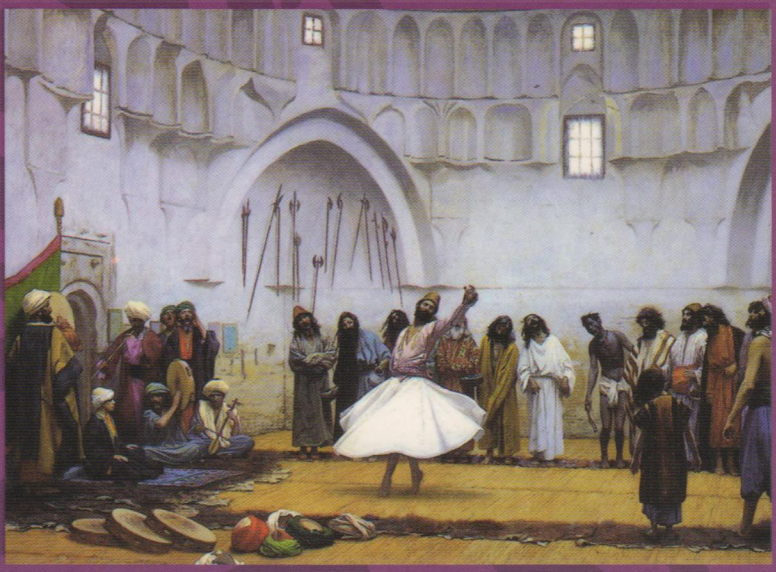
JOSÉ GRANERIS



LAS RELIGIONES AL DESNUDO

Conflictos, misterios y respuestas acerca de la existencia de Dios

En su afán por contribuir al estudio y a la historia de las religiones, este libro, escrito con metódica y sobrada erudición, interpela por igual a filósofos, corrientes de pensamiento y escuelas científicas para hacer foco en las innumerables características del acto religioso, el sacrificio, la magia, el sacramento y la oración, además de en las diferentes creencias que atraen al hombre desde los tiempos más remotos hasta la actualidad.

Este trabajo de pesquisa de materiales, a partir de los cuales José Graneris despliega su intelecto, fructifica en la riqueza de datos sobre la evolución de las creencias, que describe con profundidad y rigor filosófico y una constante confrontación, a veces beligerante desde su posición de sacerdote católico. Tanto que comienza su texto con esta frase: "El que conoce una sola religión, y de un modo especial el cristianismo, ¿no conoce ninguna o las conoce todas?". A partir de allí pinta con precisión de artista intencionado, que sabe lo que quiere, un fresco sobre las tendencias fundamentales acerca de la religión y la irreligión, desde la mágica nebulosa de los pueblos primitivos hasta la culminación, según su particular mirada, en una defensa del dogma, hijo de las enseñanzas de Jesucristo.

Las religiones al desnudo acerca al lector a un tema complejo, pleno de interpretaciones y sutilezas y a todos los conflictos y misterios que a lo largo del devenir ha planteado al hombre. Así, el cristianismo y su desarrollo teológico, las heterodoxias surgidas desde su seno, el paganismo y su multiplicidad de deidades, las posturas agnósticas, entre tantos otros objetos de estudio, pasarán frente a la mirada del lector tamizados e interpretados por Graneris, autor también de *Contribución tomista a la teoría del Derecho*. Un libro, en definitiva, que enriquecerá la mirada tanto de legos como de eruditos, y que vuelve a poner en el centro de la escena la discusión eterna sobre la existencia o inexistencia de un dios omnipresente y forjador del destino de los hombres.

ISBN 84-96449-21-1
9 788496 449213

reditar libros

Títulos publicados por nuestra editorial

LA CORTE DE LUCIFER. *Sabios, paganos y herejes en el mundo medieval*
Otto Rahn

LA CULTURA EN LA EDAD MEDIA. *El primer renacimiento de Occidente*
Johannes Bühler

CIUDADES MALDITAS DE LA ANTIGÜEDAD. *Un misterio sepultado por la Historia*
Hermann y Georg Schreiber

EL LIBRO DE LOS CONDENADOS. *Mil hechos malditos ignorados por la ciencia*
Charles Fort

LOS MILAGROS DE JESUCRISTO. *El enigma explicado desde la perspectiva racional y la mirada religiosa*
L.-Cl. Fillion

MALLEUS MALEFICARUM. *El martillo de los brujos*
Heinrich Kramer/ Jacobus Sprenger

LAS RELIGIONES AL DESNUDO. *Conflictos, misterios y respuestas acerca de la existencia de Dios*
José Graneris

LUCRECIA BORGIA. *La hija de la perversión*
Fred Berence

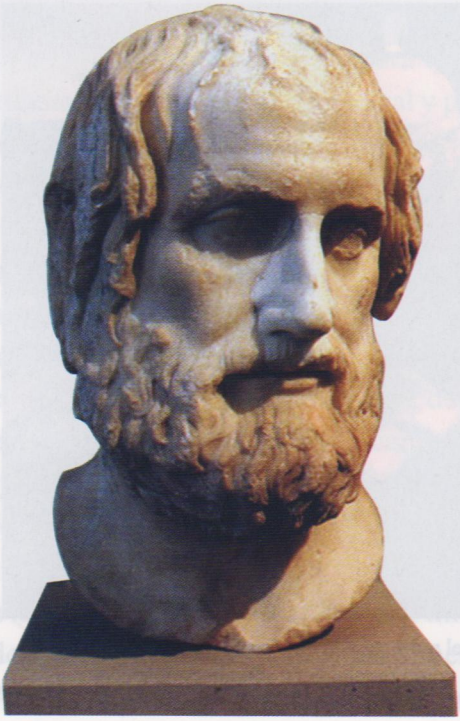
LA ESCLAVITUD EN GRECIA, ROMA Y EL MUNDO CRISTIANO. *Apogeo y ocaso de un sistema atroz*
Ettore Ciccotti

LA INQUISICIÓN. *Y el genocidio del pueblo cátaro*
Hoffman Nickerson

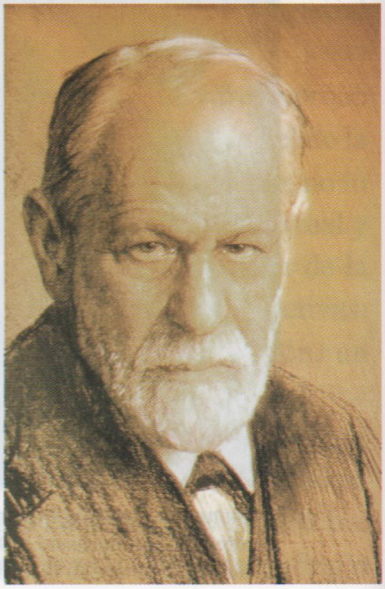
La pintura de Caravaggio recrea el momento en que Isaac, hijo de Abraham, es ofrecido en holocausto a Dios como prueba la fe. Abraham obedece, y si no hubiera intervenido la mano de Dios, hubiera dado muerte a su hijo.

San Joaquín, tras ser expulsado del templo por no haber tenido descendencia, ofrece un cordero a Dios para que su mujer pueda concebir. La escena fue pintada por Giotto.

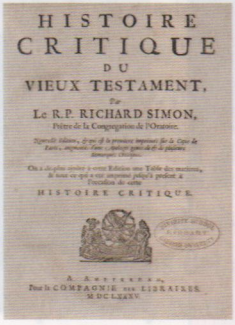
Emile Durkheim fue el fundador de la escuela francesa de sociología y uno de los pocos clásicos de las Ciencias Humanas que no han cesado de ser citados y criticados copiosamente.



Eurípides, autor de Las bacantes, muestra en la obra el enfrentamiento de Penteo, rey de Tebas, con Dioniso y su culto.



Sigmund Freud, uno de los referentes ineludibles a la hora de analizar el rol de las creencias y religiones en la sociedad.


HISTOIRE
CRITIQUE
DU
VIEUX TESTAMENT,
Par
Le R.P. RICHARD SIMON,
Prêtre de la Congregation de l'Oratoire.
HISTOIRE CRITIQUE
A Amsterdam,
Pour la COMPAGNIE des LIBRAIRES.
M. DC. LXXXV.

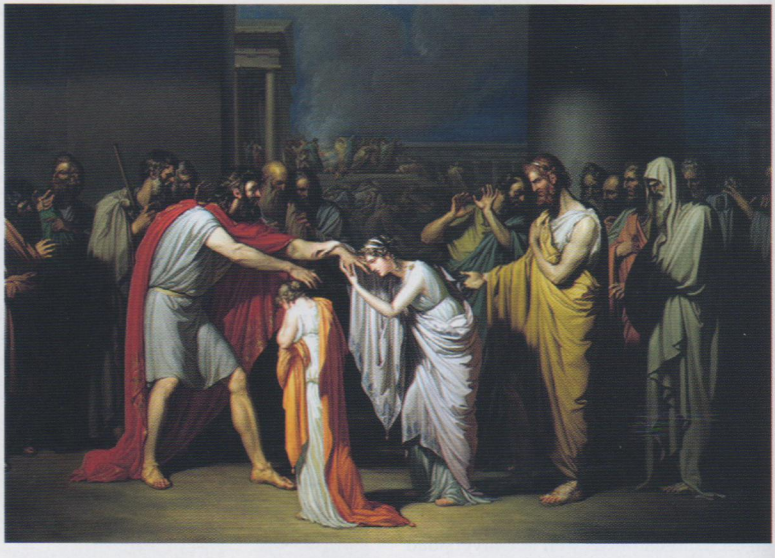
Cubierta de la Historia crítica del Antiguo Testamento, del padre Richard Simon (arr.). Una miniatura que representa a Abelardo –precursor del aristotelismo– junto a su esposa Eloísa (der.).

Antoine Watteau pintó esta batalla de los dioses contra los titanes. Estos descuartizaron y devoraron al dios Dioniso.

Filósofo italiano, historiador y líder político, Benedetto Croce nació en Pescasseroli, Aquila, y fue educado en escuelas católicas y en la Universidad de Roma. A pesar de su profunda formación en teología católica, llegó a ser ateo y anticlerical.

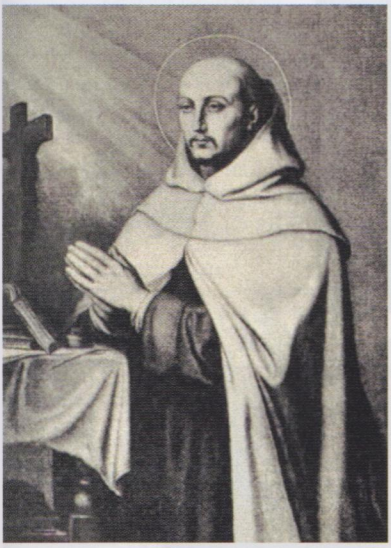
Aarón y su hijo preparan un sacrificio por el fuego, según consta en Levítico I.

Zaratustra es el mensajero de una espiritualidad que progresa hacia la autorrealización e integridad, como una creación buena de un dios totalmente bueno (izq.).
Un dibujo de Adolf von Harnack, teólogo protestante e historiador de la iglesia alemana (arr.).

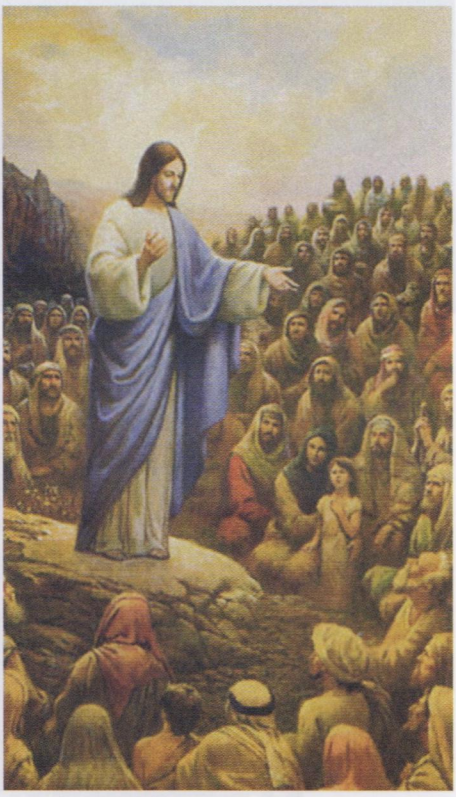


Edipo en Colona, una obra de Giussepe Bossio. Según Freud la religión nace del totemismo con el estado angustioso de la conciencia que se describe en la obra del dramaturgo griego Sófocles.

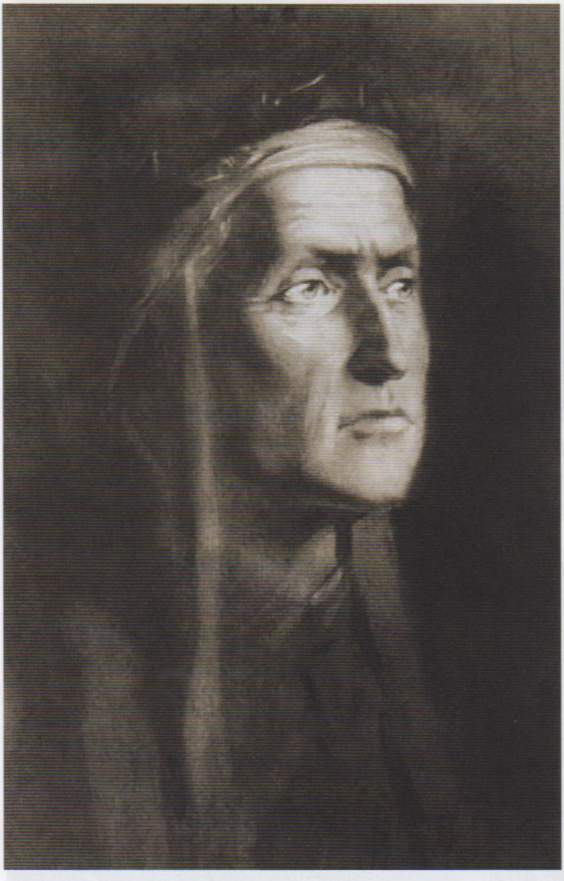
En este retrato fotográfico tomado a mediados de 1920 aparecen Stefano Jacini, promotor del movimiento modernista que nucleaba a intelectuales y sacerdotes, Benedetto Croce (segundo desde la izq.) y Giovanni Laterzain.



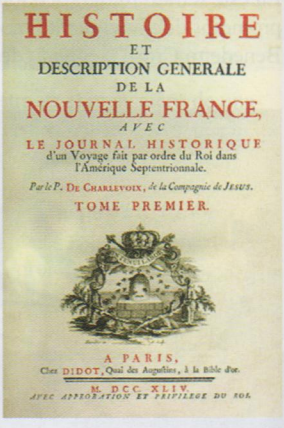
San Juan de la Cruz. En 1568 fundó el primer convento de Carmelitas Descalzos, los cuales practicaban a ultranza la contemplación y la austeridad. En 1577, sus intentos reformistas de las órdenes monásticas le llevaron a sufrir nueve meses de dura prisión en un convento de Toledo, acusado de apóstata.



El mensaje de Jesús es seguido por una multitud de fieles, que veía en él al Mesías tantas veces anunciado en las Escrituras.



El florentino Dante Alighieri participó activamente en la política de su ciudad como activista de los güelfos, que se oponían a las intrigas del papa Bonifacio VIII. Fue multado y condenado al exilio (izq.). Un libro firmado por el padre Charlevoix (ab.), de la Compañía de Jesús, estudioso de las Escrituras y citado en la obra de Graneris.


HISTOIRE
ET
DESCRIPTION GENERALE
DE LA
NOUVELLE FRANCE,
AVEC
LE JOURNAL HISTORIQUE
d'un Voyage fait par ordre du Roi dans
l'Amérique Septentrionnale.
Par le P. De Charlevoix, de la Compagnie de Jesus.
TOME PREMIER.
A PARIS,
Chez DIDOT, Quai des Augustins, à la Bible d'or.
M. DCC. XLIV.
AVEC APPROBATION ET PRIVILEGE DU ROI.

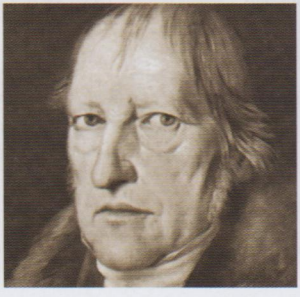
Según afirma en un texto santa Teresa de Jesús, "el padre fray Juan de la Cruz es una de las almas más puras que Dios tiene en su Iglesia. Le ha infundido nuestro Señor grandes riquezas de sabiduría del cielo".

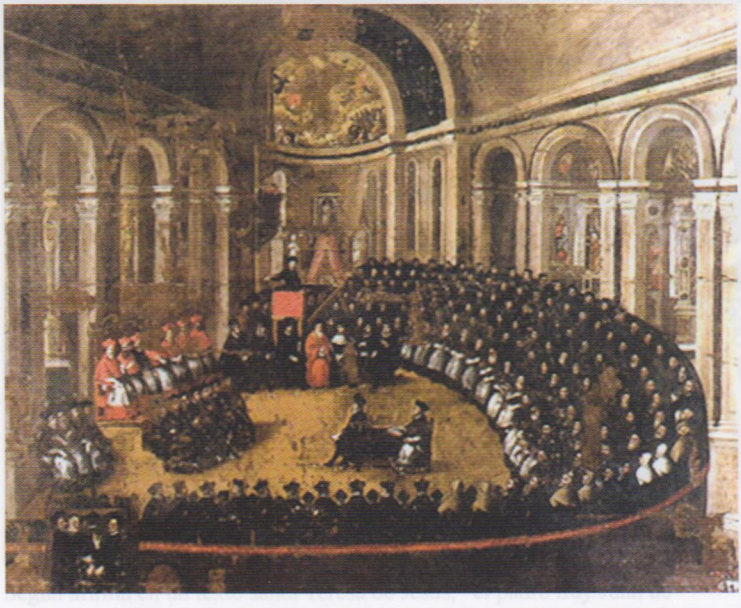
Mitra tauróctono, escultura de Kritón. Según Graneris la deidad pagana no sufre, no muere y por lo tanto no resucita, con lo que queda fuera de la salvación.

La idea filosófica de Augusto Comte (ab.), combatida por Graneris, consistió en la asunción de la razón y la ciencia como únicas guías capaces de instaurar el orden social sin apelar a oscurantismos teológicos o metafísicos.

San Luis y santo Tomás en Santos coloquios. Este último escribe en cuatro años su obra más famosa: La Suma teológica.

Brama (literalmente evolución o desarrollo en sánscrito) es el dios creador del hinduismo y miembro de la Trimurti, la Trinidad conformada por Brahma (dios creador), Vishnu (dios preservador) y Shiva (dios destructor) (der.). Georg Wilhelm Friedrich Hegel (ab.). En la dialéctica hegeliana la lucha entre los elementos opuestos o contradictorios es la fuerza que promueve el cambio progresivo y el desarrollo evolutivo.





El de Trento fue un Concilio ecuménico de la Iglesia católica celebrado en períodos discontinuos entre 1545 y 1563.

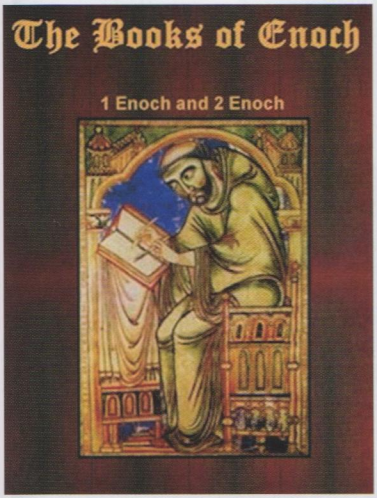
Los cuatro evangelistas (izq.) proporcionan cuatro perspectivas diferentes de Jesús que brindan una mirada singular del llamado Hijo de Dios y de su mensaje. El testimonio de Mateo, Juan, Lucas y Marcos aparentemente tuvo diferentes destinatarios: el primero se dirigió a los judíos, el segundo puso su atención en la Iglesia, el tercero, en los griegos y el cuarto en los romanos.

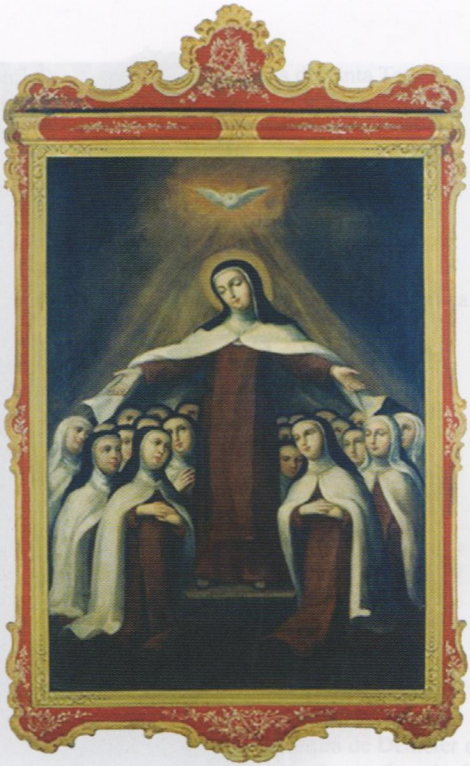
Pedro de Berulle (izq.), muerto en 1629, fue cardenal y columna principal de la escuela francesa dentro de la teología católica. Además fundó el Oratorio de Francia.
Una imagen de san Agustín (arr.). Fue obispo de Hipona, doctor de la Iglesia (354-430) y uno de los cuatro doctores originales de la Iglesia Latina.
Se le conoció también como "Doctor de la Gracia".

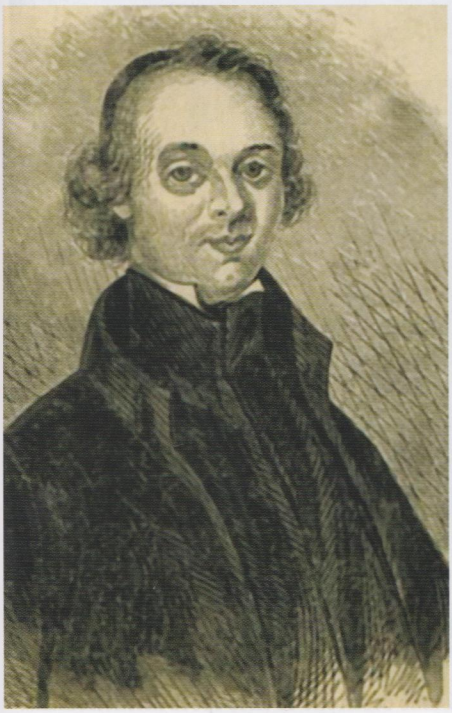
Benedetto Croce interpretó la historia como filosofía en movimiento (arr.). Wilhelm Schmidt (1868-1954), sacerdote de la orden de los Verbitas. Fue profesor de etnología, lingüística e historia de las religiones (izq.).

La visión de santo Tomás de Aquino, una pintura de Stefano di Giovanni Sasseta sobre el filósofo, teólogo y angélico doctor de la Iglesia católica.

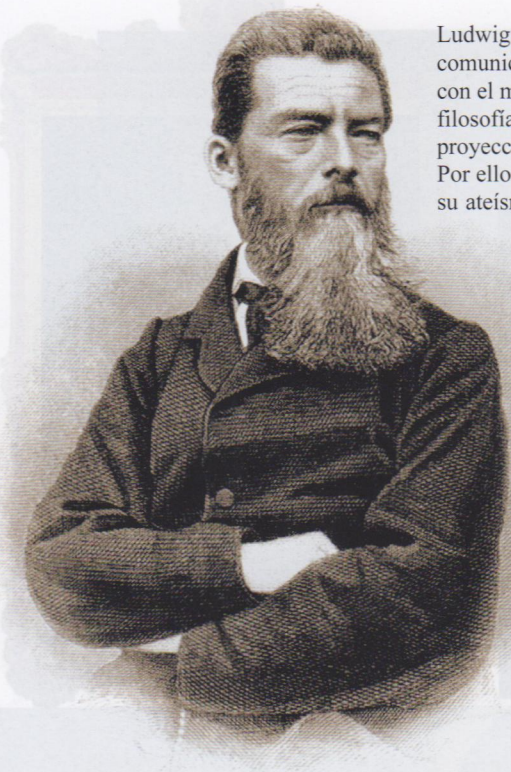
El libro de Enoch, cuenta un viaje de ese profeta al cielo, donde ve a los ángeles con toda su gloria infinita (izq.). Santa Teresa de Jesús, doctora de la Iglesia y fundadora de las Carmelitas Descalzas (der.).







Joseph Lafitau, padre jesuita francés y misionero en la actual Canadá; grabado de J. Walker (izq.). Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768-1834), teólogo de origen alemán aunque nació en la actual ciudad polaca de Wroclau, antaño perteneciente a Prusia (arr.).

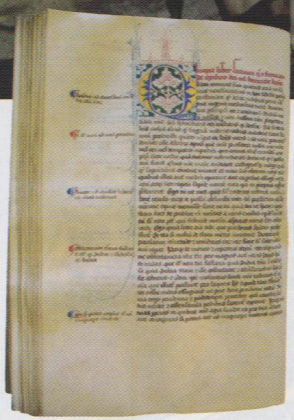


Ludwig Andreas Feuerbach es el puente que comunica al idealismo absoluto de Hegel con el materialismo histórico de Marx. En su filosofía entiende que Dios no es sino una proyección que el hombre hace de sí mismo. Por ello su materialismo se completa con su ateísmo.

En el Ensayo sobre el entendimiento humano, John Locke investiga el origen y el alcance del conocimiento.

Los misterios, como el de Eleusis, son para Graneris variedades de una forma religiosa, donde los ritos conducen a la salvación. Su máximo desarrollo es en la época helenorromana.

Extasis de santa Teresa, una escultura de Lorenzo Bernini. Teresa de Ahumada, su verdadero nombre, nació en Ávila el 28 de marzo de 1515 y murió en 1582.
Su exaltación mística comenzó a muy temprana edad. A los 16 años entró en el convento de Santa María de Gracia. Fue llevada por su padre, quien renegaba de sus lecturas de caballerías. Luego, según ella, tuvo una visión de Cristo que la llevó a profundizar su fe religiosa.



Uno de los tantos textos manuscritos por santa Teresa de Avila, quien además de sus obras teológicas en prosa, también incursionó en la poesía mística.

Escultura de Demeter o Demetra. Su nombre significa diosa madre o madre de la cebada, es la diosa griega de la agricultura, y protectora del matrimonio y la ley sagrada.

Henri-Louis Bergson (1859-1941). Su filosofía se inscribe en el contexto de la crítica al positivismo y a la psicología asociacionista, pero destaca especialmente su enfoque vitalista y su interés por el evolucionismo.

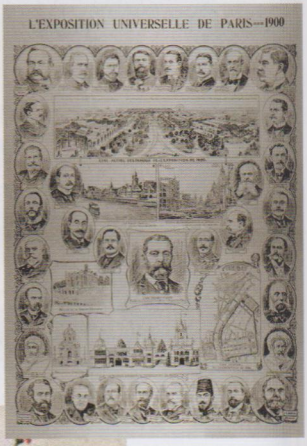
Osiris fue un dios egipcio que en su resurrección representó el "Rey de la Muerte". todos los habitantes del país del Nilo esperaban reunirse a él después de su deceso.

Con su teoría del conocimiento, Kant (arr.) intentó superar la oposición entre el racionalismo y el empirismo. Según él, el contenido o "materia" del conocimiento nos llega desde fuera a través de los sentidos, pero el orden o "forma" de la experiencia procede de las estructuras propias de nuestra mente. Marco Tulio Cicerón, escritor, orador y político romano (106-43 a. C.) (der.).

Sánkara, vivió entre el 788 y el 820 de la era cristiana. Natural de la región de Kendanarath, en el Himalaya, es una de las más importantes figuras filosóficas y religiosas del hinduismo. Fundó comunidades monásticas, enseñó la doctrina del Vedanta y comentó la Sutra, por lo que es considerado como una reencarnación de Shiva. Su filosofía defiende que el alma individual estaría identificada con el principio absoluto mientras que la naturaleza es relegada a la irrealidad.

René Descartes está situado entre los principales artífices de la revolución científica del siglo XVII. A las formas y las cualidades de la física aristotélica, contrapuso la "dea clara y fundamental" de que el mundo físico no es más que un puro mecanismo.

Niña en oración, un cuadro de Zurbarán. "Orar es para la religión aquello que para la vida es la respiración", afirma José Graneris en esta obra.



Un afiche (arr.) y una postal de la Exposición Universal de 1900 realizada en París. En el primero aparecen los rostros de las principales figuras de la ciencia de la época, muchas de las cuales Graneris enfrenta en sus diatribas.

JOSÉ GRANERIS

LAS RELIGIONES AL DESNUDO

Conflictos, misterios y respuestas acerca de la existencia de Dios

barcelona · méxico df

JOSÉ GRANERIS

LAS RELIGIONES AL DESNUDO

Conflictos, misterios y respuestas acerca de la existencia de Dios

barcelona · méxico df

Título: Las religiones al desnudo. Conflictos, misterios y respuestas acerca de la existencia de Dios.
Título original: La religione nella storia delle religioni
Autor: José Graneris

© 2005, Círculo Latino, S. L. Editorial
© 2005, Duncan Propiedades Intelectuales
duncan2002@terra.com

© 2006, Reditar Libros, S. L.
Flors de Maig, 3-9 1º despacho D
08041 - Barcelona
Tel. 93 435 15 05 - Fax 93 436 51 07
E-mail: reditarlibros@hotmail.com

Todas las fotografías utilizadas en el presente libro provienen de colecciones privadas y bibliotecas de imágenes, y han sido usadas con el único fin de ilustrar. Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida, sin autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático.

Printed in Spain
ISBN: 84-96449-21-1
Depósito Legal: B. 8997/2006
Impreso por Liberduplex
Crta. BV 2241, Km 7,4 - Polígono Torrentfonfo
08791 - Sant Llorenç D'Hortons - Barcelona, España

Investigación periodística: Duncan Propiedades Intelectuales
Dirección editorial: Héctor González López
Director creativo: Andrés J. P. Paez
Asistente de Dirección: Pilar Zubiría Revuelta
Edición: Osvaldo Tangir
Diseño de cubierta y colección: Juan Carlos Fenu
Maquetación: Romina Cardoso, Silvana Fabro
Corrección: Edgardo D'Elio, Andrea Oriol
Asistente: Darío A. López
Traducción: Máximo Gorriti

ESTUDIO PRELIMINAR

Hay un fino e invisible hilo que parece originarse en la salida del hombre de las cuevas prehistóricas y desemboca en la fibra óptica del ordenador, esa otra caverna platónica a la que nuestra sociedad parece encadenarse sin remedio.

Indudablemente, el camino que va de la horda salvaje a la formación de los primeros clanes con una mínima organización social debió de ser largo, así como también lo fueron la transformación de los grupos recolectores y cazadores en agricultores, previsores ya, y atentos a la observación de las fuerzas de la naturaleza, y el paso del nomadismo al sedentarismo. Imaginemos, pues: si una mera cábala suponía un largo proceso de especulaciones, cuán más prolongado hubo de ser el proceso de su verificación, y cuánto más debió significar el paso de la cábala al rito, de éste al culto, con todo su complejo sistema de símbolos y ceremonias de iniciación y de relaciones entre las deidades y los habitantes de este mundo inferior, y del culto al establecimiento de una religión.

Si acordamos en que las antiguas civilizaciones urbanas revestían un carácter etnocentrista, debemos admitir que, si la ciudad era el centro del mundo, sede del imperio, el *axis mundi,* copia exacta y perfecta de la

ciudad divina, a la que todo se refería y de la que todo provenía, el afuera era necesariamente extraño, el hogar de los bárbaros, que así fueron llamados por los griegos porque les era imposible comprender su idioma; de allí a considerar que su cultura era inferior, medió un paso. Allí marchaban, en castigo, los transgresores de la ley y la religión, al exilio, acaso el peor de los infiernos. Pero el extranjero era motivo de temor y, en la misma medida, de asombro.

La globalización que, según se quiera, sufrimos o disfrutamos, es producto de la diversidad, que no es exclusiva de nuestra época contemporánea. El mundo antiguo también fue diverso, y el encuentro de culturas, y por consiguiente de dioses, que siempre sorprendió a los occidentales, se remonta a miles de años. Más aún: en la medida en que nuevos territorios se añadieron al mapa del Occidente, las mixturas y fusiones se multiplicaron progresivamente. También han sido incontables los pueblos desaparecidos desde el inicio de los tiempos, e innumerables también las lenguas, cultos y religiones o protorreligiones que murieron con ellos.

"Ésta es la exposición de las investigaciones (historias) de Heródoto de Halicarnaso, para que no se desvanezcan con el tiempo los hechos de los hombres, y para que no queden sin gloria grandes y maravillosas obras, así de los griegos como de los bárbaros, y, sobre todo, la causa por la que se hicieron guerra." Así prologa sus *Nueve libros de la Historia* Heródoto (485-425 a. C.), el principal y el más brillante de los historiadores griegos, cuyas obras dieron paso a tantas otras. Aunque las interpretaciones acerca de su obra divergen según quién las comente, queda claro que el bárbaro, el extranjero, y sus dioses, habían ganado ya un lugar en la consideración, y mucho más cercano que el horizonte o el límite de las ciudades-Estado. Así también lo demuestran las opiniones que vierte Julio César en sus *Comentarios a la guerra de las Galias,* donde examina con mirada atónita la forma de vida y las costumbres de helvecios, galos, germanos y celtas, lejanas en todo a la rígida administración romana. Los mismos griegos habían resguardado un sitio en su panteón y construido un templo en honor al dios desconocido (Agnostos Theos). Sabemos, además, que el apóstol Pablo logró que varios atenienses se convirtieran a

la fe católica utilizando dicha figura, a la que asimiló al Dios cuya religión predicaba. Qué podrá agregarse, más acá en el tiempo, acerca de la incredulidad con que Marco Polo describió su paso por las ignotas y exóticas geografías del Oriente, o de la *Descripción de África* que debemos a Al-Hasan ibn Muhammad al-Wazzan al-Zayyati, conocido como León el Africano, autor de la única referencia con que contó Europa durante más de cuatrocientos años acerca de ciertas tribus y regiones del desierto. Lo mismo atestiguan las crónicas y relaciones de los adelantados que exploraron y recorrieron América, ese inmenso territorio encantado donde la variedad de deidades se multiplicaba sin cesar ante el asombro de los recién llegados.

Existe una coincidencia total en nuestros días acerca del hecho de que el estudio de las religiones implica múltiples disciplinas. En rigor, es sabido que no existe una única religión, y no sólo eso: una misma religión presenta variados aspectos, y más aún si consideramos su evolución en el marco de la historia humana. Esta diversidad obliga, entonces, a que una variedad de saberes aborden su estudio, y aporten cada uno, o todos unidos, su particular punto de vista.

Durante siglos, y hasta que la expansión geográfica que se produjo durante el Renacimiento permitió que se descubriera la existencia de nuevas religiones, Europa no tuvo para sí más que una única religión, la católica, y enfrentó el fantasma de otra, a la que combatió sin tregua: el islam. El terremoto que supuso la Reforma protestante encabezada por Lutero (1483-1546), seguida por las posteriores guerras de religión entre católicos y protestantes por la hegemonía religiosa y la entrada en escena de la Inquisición, que se ocupó de reprimir toda manifestación disidente, dieron paso a fuertes corrientes de ateísmo, reforzadas desde diversas posiciones filosóficas. Sin embargo, todo este cuadro de situación ayudó a que el continente se liberara de la tutela religiosa en que se hallaba sumida: el estallido de la Reforma contribuyó al nacimiento de la teología natural, que desde entonces procuró alejarse de la revelación divina y ceñirse a los principios de la razón y la experiencia. Fue Ch. Wolf quien se empeñó en esta tarea, y su discípulo principal, Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762), considerado el padre de la ciencia de la estética, quien lo

sucedió. Sin embargo, y aunque no le dio nombre, Emmanuel Kant estableció los alcances de esta teología natural cuando propuso a la filosofía de la religión como culminación de los estudios teológicos en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1795). A su vez, sus discípulos Heydenreich, Pölitz y Jacob fueron ocupando cátedras de filosofía de la religión y deslindando los contenidos y métodos de la nueva disciplina.

Los primeros acercamientos a las religiones no cristianas fueron obra de viajeros aficionados, generalmente misioneros, integrantes de fuerzas militares o expedicionarias, que, al describir las características de los países y los pueblos que invadían o visitaban, hacían un recuento, algo así como un catálogo de sus usos y costumbres. Esta tarea, de escaso rigor científico pero de gran valor para los estudiosos, comenzó a multiplicarse y dio paso a una multitud de títulos, muchos de los cuales carecen de relieve más allá del exotismo. Pero muchos de ellos podrían considerarse como la base de una etnografía y una antropología, elementales quizá, aunque decisivas en tanto abrieron un nuevo horizonte en las ciencias sociales. Esta tendencia, que se profundizaría con los descubrimientos y exploraciones de nuevos territorios, se acentuaría a partir del siglo XVII, y lentamente daría paso a una visión del otro en extremo diferente de la que imperaba desde la Edad Media. Así, el conocimiento directo de nuevos pueblos y geografías dio paso al relato fantástico que pobló durante siglos la imaginación del europeo medio. Los próximos siglos, en especial el XVIII, echarían también una mirada agria a la concepción europea desde el mundo literario, y entre tantos ejemplos podemos recurrir a las *Cartas persas* de Montesquieu o *Los viajes de Gullliver,* esa velada sátira debida al genio de Jonathan Swift. Así como las noticias del Lejano Oriente transformaron la visión que se tenía sobre China, la traducción del *Bhagavad Ghita* al inglés, en 1784, a cargo de Charles Williams, contribuiría aún más a considerar bajo una nueva luz la sociedad, la cultura y la religión indias.

Lo que hoy conocemos como ciencias de la religión se desarrolló en sintonía con las ciencias sociales. En efecto, el proceso de autonomía que lograron diversas disciplinas durante el siglo XIX fue de la mano de una

progresiva diferenciación en el estudio de los fenómenos religiosos. Las primeras cátedras universitarias de historia de las religiones tuvieron origen en la Universidad de Leiden, Holanda, en 1876, tras la reforma de los estudios teológicos practicada en ese país. El objetivo de la innovación procuraba separar el estudio científico de las religiones de la teología, en cuyo marco hasta entonces se abordaba la materia religiosa. Otras casas de estudios se sumaron a la tendencia, y se fundaron nuevas cátedras en Copenhague (en 1900) y Oxford (Reino Unido), a las que pronto se añadiría el mundo intelectual francés. No fue así en Alemania, donde la influencia de la Reforma iniciada por Lutero ejercía un dominio particular; así lo anota José Graneris cuando dice: "Puede parecer sintomático que la oposición a la historia de las religiones se haya realizado con mayor combatividad en Alemania, la tierra de los grandes sistemas filosóficos modernos". Entre quienes fueron destacados como impulsores de la disciplina puede nombrarse al lingüista alemán Friedrich Max Müller (1823-1900), un especialista en sánscrito que en 1870, durante una conferencia en la Universidad de Oxford, reclamó la necesidad de que se estableciera una ciencia de la religión; ésta y otras de sus ponencias fueron recogidas en *Introduction to the science of religion,* publicado en 1873; otros autores nombran como impulsores a los holandeses Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye (1848-1920) y Cornelius Petrus Tiele (1830-1902), quienes sistematizaron la información hasta entonces existente sobre las diferentes religiones mediante la comparación.[1]

En el breve lapso que medió hasta fin del siglo XIX la disciplina se difundió notablemente, y prueba de ello son los dos primeros congresos

1. Como quiera que sea, cabe destacar una salvedad: como en tantas otras oportunidades hay un precedente, y ése parece ser el caso de Athanasius Kircher (1602-1680), un sacerdote y hombre de ciencia alemán, que finalmente recaló en la orden de los jesuitas, figura importante de la ciencia del siglo XVII, dedicado a la investigación en materias tan disímiles como magnetismo, astronomía, gnomónica, óptica, matemáticas, música, acústica, geología e historia natural. La obra mística de mayor importancia de Kircher es *Oedipus Aegyptiacus, "una de las obras más notables de erudición renacentista"*, publicada entre 1652-1654. La obra intenta una búsqueda de los orígenes religiosos de la humanidad y expone los sistemas teosóficos de Zaratustra, Orfeo, Pitágoras, Platón y Proclo, y la cábala de caldeos y hebreos, que en su mayor parte, según el sabio alemán, proceden de la sabiduría egipcia. Muchos autores ven en ella la primera gran obra de teosofía comparada.

internacionales sobre ciencias de la religión que tuvieron lugar en Estocolmo (1897) y París (1900); éste, en particular, coincidió con la Exposición Internacional que esa misma ciudad organizó, y que opacó la organización de la segunda edición de los Juegos Olímpicos, que pasaron completamente inadvertidos. En aquellos momentos fundantes todo era objeto de discusión y blanco de intereses y puntos de vista divergentes. Esta escisión se produjo, además, en pleno auge de las ciencias positivas, que bajo el influjo de las tesis de Auguste Comte postulaban como ley que los conocimientos de cada pueblo atravesaban tres estadios bien diferenciados: el teológico o ficticio, el metafísico o abstracto y el científico o positivo. Según esta particular óptica, la religión pertenecía a este último y superador estadio de la evolución, y podía explicarse mediante el método científico. Del cónclave parisino resultó una primera división entre corrientes: la alemana y la escandinava, que privilegiaban la perspectiva fenomenológica y hacían centro en la comparación, y la francesa y anglosajona, que hacía hincapié en la participación de diversas ciencias sociales (arqueología, filología, historia, y sobre todo sociología, psicología y antropología, que comenzaban a ganar espacio en los ambientes académicos) para colaborar en el estudio de los hechos religiosos. Así habían nacido, respectivamente, una sociología, una antropología y una psicología de las religiones, disciplinas específicas que en un principio estudiaron la interrelación de religión y sociedad y las formas de interacción que tienen lugar entre ellas (la primera), los fenómenos religiosos no en tanto tales, sino como fenómenos socioculturales (la segunda), y las reacciones y respuestas de la psique ante lo sagrado o lo divino y el impacto de la vida religiosa en los creyentes (la tercera).

Pero el mundo católico, como lo afirma José Graneris, vio con desconfianza la aparición de esta nueva disciplina, nacida "en ambientes saturados de racionalismo, positivismo, naturalismo evolucionista y ateo". En efecto, la pretensión de explicar la esencia de la religión y los propios hechos religiosos valiéndose de la ciencia obtiene una respuesta contundente por parte del autor: "La vida no se deja exterminar por la ciencia". Todas las objeciones que nuestro autor formula a la historia de las religiones se hallan en la primera parte de este libro, en los dos primeros capítulos, y no es la intención de estas líneas abundar en ellas.

Baste consignar que, hasta entonces, la mayoría de los trabajos e investigaciones que encaraban los historiadores de las religiones eran rechazados tajantemente por los católicos, que veían en ellos el riesgo de una progresiva laicización de los estudios religiosos y, por cierto, un ataque a sus creencias. Pero Graneris, sin dejar de criticar ácidamente esta situación, parece tender un puente para que los estudiosos católicos dejen de despreciar las posibilidades que les abre una materia nueva y sentar las bases para que el rigor científico acompañe también al fervor de la fe, a la pasión que se desprende de pertenecer al mundo cristiano. Doble interés, entonces: desbrozar la religión, sí, pero centrado en la preeminencia de la propia fe y, ante todo, de la moral. "La historia nos podría decir la última palabra acerca de la religión si el único problema para resolver consistiera en saber lo que el hombre ha hecho, hace y quizás hará, es decir si redujéramos la ciencia de la religión a un capítulo de la historia natural [...]. Cuando, empero, nos ponemos frente al mundo moral, la posición de nuestro espíritu es muy diversa. El hecho pasa a segundo término; nuestros ojos se fincan en la ley, en el deber [...]. En esto finca el verdadero problema, y cabalmente aquello que la historia no puede realizar."

La postura de Graneris parece integrar el grupo de trabajos que el español Francisco Diez de Velasco califica de religiocéntricos: "Suelen ser aproximaciones religiocéntricas en cuanto otorgan un estatus específico a una religión determinada (la del estudioso), estimándola como la verdadera (o la más verdadera) y realizando una graduación entre unas y otras dependiendo de la mayor o menor adecuación al modelo. La 'verdad' o 'falsedad' de un mensaje religioso resulta en algunos autores, por tanto, un criterio básico a la hora de optar por un análisis o decantarse por una metodología determinada (ocurre lo mismo en los modelos materialistas, para los que todas las religiones se estiman engaños). La actitud frente al objeto de estudio no es, evidentemente, la neutralidad, sino una toma de posición más o menos velada, más o menos consecuente, dependiendo de cada investigador".[2]

2. Francisco Diez de Velasco, *Teorías y metodologías para el estudio de las religiones*, Universidad de la Laguna. Este licenciado y doctor en Historia por la Universidad Complutense

A este respecto, Graneris afirma que "la historia, como toda ciencia positiva, puede prestarnos grandes servicios, pero la última palabra aquí, como en todos los campos, no la pronuncian ni los hechos ni los documentos, sino la filosofía. Siempre en nombre de una filosofía, abiertamente profesada o groseramente enmascarada, a un hecho se opone otro hecho, a un documento otro documento". Y a esta idea añadirá más adelante que el cristianismo reclama ciertos privilegios: "Privilegio de nacimiento, por el cual se rehúsa a ser considerado como el producto de contingencias históricas y se asigna orígenes divinos [...]. Privilegio de naturaleza, que consiste primeramente en trascender todas las demás religiones por su novedad y su superioridad de contenido doctrinario, ético y ritual".

¿Forma parte Graneris, entonces, del grupo de investigadores que adscribieron a los historiadores de las religiones? A la luz de nuestros ojos, y tal como hoy en día entendemos los hechos religiosos, parece aventurado afirmarlo. Su propia formación puede utilizarse como para desmentir tal pretensión: ante todo es un religioso que no reniega, sino que afirma su condición de tal. Sin embargo, y él mismo se encarga de aclararlo, intentará conciliar ciertos puntos que hasta la publicación de su libro parecen de difícil resolución en su país, y se revelará como tal, instando a sus colegas a apoyarlo en su programa. Este esfuerzo por acercar posiciones diversas, y peor aún, encontradas e inconciliables, merece señalarse como uno de los mayores méritos del autor.

En Italia, la historia de las religiones había cobrado un impulso decisivo con las obras de Raffaelle Pettazzoni (1883-1959), titular de la primera cátedra de Historia de las Religiones instituida en la Universidad de Roma (1924), presidente de la Sociedad Internacional de Historia de las Religiones desde 1950 hasta su deceso y a la vez figura central de la Escuela de Roma, el grupo de investigadores locales prestigioso en ese momento. Entre sus valiosos aportes a la historia de las religiones, Pettazzoni señaló una crítica a los postulados evolucionistas-teológicos que sustentaba

---

de Madrid ha preparado una valiosísima y extensa bibliografía sobre temas que atañen a la historia de las religiones, que se puede consultar *online* (webpages.ull.es/users/fradive/biblioghr.pdf).

el sacerdote verbita y antropólogo austríaco Wilhelm Schmidt (1868-1954), defensor del monoteísmo como forma primigenia de la religión. Entre sus discípulos principales se cuentan Angelo Brelich, Ernesto de Martino y Ugo Bianchi. La constante cita de las obras de Pettazzoni sugiere indudablemente que la autoridad del profesor boloñés era bien conocida por Graneris, pero queda claro que los campos de interés de ambos se revelan alejados.

Todavía bien entrada la década de 1950, la historia de las religiones seguía sin responder a las objeciones que Graneris formula en el primer capítulo de su libro. Así lo destaca Mircea Eliade, el principal exponente de esta disciplina en el pasado siglo, quien, en un artículo de mediados de ese decenio, afirmaba: "No se trata de que el historiador de las religiones sustituya al americanista, al sinólogo, al africanista, y que posea sus filologías para estudiar y comprender las religiones china, azteca, bantú; le basta registrar los resultados de todas las investigaciones realizadas por los especialistas, ordenarlos y valorarlos en una perspectiva que sólo a él le incumbe: la de la historia general de las religiones. Desgraciadamente es un programa que rara vez se cumple: el historiador de las religiones especializado en un gran sector –el Cercano Oriente antiguo, China, Grecia, etc.– ya no tiene el tiempo ni las fuerzas necesarias para seguir e integrar los resultados obtenidos por sus colegas en otros dominios. En cambio de pensar los problemas tal como se desprenden de todas estas investigaciones particulares, el historiador de las religiones adopta las más de las veces una de las hipótesis a la moda, y orienta sus propios estudios con relación a ella. Durante una generación entera los historiadores de las religiones buscaron –encontrándolos un poco en todas partes– a los demonios agrarios; durante otra generación se aplicaron a descifrar el *mana* (poder espiritual) en innumerables estructuras religiosas. Resulta significativo que las hipótesis más espectaculares propuestas desde hace cincuenta años para explicar la esencia y el 'origen' de la religión sean obra de hombres de ciencia sin duda eminentes, pero adscriptos a otras disciplinas antes que a la historia de las religiones".

Y continúa: "Recordemos, sin embargo, que en tanto disciplina autónoma, y por múltiples razones, la historia de las religiones espera to-

davía su metodología, mientras que la etnografía, la sociología y el folklore tienen la suya. La mayoría de las veces los historiadores de las religiones son tributarios de los progresos metodológicos realizados en una disciplina vecina".[3]

Y aun en nuestros días, a pesar de los ríos de tinta que han corrido bajo todos los puentes, la sentencia del sabio rumano parece mantenerse en pie.

Dentro del conjunto de la obra de monseñor José Graneris, el título que presentamos ocupa un lugar trascendente, aunque no el principal. Además de la cátedra que ocupaba en la Universidad Pontificia Lateranense, sus intereses intelectuales oscilaron entre la historia de las religiones y la filosofía del derecho, materia a la que Graneris aportó un par de trabajos significativos, además de ensayos en diversas publicaciones específicas, entre ellas la *Rivista di filosofia neoscolastica* y *Costituzione y Costituente.* La primera edición italiana de la obra que presentamos fue publicada en Turín en 1935; si se toma en consideración la labor que implica desarrollar una obra de las características que ésta presenta, podemos especular que la redacción y revisión del ensayo fueron arduas, y le demandaron no menos de un par de años de labor. A éste siguió *Philosophia iuris. De notione iuris,* publicada en Roma en 1945. El más importante de los títulos del autor, *La contribución tomista a la filosofía del derecho,*[4] es utilizado aún en nuestros días en diferentes cátedras de distintas universidades de América y Europa. Su importancia reside en que figura entre las obras que mejor analizan ciertos aspectos de la obra de santo Tomás de Aquino. Fue dado a imprenta en 1949, cuando el Viejo Continente se hallaba aún emergiendo de la devastación en que lo había sumido la Segunda Guerra Mundial. Tras él publicó *El derecho natural vigente,* obra de 1951. Una nueva incursión en los temas que hacen a la historia de las religiones lo constituye *Introduzione generale alla ciencia delle religione,* también publicado en Turín, y dado a la consideración del público en 1952, del que lamentablemente desconocemos

3. Revista *Diógenes,* año III, número 9, marzo de 1955; Sudamericana, Buenos Aires.
4. Eudeba, Buenos Aires, 1973. Traducción de Celina A. Lértora de Mendoza.

versión en español. En 1955 fue impreso un artículo debido a su pluma, "Conciencia", dentro del *Diccionario de Teología Moral* que se publicó bajo la dirección del cardenal Francesco Roberti.[5] Una cuarta obra referida al derecho es *La filosofia del diritto nella sua storia e nei suoi problemi,* de 1961.

Si bien para el momento en que Graneris publica el presente ensayo la historia de las religiones contaba ya con un desarrollo importante, y aunque las principales corrientes ya habían expuesto el núcleo de sus lineamientos, la confusión seguía en pie. En efecto, la primera mitad del siglo XX abunda en estudios referidos, ante todo, al monoteísmo. Merece destacarse el hecho de que, el mismo año en que este libro fue publicado, Carl Gustav Jung difundía una de sus principales obras, *Arquetipos e inconsciente colectivo,* cuyas proposiciones causarían gran impacto en la comunidad intelectual europea; asimismo, el rumano Mircea Eliade (1907-1986), a quien ya citamos, apenas había publicado su primera novela, *Maitreyi,* y un escaso par de títulos de la que sería su extensa producción; al año siguiente moría el alemán Rudolph Otto, fundador de la escuela de Marburgo y autor de *Lo santo,* repetidamente mencionado y hostigado a lo largo de este trabajo.

La proliferación de citas a las que recurre Graneris, y su permanente referencia al idioma original en que los trabajos fueron escritos, y más, su detallada transcripción, molestarán quizás al profano, acaso por la abundancia de latines. Para el lector avezado, en cambio, expresan el esfuerzo que el autor realiza por enmarcar en un sólido contexto teórico la materia que trata. Se notará que ninguno de los libros a que se hace referencia fue publicado después de mediados los años 30, lo que explica qué tan al tanto estaba Graneris de las líneas de investigación que se desarrollaban en su tiempo. Un somero listado de las obras que investiga (y a las que replica enfáticamente) incluye tanto a las que ya en ese entonces se consideraban como clásicas *(La religión dentro de los límites de la mera razón,* escrita en 1793 por I. Kant; *Sobre la reli-*

5. Francesco Roberti *Diccionario de teología moral,* Editorial Litúrgica Española, Barcelona, 1960. Versión española de Francisco Navarro.

gión, de 1799, de F. D. E. Schleiermacher; *Lecciones sobre filosofía de la religión,* de G. W. F. Hegel; *La esencia del cristianismo,* publicada en 1841 por Ludwig Feuerbach; el *Catecismo positivista,* de 1852, y *Curso de filosofía positiva,* 1877, ambos de Auguste Comte; *La cultura primitiva,* de Edward Tylor, 1871; *Introducción a la ciencia de la religión,* 1873, de Max Müller), como las modernas, debidas a contemporáneos suyos cuyas tesis provocaron no pocas controversias *(La rama dorada,* de James Frazer, 1900; *Las formas elementales de la vida religiosa,* 1912, de Emile Durkheim (1858-1917); *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios,* 1917, de Rudolph Otto, y *Las dos fuentes de la moral y de la religión,* de 1932, de Henri Bergson); llamará también la atención del lector la referencia, aunque breve, y el juicio que le merece a Graneris *Tótem y tabú,* obra de 1913 debida al padre del psicoanálisis, el vienés Sigmund Freud.

Una vez alejado de los problemas metodológicos y del camino que a su juicio debiera seguir la historia de las religiones, Graneris aborda la materia religiosa según el tradicional punto de vista escolástico y emprende una viva polémica. Así, pone especial empeño en definir qué es la religión, qué no debe entenderse por tal, qué son los actos religiosos (oración, sacrificio, sacramento), cuál es la función religiosa que se asigna al temor, y traza un panorama general de la vida religiosa de su época, para centrarse en lo que llama las religiones ateas; en este apartado critica mordaz y extensamente al filósofo italiano Giovanni Gentile, luego ministro de Instrucción Pública del gobierno, miembro del Gran Consejo Fascista y director de la *Gran Enciclopedia Italiana,* a quien también acusa de idealista. Agrega un extenso capítulo dedicado al sacrificio, que ocupa, entre los actos del culto, un sitial especial. Un último objeto de su análisis lo constituye la irreligión, a la que califica como componente de las aberraciones religiosas, y a las tortuosas relaciones que desde siempre han unido y separado la magia y la religión.

Alberto Zumbo

PRIMERA PARTE
HISTORIA

I

¿RELIGIÓN O RELIGIONES?

1. Dos juicios acerca de la historia de las religiones

El que conoce una sola religión, y de un modo especial el cristianismo, ¿no conoce ninguna o las conoce todas? La pregunta que abre este escrito alude a dos famosas afirmaciones que saben a paradoja y que pueden considerarse como la expresión de dos tendencias radicalmente opuestas. Una se ciñe con entusiasmo a la historia de las religiones y recoge con minuciosidad los pormenores más insignificantes de la vida religiosa que se hayan podido descubrir en cualquier tiempo y lugar; otra mira este trabajo con fría indiferencia y, a veces también, con abierta oposición. La primera pretende creer que para dar carácter científico a los estudios religiosos, para entender la religión en general, y el cristianismo en particular, es indispensable transformar la dirección de los estudios teológicos y establecerlos sobre la comparación histórica; la segunda niega decididamente esa necesidad y afirma, con Harnack: "¿Qué es, qué será para nosotros la religión? Para contestar esta pregunta sólo debemos ocuparnos de la religión cristiana; las demás, en el fondo, ya no nos con-

ciernen".[1] Al historiador protestante del cristianismo le hace eco el filósofo Eucken: "Quien quiera examinar cuanto de verdad contenga la religión, no necesita remontarse a sus comienzos ni seguir su evolución y su aparición gradual a lo largo del camino de la historia: la puede estudiar tal como se presenta en su pleno florecimiento".[2]

¿Nos adheriremos a los entusiastas o a quienes desprecian la historia de las religiones? ¿Para quiénes son nuestras simpatías? Si por *nuestras simpatías* entendemos las de los católicos, debemos admitir que hasta hace más o menos pocos años no sólo era lícito lamentar nuestro casi total ausentismo en este campo de los estudios, sino que se advertía también –cuando menos en algunos de los ambientes católicos– cierta aprehensión frente a ellos, que carecía de toda justificación.

Se miraba con desconfianza la historia de las religiones y las condiciones en que se presentaba la hacían odiosa, a punto tal que Prat pudo escribir: "El solo nombre de historia de las religiones suena mal a los oídos cristianos".[3]

Esta historia, nacida y crecida en ambientes saturados de racionalismo, positivismo, naturalismo evolucionista y ateo, se adornaba con el nombre fatídico de *ciencia de la religión;* se presentaba en ademán de desafío, lista para dar la última batalla no sólo al cristianismo, sino incluso a cualquier forma de religión. Era además audaz porque, siendo demasiado joven, se aprestaba a demostrar que la historia de la humanidad es la historia de una laicización progresiva y emprendía la tarea de terminar ese proceso laico, dando la buena nueva de las religiones sin velos,[4] es decir, despojadas de ese carácter sagrado que las hace religiones.

En Italia, Salvadori anunciaba con acento casi profético: "La historia mata fatalmente el dogma y arrasa las iglesias" y por eso "la teología se muestra tan ferozmente adversa a la antropología". Y luego compadecía al historiador de las religiones "que parece casi destinado a arrasar inexo-

1. A. Harnack, *La esencia del cristianismo.*

2. R. Eucken, *Religión y verdad.*

3. F. Prat, S. I., *"La science de la religion et la science du langage"*, en *Revue des questions scientifiques*, Lovaina, 1901.

4. Éste era el programa de S. Reinach; cfr. su obra Cultes, *Mythes et Religions*, París, 1908.

rablemente, sin piedad, los ideales más nobles, las esperanzas más sagradas de la humanidad, puesto que por obra del mismo la fe más pura, más etérea, más sublime parece presentársenos como un vano espejismo, establecido sobre la base frágil de una creencia errónea, de una estúpida superstición. De este modo la luz de la ciencia extingue la luz de la vida".[5]

No, la vida no se deja exterminar por la ciencia. El tono elegíaco del vulgarizador italiano del evolucionismo a lo Spencer era posible en el primer decenio del siglo XX, cuando, frente a la nueva ciencia, que surgiera belicosa del cerebro de los historiadores, el pensamiento católico permanecía desconfiado e incierto. Años después la desconfianza y la incertidumbre desaparecieron y la posición se aclaró. Habiéndose acercado el enemigo se dieron cuenta los católicos de que sus armas podían dirigirse contra él, con provecho para la religión y la fe. Y para cumplir tal conversión no era necesario romper con el pasado; bastaba atenerse a viejas tradiciones. Bastaba retomar el camino señalado por Lafitau, quien, estudiando con amor intenso la vida religiosa y moral de los salvajes norteamericanos e ilustrándola con sus vastos conocimientos clásicos y bíblicos, había establecido cotejos sugestivos e intentado formular algunos principios generales a tenerse presentes como guía en la comparación, llegando a tales resultados que le permitieron ser llamado, si no el fundador, ciertamente uno de los más clarividentes precursores de la escuela etnológica moderna.[6]

Bastaba apelar a Charlevoix,[7] que en una serie de volúmenes no sólo había recogido preciosas informaciones acerca de los pueblos más diversos, sino que también había preanunciado la utilidad que derivaría para estos estudios de la comparación de las lenguas, aventajando casi en un siglo a la escuela filológica de M. Müller. ¿Que si fuera necesario remon-

5. G. Salvadori, en la introducción de *L' evolucione dell'idea di Dio di Grant Allen,* Turín, 1911.

6. P. Lafitau, S. I., misionero del Canadá, muerto en 1746; publicó en París en 1724 su obra principal: *Moeurs des Sauvages ameriquains comparées aux moeurs des premier temps.* A. Bros, en *L'ethnologie religieuse,* París, 1923, se lamenta con Van Gennep de que los etnólogos no reconozcan a Lafitau todo su mérito.

7. P. Charlevoix, S. I., misionero del Canadá, muerto en 1761. Entre sus obras deben recordarse *L'Historie de la nouvelle France,* y *L'Historie du Japón,* publicadas en 1744.

tarse más y citar nombres más conocidos y más venerados se habrían acaso rehusado a descender al campo de la comparación religiosa de los antiguos Padres de la Iglesia? Justino, Clemente, Lactancio y san Agustín bastan para disipar cualquier duda.[8] En efecto: se volvió a esas buenas tradiciones, obligados quizás un poco por las circunstancias, pero con propósitos serios y con fuertes y disciplinadas energías. Empezaron a aparecer los frutos y con orgullo podemos contemplar el trabajo de los católicos llamados a colaborar en una grandiosa obra de ciencia, por cuya fuerza caen los sistemas asentados sobre los apriorismos arbitrarios del naturalismo evolucionista, mientras la etnología religiosa, despojada de las aberraciones que la expusieron al ridículo, se asienta finalmente sobre las bases sólidas de la observación histórica.[9]

Preestablecidas estas comprobaciones, volvemos a la pregunta de la cual partimos: ¿qué juicio nos haremos de la belicosidad de los unos y de la apatía de los otros frente a la historia de las religiones? Para que podamos iluminar nuestra respuesta, y para que sea razonable, es necesario remontarse hasta las causas profundas de estas dos posiciones opuestas.

II. Las dos mentalidades

No me quiero ocupar de aquella indiferencia hacia la historia de las religiones que nace del descuido o el desprecio de la religión misma como objeto de estudio: tal estado de ánimo se pone de por sí fuera del campo en que nos movemos. La alternativa no reside entre ocuparnos de la religión o descuidarla, sino en estudiarla en sus formas concretas o analizarla en su concepto. Esta alternativa no se verifica sólo en los estudios religiosos,

8. Estamos muy lejos de querer atribuirles a estos escritores el método científico seguido hoy, pero encontramos en ellos nuestras mismas preocupaciones y vemos usar ciertos principios y sostener ciertas tesis que más tarde se presentaron como "invenciones modernas". Sobre este punto, ver Pinard de la Boullaye, *L'étude compareé des Religions,* vol. I, París,1922.

9. Al comprobar estos hechos el P. Schmidt pudo afirmar que la Iglesia va tomando nuevamente sus gloriosas tradiciones antiguas y se pone otra vez en el lugar de honor que ya ocupara en la historia de nuestras ciencias *(Settimana Internazionale di Etnologia Religiosa,* París, 1926).

sino que invade todo el campo de las actividades mentales y responde a dos tendencias fundamentales del pensamiento humano: la empírica y la abstracta o, mejor, filosófica. "Hay quien se abisma en el estudio laborioso de los hechos con tanta ingenuidad y tanta conciencia, que la iniciativa creadora de su imaginación a menudo se halla comprometida; por otra parte, hay quien sacude impacientemente de sus propias alas el polvo de los hechos y se eleva gloriosamente hacia el azul".[10] De este modo describe Leuba, con un ligero tinte paródico, el empirismo y el abstractismo.

La tendencia empírica, cuando se dirige al estudio de la religión, instintivamente se deja arrastrar a hacer historia o psicología. De allí se explica que la historia de las religiones, como hoy se la entiende, haya nacido en la segunda mitad del siglo XIX, cuando el agnosticismo positivista y materialista, renunciando a la filosofía, se había encerrado en la tumba de los hechos. Estudiar la religión no pudo, entonces, tener otro significado que estudiar los hechos religiosos, y éstos debieron pedirse a la observación histórica y psicológica. Esto se hizo con la convicción de que para recoger la verdad es necesario "recorrer de espectáculo en espectáculo; y que la serie de esos espectáculos que aumenta hasta lo infinito sea la verdad que se anhela y que es necesario precaverse mucho de trascender para no caer en el vacío".[11] Es sintomático que la invitación más acalorada a historiar las religiones haya partido de la tierra que ya había lanzado al mundo el verbo de Bacon, Hobbes, Locke, quienes habían proclamado que nuestros conceptos no nos dan la naturaleza de las cosas, vano sueño de los antiguos filósofos, sino que son clasificaciones, cómodas imágenes reducidas a mínimos términos, nombres útiles para representar una multitud de objetos. La imagen, dicen los empíricos, será capaz de representar un número de objetos tanto mayor cuanto más numerosos hayan sido los utilizados en su formación.

En este punto es fácil entender con qué calor y convicción se ha acogido y repetido, en los ambientes saturados de empirismo, en el transcurso del

10. J. H. Leuba, *Psychologie du mysticisme religieux*, París, 1930.

11. B. Croce, *Lógica*. Verdaderamente, Croce hace esta observación a propósito del estetismo, pero en realidad se la puede aplicar a toda forma de conocimiento que se sustraiga al pensar por conceptos.

siglo XIX, la soberbia e ingenua afirmación de M. Müller, quien, en la ebriedad que le invadía al sentirse aclamado como fundador de una nueva ciencia, solía repetir con entusiasmo de neófito que "el que conoce una sola religión no conoce ninguna".[12]

Por ende, también se entiende por qué se ha podido mirar con desprecio, o por lo menos con benévola compasión, a los teólogos que, encerrados en su pequeño mundo y en la solidez de su fe, apenas se dignan echar una mirada apresurada y distraída sobre las demás religiones.

El aislamiento teológico, se dice, cierra el camino a la inteligencia plena del hecho religioso, porque condenándose a la ignorancia de la serie multiforme de las religiones no está en grado de separar las notas constantes, generales y esenciales de aquellas mutables y particulares.

En contra de esta exaltación del hecho y de la historia se yergue la mentalidad *filosófica* que descubre allí un grosero error. Un concepto, dicen los empíricos, es algo muy distinto de lo que creéis: vosotros sustituís la imagen que reproduce la cosa por la idea, que nos dice lo que es la cosa. Formar un concepto no significa recoger un número más o menos grande de individuos, seccionarlos en sus elementos integrales y concretos, extraer de cada uno lo que es común a todos, descuidando aquello que los diferencia, para formar así un tipo abstracto, dentro del cual muchos o quizá todos los individuos sean invitados u obligados a adaptarse. No: éste es un proceso inferior en uso entre los hombres de ciencia; es una abstracción impropia, cuyo resultado no es un concepto, sino una imagen, fruto de la fantasía, no de la inteligencia. Formar un concepto significa, en cambio, tomar y exprimir la íntima naturaleza de cada cosa, la cual es fácil reconocer en cada una. La luz de la inteligencia enfoca un objeto, penetra hasta el fondo de su ser *(intus legit)* y toma aquello por lo cual ese individuo es aquello que es *(quod quid est);* tal es el proceso de la abstracción auténtica, y su resultado es el concepto verdadero, la definición. Salta de inmediato a la vista que la exactitud del concepto es proporcional no tanto a la cantidad de los materiales estudiados como a la agudeza del estudioso, porque, más que de recoger lo esparcido, se trata de descubrir aquello

12. M. Müller, *Introduction to the science of religion.*

escondido. Hecho tal descubrimiento se posee la llave del misterio, que está en cada individuo; la multiplicidad de la observación y de la historia ya no tiene nada sustancialmente nuevo que enseñarnos.

Aplicados al estudio de la religión, estos principios no nos llevan ciertamente hacia la historia, sino que tienden a restringir el campo a uno o pocos hechos, escaso material alrededor del cual se entretejen teorías. Puede resultar sintomático que la mayor oposición a la historia de las religiones se haya presentado en Alemania, la tierra de los grandes sistemas filosóficos modernos, el laboratorio clásico de las síntesis constructivas, que sin embargo tienen a menudo el grave defecto de estar cimentadas en el aire. En la tierra de Hegel, quien a la afirmación historicista de M. Müller opuso la enérgica contradicción: "Quien conoce una religión (el cristianismo), las conoce todas".[13]

Para esta corriente es fácil escarnecer o compadecer al ejército de empíricos, quienes a menudo carecen completamente de la facultad visiva. Ante el fenómeno religioso, el pensamiento cientista ha empuñado todos sus instrumentos de trabajo llamando a la etnología para escrutar los remotos rincones de la tierra y asir los más misteriosos secretos a las apartadas tribus de salvajes; a la historia, para obligar a los documentos y monumentos antiguos a darnos todo lo que contienen (y a veces también aquello que no contienen); a la filología, para interpretar, comentar y reducir dentro de términos honestos todos los absurdos ingenuos de la mitología; a la psicología, para sorprender con habilidad y analizar punto por punto la mutable variedad de la experiencia religiosa.

Con todo esto, el pensamiento empírico solamente logró reunir un cúmulo de hechos ante los cuales él mismo se desorienta, se pierde, porque no logra descubrir el elemento interior y sintético que sólo puede poner orden y vida en el laberinto de las muertas formas exteriores. Y así, después de haber prometido con mucha solemnidad, y quizá también con

13. A. Harnach. En 1901, mientras en Holanda, Inglaterra y Francia había ya cátedras famosas de Historia de la Religión, hizo su discurso inaugural del año académico con el tema *"Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die all gemeine teologiche"*, en que hostigaba la entrada de la Historia de la Religión en las facultades de Teología, apoyando su tesis en este dicho: el que conoce el cristianismo no conoce una religión, sino *la* Religión.

seriedad, darnos la verdadera y definitiva fórmula de la vida religiosa, no sólo no ha llegado al objetivo, sino que predica una resignada renuncia al cumplimiento de la empresa, y confiesa que la esperanza era temeraria. "En religión –se dice– nos movemos en un mundo de sueños imposible de definir; su base carece de un rito simple, de un principio simple o de una idea matriz de la cual hubieran podido proceder los ritos en cuestión. Se pretende una definición de la religión; será necesario contentarse con una fórmula que dé, no verdaderamente la realidad o el principio constitutivo, sino la dirección general que parece seguir en su desarrollo".[14]

Filosofía de renunciadores, como se ve, y preciosa confesión escapada de la pluma de un francés, al cual los americanos le reprocharan que perdiera tiempo formulando definiciones. Por lo demás, éste es el término necesario a que llega todo el método empírico; dejar escapar el vínculo espiritual y reducirse a catalogar un cúmulo de ritos y analizar una serie nunca terminada de experimentos.

III. Relaciones entre las religiones

Ahora que hemos revisado la raíz de las dos posiciones y hemos visto las presunciones implícitas de los filósofos, pasemos a examinar las condiciones frente a la realidad concreta a la cual debemos aplicarlas. Es decir, preguntémonos cuál de los dos métodos se adapta mejor al estudio de la religión. Si esta exigiera ser actuada siempre en modos determinados y fijos, como las formas geométricas; si las muchas religiones no constituyeran sino emanaciones superficiales de una única que se hubiera conservado siempre idéntica con formas variadas, entonces podríamos confiarnos al puro filósofo, estudiar una sola, extraer el concepto y luego deshacernos de la inútil fatiga de examinar otras, convencidos de que la ciencia nada tiene que aprender del examen de hechos repetidos y copiados. En cambio, si las religiones se consideran como profundamente diversas las unas de

14. A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*. París, 1920.

las otras, pero su conjunto se concibe como un solo *organismo vital*, siempre en acto de desarrollarse en miembros múltiples en el tiempo y en el espacio, deberíamos entonces decir historia de las religiones o incomprensión del hecho religioso, puesto que ni el organismo puede conocerse sin el conocimiento de todos sus miembros, ni éstos son cognoscibles fuera de la totalidad del organismo al que pertenecen. Tal visión monista es la que más imperiosamente exige que se haga historia.

Esta necesidad la siente en un grado poco menor el otro modo de concebir la relación entre las diferentes religiones, que consiste en hacer de ellas otros tantos productos radicalmente diversos, no ligados entre sí sino por débiles hilos de *lejanas analogías*. Si así fuera, el conocimiento de una religión poco o nada nos diría de las demás y el mundo tendría tantos misterios cuantas fueran las religiones ignoradas. Pero, si desde un punto de vista este modo de pensar exige la totalidad del conocimiento histórico, desde otro la reduce a un montón informe de noticias, puesto que priva al mundo religioso de aquel elemento unitario sin el cual no hay continuidad, no pudiéndose por lo tanto hablar de verdadera historia.[15]

¿A cuál de estas tres hipótesis responden las relaciones que existen entre las religiones? A ninguna. Nos hallamos frente a un producto de la libre actividad espiritual del hombre y por lo tanto, sin pecar de aprioristas, podemos suponer y prever que no hallaremos ni la unidad de lo idéntico, ni la orgánica, ni la disgregación atómica; y por ende la historia no será útil, ni indispensable, ni imposible. Hallaremos en cambio tanta diversidad, que nos hará útil el estudio de cada forma; tanta *independencia,* que nos lo constituirá absolutamente necesario, y tanta *unidad,* que nos lo hará posible.

Empecemos por la *unidad.* El que niega reconocer al género humano un único origen le atribuye cierta unidad y uniformidad de vida psíquica. Esta concepción unitaria, por lo menos como premisa implícita, está en la

15. Estas hipótesis, aunque reduzcan la realidad a un esquema, no son arbitrarias. Señalan la dirección de tendencias existentes entre los estudiosos y eficaces en el planteo y solución de problemas generales y particulares. Cuando, por ejemplo, se dice que determinadas religiones deben considerarse como paralelas espontáneas e independientes, o como líneas divergentes surgidas de una misma fuente, o como el trasladarse de una línea única que emigra y se fija en diversos lugares, ello obedece a las tendencias que nosotros aclaramos.

base misma de la historia universal, de la sociología, de la psicología, y en general de todas las ciencias que tienen por objeto la vida humana desde cualquier aspecto.

Como y en cualquier parte se suponga que haya aparecido el hombre, éste no hubiera sido hombre ni habría vivido vida humana si no hubiese estado en posesión de aquellos primeros principios que constituyen el fondo de la racionalidad y son patrimonio común del género humano.

La unidad psíquica se siente tan imperiosamente que incluso los evolucionistas, que admiten al menos como posible y probable la multiplicidad del origen, suponen luego, aunque sea con un flagrante ilogismo, un modo idéntico de evolución para todas las familias humanas; aún más, por imposición arbitraria llevan la uniformidad de los procesos de desarrollo hasta tal punto que se creen autorizados a reconstruir la historia de cada pueblo sobre la base de un único esquema más o menos artificialmente elaborado. A quien observase que los evolucionistas, ya admitiendo, ya exagerando la unidad psíquica en el espacio, la niegan en el tiempo, puesto que enseñan el sucederse de formas heterogéneas, contestaríamos que cuando menos en el campo religioso ellos aceptan la unidad también en el tiempo. Lo cual está demostrado hasta la evidencia por el hecho de que consideran todas las manifestaciones religiosas, aun las más depuradas y avanzadas, a prorrata de aquellos mezquinos y groseros rudimentos que ellos colocan en los orígenes de la historia.

La religión nada vale, dicen, porque no es otra cosa que un ropaje nuevo con que se cubren viejos errores, y toda la táctica de la guerra, que bajo el velo de la historia el naturalismo evolucionista hoy promueve a la religión cristiana, consiste precisamente en esa forzada asimilación e identificación de las formas actuales de la vida religiosa con aquellas bajas y vulgares, que gratuitamente suponen hayan encerrado toda la religiosidad de los primitivos.

Más que el consenso de los evolucionistas nos importa registrar comprobaciones objetivas en el reino de los hechos. En el campo *intelectual* idénticos principios lógicos guían al filósofo griego o al alemán en sus razonamientos y al salvaje del centro africano en su informe e inconexo pensamiento. Las conclusiones extrañas a que llega el primitivo no prueban la

ausencia de los principios, sino que sólo son el efecto de una insuficiente observación de los hechos y por lo tanto de una aplicación injustificada de los principios; el punto de llegada es un error, pero el punto ideal de partida es exacto y la desviación se debe a la carencia de exactitud en la determinación de la materia.

El vicio no malogra directamente ni sus facultades, ni sus funciones, ni los principios de la racionalidad; es un vicio extrínseco que consiste en hacer jugar, con ingenua seguridad, facultades sanas y principios verdaderos en campos que no se conocen bien y a los cuales dichos principios quizá tampoco se adapten bien. Ya Lafitau había notado no sin maravillarse que se sienten en todas partes *les mêmes principes et le même fond,*[16] y hoy los análisis minuciosos del pensamiento de los primitivos ponen en evidencia que ellos también, en todas las latitudes, son guiados en su vida mental por una prepotente necesidad de *causalidad,* como los pequeñuelos de la vieja Europa, como nosotros, como los sutiles pensadores que filosofan sobre la unidad y la multiplicidad.[17]

Esto que decimos acerca del pensamiento causal lo decimos del pensamiento en general y lo comprobamos también en el campo de la *moral.* Es cierto que en contra de la uniformidad de los principios éticos del género humano se levantaron voces clamorosas, y también que las aberraciones morales son más frecuentes, más profundas, más desconcertantes que las teóricas, a punto tal que a veces se nos presenta la duda de que falten aquellas grandes leyes que nosotros consideramos como las bases necesarias de la vida humana y moral. Pero toda sospecha debe desaparecer frente a dos comprobaciones. Primero, que en los mismos ambientes de más avanzada corrupción se siente la necesidad de justificar ciertas enormidades recurriendo a otras leyes morales que también admitimos. El que da muerte a sus progenitores envejecidos busca un *álibi* moral en su compasión para sus pobres viejos, a los cuales quiere sustraer a los males de la decrepitud. Si los padres matan a los hijos nacidos bajo mal destino,

16. Lafitau, Moeurs, etc.

17. Cfr. I. Lindworsky, *"Die Urimitiven und das kausale Denken"*, en *Semaine d'éthnologie religieuse*, París, 1926.

lo hacen invocando el derecho de defensa personal contra esos pequeños seres sin conciencia y peligrosos, que serían un día la ruina de los que les dieron vida. Por lo tanto también aquí no hay verdadera carencia de principios, sino error en la valoración de esos mismos principios que regulan nuestra vida y están sancionados en los códigos de los pueblos civilizados. Segundo, que cuando los grandes preceptos morales se establecen de un modo claro, se reconocen también donde aparecían ausentes; lo que demuestra que responden a algo profundo, quizá casi sofocado, pero no completamente suprimido ni suprimible en la conciencia, como si fuera común e inalienable del género humano.[18]

Esta unidad psíquica que se revela tanto en los hechos intelectuales como en las exigencias éticas nos autoriza a creer que la vida religiosa debió desarrollarse en el mundo con tal semejanza como para garantizar aquella unidad que es indispensable a todo edificio histórico. La religión se nos presenta como el inevitable punto de encuentro del pensamiento y de la acción, de donde la unidad de éstos hace presagiar la unidad de aquélla. De aquí que sin insistir demasiado sobre el valor filosófico de los términos podemos aceptar el juicio de Durkheim: "Todas las religiones pueden compararse, porque todas son especies de un mismo género".[19]

Pasemos a la *independencia.* La unidad a la que estamos autorizados a atenernos no será tan grande que ciña en modos indisolubles todo el mundo religioso de manera que resulte un solo organismo que para comprenderse exija se estudie en todas sus partes. Una reflexión muy simple basta para convencernos: la religión se presenta como uno de aquellos hechos que tienen en cada pueblo, mejor dicho en cada individuo, su propia y suficiente razón de existir. Ciertamente, las formas concretas que asume para realizarse dependen de las condiciones del ambiente histórico; sin embargo, también tiene raíces propias en la conciencia de cada hombre, donde alcanza siempre nueva vida. Tan

18. Cfr. Una interesante relación del P. H. Dubois, *"La morale des Malgaches"*, en *Semaine d'éthnologie religeuse*, París, 1926, donde el autor habla también del oficio de compensación que realizan ciertos tabúes a los cuales el no civilizado siente la necesidad de someterse como para neutralizar las enormidades morales a que se abandona.

19. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París, 1925.

cierto es esto, que fue posible sostener dos tesis contradictorias acerca de la naturaleza del hecho religioso, haciendo del mismo el cementerio de la tradición pasiva e inerte y el reino de la espontaneidad indisciplinada. Las dos teorías, como a menudo sucede, encaran cada una un lado del problema. La verdad se obtiene fundiendo en una sola las dos tesis que sólo artificialmente se oponen.

La religión hace que pese sobre nosotros la autoridad de los siglos pasados y nos apriete en la red del ambiente histórico en que vivimos; pero cada pueblo, mejor dicho cada individuo, le ofrece un terreno capaz de nutrirla y modificarla, y hasta de producirla, aunque sea con formas imperfectas y rudimentarias, porque lleva dentro de sí los gérmenes depositados por el Creador. La India conoce la higuera de las pagodas, que los naturalistas llaman "ficus religiosa", hermoso ejemplo de aquellos árboles que plegando sus ramas hacia el suelo sacan nuevas raíces y de esa manera se extienden formando selvas originadas por una única planta, que permanecen siempre de alguna manera siendo un solo árbol, porque entre sus ramas no hay solución alguna de continuidad y en todas circula la misma linfa. Sin embargo, cada tronco absorbe de la tierra el alimento que luego difunde para provecho común, y podría vivir de vida propia. Algo semejante ocurre también en la selva de las religiones. Por más intrincadas que sean las relaciones históricas, en la dependencia externa se esconde una independencia ideal y exterior. La conclusión se presenta espontánea: si todo ser es conocible en la manera de su existencia y si cada religión, dependiente en sus líneas concretas, tiene sin embargo siempre un principio autónomo de vida, se deduce que la religión, para ser conocida, estudiada y comprendida, no exige que se examinen todas las formas más o menos felices que fue asumiendo en su larga historia.

Por último, en el mundo religioso existe la *diversidad*. El género humano es uno, pero la civilización es múltiple. La unidad de que hemos hablado no obliga a la humanidad a repetirse; la independencia radical a que hemos aludido, y las fuentes siempre vivas que alimentan la vida religiosa en cada hombre y en cada pueblo nos hacen ver una abundante riqueza de expresión. Se copia pasivamente cuando falta la inspiración personal. La libertad de que el hombre está dotado le permite realizar

diversos tipos de religión, transformando o corrompiendo lo que la tradición le ha transmitido. Las mismas circunstancias exteriores –geográficas, económicas, sociales–, que ejercitan una influencia considerable sobre la vida intelectual y moral, podrán tener repercusiones también sobre las formas de la actividad religiosa. Este conjunto de causas prepara al estudioso una abundante mies de aquellas variaciones sin las cuales la historia no despierta interés, mejor dicho, no existe.

IV. Utilidad cultural de la historia de las religiones

Si se nos obligara a escoger entre las dos corrientes de las cuales hemos hablado, es decir, entre la multiplicidad caótica de los historiadores y la unidad conceptual de los filósofos y de los teólogos, entre los primeros que historian las religiones ignorando sus formas y los segundos que filosofan acerca de la religión ignorando sus formas históricas, creemos que convendría todavía que nos inscribiéramos entre los segundos. Dígase lo que se quiera, el concepto y la unidad son siempre también el objetivo, la ley, la condición de la vida intelectual; y la cantidad, al menos en este campo, no podrá jamás ser sino un pobre premio de consuelo. Los pocos artículos de la *Suma teológica* que santo Tomás dedica al análisis de la religión tienen mayor valor intelectual que los pesados volúmenes de Frazer y S. Reinach.

Sin embargo, renunciar a la historia no dejaría de ser doloroso, y sería también nocivo. Nada está tan lejos del pensamiento moderno, y de nuestro pensamiento, como su condenación o su desprestigio. Aun sin saberlo, y quizá sin quererlo, hoy todos somos un poco hijos de aquel siglo que fue llamado "el gran siglo de la búsqueda histórica" y no observamos las proposiciones "con ojos de madrastra, con una especie de verdad inferior",[20] indigna de nuestra atención. La necesidad de *concertación histórica* va

20. B. Croce, *Lógica*.

acentuándose más y más también en las mentes, y esta necesidad no fue completamente satisfecha por la historia tal cual nos fue presentada en la enseñanza oficial, en los bancos de la escuela. Allí se reducía a una mísera y descarnada serie de nombres y fechas, que a nada aludían sino a guerras y dinastías, mientras nuestros deseos tendían a descubrir, en su concreta totalidad, la intensa vida de los pueblos.

La historia religiosa está en grado de satisfacer esta necesidad exasperada. La religión, que invade íntimamente todos los rincones de la naturaleza humana, nos hace asistir al ritmo profundo de la vida individual y colectiva, nos revela sus pensamientos dominantes, las aprehensiones, los engranajes secretos que desencadenan los impulsos poderosos que empujan y dirigen la marcha de los siglos. Hecho universal, nos obliga a mirar hacia todas las clases, tanto a los hombres que tienen un nombre y una divisa, como hacia la multitud inmensa y amorfa, que no tiene ni nombre ni blasones, pero tiene una fuerza ultrapotente, de la cual los representantes más o menos gloriosos de las dinastías a menudo no son sino títeres inermes. De allí nuestra simpatía para con la historia de las religiones: de allí un reconocimiento cada vez más vasto de su atracción especial, una confesión siempre más convencida de que "no hay quizá ninguna otra disciplina que sirva como ésta a dar el sentido, mejor dicho, el electrizante entusiasmo de la historia, que abra tan anchos horizontes, que lleve al estudioso a prepararse para tan vastas contiendas remunerándolo con la alegría de una grandiosa visión".[21]

También las mentalidades filosóficas tienen mucho que ganar con la cultura histórica que las pone en la necesidad de controlar sus abstracciones y utilizar inteligentemente el contenido. El concepto, si fue abstraído con justeza, da el fondo esencial de la cosa, libre de toda particularidad individual, y por ende aplicable, o mejor, realizable en infinitos modos, que no serán la monótona e inútil repetición de lo idéntico, sino la siempre variada realización de la infinita virtualidad de la esencia, un inexorable encuentro de síntesis particulares, que en conjunto constituyen la historia, y consideradas singularmente cada cual tiene su propia

21. R. Pettazzoni, *Svolgimento e carattere delle religioni.*

novedad, y por ende, como objeto de conocimiento, su propio valor, valor cada vez más fuertemente sentido por el pensamiento moderno.

Ahondaremos pues en el mar de la realidad histórica para asir las mil formas de que se revistió una idea bajando a la vida diaria de la humanidad, y sacaremos provecho porque la serena claridad de las abstracciones puras es estéril en el hombre mientras el contacto con lo concreto no la mueva a revelar su riqueza obligándola a dar los frutos de que es capaz. Como los primeros contactos con la realidad hacen brotar en nuestra conciencia los primeros grandes principios racionales, así el prolongado contacto con el flujo continuo de lo real en la historia nos hace ver la virtualidad inagotable de esos principios. ¿A qué se reduce nuestro conocimiento del hombre cuando éste se presenta a nuestro espíritu meramente definido como animal racional? La fórmula, empero, se sustrae al peligro de ser un vano juego de palabras y no revela la riqueza de su contenido, cuando confrontamos el vagido inconsciente del pequeñuelo con el acento del orador, la brutalidad del asesino con el heroísmo del mártir, la estupidez del idiota con el genio del filósofo, y aun cuando la analizamos frente a aquel hombre concreto que somos nosotros mismos.

V. Historia y apologética

Además de esta utilidad de puro orden cultural, la historia de las religiones nos aporta otra que podemos llamar de orden apologético. Si desde Dupuis hasta Reinach su objetivo fue la destrucción; si a esta joven ciencia se la vio demasiado a menudo sirviendo "a la vieja doctrina, ya tantas veces levantada y resucitada en el mundo, libertadora del hombre de la pesadilla de las autoridades trascendentes";[22] si ella sirvió para enmascarar movimientos dirigidos a turbar muchas conciencias y sembrar estragos, eso no significa que la historia de las religiones sea necesariamente un instrumento de muerte. Hoy ya empezamos a vivir un aire más

22. G. Gentile, *Discorsi di religione*, Florencia, 1920.

respirable. La falsedad de muchas conclusiones, la insuficiencia de ciertos métodos, el arbitrario apriorismo de principios ya asentados como indiscutibles han tropezado contra el forcejear lento pero eficaz de la sed de verdad que se abre camino a pesar de todas las oposiciones. Muchos castillos de naipes cayeron con la misma rapidez con que se los viera levantarse, y sobre sus ruinas se van construyendo con lentitud, pero con seguridad, nuevos edificios, que en vez de ser arsenales de objeciones contra el cristianismo prometen abastecer de buenas armas para su defensa.

Precisemos. ¿Cuál podrá ser el valor apologético de la historia de las religiones? Hay quien mira hacia ella con profunda duda y hay quien funda en ella ilimitada esperanza; los unos y los otros pretenden creer que la batalla campal entre el cristianismo y la incredulidad se deberá combatir sobre el campo de la historia comparada de las religiones.

También hay quien no le atribuye sino una importancia muy reducida y secundaria, y de ella no espera sino una apologética negativa, cuyo cometido se agotaría cuando haya rebatido algunas objeciones.

No discutamos si la historia puede darnos una apologética *positiva* o solamente *negativa:* malgastaríamos nuestro tiempo, la controversia está en peligro evidente de caer en una cuestión de palabras. Digamos mejor con franqueza qué es lo que podemos o no esperar de ella.

Es pecar de empirismo creer que el tribunal de la historia pueda resolver en última instancia aquello que todos llaman el problema religioso. Para que los resultados obtenidos con un método científico sean verdaderamente científicos, ocurre que tales métodos se apliquen a una materia capaz de ser "con esos medios asida y agotada". Pero la religión no es en este sentido materia apta para ningún método de indagación positiva, y "siente como inadecuadas todas las descripciones puramente históricas de su ser; éstas efectivamente permanecen en la superficie, sólo tocan su exterior [...] no indagan el germen profundo de donde brotan su vida y sus formas. La empresa del historiador, en el mejor de los casos, se asemeja a la tentativa de explicar la vida de la célula enumerando de un modo puramente descriptivo los componentes químicos de una célula viviente".[23]

23. C. Adam, *Esencia del catolicismo*, Biblioteca Doctrina Católica, Buenos Aires.

¿Cuáles son los elementos de la vida religiosa que escapan a los medios de que dispone el historiador? Ya que tendremos todavía ocasión de lamentar el vacío de la historia, será suficiente con referirnos a aquello que nos parece ser la más grave y radical incapacidad, y la vuelve no apta para resolver en cualquier sentido el problema religioso; queremos referirnos a su ignorancia absoluta del *debe ser,* que es tan esencial para la religión como para cualquier acto de la vida moral. La historia nos podría decir la última palabra acera de la religión si el único problema por resolver consistiera en saber lo que el hombre ha hecho, hace y quizás hará, es decir si redujéramos la ciencia de la religión a un capítulo de la historia natural y, siguiendo el ejemplo de cualquier positivista consecuente, quisiéramos condenar al ostracismo toda ciencia no construida sobre el modelo de la mecánica celeste. Pero, si nos ponemos frente al mundo moral, la posición de nuestro espíritu es muy diversa. El hecho pasa a segundo término; nuestros ojos se fijan en la ley, en el deber. Cuando hemos descubierto lo que se hizo, nuestra mente no se sacia todavía, y se pregunta si el hecho debía hacerse, si se hizo bien, no podía o no debía hacerse mejor; nosotros queremos pesar y valorar, aplicando un criterio que hallamos en nosotros y que nos esforzamos en elaborar. En pocas palabras, emitimos un juicio acerca de la necesidad y el valor del hecho religioso. En esto reside el verdadero problema, y cabalmente aquello que la historia no puede realizar.

Sabemos también que los historiadores hablan de necesidad y que aun cuando se comprobase la presencia de la religión en todos los rincones de la tierra y a través de todos los instantes del tiempo, deducirían que es un hecho necesario y hablarían de su presencia en el mundo como de una ley. Sabemos que hablan del valor de la religión y del valor comparativo de las religiones. Pero ellos entienden necesidad y valor de un modo que deja insatisfecho el pensamiento habituado a los conceptos morales. Para el historiador empírico es necesario lo que fue, lo que es, lo que será; para él la necesidad tiene una sola forma, y ésta es la exigencia bruta del hecho, la insuprimibilidad material de lo sucedido y de lo predeterminado. Y por eso él habla de la necesidad de la religión como hablaría de la necesidad de la salida del sol o de una pulmonía, o de las leyes que regulan la varia-

ción de los precios de una mercadería. En cambio, la religión se jacta de una necesidad moral, se dice sostenida por un imperativo interior, categórico, que trasciende todas las contingencias, independiente del hecho de su real presencia en la realidad de la vida. La solución del problema religioso es imposible para el que carece de los medios de juzgar acerca de esta necesidad. Lo mismo debe decirse de su valor. El historiador empírico se reduce a valorar la religión y las religiones sobre la base de lo útil o del daño que deriva de ella a las demás manifestaciones de la vida humana, como la economía, la política, la ciencia. Pero procediendo de esta manera permanece al margen del problema, porque su religión se atribuye un valor absoluto, intrínseco, diferente e independiente de las repercusiones que la misma pueda tener en otras esferas de la actividad humana.

Por lo tanto, nadie puede forjarse esperanzas exageradas acerca de la historia de las religiones: ni hacia la izquierda, creyendo que sirva para desmantelar la fortaleza de la fe; ni hacia la derecha, soñando que toda la apologética religiosa y cristiana puede reducirse a la historia.

VI. Los Seres Supremos entre los primitivos

Y todavía debemos reconocerle su importancia y adiestrarnos para esgrimir las armas que ella ofrece. Dije arriba que la religión tiene en cada instante su vitalidad actual y que, hablando con rigor, podría existir hoy, y vivir, y tener su plena justificación aunque el ateísmo hubiese sido soberano absoluto en los siglos precedentes. Es innegable que la vida religiosa actual tiene profundas raíces en el pasado, y negar esas raíces equivaldría, si no a destruir, ciertamente a hacer tambalear en la mente de la mayoría el valor de la religión. Concedemos de buena gana al evolucionista que "una cosa es el origen empírico de un producto histórico y otra cosa su valor racional";[24] pero él mismo admitirá con

24. G. Salvadori, en la introducción citada.

nosotros que repugna a la verdad asentarse sobre el error, y la sinceridad se avergonzaría de haber nacido del engaño, de la misma manera que el altruismo todavía no supo adaptarse a ser considerado como hijo más o menos legítimo del egoísmo. De aquí resulta que la religión siente una especie de escalofrío instintivo frente a ciertas reconstrucciones de su historia, que parecen nacidas a propósito para arrojar sobre ella el descrédito universal. El historiador prestará por lo tanto fuerte ayuda a la apologética religiosa arrojando luz sobre los hechos de los cuales resulte la presencia, seriedad y dignidad de la religión a lo largo de todo su recorrido en la historia.

He aquí un ejemplo: el naturalismo halló siempre un especial placer en la descripción de los orígenes históricos de la religión. La escasez de información permitía a la fantasía vagar libremente por los campos de lo inverosímil. La fórmula de Auguste Comte[25] –fetichismo, politeísmo, monoteísmo–, mal manejada y a menudo empeorada, ofrecía un marco adaptado a un cuadro en el cual los colores debían volverse tanto más tétricos, las escenas tanto más humillantes, cuanto más cerca se estaba de los comienzos del género humano. Alguno descendía tan bajo que buscaba los orígenes de las prácticas religiosas en las costumbres de los animales.

En 1898 Lang,[26] con un valor que le honra, llamó la atención de los historiadores sobre aquellos *Seres Supremos,* que, como indicó Pettazzoni, se encuentran "en todas partes de la tierra junto a familias humanas de las razas más diversas".[27] Schmidt se adueñó de ellos y los colocó al comienzo de la historia con sus vastos y minuciosos estudios etnológicos, se aprestó a demostrar que la idea de esos *seres* está más viva y más pura entre aquellos pueblos que por muchas señales se nos manifiestan como los más auténticos o por lo menos como los más cercanos representantes de la humanidad primitiva.[28] "La coincidencia con las doctrinas teológicas

25. A. Comte, *Cours de philosophie positive,* París, 1877.

26. A. Lang expone sistemáticamente esta idea en *The making of religion,* Londres, 1898.

27. R. Pettazzoni, *Dio, formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni,* Roma, 1922.

28. W. Schmidt defendió y propagó su idea especialmente en la revista *Anthropos,* fundada

de la verdad revelada",[29] que ya se vislumbraba después de los primeros descubrimientos de Lang, y que le causó oposiciones, acerca de este punto se estableció más clara. Aquellos que Lang había llamado tímidamente "Seres Superiores" o "factores universales", y que otros llamaron "autores o padres universales", fueron convertidos en manos de Schmidt y de su escuela en el Dios Supremo que, colocado en los principios de la historia religiosa, proyecta luz inesperada e incómoda sobre los viejos cuadros de Tylor, Smith o Frazer. No decimos que todo esté ya claro y demostrado en esta difícil materia, pero es cierto que el historiador ha realizado una verdadera obra de apologética, demostrando que los orígenes religiosos no se buscan necesariamente en las aberraciones de la ignorancia y en el absurdo, como escribiera Loisy.[30]

La historia está llamada a hacer justicia acerca de miles de otros puntos. Queremos sin embargo cerrar este artículo con una comprobación dolorosa pero instructiva. El evolucionismo, completamente batido y obligado a abandonar el terreno positivo, se refugia en sus principios, en cuyo nombre escribe: "Los casos de monoteísmo primitivo pertenecen a aquellos enigmas de los orígenes de la cultura humana, que probablemente será siempre imposible resolver."[31]

Estas palabras, salidas de aquellos ambientes donde siempre estuvo de moda celebrar el hecho y despreciar los principios en nombre de la ciencia positiva, pueden parecer ridículas y hacen que W. Schmidt exclame: "Los papeles están invertidos: ¡no somos nosotros, es el evolucionismo el que invoca el misterio inescrutable para sustraerse a las consecuencias que podrían deducirse del monoteísmo primitivo! No nos maravillemos; antes bien, aprendamos una gran lección: la historia, como toda ciencia

---

y dirigida por él; el libro en que tomó decididamente su posición es *Die Stellung der Pygmoenvölker in der Entvickelungsgeschichte des Menchen,* Stuttgart, 1910. La obra de gran estilo y verdaderamente monumental que él coloca como base de su tesis es *Der Ursprung der Gottesidee.* También un manual suyo, *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte,* Münster, 1930, fue vertido al castellano con el título *Manual de historia comparada de las religiones,* Espasa.

29. R. Pettazzoni, *Dio, formazione...*

30. A. Loisy, *Essai historique sur le sacrif.*

31. W. Schmidt, en *Semaine d'éthnologie religieuse,* Enghien, 1923, trae y comenta estas palabras de Lasch.

positiva, puede prestarnos grandes servicios, pero la última palabra aquí, como en todos los campos, no la pronuncian ni los hechos ni los documentos, sino la filosofía. Siempre, en nombre de una filosofía, abiertamente profesada o groseramente enmascarada, a un hecho se opone otro hecho, a un documento, otro documento; y para lograr sofocar o confundir las voces del pasado, que no concuerdan con esa filosofía, también un positivista está pronto a refugiarse en un arbitrario a priori".

II

ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

I. La materia

¿Cuáles son los hechos que el historiador de las religiones debe tomar como materia de estudio para introducir en su síntesis? Nada parece tan fácil de ser establecido, y hay quien pretende creer que "se está casi siempre de acuerdo en decidir si un determinado grupo de doctrinas y reglas constituye o no una religión".[1] Nos encontramos en cambio frente a una seria dificultad, o al menos, frente a un escollo contra el cual muchos tropezaron. Oigamos a Le Roy denunciar el abuso de ciertos etnólogos que "ponen toda suerte de empeño en recoger hechos extraños de las relaciones de viajes, nos cuentan con gran seriedad leyendas pueriles, hallan en todas partes *tótems y tabúes,* atribuyen a nuestros buenos *salvajes* enormes ingenuidades, todo lo interpretan aplicándolo por amor o por fuerza a su sistema, y evitan con todo cuidado discernir, entre la confusa maraña de las supersticiones, el sustrato religioso, que todavía se presenta muy distinto; y si a veces está casi por completo escondido, una búsqueda atenta bastaría para que se lo constatara en todas partes".[2] Y no sólo el misionero católico hace estos reproches. También Durkheim culpa a Frazer porque excluyó de la historia de las religiones las creencias y ritos en los cuales él –Durkheim– ve el germen inicial, la forma elemental de la vida religiosa.[3] Por lo demás, ¿no está siempre abierta –digo abierta *de hecho*– la discusión acerca de la naturaleza religiosa del budismo?

1. R. Dussaud, *Introduction á l'histoire des religions,* París, 1914.
2. A. Le Roy, *"Lettera d'introduzione"* en A. Bros., *La religion des peuples non civilisés*, París, 1907.
3. E. Durkheim, *Les formes élémentaires.*

Por lo tanto, el acuerdo está todavía por establecerse. Pero ¿cuál es la causa de estas incertidumbres? Partamos de una observación de Vilfredo Pareto: éste, que a través de toda su obra celebra el valor de las ciencias llamadas lógico-experimentales y desprecia aquellas no lógico-experimentales, atribuye el éxito de las primeras y la debilidad de las segundas al hecho de que aquéllas van de la cosa a la palabra, mientras que éstas van *de la palabra a la cosa*. El químico y el físico verifican la existencia de un cuerpo o de un fenómeno y le dan nombre a su arbitrio; por ejemplo, comprobado que existe un compuesto químico resultante de hidrógeno, oxígeno y azufre combinados en proporciones dadas, convienen en llamarlo ácido sulfúrico, como podrían llamarlo de mil otros modos. También, cuando a las entidades de la ciencia ellos atribuyen nombres del lenguaje vulgar, éstos en el uso científico conquistan nuevo significado. "Las ciencias más adelantadas tienen por ende un lenguaje propio, sea porque usan vocablos nuevos, sea porque, conservando los vocablos del lenguaje vulgar, dan a éstos un significado especial. Por ejemplo, el agua de la química, la luz de la física o la velocidad de la mecánica tienen significados muy distintos a idénticos vocablos del lenguaje vulgar."[4] La consecuencia es que la correspondencia entre palabra y cosa, siendo una pura convención, es siempre clara y perfecta, y el campo de los hechos de estudio está matemáticamente determinado.

En las ciencias no lógico-experimentales (entre las cuales está la nuestra) los nombres se presentan al estudioso con un significado propio, con una historia propia, como cristalizaciones de costumbres tan arraigadas y difundidas que prácticamente se consideran como términos fijos de referencia.

La tarea del estudioso se reduce a descubrir qué cosa, en la conciencia de los individuos y de los pueblos, corresponde al nombre que se le ofrece. Brevemente, aquí el nombre no es una convención libremente establecida, sino un *dato* del que es necesario partir; no se trata de estudiar un hecho elegido caprichosamente para darle luego un nombre *ad libitum*

4. Esta misma dificultad la siente excesivamente H. Bergson, que ve en ella la razón de la *"gran inferioridad de la filosofía frente a las matemáticas y a las mismas ciencias de la naturaleza"*, porque parte *"de la desarticulación de lo real operada por el lenguaje"* (*Les deux sources de la morale et de la religion*, París, 1932).

pero es necesario descubrir qué hechos corresponden a cierto nombre.

No seguimos a Pareto en el juicio comparativo del valor de estos dos grupos de ciencias, y nos limitamos a reconocer que las segundas deben afrontar dificultades desconocidas para las primeras. Empero, nos urge hacer notar que estas dificultades obstaculizan en grado sumo al historiador de las religiones, y a agravar esta situación concurren dos circunstancias. La primera, que llamaría intrínseca, es que, como sucede con todas las palabras que se refieren a hechos morales, interiores, profundos, universales, el significado de religión permanece en el uso común *algo indeciso y elástico*, tanto que a veces es lícito dudar si, en un mismo ambiente histórico, lo que uno llama religioso sea por todos los demás reconocido como tal. La segunda, que podría llamarse externa y material, es que el mismo término *religión,* que debería servir de guía a los pasos del estudioso e indicarle la materia que debiera recoger, *no siempre está presente y no tiene entre todos los pueblos equivalentes precisos y definidos.* Es una palabra latina, conservada en las lenguas que derivan del latín e introducida como palabra importada en casi todas las lenguas de Europa occidental, y en vano se buscaría en otra parte su equivalente. Ni el griego, ni el hebreo, ni las lenguas célticas, ni las indianas, ni las germánicas saben traducir la palabra *religio* de los latinos. Y aquello que se dice del término genérico y fundamental debe decirse también de los vocablos que indican algunas categorías importantes de hechos religiosos. "La lingüística indoeuropea –escribe a este respecto Meillet– no puede aportar sino testimonios firmes al estudio comparado de las mitologías y religiones. En ningún campo el diccionario diverge más que en lo tocante a los términos relativos a la religión. Ni el sacrificio, ni ningún rito se designan con palabras comunes a varias lenguas."[5] En nuestro caso la palabra es pues una guía muy deleznable y quien no dispusiera de otra ayuda correría peligro de extraviarse y recoger materiales algo confusos sin saber por qué incluye determinados hechos y excluye otros. Ésta es, ciertamente, la impresión que deja la lectura de varios volúmenes de historia

5. A. Meillet, *Introduction á l'étude comparative des langues indo-européennes*, París, 1912.

de las religiones; y mientras emitimos este juicio tenemos presentes de un modo especial ciertos capítulos de las obras de Frazer y Loisy, en los cuales se encuentra tanta materia que no se sabe bien con qué hilo podría atársela al argumento anunciado en el título.[6]

Sin embargo, a pesar de todas las dificultades, es necesario fijar un criterio de selección, y no vemos otro punto de partida que el que parece despreciar Pareto: *la palabra*. Piense y escriba lo que quiera el agudo economista; las ciencias morales, obligadas a escudriñar el corazón del hombre para espiar sus movimientos, no pueden prescindir de caminar tras las huellas que la vida interior expresándose deja impresas en el mundo externo, y entre esas señales la palabra ocupa el puesto principal. Si luego la ciencia así creada no ofrece plena satisfacción al espíritu de geometría, exacto pero algo grosero y angosto, compensa sin embargo esa deficiencia con las especiales satisfacciones que reserva al espíritu de fineza, abriéndole el camino y habituándolo al análisis atento y amplio de aquel mundo espiritual, que se agita en el fondo del ánimo humano.[7] No nos amedrentan las críticas, por más vivaces que sean, inspiradas por el positivismo. Y por otra parte creemos también que sería una imprudencia renunciar a la ayuda que la guía verbal puede darnos, so pretexto de que la misma tal vez nos falta. Antes bien, es necesario procurar remediar sus ausencias y deficiencias.

De los pueblos que usan nuestro término aceptaremos aquellos hechos que el lenguaje llama religiosos, haciendo que la atención converja sobre aquellos que así se caracterizan en el uso general del pueblo más bien que sobre aquellos llamados así por algún individuo o escuela, a los cuales el pueblo les haga eco. El motivo es evidente: la religión es un hecho universal y popular; el hecho religioso debe, por lo tanto, ser indicado por el pueblo que lo actualiza.

Sin embargo, también aquellos hechos excepcionalmente llamados

6. J. G. Frazer: él mismo, en la parte VI de *La rama dorada*, dedicada al estudio del chivo emisario *(The Scapegoar)*, deja transparentar que se dio cuenta de su proceder desarticulado, especialmente en el cap. VII.

7. Cfr. Las agudas observaciones de Pascal sobre la *"Difference entre l'esprit de géometrie et l'esprit de finesse"*,en *Pensées*.

religiosos podrán estudiarse para descubrir su relación con aquellos reconocidos por todos como tales. De este modo quizá se llegará a descubrir o a evidenciar más claramente algunos aspectos de la vida religiosa.

Donde la guía de la palabra falle, deben elegirse aquellos hechos que demuestran una *identidad* o *afinidad* más o menos marcada con aquéllos indicados arriba. La identidad de que se habla aquí debe hallarse no tanto en el lado material cuanto en los elementos formales, es decir, en el significado que a aquellos actos se les atribuye y en la posición espiritual que los acompaña. Esta última observación tiene capital importancia, pero muy a menudo es descuidada; es costumbre de ciertos etnólogos *componer* la religión de los *primitivos* con los elementos que tengan la menor semejanza posible con la religión tal cual nosotros la concebimos.

Admitimos que se dé un puesto en la historia de las religiones también a los hechos que, aun viviendo en cierto contacto con la religión, señalan más bien sus desviaciones, su caricatura. Así, será lícito hablar de magia, de *tabú,* de *tótem,* de budismo. La inconveniencia que otro pudiera ver en esta admisión es más aparente que real, porque todo esto sólo lo aceptamos como materia acerca de la cual nos reservamos para pronunciar nuestro juicio.

Nuestro intento no debe confundirse con el del profesor Sergi, quien escribía: "Con el nombre de religión no entiendo distinciones entre la así llamada y la superstición".[8] Y efectivamente se mantuvo fiel a su programa, reuniendo en sus volúmenes con la rúbrica religiosa muchas vergüenzas completamente profanas. Nosotros, si aceptamos la superstición, no es ciertamente para confundirla con la llama religiosa, sino para distinguir ambas. La religión nada perderá con la vecindad de sus falsificaciones, degeneraciones, oposiciones; antes bien, su luz brillará mejor, y más precisa y clara será la idea que nos podremos hacer de ella.[9]

8. O. Sergi, *L'origine dei fenomeni psichici.*

9. El P. Pinard, en *L'Etude...*, sugiere como punto de partida la *moción histórica,* es decir, propone que se acepte como religión todo lo que el uso efectivamente ha designado como tal, anteriormente a los tiempos en que todo se puso en duda. Todo lo que hemos dicho nos parece que no es sino una explicación de esa sugerencia.

II. Sistematización empírica

A la materia es necesario infundirle una *forma,* es decir, un principio intrínseco que le dé el ser, la unidad, la vida. Recoger hechos no es hacer historia; la historia no nace hasta tanto un vínculo espiritual no unifique y vivifique los miembros inconexos, que el primer estadio del trabajo juntara. El vínculo necesario aquí es de doble grado. El primero consiste en la simple *sistematización empírica* del material recogido, y ésta se lleva a cabo en dos momentos: el de la clasificación y el de la búsqueda de los nexos causales. La *distinción de clases* supone que cada hecho se analice en sus elementos exteriores e interiores con el fin de discernir las semejanzas y diferencias. El análisis deberá ser tanto más diligente y minucioso cuanto mayor haya sido nuestra largueza al aceptar los materiales, porque esta largueza quizá nos haya conducido a enmarañar elementos heterogéneos, a los cuales es necesario señalarles su propio lugar y su propia función. Dos cánones fundamentales deben regular este trabajo.

El primero, que nuestra atención debe fijarse con especial diligencia en su *lado interior.* Los hechos en sus líneas externas constituyen el esqueleto visible de la religión, pero ésta es esencialmente el reino de la interioridad. Se aplica a ella la advertencia de Kant: "Tratándose de valor moral, lo esencial no se halla en las acciones que se ven, sino en los principios internos de la acción que no se ven". [10] Un sacrificio humano y un vulgar homicidio pueden tener tales semejanzas externas que se vuelvan indistinguibles para quien los contempla desde afuera; una fórmula mágica y una humilde plegaria pueden producir idéntico sonido, pero entre el ánimo del orante y el del mago hay un abismo, y aquí viene bien repetir el viejo proverbio: ¡si dos hacen la misma cosa, no es la misma cosa! *(si duo faciunt idem, non est idem!).* "¡Qué diferencia hay –escribía Pascal– entre un soldado y un cartujo, en cuanto a la obediencia!, porque ambos son igualmente obedientes y dependientes, y ambas realizan ejercicios igualmente penosos. Pero el soldado espera siempre volverse libre y jamás llega a serlo [...] mien-

10. E. Kant, *Fundamentos de la metafísica de las costumbres,* Turín, 1923.

tras que el cartujo hace voto de ser siempre dependiente. De este modo ambos no difieren en su perpetua servidumbre, a la que los dos están siempre sujetos, pero difieren por la esperanza, que el uno siempre tiene y el otro jamás."[11] El segundo canon es que se debe prestar atención también a las diferencias. Esta regla es una trivialidad, pero ¡cuántas historias de las religiones se escribieron sin tener en cuenta para nada este tan elemental precepto del buen sentido! El mal a que nos referimos debe ser ciertamente mucho más que imaginario cuando S. Reinach, después de haber escrito tanto acerca de la historia de las religiones, confesaba: "Ha llegado la hora de trasponer las analogías y [...] emprender el estudio de las diferencias, que [...] deben, por medio de diligentes indagaciones, darnos una llave apta para abrir cerraduras olvidadas y descuidadas en el vasto almacén de nuestros conocimientos. Este método nos conduce a resultados nuevos, obligándonos a distinguir fenómenos afines, que tal vez se confundieron, y llevan indebidamente el mismo rótulo".[12]

La carencia de análisis de todos los elementos y aspectos interiores, donde se esconden las más graves diferencias de postura espiritual, la fuerte tendencia de nuestro espíritu a la unificación, y también un mal velado deseo de reunir todas las religiones y hechos afines en un único veredicto de justificación o de repudio contribuyeron quizás a hacer descuidar esta regla, que sin embargo es evidente. Recordemos, a modo de ejemplo, el desparpajo con que se hallan un poco en todas partes la Trinidad y la comunión eucarística. No reparando en diferencias los historiadores llenaron sus volúmenes de enormes confusiones; hallaron todo aquello que les venía bien en todos los rincones de la tierra y en todas las épocas de la historia; igualaron *sceptra ligonibus* (los cetros a los azadones), redujeron lo irreductible e hicieron de la historia religiosa un inmenso campo parejo, monótono, triste. Así, un sociólogo americano se permitió asimilar o identificar "la embriaguez ritual" de ciertos salvajes con las experiencias de los grandes místicos cristianos. Pero ¡qué

11. Pascal, *Pensées.*

12. Declaraciones de S. Reinach y Goblet d'Alviella al Congreso Internacional de Ciencias de la Religión, realizado en Oxford en 1908; referidas por Pinard, *L'Etude.*

diferencia le fue necesario disimular para llegar a esas identificaciones![13]

El resultado del análisis debidamente realizado será la distinción de determinadas clases de hechos, que permitirán establecer un orden en el campo de la vida religiosa: orden no dinámico, sino estático; no temporal, sino espacial, si nos es lícito expresarnos así. Es decir que se obtendrán tantos cuadros fijos y distintos, en los cuales las creencias y los sentimientos, la veneración y la confianza, el temor y el amor, la humilde petición y la intención de dominar o violentar la divinidad, el reconocimiento y el arrepentimiento, el sentido optimista o pesimista ocuparán su puesto. Las clases, así obtenidas, además de considerarse cerradas en el sentido de cada religión, como divisiones internas, podrán también servir para confrontar y clasificar las diversas religiones, según predomine alguno de aquellos elementos.

Antes de salir del campo de la sistematización empírica se pasa a su segundo momento, que consiste en la indagación de los *nexos causales,* y tiene por objeto establecer la sucesión en el tiempo. En esta parte del trabajo se ha ensañado espantosamente el prejuicio evolucionista. Los cuadros de que hablamos recientemente fueron dispuestos en series, en los cuales lo simple, lo grosero, lo extraño y lo extravagante preceden a lo complejo, lo equilibrado, lo sobrio; y luego se proclamó: ¡he allí el camino real de la historia! Pero ¿con qué derecho se afirma que la sucesión cronológica debió realizarse sobre la falsa pauta de la serie establecida sobre la base de la complejidad o de la perfección psicológica y moral de los hechos? En nombre de la así llamada ley de evolución, que enseñaba e imponía "traducir las formas en fases [...] y disponer los tipos en cadenas" y nos regalaba "una historia desviada y desnaturalizada, y desconocida en su verdadera esencia, y por lo tanto no verdadera historia".[14] Citemos un ejemplo italiano. En el primer capítulo del volumen sobre *Religiones misteriosóficas,* N. Turchi nos presenta tres formas de sacrificio: mágico, oblativo y místico. No discutiremos si el sacrificio comporta esta división, pero preguntamos: ¿con qué derecho se les da el nombre de fase, como

13. Partimos de Leuba, cuyo volumen sobre el misticismo (ya citado) está cimentado en la ambición de arrancarles a los hechos religiosos la aureola que los distingue.

14. R. Pettazzoni, *Carattere e svolgimento.*

lo hace Turchi, a aquellas tres formas, y se disponen en serie cronológica, como si la una derivara de la otra? No sabría contestar. Y quizá no lo sabría tampoco el autor, a no ser que recurriera a los modelos preparados no sobre una base de documentación histórica, sino en homenaje a los principios algo envejecidos de marca remotamente darwiniana. Hoy el amor hacia esta historia evolucionista y a priori tiende a desaparecer, y muchos, si no todos, empiezan a comprender que la sucesión cronológica debe ser pedida a las pruebas históricas y no a las posibilidades psicológicas.

III. Sistematización filosófica

El viejo *divide et impera* (divide y reinarás) se tradujo humorísticamente como ¡clasifica y comprenderás! Pero para comprender la historia de las religiones es menester hacer algo más.

Recogido el material, terminado el trabajo de su sistematización empírica fijando las clases y las series, se habrá llegado a fórmulas y generalizaciones más o menos amplias, se habrá establecido un orden en el espacio y en el tiempo y se tendrá ya una historia, pero el hecho religioso continuará estando ante nosotros como un enigma. Se estará en posesión de aquella historia que pesa sobre nuestro espíritu como un cadáver o como un montón de ruinas, porque el vínculo que la une es todavía demasiado frágil, el alma que la invade da apenas alguna señal de vida, la forma le es todavía demasiado exterior. Puede parangonarse a aquella historia filológica de la cual Croce afirma que "no tiene la verdad dentro de sí, y por lo tanto carece de verdadero interés histórico";[15] pero admitimos que representa un estudio necesario. Para llegar a la verdad plena y satisfacer el espíritu no le falta sino el contacto con la filosofía, y este contacto debe verificarse a través del concepto, de la definición. El ojo del filósofo sabe mirar el fondo, la naturaleza, la esencia, el deber ser de las cosas, y nos da todo esto en aquellas fórmulas comprensivas que llamamos definiciones, y

15. B. Croce, *Teoría e historia de la historiografía*.

que, arrojadas al seno de la multitud desconcertante de los hechos y de las cosas, poseen el efecto casi mágico de la acción magnética, por la cual los elementos dispersos y confusos se reúnen, se orientan, se gradúan; las clases y las series de los hechos se hacen inteligibles; el espíritu indagador alcanza el punto más interno y más alto, desde donde domina todo su campo de estudio, y juzga y valoriza. En nuestro concepto de religión nos da un criterio intrínseco, único, absoluto, para medir el valor de cada una de las formas religiosas; constituye el centro ideal de atracción en torno del cual gravitan todas las religiones; es una fuente de luz que ilumina y da un sentido a todos los hechos y a todos los documentos.

Se dirá que procediendo así transgredimos los límites de la historia y entramos en el campo de la filosofía. No es exacto. La tarea de la filosofía es la elaboración del concepto; la historia, sin dejar de ser historia, puede utilizarlo, y al hacerlo se transforma de historia empírica en historia filosófica. Y ésta es la historia con la cual simpatizamos.

Para prevenir las críticas que contra este contacto ideal levantan los tutores de la imparcialidad histórica, seguirán algunas dilucidaciones, primero sobre la naturaleza del concepto de religión, luego sobre su función.

IV. Cómo no debe entenderse el concepto de religión

Sería un primer error gravísimo confundir el concepto de religión con aquella esquelética *religión natural* que los deístas de los siglos XVII y XVIII buscaban en el fondo de las religiones positivas o entre quienes ellos llamaban "hombres naturales". Estos autores suponían que la religión natural había existido en su pureza al comienzo de la humanidad, pero luego quedó míseramente entremezclada y sofocada por las supersticiones, corrompida y degenerada en las diversas formas de religiones positivas. Según dice H. de Cherbury, que lanzó el manifiesto del deísmo, la religión natural contiene cinco artículos, que se deben considerar como indiscutibles *(quos non nostri tantum sed universi orbis coetus pro veris*

inhibitatisque habere debent), porque nacen de la recta razón recta razón *(ex mente sive ex ratione recta),* mientras que todo el aparato doctrinario y preceptista de que se rodean las actuales religiones fue impuesto por los sacerdotes *(ex auctoritate sacerdotum).* Bastará limpiar la religión de estas escorias *(a sordibus excrementisque suis)* para hallar el oro purísimo de aquellos cinco puntos, que en realidad constituyen la armazón de muchas religiones.[16]

Sería inútil trazar una crítica de la religión natural comprendida así: la crítica ya se hizo y el juicio ya se pronunció; nadie se obstina en buscar lo inexistente. Pero, para que en su condenación no se envuelva conjuntamente también el concepto de religión, es bueno que notemos las diferencias. La religión natural habría ya contenido determinadas verdades y determinadas prácticas, habría tenido una estructura fija y pronunciaba inexorables y marcadas exclusiones: la primera, la revelación, que se relegaba entre los sueños sacerdotales *(somnia sacerdotum).* En cambio, el concepto que nosotros deseamos para ilustrar la historia no es un esqueleto, es la unidad de la vida; no es una forma especial y concreta de vida religiosa, es la fuente vital de todas las formas de religión; no contiene ya determinados dogmas y todos los preceptos; no lo rechazamos en los comienzos de la humanidad ni vamos a buscarlo entre los salvajes más bien que entre nosotros, porque lo suponemos presente siempre y en todas partes donde haya una religión. La religión natural como la concebían los deístas no existió nunca, el concepto de religión existió siempre; aquélla sería un primer eslabón hipotético de una cadena, ésta es la fuerza vital que invade toda la historia.

Un segundo error consistiría en confundir el concepto con aquel *residuo* que se obtiene eliminando todo aquello que cada religión tiene de

16. H. de Cherbury, *II De religione gentilum,* Ámsterdam, 1663. Los cinco artículos son: *1) existencia de Dios; 2) necesidad de un culto; 3) reducción del culto a la virtud y a la piedad como sus elementos principales; 4) deber de arrepentirse; 5) remuneración en esta vida y en la otra.* Para no originar equívocos debemos añadir que esta "religión natural" de los deístas es completamente distinta de la religión natural de nuestros teólogos. Los primeros diciendo natural entienden negar lo positivo; los segundos, en cambio, quieren distinguir lo natural de lo *sobrenatural.*

particular y conservando aquello que tiene de común. Este residuo será algo extremadamente pobre y de valor muy mediocre.

Su pobreza se vislumbra fácilmente: el acuerdo de todos los pueblos en un campo de tan profundas divergencias recae ciertamente sobre pocos puntos, tampoco siempre fáciles de descubrir. ¿Es el caso recordar, como prueba, los escasos resultados obtenidos por los famosos congresos de las religiones y por los mismos convenios de las diversas confesiones cristianas? Antes bien, la empresa parece completamente sin esperanzas y aquellos que esperaban confiados el descubrimiento del residuo lo ven reducido a cero, tanto que, desalentados, proclaman que no es posible dar definición alguna de la religión porque en el mundo religioso no existe la unidad.

Pero supongamos que el residuo exista y se encuentre. Su valor será muy escaso, porque aquello en que convienen las multitudes no puede representar sino aquella mediocridad, que nosotros acostumbramos llamar áurea, pero raramente lo es. Y tanto menos suele serlo en estas manifestaciones de la vida del espíritu, donde, si cierto grado de desarrollo o a lo menos la tendencia están garantizados por la misma naturaleza y son insuprimibles en la conciencia de cada hombre, en cambio la perfección es difícil y rara.

La pobreza y la mediocridad de este residuo son luego tanto más de temerse cuanto más liberales fuimos al aceptar los materiales de estudio. Habiendo abierto las puertas a todo aquello que tenía nombre o quizá también sólo apariencia de religión, corremos peligro de no hallar en común sino algún elemento que desde el punto de vista estrictamente religioso sea secundario y accidental. El método del residuo es la más evidente y grosera confusión del pensamiento científico con el pensamiento filosófico y sustituye lo universal por lo común, y este último es "el sustituto práctico de lo universal por las conciencias inferiores".[17]

Oigamos, por ejemplo, dónde se llega aplicando este método a uno de los hechos más salientes de la historia religiosa: la creencia en Dios.

Al lado de las religiones monoteístas las hay politeístas; y entonces la

17. I. Petrone, *Il diritto nel mondo dello spirito*, Milán, 1910.

creencia en *Dios* y la creencia en los *dioses* se despojan de sus caracteres diferenciales, se diluyen y se funden en una fórmula ambigua: la creencia en la *divinidad*. Se halla luego que existen religiones de base panteísta, y para abrazar también éstas, la fórmula se empobrece todavía más y la divinidad cede su puesto a lo *divino*. La fuerza impersonal que domina el mundo parece a veces perder también los caracteres que la hacen divina y la creencia religiosa se reduce a fijar un *quid numinosum* que apenas tiene de divino el velo de misterio. Ésta parece para algunos la definición *minimum* de la religión en su aspecto intelectual; sin embargo, fue imposible detenerse. También cayó ese ligero velo de misterio, y la fórmula, ideada para traducir el último residuo de todas esas sustracciones, debió empequeñecerse todavía más, sacrificar también lo *numinosum,* reduciéndose a ser, por ejemplo, un mundo *superior* a un algo de más que envuelve el mundo de nuestra conciencia; mejor dicho, bajó hasta confundirse con el axioma de la conservación del valor.[18] En este punto la creencia en Dios quedó reducida a tan mal partido y se volvió tan acomodaticia que puede ser sustituida por una fórmula cualquiera del ateísmo. Dios trocó en un puro símbolo, en una señal gráfica que expresa en forma vulgar de convicción, común al creyente y al ateo, de que el valor existe y se conservará, o de que en torno de nosotros hay algo que nos supera.

He aquí el residuo pobre, el miserable resto de un trabajo cuyo único principio es la eliminación de las diferencias y cuyo único objeto es abrir las puertas del nuevo panteón no sólo a todos los dioses, sino también a todas las así llamadas religiones. Y ese objeto se consiguió. En esa nueva fórmula convienen el Corán, el Avesta y las Upanishad, y en fuerza de ella se estableció la igualdad aritmética entre Zaratustra y Buda y... Jesucristo. Sí, ¡pero al precio de cuántas mutilaciones! El mensaje del Padre que está en los cielos debió reducirse a ser una formulación especial, para uso de los hebreos, ¡de un enigma difundido en el mundo y que se traduce en otros cam-

18. Para el "mundo superior" *(Ueberwelt) cfr.* G. Wobbermin, *Das Wesen der Religion,* Leipzig, 1925; para lo "*numinosum*", cfr. R. Otto, *Das Heilige,* Gotha, 1929; para "lo demás" (*the more*), cfr. W. James, *The varieties of religious experience*, Londres, 1903; para el axioma de la conservación del valor, cfr. H. Höffding, *Philosophie de la religion*, París, 1908.

pos por los principios de la continuidad de lo real y de la conservación de la energía!

Un tercer error consiste en trocar el concepto por un rito o un *sistema de ritos supuesto simple y primitivo,* en el que toma cuerpo alguna idea o sentimiento y del cual todos los sistemas de culto (y por reflejo, también de doctrina) habrían derivado por sucesivos desarrollos. Se lo podría llamar el método de la *semilla* y está equivocado, ¡del mismo modo que sería erróneo creer que la definición de la planta fuera del germen! Formulado en estos términos, el método se presenta como absurdo, y todavía se tiene la impresión de que demasiadas concesiones le fueron hechas en ciertas escuelas. Cuando Spencer,[19] colocando el culto de los antepasados en los orígenes de la vida religiosa, se obstina en reducir toda la religión a la perpetuación o transformación de aquel culto; cuando su discípulo, Grant Allen,[20] encantado por la fabricación deliberada de dioses por medio de la matanza de hombres y animales, se cree autorizado a deducir los cultos místicos, los sacramentos, el sacrificio y los ritos expiatorios; cuando S. Reinach,[21] habiendo forzado su mirada histórica hasta la cuna de la humanidad y habiendo creído descubrir que en aquellos primeros tiempos toda la religión consistía en ciertos *escrúpulos (tabúes)* que el hombre había heredado de los animales, deduce que el escrúpulo es el principio de las leyes religiosas, antes bien es la definición misma de religión; cuando R. Smith,[22] partiendo del sacrificio del camello practicado entre los árabes en tiempos de S. Nilo, pretende reducir toda la religión a un conjunto de ritos totémicos, es siempre el mismo equívoco el que se repite. Todos identifican o tienden a identificar el concepto de religión con un sistema rudimentario, primitivo, en el que se cree ver encerrado todo aquello que con sucesivas complicaciones habría producido después la historia.

Por último, más grosero sería confundir el concepto de religión con una *religión-tipo* sobre la cual se modelan o deben modelarse más o

19. H. Spencer, cfr. *espec. I v., Principles of sociology,* Londres, 1876.
20. G. Allen, *Evoluzione dell'idea di Dio,* Turín, 1911, cfr. espec. el cap. XII.
21. S. Reinach, cfr. espec. su *Orpheus,* París, 1909.
22. R. Smith, cfr. espec. *Lectures on the religion of the Semites,* Londres, 1889.

menos perfectamente todas las obras. Para un historiador especializado en una zona del pasado es fuerte la tentación de contemplar todo el mundo a través de su propia especialización. Ambos Foucart[23] veían todas las religiones a través del prisma egipcio; Farnell,[24] a través del griego, y Winckler,[25] Stucken[26] y Jeremías,[27] como antes Dupuis,[28] con la mirada fija en Babilonia, simplificaban maravillosa e ingenuamente la historia religiosa del mundo, reduciéndola al culto de los astros. ¡Pero ninguna religión es el concepto de religión! Éste puede extraerse también fijándose en una sola, pero es menester extraerlo de ella, no con el método fotográfico, sino con el método filosófico, que despoja el fondo de la cosa de sus determinaciones concretas.

Con estas últimas palabras nos referimos al vicio radical y común, causa primera de la insuficiencia y fracaso de los cuatro métodos que hemos expuesto: trabajan sobre *elementos demasiado determinados y materiales.*

Quien los defiende y los usa está dominado, quizá sin darse cuenta, por tendencias empíricas; por esto (como habíamos ya advertido al hablar de las dos mentalidades) no sabe sino ponerse frente a muchas religiones, analizarlas, o mejor seccionarlas, confrontar las partes y eliminar aquello que aparece sólo en alguna o que simplemente se aleja del tipo preelegido. Pero los elementos resultantes de esta dirección (es el término de Cherbury)[29] siempre serán partes integrantes, bien históricamente fijas, bien materializadas y rígidas en su estructura, que no pueden en manera alguna representar el alma de cada religión y de sus actos. Se pretende hallar el alma y el sentido de los fenómenos o hechos religiosos en un fenómeno y en un hecho: se sale a la caza del fenómeno elemental, del

23. P. Foucart, *Les mystéres d'Eleusis*, París, 1914; G. Foucart, *Histoire des religions et methode comparative*, París, 1912. En esta edición el autor trata de rebatir la causa, pero no puede negar que ha elegido la religión egipcia *"comme prototype des comparaisons"*.

24. L. R. Farnell, *The higher aspects of Greek Religion*, Londres, 1912.

25. H. Winclker, cfr. *Die babylonische Kultur in ihren Beziehungen zur unsrigen*, Leipzig, 1902.

26. E. Stucken, cfr. *Astralmythen der Hebräer, Babylonier und Aegypter*, Leipzig, 1901.

27. A. Jeremías, cfr. *Im Kampfe um Bibel und Babel*, Berlín, 1903, *y Die Panbabilonisten*, Leipzig, 1907.

28. Dupuis, *Origines de tous les cultes*, París, 1795.

29. *De religione*.

hecho primero, que dé la religión de los hechos complejos. El método es equivocado, porque el principio que lo guía es erróneo. La razón, el alma, el sentido de los hechos no es un hecho, sino una idea, un principio espiritual.

V. Función del concepto sobre la historia

Existen muchas dudas y muchos temores acerca de la función que el concepto está llamado a ejercer sobre la obra del historiador. Afrontar la historia de las religiones armados de un concepto, se dice, equivale a ponerse en la necesidad de violentar la realidad, imponiéndole nuestro concepto. El orden y la vida que creeremos descubrir en los hechos serán una miserable ilusión óptica, el reverberar de nuestro concepto, la obra ficticia de un principio extrínseco, el fruto de una violencia ejercida sobre los hechos y documentos en nombre de una metafísica o de una fe: en síntesis, la nuestra sería una historia *a priori*, como quería hacerlo Hegen, como muchos (y entre ellos, Pettazzoni)[30] temen que se haga, y como ciertamente no se hace.

Admitimos que existe el peligro señalado, pero no creemos que sea inevitable caer en él, y es posible evitarlo si se tiene presente que el oficio, el concepto en la elaboración histórica, es de orden estático e ideal, mientras que la historia se desarrolla por necesidad en el campo dinámico y existencial.

Estático, el concepto expresaba lo que una cosa es, y no debemos preguntarle cómo esa cosa se transforma, qué formas asume, por qué estadios pasa o ha pasado. ¿Quién pretenderá deducir la suerte del hombre, desde el embrión hasta la vejez, examinando los caracteres del animal racional? ¿Quién intuirá de ese modo la historia de la humanidad? Quizá sin percatarnos, todos somos un poco víctimas del prejuicio evolucionista, que habiendo renegado de las definiciones esenciales nos

30. Pettazzoni, *Carattere.*

ha habituado a las así llamadas definiciones *genéticas* y, por lo tanto, a la pregunta ¿qué es la religión? creemos que es nuestro deber dar una respuesta que exprese cómo ha nacido la religión y cómo se ha desarrollado, lo cual es un error. Son dos cuestiones diferentes, que podrán iluminarse recíprocamente, pero se mantienen distintas.

Ideal, el concepto no incluye ni aun la existencia. En el concepto, escribía Kant, sólo se hallan los predicados de la posibilidad,[31] y santo Tomás, aun enseñando que en Dios existencia y esencia realmente son equivalentes, refuta sin embargo el argumento ontológico y justifica su rechazo observando que incluso teniendo en la mente un concepto no estamos autorizados a concluir que el mismo se realice *in rerum natura.*[32]

El historiador debe por lo tanto mantener su concepto de religión por encima de la historia, para difundir su luz tranquila sobre el mar de los hechos, que a menudo es turbio y borrascoso; y como la luz ilumina el curso y la lucha de las olas, pero no determina su desarrollo, de esa misma manera el concepto no debe jamás servir de medio o pretexto para inventar, negar o descuidar un hecho. Convencidos de que una historia no es capaz de enseñarnos nada, y por lo tanto no es digna de ser leída si no fue escrita a la luz de una idea, sostenemos también que en nombre de la idea no tenemos derecho alguno de reformarnos los esquemas, estadios y caminos de los desarrollos históricos. No tenemos tampoco el derecho de afirmar que nuestro concepto debió siempre o al menos alguna vez ser realizado. El sí y el cómo de su pasaje a la esfera de la existencia real se lo preguntamos a la historia.

Se dice que aceptado un concepto cualquiera de religión resulta luego imposible mantenerlo prácticamente tan alto que no perjudique nuestra obra en la interpretación de los datos positivos. El peligro de esta injerencia indebida es tanto menor cuanto más lejos está de las confusiones y abusos de que hablamos en el artículo precedente. Si estamos convencidos, que la definición debe ser genética e histórica, un hecho concreto, deter-

31. E. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasenys Gotters.*

32. Santo Tomás, *Suma teológica. Ideal* tiene un sentido doble: lo que abstrae de la esencia y lo que abstrae de la perfección: *el abstracto y el normativo;* aquí insistimos en el *abstracto.*

minado, material, y se lo llama *religión,* será menester luego ingeniarse para hallarlo en todas partes. Además, quien hace tales confusiones las hace precisamente porque no sabe elevarse por encima del empirismo positivista, y por lo tanto no existe para él distinción entre ser y deber ser, y su definición no puede pretender ser otra cosa sino la trascripción simplificada de los hechos. Quien la acepta se compromete (y el compromiso ahora es un verdadero pero ilegítimo *a priori)* a comprobar que está presente en todas partes. Cuando se le haya reconocido al concepto su verdadera naturaleza, estas preocupaciones desaparecen.

Y aquí está uno de los motivos que garantizan al historiador católico de las religiones aquella imparcialidad necesaria, a veces puesta en duda por los historiadores ateos. Nosotros, por larga tradición, aun sin ser personalmente grandes filósofos, retenemos que los conceptos son esenciales, no genéticos ni históricos; colocamos la esencia de la religión en el cumplimiento de un deber que –*salva institutione*– se puede satisfacer de mil modos y al cual, por doloroso abuso de su libertad, el hombre puede también sustraerse. Por lo tanto, aunque aferrados a nuestro concepto, miramos hacia la historia con profunda tranquilidad, prontos para reconocer que el hombre no siempre fue capaz de elevarse a la altura de nuestra idea y de su vocación. Carecen de esta tranquilidad aquellos que habiendo afirmado que su definición no es fruto de una filosofía, sino producto de la historia, se ven obligados a mostrar su definición viviente y realizada en todos los ámbitos del mundo.

VI. La historia filosófica de los católicos

Queremos insistir un instante acerca de la posición de los católicos frente a este problema, porque también entre nosotros no todos se muestran interiorizados del valor de su propia fuerza. Es necesario ponerse sobre el terreno del adversario, dicen algunos, y combatirlo con sus propias armas; por lo tanto, en estos tiempos de tanta predilección por la historia, no debemos encerrarnos en el reino de los conceptos, sino bajar al terreno

de los hechos, interpretar documentos, discutir fechas, descifrar inscripciones, desenterrar monumentos; debemos poner los pies sobre la tierra firme de los datos positivos, so pena de ser objeto de burla, de no ser entendidos, de ser derrotados con vergüenza. Muchas veces hemos oído repetir estas frases hechas que a fuerza de ser repetidas adquirieron *ab extrínseco* esa especie de evidencia que es fruto de la desidia universal, pero que para aquel que sacuda su pereza y las analice con seriedad se revelan insostenibles y peligrosas.

Ciertamente esconden algo de verdad. Para que la batalla pueda tener lugar es necesario que los adversarios se encuentren y no pueden encontrarse sino en un terreno común; pero, sin ser profundamente versado *in re bellica,* supongo que una de las reglas más elementales del estratega es la que le prohíbe avanzar con los ojos cerrados sobre el terreno donde lo invita el adversario. Cuando los estudiantes católicos afirman que es necesario hacer historia pura y renunciar a todo *a priori,* me pregunto si no es cierto aquello de que "a menudo el error se venga de la verdad imponiéndole, insidiosamente, sus propios esquemas y sus propios métodos, sembrando de esta manera entre ella gérmenes infalibles de disolución".

La verdad no puede y no debe defenderse con las armas del error, ni tampoco refugiarse donde aquél anida. No encerrarse dentro del hecho material, no hacer historia pura (como vulgarmente se dice, y como si se pudiera hacer historia sobre la base de puros hechos), no renunciar a todo a priori, no, pero fijar con redoblada atención este a priori que pone miedo, analizarlo más minuciosamente, penetrar más a fondo en su riqueza. O hacer así o renunciar a ser nosotros mismos. Aquí está nuestra fuerza y la garantía segura de aquella objetividad que nuestros enemigos aprendieron ya a alabar, pero todavía no supieron conquistar.

Leyendo sus pesados y a menudo farragosos volúmenes hemos tenido ocasión de convencernos de que casi todo historiador, bajo el velo de los hechos puros y protestando no tener idea alguna preconcebida, en realidad tiene en su carcaj objetivos bien determinados e inocula al lector cierto concepto de religión, que él mismo procura presentar como fruto espontáneo de su indagación, justamente a último momento, en la última página, pero que en realidad le guiaba ya desde el principio en la elección,

ordenamiento e interpretación de los hechos: ese concepto que se da como el producto era en realidad el primero de los factores. Por lo tanto, no creemos que el contacto de la historia con el concepto sea una especialidad nuestra; es un hecho universal. Sólo se trata de algo más de claridad –¿y por qué no decirlo con franqueza?– de nuestra parte.

Esta franqueza, que para nosotros constituye un deber moral, obligándonos a tomar sin ambages nuestra posición, aumenta nuestra fuerza y nuestra habilidad en la lucha. Haciendo historia debemos ponernos en contacto con todas las religiones, debemos pesarlas, debemos saber juzgar su grado de verdad o de error, debemos saber dentro de qué medida pueden ser admitidas o condenadas. Ahora bien, quien se apresta a juzgar, quien sale de su casa, ya sea para estrechar alianzas como para declarar la guerra, debe tener conciencia clara de sí mismo, debe haber fijado con precisión el contenido y los límites de sus exigencias, debe poseer un seguro criterio de valoración. Quien carezca de esto se expone al peligro de aceptar la escoria y rechazar lo útil. El criterio, la balanza de la valoración, sólo se haya en el concepto.

VII. Hierografía, hierología, hierosofía

El que nos haya seguido en este capítulo habrá notado que hemos distinguido cuatro momentos en el trabajo del historiador: recolección de los materiales (descripción), clasificación, búsqueda de la serie causal y valoración. El segundo y el tercero nos dan respectivamente lo que Pettazzoni[33] llama morfología estática y morfología dinámica; y si los unimos con el nombre de sistematización empírica, quedamos con tres estadios en vez de cuatro: en el primero se recogen y describen los hechos religiosos; en el segundo se clasifican según su contenido material o psicológico y se disponen en series causales, ordenándolos en el espacio y en el tiempo; en el tercero se justiprecian los hechos en nombre de un principio absoluto,

33. R. Pettazzoni, *I misteri.*

y la claridad de esta nueva luz se distribuye en un ordenamiento ideal.

Estos tres estadios corresponden con alguna aproximación a aquellos que Goblet d'Alviella proponía llamar *hierografía, hierología* y *hierosofía.*[34] Aproximadamente porque, según parece, quien usa estos tres términos incluye en la hierosofía la verdadera y propia filosofía de la religión. En cambio, nosotros en nuestro último momento no queremos hacer filosofía, sino que sólo entendemos quedarnos dentro de los límites de la historia; es decir, no pensamos que en él se deba elaborar un concepto de religión y juzgar su valor ante los últimos principios; sólo queremos que se utilice un concepto de religión para juzgar, justipreciar y ordenar los datos de la historia; por lo tanto, no hacer filosofía *ex professo,* sino servirnos de sus conclusiones. Si fuera lícito hacer uso de una frase contradictoria diría que se trata de hacer filosofía aplicada.

Puede notarse otra diferencia: la hierografía, además de nuestro primer momento, puede abarcar también parte del segundo. Así, Padovani[35] le asigna la tarea de estudiar los orígenes, desarrollo y relaciones entre las diversas religiones.

Pero no es el caso de insistir sobre esta diferencia, y poco importa fijar su acuerdo, ya que la tripartición de Alviella halla opositores. Se le acusa de no distinguir entre historia y psicología, y de sustituir al término tradicional latino *religio por* el griego *ierós* (sacro), que tiene un sentido mucho más vago. Para resolver estos inconvenientes se sugiere aceptar la división y terminología ya en uso, distinguiendo *historia, psicología y filosofía de la religión.*[36]

Ignoro si se ha reparado en que las dos propuestas (la primera de D'Alviella y la otra de Schmidt) pueden entenderse también de modo que no se opongan la una a la otra, sino que estén al lado, y por lo tanto podrían subsistir ambas, proponiéndose ordenar campos diversos, o que

34. Hizo la propuesta al Congreso Internacional de Historia de las Religiones, en Oxford, en 1908. Cfr. Goblet d'Alviella,*Croyances, Rites, Institutions,* París, 1911.

35. U. Padovani en su "Apéndice" a la *Introducción a la historia de la religión,* de A. Anwander. El docto profesor milanés propone distinguir la historia de la religión, ciencia y filosofía, lo que, según nuestro humilde modo de ver, equivaldría a dar el nombre de historia a todo lo que se puede saber. Es cuestión de palabras.

36. E. P. W. Schmidt, en su libro *Handbuch,* hace esta crítica.

a lo menos no coinciden. En la segunda se habla de tres ramas del saber que se encargan de examinar la religión, cada cual desde el punto de vista de su propio objeto formal; en cambio, en la primera se hace referencia a tres momentos sobrepuestos de una misma ciencia, que de una visión material y superficial de su objeto se eleva gradualmente a una comprensión cada vez más espiritual e íntima.

Historia, psicología, filosofía, son tres disciplinas que estudian por su propia cuenta el hecho religioso, pero tanto la historia como la psicología, si quieren ser completas, deben pasar por los tres grados señalados por Goblet d'Alviella, porque no pueden realizar su tarea sino recogiendo y describiendo su material (grafía), que deben luego ordenar y clasificar según sus propios criterios (logía) para llegar al fin a pesarlo a la luz que les llega de lo alto de la filosofía. Éste es el camino que debe cumplir toda ciencia cuyo objeto sea la sistematización de lo real, y especialmente si esta realidad es un hecho humano; un claro ejemplo de esto son los estudios jurídicos, en cuyo seno se fue acentuando cada vez más la tripartición en exégesis casuística, dogmática, jurídica y filosófica del derecho; esta última denominación desgraciadamente tiene un sentido no muy preciso, que oscila entre los dos que arriba indicamos por hierosofía (verdadera elaboración filosófica o simple utilización de hechos filosóficos).

Por lo tanto, ya que Goblet d'Alviella y sus opositores no están obligados a disputarse el mismo objeto, nos será lícito, por una vez, estar de acuerdo con los dos contendedores.

La sustitución de *religio* por *ierós* le parece a Schmidt[37] merecer además algún reproche y justificar cierta desconfianza, porque parece una concesión a la escuela sociológica francesa que hizo del *sacré* su propia bandera, bajo la cual se esconde mercadería no siempre aceptable. Admitimos que existe un ligero peligro de confusión, pero no creemos que sea el caso de alarmarse, pues el término acusado entra en los vocablos propuestos no en su forma francesa, sino en la griega, y cada uno sabe que cuando se trata de palabras el sonido cuenta mucho.

37. Ibíd.

Además, la boga del *sacré,* como todas las vistas unilaterales, camina fatalmente hacia la muerte y, terminado su momentáneo abuso, terminada la pomposidad ficticia que la escuela parisiense erigiera en su derredor, la voz *sacro* terminará por presentársenos en su antigua vestidura como algo que está ordenado a Dios o considerado como especialmente relacionado con el mismo Dios. Podemos por lo tanto servirnos de *ierós* para indicar el objeto de los estudios religiosos, y si algo más quisiéramos anotar en su activo podríamos hacer valer su más ancha base geográfica frente al término latino *religio.*

VIII. Relaciones entre los diversos estadios

Pero más que acerca de las divergencias terminológicas, importa reflexionar sobre las relaciones reales que ligan los diversos estadios. Notemos enseguida que no debe esperarse una triple o cuádruple serie de volúmenes con los nuevos rótulos, como intentara hacerlo el autor de la discutida tricotomía.[38] La sucesión de los estadios no es cronológica y el pensamiento aquí no soporta herméticos encasillamientos. Cada estadio no sólo supone el precedente, sino que contiene por necesidad un *minimum* de los otros dos.

Una historia puramente hierográfica (colección de materia descrita y clasificada en sentido horizontal) nos daría una serie de *proyecciones fijas,* es decir, sería la negación de la historia, que es movimiento. Sé muy bien que muchos manuales, en cuya portada se lee "Historia de las religiones", en realidad no son otra cosa más que una serie inconexa de cuadros en los cuales y entre los cuales no circula corriente vital alguna;

38. Goblet d'Alviella publicó tres volúmenes y tituló cada uno de ellos con uno de los nombres propuestos por él, París, 1911. El P. Pinard le reprocha *"no haber observado rigurosamente la distinción entre las tres disciplinas" (L'Etude);* continuando la cadena, nos creemos autorizados a reprocharle al P. Pinard por su reproche. D'Alviella merece censura no por haber conservado la división, sino por haberla intentado. Los tres estadios no constituyen tres disciplinas, como el P. Pinard escribe y D'Alviella demostró creer: no es posible la división rigurosa que el orador de Notre Dame pretende exigir.

el mundo que ellos representan se asemeja completamente a una colección de momias, y leyéndolos permanecemos inmóviles como quien los escribió. Pero una cosa es llevar un nombre y otra ser la realidad de lo que el hombre indica; ésas no son historias, sino vanos conatos que responden al pomposo título que llevan, como hacía aquella mal famosa Historia Natural –de feliz recuerdo– que entristecía los años de nuestro gimnasio, obligándonos a catalogar animales y plantas según criterios empíricos y mudos.

Una pura hierología (ordenamiento en el tiempo, con nexos causales –en sentido vertical–) nos haría asistir a una *sucesión cinematográfica* de formas irreconocibles, porque, no bien analizadas, sus acciones y reacciones constituirían un juego muy poco interesante, ya que, permaneciendo ocultas las causas profundas, se ignoraría su verdadero significado. Una obra así realizada nos daría lo que hoy, con el nombre de historia empírica, constituye el sueño y la vanagloria de muchos: pero sus libros no se leen sino porque están sustraídos, por necesidad espiritual, a la ley del empirismo puro.

Una hierosofía pura tampoco se concibe, porque debería estar constituida por una serie de juicios carentes de materia.

Pero la relación real e íntima que une estos tres estadios aparece más evidente si se considera su posición frente al concepto.

En el primero se reúne (y se describe) el material. Y he aquí que enseguida apunta una dificultad: aquí reunir quiere decir elegir, y la elección puede originar un tropiezo. ¿Qué hechos debo extraer de la gris multitud de los hechos humanos?

Libres también somos de decir, con una orientación idealista, que la religión, forma universal del espíritu humano, abraza toda la vida humana. Lo concedemos:[39] pero eso no salva la dificultad, porque entonces sería menester elegir un hecho de otro, un aspecto de otro aspecto; y si la elección no da en el blanco se corre el peligro de empezar el trabajo colocándose en un falso punto de vista, perjudicando la obra entera.

39. Nuestra concepción no tiene nada de idealista. En qué sentido esto es verdad aparecerá luego, al hablar de los actos de la religión.

Por lo tanto, cualquiera sea la hipótesis, es necesario elegir. Pero toda elección exige un criterio. ¿Dónde encontrarlo? Lo hemos indicado en las páginas precedentes: quién propone la definición nominal; quién, otras formulas: son diversos modos de decir más o menos equivalentes y para quien bien los considere aparecen como un velo que esconde un concepto reducido al mínimo, y si se quiere, engrosado, esto es, aquello un poco elástico en que el concepto se vuelve cuando debe adaptarse a vivir fuera de los ambientes filosóficos. La definición nominal, tratándose de hechos morales, no diría y no dice absolutamente nada sino en cuanto contiene un *quid* de aquella definición real que se convino debe tenerse lejana.

Brevemente, para elegir los hechos religiosos es necesario saber cuáles son, y esto lo puede saber solamente quien ya tiene en su cerebro algún concepto de religión. Se podrán elevar protestas de la parte contraria, pero ninguna protesta puede destruir lo real o impedir lo necesario. Durkheim, por ejemplo, sentencia que para entretejer la historia religiosa no es necesario partir de una noción elaborada a lo Descartes, sino de una realidad concreta tomada a la historia o a la etnografía;[40] él mismo, fiel a su principio, parte de un hecho concreto: el *totemismo*. ¿Por qué la mirada del sociólogo parisiense se posó sobre el totemismo y lo consideró como el hecho religioso primitivo, aun cuando la estrella totémica señalaba ya su ocaso?

¿No es acaso porque él poseía ya un determinado concepto de la religión, elaborado, si no a lo Descartes, a lo Durkheim? Y Bergson, que, por evitar el peligro a que se expone quien se deja guiar por la palabra, quiso saltarla transportándose inmediatamente "a una cierta función del espíritu" que él llamaba *Fabulatriz*,[41] y le injertó aquello que él llama religión estática, ¿por qué cabalmente eligió la función *fabuladora* y no otra? El porqué es uno solo: a la temida palabra "religión" él ya le había atribuido cierto significado, esto es, ya tenía un concepto de religión que jugaba de un modo más o menos manifiesto en lo recóndito de

40. E. Durkheim, *Les formes élémentaires.*
41. E. Bergson, *Les deux sources.*

su cerebro, y lo convencía de que el mundo religioso es un conjunto de "representaciones fantasmagóricas"[42] suscitadas por la naturaleza como medio de defensa de la especie humana. Sin esta suposición, miserable herencia de las peores escuelas, Bergson no habría fantaseado tanto acerca de la facultad *fabuladora* y, quizás, entregándose exclusivamente a otro concepto que es fruto de su propia filosofía y que en su cerebro disputa el terreno al primero, habría desenvuelto todo su estudio alrededor de la religión que él llama dinámica.

Es inútil engañarse: la simple aceptación de un hecho como religioso –que es el acto primero de cualquiera que desee historiar las religiones– implica ya un juicio acerca de la naturaleza de la religión misma. Todo libro que lleve por título "Historia de las religiones" descansa sobre un concepto y profesa una filosofía, sin los cuales la mano del historiador, ante millares de hechos de la experiencia cotidiana, ante las narraciones de los cronistas, imitaría a aquel "hombre libre" que Dante condena a morir de hambre "entre dos presas distantes y atrayentes de un mismo modo",[43] es decir, quedaría inactivo y vacío, si una idea, un concepto, no le señalara una dirección, no le impusiera una elección.

Veamos el segundo y el tercer estadio. Reconocida esta indispensable eficacia inicial, aparece enseguida que en ningún momento será ya posible sustraerse a ella: aún más cuanto más avanza el trabajo, cuanto más frecuentes e íntimas se hacen las relaciones entre el hecho y la idea. "El realizarse de una ciencia –escribió justamente Bergson– depende del modo con que ella empezó a dividir su objeto. Si tuvo la suerte de dar sus cortes siguiendo las articulaciones naturales, como el experto cocinero de quien habla Platón, poco importa el número de presas que habrá hecho: la división habrá preparado el análisis elemental y se poseerá finalmente una representación simplificada del conjunto."[44] Coincidimos con este juicio, no por la autoridad de Bergson o de Platón, sino por su natural evidencia, porque el buen sentido –al cual el historiador no tiene derecho a renunciar– nos dice

42. Ibíd.
43. Dante, *Paradiso*, IV, 1-3.
44. H. Bergson, *Les deux sources*.

que las clasificaciones, para que tengan un significado y una utilidad, deben ser guiadas por criterios en lo posible adherentes e intrínsecos al objeto; y por ende, en nuestro caso deben ser sugeridas por criterios religiosos. Pero estos criterios no se pueden tener sino mirando con más intensa atención el concepto. Quien por amor a la objetividad no procede así, reduce su trabajo a trazar líneas inútiles en un campo desconocido y nos ofrece cuadros inservibles, por lo abstractos y artificiales, como los hay numerosos que sólo sirven para obstaculizar la historia y la psicología de la religión. Por lo tanto, también el segundo y el tercer momento necesitan iluminar sus pasos con la luz que baja del concierto, y, si se puede notar una diferencia entre el primer estadio y los ulteriores, es necesario hallarla en una mayor eficacia y en una más íntima penetración del concepto en esta materia.

Así nos parece que debieran representarse a nuestro espíritu los diversos estadios que señalan el devenir de nuestra ciencia: *un progresivo acercamiento y una creciente compenetración de la materia y la forma, es decir, de los hechos que nos ofrece la experiencia, y el concepto, que recibimos de la filosofía.* Primeramente llegan a nosotros una luz mortecina y genéricas indicaciones, que apenas nos permiten distinguir grosso modo el objeto que se debe estudiar y extraerlo de la masa compacta, continua y amorfa en la cual está disperso. Luego una luz más viva permite ver dentro de la materia reunida, descubrir sus diferencias internas y sus vínculos íntimos. Por fin el concepto reviste completamente la materia, la domina, la pesa, la juzga y le señala en la historia vivida y en la historia escrita un puesto correspondiente a su valor.

Así se señaló el camino para el trabajo histórico, el camino concreto y real por donde pasa todo serio trabajador, evitando el abstractismo empírico y filosófico; dos abstractismos, también el empírico, porque ninguno de los dos toma la vida religiosa tal como es, sino que nos ofrece separadamente su materia o su forma. Entre quien, por miedo a ser víctima de preconceptos, quiera hacer una historia de las religiones sobre la base de puros hechos sin ideas, y quien, por miedo a ser empírico, quiera hacer la historia deduciéndola de las ideas, hay un puesto para aquel que permite a las ideas esclarecer los hechos.

IX. Historia de las religiones y cristianismo

Cerramos esta primera parte de nuestro trabajo respondiendo a aquellas dificultades especiales que se moverían contra nuestra historia en nombre de la posición privilegiada que el cristianismo reivindica y nosotros le reconocemos. *Privilegio de nacimiento,* por el cual se rehúsa a ser considerado como el producto de contingencias históricas y se asigna orígenes divinos, rompiendo la continuidad de aquella línea de desarrollo que la religión habría seguido, tras el impulso de la conciencia humana. *Privilegio de naturaleza,* que consiste en principio en trascender todas las demás religiones por su novedad y su superioridad de contenido doctrinario, ético y ritual, y luego también en el continuo influjo que la gracia divina ejerce sobre el alma cristiana en todo el desarrollo de la vida religiosa.

Son casi tres trascendencias (originaria, objetiva, sugestiva) que parecen prohibir y hacer imposible al cristiano hablar de historia de las religiones, porque lo obligan a romper en tres sentidos la unidad del cuadro. Por lo que respecta a la *continuidad del desarrollo* a la cual se opondría la trascendencia de origen, no vale la pena preocuparse ni poco ni mucho, porque aquella unidad ya fue rota. Las historias concebidas a priori sobre las bases monistas, para las cuales era un dogma la unidad de la serie en que debían hallar lugar todas las religiones existidas y existentes, como otros tantos peldaños de una escalera que sube ininterrumpida y por grados casi insensibles de los absurdos salvajes hasta las verdades cristianas, esas historias, digo, han pasado de época. No ya una única escalera con peldaños casi fingidos, cada uno de los cuales es un simple desarrollo del precedente, sino varias escaleras, con saltos bruscos, que señalan la aparición de algo verdaderamente nuevo. La historia religiosa de la humanidad siguió diversas trayectorias y se desarrolló en varios ciclos, de los cuales uno será cabalmente el que podemos llamar judaico-cristiano o bíblico. Lo que habría roto el equilibrio en el monótono trazado del único camino será en cambio el más rico recorrido por una serie de corrientes, dará el tono y el sentido al cuadro más variado y más verdadero ofrecido por una historia más objetiva, y también podrá explicarnos algunos de

aquellos saltos repentinos ante los cuales el historiador permanece desconcertado y mudo.

Más grave es la dificultad que nace de la trascendencia objetiva, porque parece romper la misma unidad conceptual. El cristianismo se eleva tan alto que no sólo se vanagloria de su preeminencia, como el primero entre iguales, sino que se crea una esfera y parte, dejando casi suponer su heterogeneidad. Tocamos aquí el grave problema de las relaciones ideales entre la religión cristiana y las demás.

Tenemos *tres géneros de teorías*. El primero mira las cosas desde abajo y da a sus respuestas un sabor de evolucionismo naturalista. El cristianismo sería el fruto más hermoso y más exquisito que hubiera madurado sobre el tronco de un árbol gigantesco, que tiene sus raíces en la conciencia humana y alimenta todas las religiones del mundo, las cuales, frente a la cristiana, serían frutos no llegados a perfecta maduración o hermanas menores (la frase es de M. Müller)[45] menos favorecidas por la fortuna en el curso de su desarrollo y que todavía hablan un lenguaje completamente infantil. *Diferencia de grado e identidad de naturaleza* sería la fórmula con que estas teorías resuelven el problema.

El segundo grupo procede de arriba abajo y en el cristianismo ve la *religión*. Pero ¿las demás qué son? Alguno responde: falsificaciones; otro dice: elementos dispersos, como si fuesen migas caídas de la mesa cristiana. Cada una de estas tesis revistió formas históricas diversas. Como ejemplo típico de la primera recordamos la leyenda del libro apócrifo de Henoch,[46] que asigna el origen de la idolatría a las relaciones de los demonios con las hijas de los hombres. El infierno en sus pérfidos designios iba sugiriendo ideas y formas de culto semejantes a aquellas que Dios iba revelando e imponiendo al elegido. La segunda podría recibir su expresión clásica de la adaptación cristiana –intentada ya por san Justino en sus apologías– de aquellas "razones seminales" *(logoi espermaticoi)* de que hablaban los historiadores. El Verbo Divino, decía el apologista, nunca estuvo completamente ausente del mundo; en cada alma ha depositado

45. M. Müller, *An introduction*.
46. Cfr. *El libro de Enoch*, especialmente donde se describe el origen de la impiedad.

una semilla de verdad, casi una participación de sí mismo.[47] De estos gérmenes difundidos en los corazones de los hombres pudieron desarrollarse frutos, que tenían ya un sabor cristiano antes que el cristianismo apareciera.

Un tercer modo de concebir el problema consistiría en mirar contemporáneamente desde abajo y desde arriba. La humanidad produce sus religiones y Dios presenta una: entre aquéllas y ésta no hay ningún vínculo. La tierra las crea a capricho, guiada exclusivamente por los diversos errores en que ha caído; y al género humano así desorientado Dios le ofrece el cristianismo, trayéndolo desde el cielo como un edificio compuesto de elementos nuevos, no correspondientes a nada que ya existiera en la conciencia humana.

Dijimos que este tercer grupo *consistiría*..., porque esperamos que jamás haya sido abiertamente formulada y sostenida semejante doctrina.[48] Pero ella es la base no bien advertida de ciertas afirmaciones perentorias acerca de la imposibilidad de amalgamar todas las religiones bajo un único concepto y dentro de un único cuadro histórico. Y es imposible que sea verdadera. La naturaleza humana salió de las manos de Dios creador llevando consigo la capacidad y la tendencia a hacerse una religión. Capacidad y tendencia que podían actualizarse en diversas formas y se fueron debilitando, pero no fueron suprimidas por la caída, y garantizan, como ya lo mencionamos, la unidad fundamental de las religiones humanas, y ahora nos explican la homogeneidad conceptual de éstas con aquélla revelada. Porque si Dios quiso dar e imponer al hombre una forma divina de religión, no puede suponerse que la haya compuesto de manera que no respondiera a aquellas orientaciones de nuestra conciencia que de Él toma su origen. He aquí por lo tanto que el cristianismo debe unirse a las "otras

47. Cfr. espec. la *Apología segunda*. Nos parece que L'Anwander es inexacto cuando escribe que *"podemos aplicar, aunque sea dentro de una medida muy atenuada, el concepto de la inspiración a los grandes espíritus religiosos de las otras religiones"*. Una cosa es decir que Sócrates y Zaratustra conocieron "algo acerca del Verbo" (como dice Justino) y otra es concederles la inspiración divina.

48. G. Wobbermin, *Das Wasen*, les echa en cara a los católicos esta exageración: *Extra Ecclesiam nulla religio*. Él no se da cuenta de que nosotros, hablando de *religiones falsas*, le damos un sentido y un valor no sólo al adjetivo, sino también al sustantivo.

religiones" mediante algunas líneas fundamentales que permitan componer un cuadro de elementos varios pero no disonantes.

Ahora deben aparecer el grado de verdad y las fallas de las respuestas cuyo elenco dimos arriba. ¿Qué son las otras religiones frente al cristianismo? ¿Hermanas menores? Sí; pero la afinidad y la hermandad no es preciso buscarlas en el origen común; se colocan en cambio en la desigual correspondencia a las mismas oscuras necesidades del ánimo humano.

¿Imitaciones? Ciertamente; debilitado por la culpa, el hombre no tuvo en sí ni luz ni fuerza para desarrollar y actuar aquella capacidad que Dios le diera, de donde las religiones que brotaron de la tierra fueran demasiado inferiores a su tarea. *¿Frutos dispersos y casi anticipados* de una latente acción divina, que preludiaba aquella acción desarrollada, de la cual debía salir el cristianismo? En esto también hay verdad. Prescindimos del mundo hebreo, en que la mano de Dios obraba ya de un modo manifiesto, y nos limitamos a los gentiles; a Dios creador se elevaba siempre el impulso, de Él partían aquellas voces oscuras que impulsaban al hombre hacia la religión, como de Él parten aquellos movimientos que nos obligan a ponernos en la búsqueda de la verdad y la belleza. Y por más que la humanidad se haya desviado de su camino, por más pobres y grotescas, llenas de errores y de vicios que fuesen las realizaciones a que llegara, es necesario reconocer que sus tentativas llenaron de diverso modo, según fue su docilidad a aquellas voces divinas y arcanas, alguna misión providencial; a lo menos en cuanto mantuvieron vivas, aunque a menudo las hayan también exasperado, aquellas tendencias profundas, que del cristianismo esperaban su plena satisfacción.

Con esto nos parece haber ya contestado a quien nos opusiera la *trascendencia sugestiva y psicológica*. La influencia de la gracia divina creará hechos nuevos y dará nueva forma y nuevo valor a los hechos viejos en la conciencia del creyente, del mismo modo que la revelación trajo elementos primeramente ignorados al patrimonio religioso de la humanidad. Pero un hecho nuevo no significa rotura de unidad conceptual. Porque el hombre es un ser extraño, semejante a un millonario legalmente inhibido o a un Sansón sin su cabello; la moneda sonante de que prácticamente puede disponer es siempre muy limitada, y los brazos con que trabaja son cortos

y débiles, pero sus riquezas y sus capacidades radicales alcanzan lo infinito. Hay una desproporción enorme entre lo que podríamos y lo que podemos. Nuestro objeto adecuado, que nos estimula y nos invita, supera infinitamente el objeto proporcionado a nuestra facultad de ejecución práctica. De allí sucede que, más allá del punto al cual hemos llegado con nuestras fuerzas, se prolonga todavía indefinidamente la línea que habíamos empezado a recorrer. Socorridos por la gracia avanzamos en ese trecho que habría quedado inexplorado; allí vemos y obramos cosas nuevas, pero sin desviarnos de nuestro camino. Es verdad: llegamos allá donde jamás habríamos llegado; cada acto nuestro adquiere un valor específicamente superior, pero todo eso no exige desviación alguna. La naturaleza ya estaba orientada hacia el reino de la gracia.

Por lo tanto la unidad de la historia de las religiones no se romperá en manera alguna por la trascendencia del cristianismo, decimos aquella unidad que no es material continuación y lento desarrollo de lo idéntico, sino fundamental homogeneidad de lo múltiple, que aun variando hasta lo infinito responde, en medida diversa, a las mismas necesidades de la conciencia humana.

Cerramos esta parte con una cuestión de palabras. Nuestra disciplina es tan reciente que todavía no se sabe bien cómo llamarla. Los alemanes dicen *historia de la religión (Religionsgeschichte)*, en singular; los franceses y los italianos usan el plural: *historia de las religiones;* los ingleses todavía están por decidirse.

En nuestras filas hay quien mira el *plural* con mirada llena de sospecha, porque cree ver allí una afirmación implícita de la igualdad o equivalencia de todas las religiones. Creemos que este peligro no se ha removido, sino que se ha agravado por el uso alemán del singular. Porque, dejando sobreentendido que la religión es *una,* puede querer decir que ésa es el cristianismo, y por lo tanto la historia debe ocuparse de él solamente e introducir las otras como sombras en el cuadro.

También se puede pretender decir algo muy diferente: que la religión es una con cualquier forma que se presente, y entonces nos hallamos frente a la radical negación de la superioridad, o a lo menos de la trascendencia del cristianismo.

Preferimos por lo tanto el plural (historia de las religiones), pues de este modo tenemos la ventaja de indicar con el mismo título que las religiones son tan semejantes, que se pueden englobar en un único cuadro (historia); pero también tan distintas e históricamente independientes, que es imposible reducirlas a una religión única (de las *religiones).*

SEGUNDA PARTE
CONCEPTO DE RELIGIÓN

I

DEFINICIONES DE RELIGIÓN

1. Desprecio y necesidad de la definición

Historiaremos pues las religiones, pero para no correr peligro de extraviarnos juzgamos necesario anteponer un estudio acerca del *concepto de religión.*

Un gran desprecio fue acumulándose sobre las definiciones desde que Rousseau dijo que podrían ser útiles si no se compusieran de palabras,[1] hasta el día de hoy, en que se proclama que las largas controversias sobre este tema fueron simples escaramuzas verbales.[2] Hay quien se libra de la incomodidad de dar una definición diciendo que como se pueden obrar tantas maravillas con la electricidad sin saber qué cosa es, y como se puede medir el curso de los astros sin conocer la naturaleza de la fuerza que los equilibra y los mueve, y como se puede

1. J. J. Rousseau, *Emile.*
2. Cooper, *"The origin and early history of religion"*, en *The Ecclesiastical Review*, Filadelfia, 1930.

vivir y desarrollar la vida sin saber definirla, del mismo modo será posible hacer la historia de las religiones sin conocer su íntima naturaleza.

Quien habla de este modo se deja deslumbrar por una imagen y es víctima de una comparación claudicante. Allá hay fuerzas físicas que explorar, movimientos que calcular, efectos de que gozar o prevenir, y para todo eso basta conocer las leyes a las cuales una fuerza determinada obedece; aquí, en cambio, tenemos un hecho moral para discernir y valorar, y el hecho moral no debe ser establecido y fijado en sus efectos, sino en sí mismo. Tratar la religión como el astrónomo trata la gravitación; el técnico, la electricidad, o el médico, la vida le es posible al hombre político, que está tentado de explotar el *fenómeno religioso* con la misma desenvoltura con que el comerciante explota el *fenómeno moda;* pero hacer esta sugestión al historiador y al psicólogo de la religión es invitarlos a quedar fuera de su campo.

Por lo demás, muchos (aunque no siempre con términos precisos) reconocen la necesidad de una definición. El creciente y casi afanoso interés acerca de todo aquello que sabe a religión revela que el deseo de penetrar más allá de su corteza está vivo en nuestra conciencia como en la de nuestros padres. ¿A qué objeto miran las indagaciones vastas y pacientes, que se hacen con tenacidad en todas las direcciones, sino a comprender la forma universal de la vida religiosa? Oigamos las palabras explícitas de Durkheim: "Si es útil saber en qué consiste esta o aquella religión particular, mayormente importa conocer qué es la religión en general. Éste es el problema que en todo tiempo aguzó la curiosidad de los filósofos, y no sin motivo, puesto que él atañe a toda la humanidad".[3]

Pero si el filósofo, según dice Durkheim, siente curiosidad, el historiador debe probar su necesidad, y en realidad alguno entre los modernos la siente y escribe: "Si no se poseen desde el comienzo nociones muy claras acerca del objeto de la religión, del encadenamiento y la complejidad de los hechos religiosos, del valor de los ritos esenciales como el sacrificio y la oración, la monografía conducirá casi fatalmente a la

3. E. Dukheim, *Les formes élémentaires...*

generalización abusiva de un argumento elegido según arbitrio propio".[4]

En estas palabras, procedentes de una escuela muy lejana de la nuestra, vemos indicada la necesidad de que, para encarar todo estudio del tema, se sea iluminado por *nociones claras,* conceptos precisos; necesidad sentida también por Hubert y Mauss, quienes reprochan a la historia de las religiones "haber vivido hasta ahora con un legajo de ideas imprecisas".[5]

II. Las definiciones etimológicas paganas

Aquel que en homenaje al empirismo se avergonzara y sintiera remordimiento de ponerse en búsqueda de una definición, acepte pues el consejo de los profesores parisienses y síganos con la esperanza de adquirir nociones claras e ideas precisas.

¿Tendremos el ingenuo orgullo de quererlas crear nosotros? Sería ridículo; ¡ya demasiados han procedido así! ¿Deducirlas de los hechos? La promesa, además de ser seductora, estaría también de moda –aunque la moda, también aquí caprichosa, tiende ya a declinar–, pero sería absurda.

Ninguno de los que la habían hecho pudo mantenerla. ¿Deducirla de las palabras? Empresa imposible, cuyo fundamento sería demasiado escurridizo. M. Müller, maestro autorizado en esta materia, nos advierte que la etimología de una palabra no puede darnos nunca la definición de la cosa indicada;[6] antes que él, santo Tomás nos había avisado del peligro.[7] A pesar de todo, el origen del nombre a menudo nos encamina para que demos con alguna característica de la cosa, y en nuestro caso la utilidad de esas indagaciones aumenta todavía, porque de hecho ex-

4. R. Dussud, *Introduction.*

5. Hubert y Mauss, *"Esquisse d'une théorie générale de la magie"*, en *Année sociologique*, París, 1904.

6. M. Müller, *On manners and customs,* en *Chipo...*

7. Santo Tomás, *Suma teológica: "Non est semper idem id a quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur".*

cede lo que podría constituir la preocupación del filólogo. Junto a las tentativas de asignar al nombre su origen etimológico, hallamos indicadas las convicciones de los antiguos acerca de la naturaleza del hecho religioso. Favorecidos a menudo por su escasa formación filológica, se esforzaban en unir la palabra *religio* a aquellas raíces que mejor permitían introducir en el vocablo su concepto preferido: y por esto junto a sus más o menos atendibles etimologías hallamos lo que podríamos llamar su definición.

Rehagamos pues a grandes trazos la historia de esas tentativas. Ahondando en el surco de la tradición humana, le preguntaremos al hombre qué ha entendido por practicar la religión.

Los escritores latinos paganos nos han suministrado sus etimologías de *religio.* Una, que halló poquísimos defensores, la atribuye Macrobio a san Sulpicio, quien habría enseñado que *religio* deriva del verbo *relinquere* (dejar, abandonar) porque por su carácter sagrado (o santo) se mantiene remota o separada de nosotros.[8]

Coincidiría con esta opinión, según Aulo Gellio, la de Masurio Sabino, que invitaba a entrar en los templos con las requeridas formalidades, reverencia y temor.[9]

La nota característica de la religión la hacen consistir estos escritores en el *sagrado horror (sacer horror)* de que está llena la literatura antigua y que de hecho invade el mundo religioso, aunque más se acostumbre experimentarlo en los aspectos del objeto que el hombre adora antes que en la adoración misma, la cual suele ser un hecho popular y universal. A pesar de esto reconocemos también que la práctica religiosa es tal vez un hecho reservado y secreto, o cuanto menos circunscrito a límites sagrados y circundado de tímidas y minuciosas precauciones. Nos referimos de un modo especial a los ritos de los sacrificios y a las prácticas de las así llamadas religiones mistéricas, de las cuales se decía que estaban

8. Macrobius, *Saturnalia: Servus Sulpicius religionem esse dictam tradidit,quae propter sanctitatem aliquam remota ac seposita a nobis sit, quasi a relinquendo dicta, ut a carendo caeremonia".*

9. Aulo Gellio, *Noctes Atticae: "Templa ac delubra [...] non vulgo ac temere sed cum castitate caeremoniaque [...] reverenda et reformidanda sunt".*

alejadas del pueblo porque se realizaban sólo por personas autorizadas y en presencia de iniciados.

La etimología *a relinquendo,* con su relativa explicación, ¿les fue acaso sugerida a aquellos antiguos escritores por formas de cultos mistéricos? No me atrevería a excluirlo porque, aunque los romanos no hayan tenido misterios propios –como los tuvieron en cambio Egipto, Asia Menor y Grecia–, sobre el suelo de Roma aquellos cultos vivieron y prosperaron como religiones importadas y ya en 186 a. C. los vemos condenados por un *"senatus consulto"*, lo que atestigua su presencia. Aún más, en el mismo seno de la religión romana se halla un culto arcaico, el de los Hermanos Arvales, que se presenta afín a los misterios y tiene una parte esotérica, durante la cual los sacerdotes, quedando solos en el templo, coreaban con un rito especial un himno antiquísimo.[10]

Piénsese lo que se quiera acerca de esta influencia, otro hecho, y éste de orden más general, puede ofrecer algún fundamento, no digo a la etimología en cuestión, sino al sentido que lleva unido. Quiero decir en la institución del sacerdocio, en cuanto el sacerdote en su oficio de eslabón necesario entre Dios y el hombre, y de ejecutor exclusivo de ciertos actos religiosos y especialmente de los ritos sacrificales, constituye una prueba de que el pueblo se cree incapaz e indigno de realizar aquellas acciones que ponen al hombre en directa comunicación con Dios. Eso es verdad, pero es necesario también añadir que el sacerdocio no es una institución universal, y especialmente también que donde existe no ejerce el monopolio exclusivo y completo de la vida religiosa, lo que no lograría aunque lo pretendiese. Es bien sabido que entre los pueblos indoeuropeos y en general en el ciclo de los pueblos de régimen patriarcal, el ejercicio del culto estuvo originariamente en manos del jefe de familia y no en manos de un sacerdote especializado, quien vino más tarde por causas diversas. Además, junto a los actos realizados por medio del sacerdote, que son por costumbre los sociales y solemnes,

10. Fórmula de los *Acta fratrum Arvalium*, del año 240 d. C., publicada por Henzen en 1874: *"Omnes foras exierunt, ibi sacerdotes clusi, succincti, libellis acceptis carmen descindentes, tripodaverunt in verba haec: Enos Lases juvate".*

siempre existen actos individuales, en que consiste una parte, por cierto no mínima, de la vida religiosa.

A esta concepción antigua podemos aproximarle una muy reciente, que encabeza Durkheim, y que pone en el centro de la religión la *notion de sacré,* y por sagrado entiende lo separado, lo vedado.[11] He aquí que con una distancia de más de dos mil años los sociólogos de la Sorbona (y entre ellos podríamos abarcar a todos aquellos que estudian la religión a través de los lentes *tabúes* de S. Reinach) les dan la mano a los remotos sostenedores del *sacer horror* y del *reformidandum*. Loisy lo vio claro cuando dirigiéndose a la escuela sociológica preguntaba: "¿La oración individual, interior, es cosa religiosa: es acaso sagrada, vedada, separada?".[12] Es decir que la nota sugerida por la etimología a *relinquendo* no cubre todo el campo religioso.

Añadimos también que esta nota de secreto, misterio y miedo no pertenece exclusivamente a la religión. También el mago en sus ritos de sortilegios coercitivos puede exigir permanecer envuelto en la penumbra y jadear por un presunto contacto el misterio. De esto deducimos: *el misterio está en la religión, pero la religión no está toda en el misterio y el misterio no está todo en la religión.*

Otra etimología la dio Cicerón en su conocidísimo pasaje del tratado *De natura deorum,* donde nos enseña que *religio* deriva de *religere* (releer) y por lo tanto son religiosos aquellos que ponen todo su empeño *en conocer –y ejecutar– exactamente los actos del culto.*[13]

Para el orador romano *religio* significa diligencia, atención hacia las cosas que pertenecen a la divinidad. Aparece aquí todo el espíritu de aquel pueblo que A. Sabatier definía como el menos religioso de la tierra.[14]

11. E . Durkheim, *Les formes élém.*: *"La división del mundo en dos dominios, abarcando el uno todo lo sagrado y el otro todo lo profano, tal es el trazo distintivo del pensamiento religioso [...]; constituyen dos mundos absolutamente heterogéneos: lo sagrado es aquello que el profano no ve, no puede tocarlo impunemente. La oposición de lo irracional a lo racional, de lo misterioso a lo inteligible, es una de las formas en que se expresa la heterogeneidad radical entre lo sagrado y lo profano".*

12. A. Loisy, en *Revue d'historie des religions,* París, 1913.

13. Cicerón, *De natura deorum: "Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo".*

14. A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion.*

En este juicio del profesor parisiense es lícito ver un poco de exageración, sugerida por su tesis radicalmente protestante acerca de la absoluta individualidad y libertad de la religión; pero es cierto que el pueblo romano, inclinado a reducirlo todo a la férrea necesidad de la ley, no se detuvo tampoco frente a la vida religiosa y la coartó entre vínculos de demasiadas y demasiado minuciosas prescripciones, que debían estudiarse y seguirse con meticulosa diligencia. Meticulosidad que se manifestaba especialmente en los complicados ritos sacrificiales, en que ninguna diligencia se consideró suficiente garantía de perfecta ejecución, tanto que se sentía la necesidad de aplacar de antemano con una *hostia praecidane* las inevitables imperfecciones del sacrificio. También la oración fue impregnada por el espíritu legalista imperante en Roma. Mientras que el griego, según decía Marco Aurelio, oraba sencillamente y con libertad *(aplós kai eleuthéros),*[15] mientras que el cristiano derrama su alma, sin preocuparse, en la oración privada, de formalidad especial, porque es cierto que el Padre Celestial lo escucha con amor, el romano medía fríamente sus palabras, estudiaba la fórmula con la pedantería de un leguleyo, por miedo a equivocar la dirección de la dignidad, por temor a enredarse en fórmulas demasiado vagas y amplias, de las cuales los dioses pudieran abusar en su daño. ¿Por qué este escrúpulo opresivo de exactitud en el rito y en la *fórmula?* Ante todo porque la exactitud es garantía única y segura de ser atendido, de éxito; en el conocimiento del ritual consiste la santidad y con la fórmula se captan los favores divinos;[16] brevemente nos acercamos al concepto mágico. Seguidamente, porque las relaciones entre el hombre y los dioses se conciben sobre el modelo de una convención contractual en que cada una de las partes debe estar muy atenta a no ser engañada y mira instintivamente a asegurar la mayor ventaja, sometiéndose a la menor incomodidad. De ahí el miserable concepto que el romano concretaba en su religión.

15. Marco Aurelio, *Recuerdos.*

16. Cicerón, *De nat. deor.: "Est enim pietas iustitia adversum Deos [...] sanctitas autem est scientia colendorum deorum".*

III. Las definiciones etimológicas cristianas

El cristianismo, al heredar la lengua de Roma, aceptó también ese vocablo, pero enseguida advirtió que no podía aceptar la idea unida a él, por lo cual se esforzó por darle un concepto más elevado: tal fue la obra de Lactancio, que inició la oposición refutando decididamente el concepto ciceroniano y negando su etimología. Sostuvo que *religio* deriva de *religare* e indica *ese vínculo de piedad que nos une a Dios*.[17] Quizás esta derivación de *a religando* no les era desconocida a los antiguos. Lucrecio se jactaba de desatar el ánimo de las ataduras religiosas;[18] Tácito nos informa que Muma enfrentó el pueblo con las religiones y con el derecho divino;[19] y Aulio Gellio se quejaba por hallarse atado a una religión supersticiosa.[20] Pero lo que importa notar no es la sustitución de *relegere* por *religare;* quizás acerca de esto el Cicerón cristiano se hallaba más lejos de la verdad que el pagano. En cambio, se debe observar que introdujo en la palabra una idea inmensamente superior. No más el fastidioso cuidado de la práctica ritual y de la fórmula, sino el vínculo de la piedad *(vinculum pietatis)* que une al hombre a Dios como el hijo al padre; idea a la cual no habrían sabido elevarse aquellos latinos, que se atenían a la etimología *a religando.* Como resulta de los textos citados, piensan en un vínculo que ata al hombre limitando su libertad, y nada más. Del vínculo religioso sólo ven el lado humano, pensante, constrictivo. Dios entra en él como un soberano que exige la observación de la ley o como una persona con la cual se hubiera estipulado un contrato. De un vínculo que no fuese frío y pesado como una cadena, los romanos no tuvieron ninguna sospecha. Es siempre la mentalidad de un abogado la que se afirma, para la cual es incomprensible el lenguaje de Lactancio.

17. Lactancio, *Divinae institutiones: "Hoc vinculo pietatis abstricti Deo et religati sumus, unde religio nomen accepit, non ut Cicero interpretatus est, a religando".*

18. Lucrecio, *De rerum natura: "Arctis religionum animum nodis exsolvere pergo".*

19. Tácito, *Annales: "Religionibus et divino iure populum devinxit".*

20. A. Gellio, *Noctes Atticae: "Supertitiosa religione sese alligaverat".*

Al respecto, san Agustín nos deja entender que no tiene un pensamiento definido y seguro. Sus oscilaciones son interesantes. En *De Civitate Dei* se adhiere sustancialmente a la etimología ciceroniana. Pero a aquel que celebraba la belleza del cristianismo porque –rotas las cadenas de las prescripciones legales, peso insoportable de los hebreos– había ceñido a los creyentes a muy pocos ritos de gran simplicidad,[21] le era imposible adaptarse al pensamiento de Cicerón, y con un hábil cambio ortográfico logró introducir en esto la idea de un amoroso encuentro del alma con Dios. *Religio,* según dice san Agustín, deriva de reelegir *(a re-eligendo, re-eligo)* y consiste en *volvernos a aquel que por negligencia habíamos abandonado.*[22] La cultura clásica del gran converso parece obligarlo a moverse todavía dentro de un dejo ciceroniano, no sólo en cuanto a la identidad de la etimología, sino también por aquello que dice con negligencia *(negligentes)* que es un llamado a la diligencia *(deligentes)* del orador romano. Pero la fidelidad a los datos de la tradición literaria es completamente material; en el odre viejo fermenta el vino nuevo. La diligencia y la negligencia se apartan del ritual, entran en una atmósfera ética, traducen los íntimos sentidos del alma, compendian el ritmo de la vida humana en sus relaciones con Dios: culpa y perdón, alejamiento y retorno, negligencia y amor. Se observará que la religión se considera en su específico oficio, que desempeña para con *el hombre pecador,* volviéndolo hacia Dios. Es ésta una idea muy cara para san Agustín, sobre la cual vuelve con insistencia. Leemos en *De quantitate animae:* "Es religión verdadera aquella por la cual el alma se reconcilia atándose a Dios, del cual se había como despegado por el pecado";[23] donde es instructivo observar que, aun no haciendo referencia a la derivación de *re-eligere,* antes bien acogiéndose casi espontáneamente a la de Lactancio (*religat*), le añade su propia idea favorita de reconciliación después de la culpa.

21. San Agustín, *Epístola LV: "Manifestissimis et paucissimis celebrationum sacramentis".*

22. San Agustín, *De Civitate Dei: "Hunc (Deum) eligentes vel potius religentes, amiseramus enim negligentes, hunc ergo religentes, unde et religio dicta perhibetur, ad Eum dilectione tendimus ut perseverando quiescamus".*

23. San Agustín, *De quantitate animae: "Est enim religio vera, qua se uni Deo anima, unde se peccando velut abruperat, reconciliatione religat".*

¿Es quizá lícito buscar una causa psicológica de esta tendencia en el hecho de que no conoció la verdadera vida religiosa hasta que la gracia no lo arrancó al pecado? Tal suposición no nos parece ni imposible ni irreverente. En su tratado *De vera religione* nos invita a tender hacia Dios, *ligando* únicamente a él nuestras almas, de donde se cree deriva el nombre *religio*.[24]

Acepta pues la etimología de Lactancio, pero con alguna incertidumbre, que se trasparenta en aquel "se cree" *(creditur)*. Toda duda parece desaparecida en las *Retractaciones,* donde después de haber recordado el texto precedente añade que la derivación de *religio* aquí indicada le agrada más *(plus mihi placuit)*.[25]

El mundo occidental descansó sobre ese *plus mihi placuit* que canonizaba la etimología de Lactancio ¿Se obedecía en esto a preocupaciones religiosas? Ciertamente no; el porqué se debe buscar no en los diccionarios etimológicos, sino en el fondo del alma cristiana, que en *religare* (re-atar) veía más claramente expresada o que le era más fácil introducir en el mismo la idea de ese vínculo espiritual, que une el hombre a su Señor y Padre que está en los cielos, y que une también en la tierra a los hombres entre sí, como notaba san Jerónimo.[26]

La Edad Media trabajó sobre los textos de Cicerón, Lactancio, san Agustín. Podemos hacernos una idea de estas variaciones sobre el tema obligado leyendo los escritos de santo Tomás. En la *Suma teológica* no demuestra preferencia por una u otra etimología; las recuerda todas y sin pronunciarse se contenta con hacer notar que en todas se indica cierta relación con Dios *(ordo ad Deum)*.[27] En *Contra Gentes,* parece preferir la de Lactancio, y ve en la religión una doble atadura: una necesaria y

24. San Agustín, *De vera religione: "Ad unum Deum tendentes et ei uni religantes animas nostras, unde religio dicta creditur".*

25. San Agustín, *Retractiones: "In his verbis ratio quae reddita est, unde sit dicta religio, plus mihi placuit".*

26. San Jerónimo, *Amos: "Electorum fasciculum [...] quia una Domini vinciendo nomen accepit".*

27. Santo Tomás, *Suma teológica: "Sive autem religo dicatur a frequenti relectione, sive ex iterata electione eius quod negligenter amissum est, sive dicatur a religatione, religio proprie importat ordinem ad Deum".*

natural, por la que el hombre se siente obligado hacia Dios, y otra libre, por la cual el alma se ata a Dios para no alejarse de él.[28]

En un opúsculo recuerda la etimología de Lactancio, para ver en ella expresado el Restablecimiento de un ligamen *(iteratam ligationem)*[29] después de una separación; es decir, ve en ella una vuelta; y aquí santo Tomás parece estar sujeto a la directa influencia de san Agustín. Pero la interpretación que él da del primer ligamen, de la subsiguiente separación y luego del retorno no es de sabor agustiniano, por cuanto no hace referencia al pecado, aunque se la puede decir agustiniana en un sentido más genérico, en cuanto sabe a platonismo. El mundo entero, dice el doctor de la Edad Media, antes de existir en sí existía en la mente de Dios: he allí la primera atadura. Por el acto creativo el universo *a Deo processit, quodammodo ab eo distare incipiens secundum essentiam;* he allí la separación. La criatura racional, así distanciada de Dios, viene luego a instituir con el nuevo ligamen consciente, voluntario, libre, que consiste en reconocer en Dios el sumo principio de quien todo depende: he allí el retorno, la religión. Santo Tomás suele pues pensar en dos ligámenes. En *Contra Gentes* los dos son psicológicos; el uno, natural e insuprimible *(sentit);* el otro libre *(se ligat).* En *Contra impugnantes* son de diferente naturaleza: uno, metafísico y universal (la existencia de las cosas en Dios); otro, psicológico y propio de las criaturas racionales. Los dos modos son conciliables. En realidad tenemos tres ligámenes: uno metafísico, que abraza el universo; el segundo, consecuencia necesaria del primero en los seres racionales, lo constituye el sentido insuprimible de los límites que nos hacen tocar con la mano nuestra insuficiencia; el tercero es libre acto de la criatura. Santo Tomás de Aquino ensancha así y profundiza las bases del

28. Santo Tomás, *Contra Gentes: "Dei cultus religio nominatur, quia huiusmodiactibus quodammodo homo se ligat ut ab eo non evagetur, et quia etiam quodam naturali instinctu se obligatum sentit Deo".*

29. Santo Tomás, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem: "Nomen agitur religionis a religando sumptum est [...], sed religatio iterata ligationem importans ostendit ad illud aliquem ligari cui primo conjuctus fuerat et ab ipso distare incoepit et quia omnis creatura prius in Deo exstitit quam in se ipsa, et a Deo processit, quodammodo ab eo distare incipiens secundum essentiam per creationem; ideo rationalis creatura ad ipsum Deum debet religari, cui primo conjuncta fuerat etiam ante quam esset, ut sic ad locum unde exeunt flumina revertantur".*

edificio religioso, fundándolo no sobre el regreso del pecador, sino sobre el acto creativo, de donde la religión rompe todo límite, abisma sus raíces en todo ser y toma en cierto modo las grandes proporciones de un hecho cósmico. Es el universo entero que mediante el libre retorno de la criatura racional se eleva a Dios, como sumergiéndose en su fuente.

IV. El escándalo de las definiciones modernas

Misterio, diligencia, ligamen son las tres llaves con que el pensamiento antiguo había procurado abrir el camino que introduce en el secreto de la conciencia religiosa, y las transmitió al pensamiento moderno unidas, con artificios etimológicos, a la palabra *religio*. *Misterio,* que dice la primera impresión de maravilla y estupor frente al mundo espiritual y divino y se resuelve en un tímido quedarse a distancia. *Diligencia,* que es un acercarse receloso e incómodo y puede nacer de un sentido de obligado respeto, pero también puede transparentar una vulgar preocupación de prudencia utilitaria y fría. *Ligamen,* que señala un acercarse resuelto y revela profundización en la visión de las relaciones entre el hombre y el reino del misterio: parece expresar una voluntad, reflejo de apretar siempre más las cadenas que unen al hombre con Dios.

Al pensamiento moderno no le satisfizo esta herencia y acumuló junto al viejo vocablo una *extraña abundancia de definiciones nuevas* y explicaciones peregrinas; lo usó en sentidos tan disonantes que podemos aplicar aquí el juicio de R. Otto refiriéndose al término irracional: "De esta palabra se hace un deporte".[30]

Nos ahogamos en un diluvio literario de religiosidad, pero ¿quién sabe aún qué entienden los literatos cuando escriben esa gastada palabra? Se dijo que cuando la literatura se ocupa de argumentos serios señala un desastre: en nuestro caso el juicio, quizás algo sumario, es

30. R. Otto, *Lo Santo.*

cierto, y muchos que hablan en cada página de experiencias y fenómenos religiosos creen estar en posesión de una idea clara sólo porque nunca escudriñaron o quizá tampoco sospecharon la profundidad de los términos que emplean y la seriedad de los hechos a que se refieren.

Que si la confusión existiera sólo entre los literatos, no habría mucho de qué maravillarse; pero también los filósofos están desorientados, y éste es un mal peor. Acerca de éstos escribe Leuba: "Es costumbre de quien se ciñe al estudio de los hechos religiosos con hábitos filosóficos condensar los resultados de sus propias investigaciones en breves fórmulas que se llaman definiciones de la religión [...]. Su desacuerdo se presta admirablemente al escarnio".[31] Al psicólogo americano le hace eco el filósofo danés H. Höffding, quien, exasperado por el estado babélico de los estudios religiosos, entrega las armas y con una vileza intelectual que poco honra a la filosofía admite que "la definición de la religión será siempre en último análisis un asunto de gusto".[32]

Este desaliento indica el estado de confusión originado por la manía del pensamiento moderno de hacer cuestión de todo y, también, de la incapacidad radical de la así llamada "filosofía de abajo" para erigirse en dominadora sobre la maraña de los datos positivos, de los cuales se obstina en hacer su único punto de partida y su único apoyo.

Ciertamente, quien confiara en la superabundante producción libresca sobre el argumento correría peligro de no saber ya qué significado atribuirle a un nombre que llena de sí mismo la historia y encierra tanta parte de la vida humana, y quien no tuviera otra guía fácilmente se dejaría desalentar por el escarnio decretado por el psicólogo Leuba o vencer por el desaliento, como el filósofo Höffding. Nosotros, esperando una guía superior que nos dé el modo de dominar la confusión del pensamiento contemporáneo, preferimos recordar y aplicar aquí un principio demasia-

31. J. P. Leuba, *Psycologie des phénomenes religieuses*, París,1914. Como apéndice trae cuarenta y ocho definiciones. Acerca de la escuela americana, a la que pertenece Leuba, dijo bien D. Munnynk: *"La escuela americana desconcierta por sus divergencias innumerables, renuncia a toda definición, salvo a perderse en un dédalo de hechos, cuyo carácter religioso es extremadamente discutible" (Introd. gén a l'étude psych. des phén. rel., "Revue des sciencies phil. et theol."*, 1914).

32. H. Höffding, *Philosophie de la religion*, París, 1908.

do caro y demasiado ampliamente usado por Spinoza, y, sin que la risa ni las lágrimas nos muevan, haremos al respecto algunas reflexiones, porque creemos que es verdaderamente útil siempre tratar de comprender los hechos que nos desconciertan.[33]

La multitud de definiciones propuestas nos dispensa de referirlas: sería un trabajo interminable e inútil. Sus diversidades, y de algunas podría decirse su rareza, condenan a la bancarrota aun la simple tentativa de clasificarlas. Los tres acostumbrados grupos –ya se refieran a la inteligencia, la voluntad, el sentimiento–, arrancando respectivamente de Hegel, Kant y Schleiermacher, como también la tripartición afín de Wundt recordada por Leuba[34] –autónomas, metafísicas, éticas–, ofrecen hoy un cuadro demasiado estrecho para recoger la producción de estos últimos decenios.

V. Las raíces del escándalo

Creemos más útil tratar de indagar las *causas de este babélico disentimiento*. La primera causa es la gran riqueza y la inmensa fuerza de la religión: *riqueza* que le permite explicarse de mil maneras y en mil actos diversos; *fuerza* que la hace capaz de constituirse en centro y fin de toda la vida humana, atrayéndola por completo a su propia órbita e informándola de su espíritu. No habrá por lo tanto que maravillarse si, según sean las tendencias de quien se ciñe al estudio de la religión, sea ésta colocada vuelta a vuelta en un acto de inteligencia o de voluntad; o en un sentimiento, se aísle en el individuo o se la proclame inseparable de la conciencia social; se la haga consistir en un sentido de dependencia o en una celebración de independencia; o en el arte de vivir en la sinceridad y en el bien; o en la elevación del espíritu sobre la realidad común. Son todas las definiciones que contemplan un lado del edificio o uno de los

33. B. Spinoza, *Ética*, proemio.
34. J. H . Leuba, *La psych. des phén. rel.*

elementos que quizá con mayor frecuencia la religión atrae dentro de su órbita; y esto, con un ilegítimo proceso abstractivo, se identifica con toda la religión.

Algunos, con James[35] y Otto,[36] creyendo superar la dificultad y dar prueba de su amplia comprensión, aceptan todo lo que se les presenta, afirmando que religión es un nombre *colectivo,* si no la reducen a algo indefinible, emparentado próximamente con el famoso *no sé qué* de ciertas teorías estéticas del seiscientos. Cómoda retirada (más digna del pragmatista americano que del teólogo alemán) que sin embargo hace resaltar muy bien la riqueza de la conciencia religiosa, y el embarazo de quien no sabe traspasar la superficie. Con una frase que sería feliz si no pretendiera ser una definición, G. Simmel dijo que la religión "es una llave musical que afecta toda la vida humana".[37] Ella se asemeja al fermento evangélico que invade y levanta toda la masa; y la primera dificultad con que tropieza quien quiera definir la religión consiste en la distinción de los elementos de esta masa, que es toda la vida humana, del fermento oculto que los agita.

La segunda dificultad es semejante a la primera, pero más grosera, y agrava el mal. La naturaleza humana es rica en actividades y tendencias, pero el hombre es uno, y llevado instintivamente a conservar su unidad también en la acción, en que empeña o tiende a empeñar todo sí mismo. La consecuencia es que, aunque las formas de la vida humana sean muchas, cada una en el momento de su explicación trata de atraer dentro de su órbita todas las demás, sujetándolas a sus fines. Este hecho, que en la psicología individual a menudo es apenas perceptible, se realiza en más grandes y notables proporciones en la vida colectiva. Así sucede que la preocupación económica o la sed de dominio político logran en determinadas circunstancias utilizar y valerse de la religión para fines no religiosos. Entonces un ojo inexperto corre peligro de sustituir la religión por

35. W. James, *The varities: "The very fact that they* (las definiciones de R.) *are so many and so different from one another is enough to prove that the word 'religion' cannot stand for any single principle as essence but is rather a collective name".*

36. R. Otto, *Lo Santo.*

37. Cfr. J. H . Leuba, *La psych. des phén. relig.*

aquellas otras formas de vida que la hicieron su instrumento, y la puede definir como "una manifestación patológica de la facultad protectora",[38] un instrumento de dominio en manos de los que hacen política o una imposición de la sociedad al individuo.

La tercera causa radica en la interioridad de la religión y en la *exterioridad de los métodos* aplicados a menudo a su estudio. El hombre vive la parte más verdadera y auténtica de la religión en el rincón más recóndito de su conciencia. El lado exterior no lo es todo, es apenas el elemento secundario y casi accesorio. Eso bastaría para hacer más difícil, si no completamente imposible, la comprensión de un acto religioso para quien no haya experimentado jamás esta posición singular del espíritu, o que a lo sumo no tenga sino un lejano y vago recuerdo de aquellos primeros movimientos de religiosidad espontánea que suelen acompañar la infancia. Cualquier cosa digan los diversos Leuba[39] y Höffding[40] con los muchos *dilettantes* que estudian la religión mirándola desde afuera y muy de lejos, ninguna de sus sutiles argumentaciones sirve para destruir el hecho comprobado de que ciertos movimientos del alma son ininteligibles e inconcebibles para quien no los haya experimentado. A muchos de los escritores de historia y psicología religiosa se les podría oponer la antigua concepción: "Zapatero a tus zapatos *(sutor, ne ultra crepidan!)*". Lo que el alma ha sentido agitarse dentro de sí huye inexorablemente a sus indagaciones y la conciencia religiosa repite desdeñada a sus ateos analizadores las sentencias de san Pablo: "Vosotros no comprendéis las cosas que miran al espíritu [...] he oído palabras arcanas que el hombre no sabe repetir".[41]

Éstos se hallan en las condiciones de quien, habiendo leído la *Divina Comedia* sin haber sentido el palpitar religioso del alma de Dante, haya llegado fatigosamente a su término y se halle delante de aquellos "tres giros, de tres colores y de un contenido". En aquella visión que para el poeta

38. G. Sergi, *L'origine dei fenomeni psichici*, Turín, 1904.

39. J. H. Leuba, *La psych. des phén. rel.*

40. H. Höffding, *Philosophie de la religion.*

41. San Pablo: *"Animalis homo non percipit ea quae sunt spiritus Dei"* (I Cor., II, 14); *"audivi arcana verba, quae non licet homini loqui"* (II Cor.,VII, 4).

cristiano es el "fin de todos los deseos", nuestro lector distraído y escéptico no halla nada que lo satisfaga o lo conmueva y se pregunta si verdaderamente es cosa de ser arrebatado ante la vista de tres círculos coloreados, y si ésa era cabalmente la digna meta de tan largo viaje y el premio de tan grave fatiga. Como él en los *tres giros* no alcanza a ver otra cosa más que una mediocre y árida medida geométrica, así nuestros estudiosos, colocados delante del cuadro de la vida religiosa, sólo ven su marco y quizá la tela.[42]

¿Qué maravilla si quien estudia la religión de esta manera, sin alma y sin espíritu, llegue a confundirla con un vago sentido de lo sublime o con un sensualismo más o menos hipócritamente velado?[43] De esta *usina* salen definiciones curiosas, que revelan el embarazo de quien ha renunciado a leer en el alma. Oigamos por ejemplo a Grant Allen: después de haber interrogado acerca de la naturaleza de la religión a un pequeñuelo protestante, a un hindú, a un salvaje del África y a un campesino italiano, y de haber registrado sus hipotéticas respuestas, él, el sabio inglés, emite su juicio, que a falta de otros méritos tiene al menos el de la imparcialidad: "Todos tendrían razón. Esto, en su esencia, es precisamente lo que llamamos religión [...] un determinado grupo de observaciones más o menos semejantes: la propiciación, la oración, los cantos, las ofertas: el requerimiento de favores divinos, el alejamiento de la ira divina o de otras desgracias; y como accesorios exteriores y visibles de todo esto, el altar, el sacrificio, el templo, la iglesia, la casta sacerdotal, los cultos, los paramentos, los ceremoniales".[44] ¡Y basta! Ésta se llamaría una definición bazar, extraída de la bolsa de un nigromante o forjada en un almacén de antigüedades. Releyéndola comprendemos con qué tino R. Otto en las primeras páginas de su libro *Lo Santo* ruega al lector no seguir más adelante si no lograra procurarse un momento de fuerte emoción religiosa.

Dejando aparte el tono sentimental, base de ese libro y que obliga a Otto a exigir una "emoción", hacemos nuestra su invitación. Sería menes-

42. Cfr. R. Otto, *Lo Santo*.

43. Todo el volumen de Leuba *Psychologie du mysticisme religeux* está calcado sobre esta extraña ecuación.

44. Grant Allen, *L'evoluzione*.

ter que eso se escribiera en la fachada del edificio de las ciencias religiosas, para cerrar su ingreso a los ateos profanadores.

La cuarta causa es la agravación sistemática de la tercera, porque a la radical incapacidad que proviene del completo desconocimiento del hecho se añade la buscada exclusión que constituye su íntima naturaleza, y refiriéndose a los principios que empezó a poner en práctica Hume declara explícitamente que no quiere estudiar la religión, que es una vana y mística palabra, sino los fenómenos religiosos, que sólo se presentan ante la mirada del observador.[45] Se dice que así como la física, la biología y la psicología empezaron a dar resultados útiles y sólidos cuando, poniendo aparte la naturaleza, la vida, el alma –vanas entidades metafísicas, fantásticas, verbales–, se dirigieron decididamente a los fenómenos físicos, biológicos, psicológicos, del mismo modo los estudios religiosos comenzarán a hacer obra seria de ciencia cuando la religión se sustituya por los *fenómenos religiosos*. Y nótese que con este nombre se indica o el lado exterior y social del acto religioso, en cuanto obedece al dinamismo de verdaderas o presuntas leyes sociales o históricas, o también el lado interior o personal, pero en cuanto éste se reduce a las leyes generales que regulan –o se pretende que regulen– el mecanismo psicológico. Este método está fatalmente condenado a no asir sino aquello que la religión contiene reducible a esas leyes, a esos cuadros en que sociólogos y psicólogos pretenden encerrar la vida, y está condenado por necesidad a dejar escapar aquello que la conciencia religiosa contuviese de específico, que exceda esos cuadros. No asido esto, si se quisiera definir la religión se la identificará con una o millares de posiciones del espíritu más o menos conexas y afines a lo religioso, pero todas diversas de él. La insuficiencia del método aparece tanto más evidente cuanto más delicadas son las formas religiosas sometidas al examen, de donde que los errores más claros se cometen al estudiar o definir los hechos místicos. No nos maravillamos en absoluto si un psicólogo que se haya propuesto reducir el misticismo a los fenómenos místicos y colocara su ambición en "arrancar esta posición de la vida interior al dominio de lo oculto"[46] no lograra distin-

45. Cfr. E. Boutroux, *Science et Religion,* París, 1913.
46. J. H. Leuba, *Psych. du myst.rel.*

guirlo de los efectos tóxicos del protóxido de nitrógeno. No nos maravillamos, porque su conclusión es el fruto necesario de su método, cuyo defecto lo aumenta el hecho de que él mira hacia las vetas del misticismo cristiano desde los pantanos del ateísmo.

Debemos añadir una última causa, por más desagradable que resulte. No hay quizá otro campo de trabajo donde las predisposiciones morales y las convicciones doctrinarias del sujeto ejerzan una influencia tan grande sobre el método y las conclusiones de la indagación. La religión toca inmediatamente aquello que nosotros solemos llamar los problemas máximos. La existencia y naturaleza de lo divino, el valor de lo humano y natural, todo está en juego, todo se prejuzgará en la respuesta que demos a la pregunta ¿qué es la religión y cuál es su valor? Es por ende inevitable que aquella concepción de la vida, que cada cual en teoría o en su práctica ha elegido, reaccione a su vez sobre la concepción del hecho religioso y el valor que se le atribuye. Se les echa en cara a menudo a los creyentes esta influencia, como si sólo ellos estuvieran sujetos a ella; en realidad, ella es universal. Si deseamos salvar nuestra fe en el mundo del espíritu, ¿acaso el ateo no desea cerrar todas las puertas desde las cuales se podría entrever la sombra de Dios?[47] Desde este punto de vista todos estamos a mano: todos lo arriesgamos todo. Nada es extraño si a través de la decantada imparcialidad del estudioso se transparenta tal vez un mal escondido celo de apóstol y si el gran fundamento de ciertas extravagantes definiciones, fundamento inconfesado pero reconocible a través de las crepé de los razonamientos y métodos, está la molestia del epicúreo que negaba la existencia de Júpiter porque le fastidiaba.

47. Y no sólo el ateo tiene semejantes miedos. Hablando del idealismo, J. Maritain nota con cruda verdad: *"C'est qu'avant tout on veut, par un instinct secret d' autant plus impérieux qu'il demeure inavoué, n'avoir pas á se trouver finalement en face d'une suprème réalité trascendente, d'un ábîme de personnalité devant les forteresses de la philosophie idéaliste apparaissent ainsi comme de grands ouvrages de protection contre la personnalité divine" (en Rivista di filosofia neoscolastica,* Milán, junio de 1932). Así, muchas obras de psicología e historia de la religión son máquinas de guerra para defenderse de Dios.

II

ANÁLISIS DEL ACTO RELIGIOSO

1. EL "*UBI CONSISTAM*" (PUNTO DE APOYO) DE LA DEFINICIÓN

Entre las voces inarmónicas y ensordecedoras que van a ofrecernos cerca de un centenar de definiciones, se puede sacar una nota común, que parece un precepto, y es que el único camino seguro para llegar a conocer qué es la religión es aquel que parte del análisis de los hechos religiosos. Aceptamos la sugestión, pero para aplicarla a nuestro modo; es decir, nos acercaremos a nuestra definición a través del análisis del acto religioso, pero primeramente queremos acentuar una premisa metodológica, a la cual no se suele reconocer la necesaria importancia. Los hechos que se analicen deben ser *religiosos* y se deben analizar en su *aspecto religioso.* Que no sea este precepto objeto de risa. Sin embargo, es la gran piedra de tropiezo. Nuestros historiadores tomaron como costumbre partir de un *hecho pequeño* tomado en un ambiente cualquiera, preferentemente en un rincón remoto de una región salvaje; un hecho envuelto en sombras y que hacen doblemente sugestivo dándole un nombre exótico: *tótem, tabú, maná.* Intentan una explicación y luego parten en busca de hechos semejantes vagando desordenadamente a través de los siglos y los continentes. En determinado punto, cuando la maleta parece estar llena, gritan: "Vean allí, toda la religión está encerrada en aquel pequeño hecho del cual partimos".[1]

Extraña aventura. Al recorrer sus libros advertimos que la religión que-

1. Una descripción –casi una caricatura– de este método la hace G. Foucart a propósito de *La rama dorada,* de Frazer, y concluye: *"Un libro tal no es ciertamente ni una reconstrucción de los orígenes, ni una historia de las religiones [...]. Yo no sé si se ha definido alguna vez lo que ese tipo de obra entendería ser"* (*Hist. des rel. et méth. compar.*).

dó completamente afuera. No nos maravillemos, el pecado fue inicial: la elección de aquel *pequeño hecho*. ¿Por qué encerrarse en un horizonte tan restringido? Para estar autorizado a esto sería necesario que en aquel punto se tuviera un hecho religioso auténtico y completo. Y es cabalmente esto lo que le falta por hipótesis al estudioso empírico, porque se dio a no saber qué es la religión, sino al fin de su libro. ¿Qué hay pues de extraño en que desde la primera elección se haya equivocado?

Ampliemos el círculo. No es un hecho pequeño, sino un *hecho grande*; no es un rito o una costumbre de significado equívoco más o menos fielmente descrito por algún explorador; no se trata de una creencia de pocas tribus de las remotas islas de Oceanía que hablen un lenguaje que pocos entiendan y entiendan mal; tampoco, un hecho aislado y raro, vuelto clarísimo sólo porque se transcribió y utilizó en miles de libros; se trata de aquellos hechos, aquellos ritos, aquellas creencias que acompañan a la humanidad a lo largo de las vías maestras de su camino. En una palabra, miremos *no un hecho, sino el hecho religioso,* es decir, la religión tomada en su conjunto. Es la única vía que puede librarnos del equívoco, porque es la única que, lejos de encerrarnos en un ámbito remoto y oscuro, obliga a mirar aquellas grandes líneas que siguen y señalan todo el recorrido de la historia.

Ahora bien, por poco que se observe se ve uno como forzado a comprender que la religión no se mueve en este mundo de la experiencia sensible y mecánica, sino que se desenvuelve en otro, o mejor ante otro mundo, dotado de las cualidades superiores, y las prácticas religiosas consisten precisamente en asumir frente a ese otro mundo las posturas que más convienen para vivir con él en las deseadas relaciones. Hasta aquí se puede decir que los estudiosos están completamente de acuerdo; de este punto todos parten. Pero en el mismo acto de partir se dividen y caminan por diversos senderos. Porque todos se dan cuenta de que a aquella idea genérica, demasiado vaga para sostener un edificio científico, hay que sustituirla por un concepto más determinado, que indique las modalidades de aquellas posición y relaciones. Aquí precisamente se abren dos caminos.

Uno pide esas ulteriores determinaciones al ejecutante del ejercicio cotidiano del culto, es decir, se limita a estudiar lo que el hombre hace.

Método peligroso, porque muy a menudo el hombre no sabe leer ni traducir en actos sus posturas interiores, exactamente como el artista que tiene ante sí una materia rebelde, en la que no logra estampar con caracteres claros la idea que lo agita. Por lo cual sucede que aquel que se dirige por este camino y se vuelve enseguida a los actos, después de pocos pasos se pierde en un laberinto. Parece que la humanidad se haya divertido –¡trágica diversión!– en confundir los trazos de su camino, avanzando vuelta tras vuelta en direcciones opuestas, tomando posturas y cumpliendo actos contradictorios.

Para no correr el peligro de extraviarse, el otro camino hace un descanso más largo alrededor del hecho religioso, mirándolo no con la mirada miope de quien ve sólo lo que el hombre hace, sino con la penetrante que a través del análisis del hecho se abre acceso a las intenciones y llega a descubrir lo que el hombre *quiere hacer*. Ya sabemos que quiere establecer relaciones convenientes con el mundo que está al otro lado. El buen sentido nos advierte y la historia nos demuestra que la humanidad adapta sus deseos y sus posturas religiosas a la idea que la misma se forja de aquel mundo hacia el cual se vuelve. Por lo tanto la religión no nos revelará jamás su secreto si nosotros no miramos también hacia donde mira.

A esta necesidad los empíricos creen satisfacerla encerrándose en los hechos y en los textos, estudiando aquel modo misterioso no en sí *mismo,* sino en su historia humana, es decir, buscando con qué formas la humanidad se lo haya ido representando. Ciertamente este estudio también es útil, y es necesario hacerlo. Pero es todavía más útil y quizás indispensable fijarse directamente en lo más allá, a la luz de la razón, y, para quien cree, a la luz de la fe; porque importa conocer no sólo cómo aquel mundo se concibió, sino cómo es en realidad. ¿Por qué ? Porque la verdad siempre guía al hombre, aun cuando yerra; del mismo modo que no se dedica al vicio sin sentir un deseo del bien, avanza por los caminos de lo absurdo empujado siempre por un vago presentimiento, una oscura nostalgia de la verdad. Es por lo tanto en la verdad donde es menester buscar el sentido profundo y escondido de aquellos errores que flotan sobre la historia. Lo verdadero nos indica la orientación de lo falso.

Abramos pues un paréntesis para arrojar una mirada sobre aquel mun-

do que la religión adora, y especialmente para conocer las relaciones objetivas que ligan a aquel mundo material y humano. Haciéndolo realizaremos el análisis ideal o, como hoy se dice, trascendental del hecho religioso.

II. Dependencia absoluta y trascendencia

Ad religionem autem pertinent exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem: in quantum scilicet est primum principum creationis et gubernationis rerum.[2]

Deo autem competit singularis excellentia in quantum omnia in infinitum trascendit secundum omnimodum excessum [...] unde religio est specialis virtus.[3]

Traduzcamos. Pertenece a la religión hacer actos de reverencia a Dios, considerado en un único aspecto: es decir, en cuanto es primer principio de la creación y del gobierno de las cosas.

Compete a Dios una excelencia singular, en cuanto trasciende infinitamente todas las cosas desde todo aspecto [...], de aquí que la religión es una virtud especial.

Realicemos nuestro análisis siguiendo las normas que santo Tomás nos dejó en los dos textos citados, no para descansar sobre su palabra, como sobre una autoridad dogmática, sino porque nos parece ver en ellos condensado y expresado en términos claros lo que la razón sugiere y el género humano ha sentido y hasta se esforzó por expresar en sus escritos y realizar en su conducta, aun cuando sus esfuerzos hayan permanecido demasiado a menudo ineficaces. En el curso de nuestro examen oiremos resonar las cuerdas más profundas de nuestra alma religiosa; resonancia a la que le hace eco una voz que atraviesa siglos y expresa el sentido de la religión vivida. De esta íntima correspondencia tendremos luego modo de convencernos mejor en los espíritus que seguirán. Por lo demás, ninguno

2. Santo Tomás, *Suma teológica*.
3. Santo Tomás, *Suma teológica*.

querrá negar que el de Aquino, como filósofo, tenía buena vista; y a este prestigio él añade otro, por el cual también los empíricos podrán apreciarlo, y es el haber vivido una intensa vida religiosa. Aun quien quisiera hacer de él un medio racionalista, está obligado a enumerarlo entre aquellos que escribieron sobre la religión no por haber *oído decir,* sino por haber hecho lo que hoy se llama, con razón o sin ella, la experiencia personal. De allí que podrá ser escuchado cuando menos con igual título que los salvajes –fuente de información preferida por nuestros antropólogos– y quizá con mayor derecho que Reinach y Leuba.

Basta una mirada sobre nuestros dos textos para ver que *el mundo del más allá* tomó un nombre más determinado y se llama *Dios*. Sin este centro, el reino del misterio (del cual la religión está como suspendida) se derrumba y se dispersa resolviéndose ya en una fuerza impersonal y ciega, ya en una miríada amorfa e insubordinada de espíritus caprichosos: en uno y otro caso se vuelve incapaz de sostener la vida religiosa. Sobre este punto importante volveremos más tarde.

Ya conocemos la idea general del primer texto: la religión consiste esencialmente en un vínculo necesario, y se sobrepone reconociéndolo, aceptándolo, intensificándolo. El vínculo natural, que sirve de base a la relación religiosa y está establecido inicialmente de modo confuso en la conciencia humana lo constituye la misma creación, la cual es la relación de la criatura con el creador en cuanto principio del ser creado.[4] Esto equivale a decir que el fundamento objetivo del acto religioso es la relación entre la criatura y el creador, considerados ambos términos en su aspecto formal de ser creador y creado, ser que da la existencia y ser que la recibe. Su relación se resuelve en una dependencia, cuyos caracteres debemos analizar.

a) Es unilateral, es decir, atañe sólo a la criatura y excluye toda posibilidad de reacción sobre el creador. Cada ser del universo depende de todos los demás; de aquí un entrelazamiento de acciones y reacciones, de mutuas dependencias más o menos próximas y profundas, pero apretando cada

4. Santo Tomás, *Suma teológica: "Relatio quadam ad creatorem ut ad principium sui esse".*

átomo a una red de hierro, en un sistema irrompible, que lo obliga a permanecer y mudarse en relación forzada con innumerables mutaciones. Pero también el átomo atado al universo y despedazado por él puede gloriarse de que todo el mundo depende de él; la sola resistencia que el átomo opone a su destrucción repercute con efectos mínimos, pero reales, en todo el cosmos. No es así nuestra dependencia frente a Dios; la criatura depende, pero la reacción le es imposible; Dios está fuera del sistema, y está por encima de todas las causas y de todos los efectos; es independencia absoluta, porque Él da el ser y no lo recibe, poseyéndolo, o mejor dicho siendo su plenitud.

b) Es *total,* es decir, abraza todo el ser en todas sus formas. El ser es lo que hay de más profundo en las cosas, es la forma primera de todo lo que existe y de todas las modalidades de la existencia,[5] por donde el autor del ser domina toda criatura en todo instante, en todos las aspectos, en cuanto a toda perfección y acrecimiento. La raíz del universo y de cada una de las criaturas está constantemente en las manos del creador. El mismo acto voluntario y libre no escapa a esta dependencia, porque también él es una realización del ser.[6] La simple continuación de la existencia, aunque fuese un perseverar constante en la más vacía inercia, no sería posible sin la continuidad de aquel acto con que Dios da el ser.[7] Los dos hechos que solemos distinguir y casi contraponer –creación y conservación– significan pues sustancialmente la misma cosa, a saber nuestra total dependencia de Dios. Tanto en el primer momento en que la criatura, obedeciendo al *fiat* que la crea, se presenta a Dios, maravillada de su primer aparecer,[8] como después, mientras dure en la existencia, siempre es necesario que el Creador le esté al lado para infundirle el ser que de Dios sólo puede derivarse y de hecho deriva por flujo continuo,[9] como la luz que viene del sol

5. Id., ib.: *"Esse est illud quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu ominum quae sunt in re".*

6. Id., ib.: *"Ipsi actus liberi arbitrii reducuntur in Deum, sicut in causam".*

7. Id., ib.: *"Conservatio rerum e Deo [...] per continuationen actionis qua dat esse".*

8. Santo Tomás, *Suma teológica: "Creatio importat habitudinem creaturae ad creatorem cum quadam novitate seu inceptione".*

9. Id., ib.: *"Quamdiu [...] res habet essetamdiu oportet quod Deus adsit ei secundum modum quo esse habet".*

continúa iluminándonos mientras que el sol continúa mandándonosla.[10]

c) Es *necesaria. Físicamente:* en cuanto a ninguna criatura le es posible sustraerse de hecho a esta dependencia. La libertad creada, si intenta revelarse, se agota en ridículos conatos; se resuelve en el gesto de la impotencia que muerde el freno, pero no logra romperlo. *Psicológicamente:* a saber, el hombre tiene de ella un insuprimible aunque vago conocimiento. Desde la historia se levantan a cada paso los gemidos de la humanidad contra los límites que ella no puede infringir, y en este sentido de insuficiencia santo Tomás ve los albores psicológicos de la religión.[11] *Moralmente*: en cuanto la criatura racional, que conoce esta dependencia, tiene el deber de aceptarla con sumisión.

d) Es *universal,* es decir, comprende todos los seres. Frente a Dios creador no hay lugar para ninguna independencia. No hay lugar para el hado, al que Grecia quiso someter también los dioses; no hay lugar para Ahrimán, que los persas creyeron poder colocar frente a Ahura Mazda; no hay lugar tampoco para el mal que no se puede concebir en metafísica, sino como una negación. El dilema es cerrado: o ser criatura, esto es, depender, o no ser.

Resumiendo en una palabra estos cuatro caracteres, diremos que el vínculo religioso se erige y se plasma sobre la dependencia absoluta de la criatura de su Creador. A esta base el segundo texto que hemos colocado al principio de este artículo le añade otra: la trascendencia, entendida como el grado infinito de los atributos divinos en oposición a los límites de la criatura. En la trascendencia así concebida, que podría decirse absoluta, santo Tomás ve la nota específica, y por lo tanto esencial e indispensable del obsequio religioso. Quitada ésta, desaparece la religión.

10. Íd., ib.: *"Sicut lumen causatur un aëre a sole quamdiu aër illuminatus manet", y "sic autem se habet omnis creatura ad Deum sicut aër ad solem illuminantem".*

11. Íd., ib.: *"Naturalis ratio dactat homini quod alicui superiori subdatur propter defectus quos in se ipso sentit".*

Desde el punto de vista objetivo, es decir metafísico, lo dos fundamentos son distintos. El primero no se concibe sin la criatura; el segundo, como grado infinito de perfección, llena de sí mismo la eternidad y habría podido permanecer para siempre encerrado en el seno de Dios; pero al aparecer los seres finitos aparece rodeado de nuevo esplendor, accidental y extrínseco por la comparación que la criatura establece reconociéndose infinitamente inferior a tanta altura. La infinidad se concibe entonces como infinita superioridad y toma el nombre de trascendencia.

Cómo esta distinción objetiva de los dos fundamentos no rompe la unidad del cuadro, lo veremos dentro de poco.

III. "*Exhibere reverentiam*"

Pasemos ahora a estudiar la posición del espíritu en que consiste la religión: después de la metafísica, psicología del acto religioso; y en este aspecto el apoyo del mundo devoto lo hallamos expresado en nuestro primer texto con las palabras: *exhibere reverentiam* (realizar actos de reverencia). Reverencia, decía Dante, es confesión de debida sujeción;[12] y si en vez de con Dante preferimos explicar a santo Tomás con santo Tomás mismo, éste nos traduce su fórmula en estos terminos: "Con cada acto religioso el hombre confiesa la excelencia divina y su propia sujeción a Dios".[13] Reverencia es pues un acto complejo que se divide en dos, o mejor, presenta dos aspectos: reconocimiento de grandeza o superioridad y propuesta de sujeción: es decir *honor* de Dios y *dependencia* de parte nuestra.

Para mejor penetrar el valor y el sentido de la reverencia religiosa nos ayudará esta otra afirmación:"Reverencia a Dios es un acto de temor" [14].

12. Dante, *Convito*, IV, 8.

13. Santo Tomás, *Suma teológica: Per omnes (actus qui religioni attribuntur) homo protestatur divinam excellentiam et subiectionem sui ad Deum.*

14. Íd., ib.: *"Revereri Deum est actus (doni) timoris".*

Diciendo así el de Aquino nos invita a profundizar nuestro examen del acto religioso confrontándolo con aquel proteiforme hecho psicológico que nosotros llamamos temor.[15]

Toda especie de temor incluye un movimiento de fuga, y se puede verificar tanto en nuestra vida sensitiva cuanto en la racional, tomando aspectos muy variados, empezando de la instintiva y rápida corrida del cordero que "ve venir al lobo y huye", desde el acudir presuroso del siervo hacia su patrón que lo llama, hasta el inerte temblor que invade al débil e incapaz frente al peligro. Estas formas las analizan con paciencia los psicólogos; nos basta a nosotros el habernos referido a ellas. Los antiguos solían enumerar seis de ellas, que recordamos con los nombres latinos que más las transparentan: *segnities, erubescentia, verecundia, admiratio, stupor, agonia.*[16] Las tres primeras rehúyen la fatiga y el deshonor; las dos últimas atan nuestras facultades, turban el ritmo de la vida intelectual y física, nos paralizan, nos abruman: todas son para nosotros de importancia secundaria. La *admiración,* en cambio, tiene caracteres por los que se impone a nuestro examen.

Es un acto o un estado complejo, originado por la contemplación de una verdad sublime,[17] tiene su raíz en la insuficiencia e ignorancia del sujeto;[18] pero es una ignorancia que se conoce, y pronuncia un primer juicio al confesar que el objeto supera su capacidad;[19] contiene por lo tanto una abstención deliberada de juicios prematuros definitivos;[20] pero, excluida la presunción y temiendo el error, no se resigna a una ignorancia perezosa; por el contrario, está animada de un deseo de saber[21] que la mueve a la indagación[22] y la transforma en un estímulo hacia la filosofía[23] sostenido por la esperanza de algún fruto de ciencia, cuyo placer ya pregusta.[24]

15. Cfr. con santo Tomás cuando afirma que las virtudes convienen *"quantum ad genus operum"* con los dones a los cuales corresponden.

16. Íd., ib.

17. Santo Tomás, *Suma teológica: "Consequens contemplationem sublimis veritatis".*

18. Íd. *Comment. en Methapys: "Admiratio ese ignorantia provenit".*

19. Íd. *Suma teológica: "Excedntis nostram facultatem".*

20. Íd., ib.: *"Refugit in praesenti dare indicium [...] timens defectum".*

21. Íd., ib.: *"Est autem admiratio desiderium quoddam sciendi".*

22 y 23. Íd., ib.: *"In futurum inquirit [...] Unde admiratio est principium philosophandi".*

24. Íd., ib.: *"Admiratio est causa delectationis, in quantum habet spem consequendi cognitionem".*

Se puede observar que la admiración así descrita nos hizo salir del campo ético religioso y nos introdujo en el exclusivamente intelectual. Efectivamente, hemos partido de una sublime verdad apenas entrevista y hemos llegado a un deseo de saber, lo cual revela una pura preocupación teórica, carente de todo valor normal. Habríamos pues caído en aquel intelectualismo que se suele reprochar a los escolásticos y especialmente a santo Tomás, intelectualismo acusado de volver áridas las fuentes mismas de la vida religiosa. Contestamos que en aquel miedo de equivocarse, en aquel voluntario abstenerse del juicio definitivo está incluido un potencial valor ético, que en ciertos casos puede desarrollarse, y en la admiración de Dios halla el terreno apto para su desarrollo y se convierte en la nota dominante.

La grandeza y superioridad del creador se nos aparecen tales que pretender negarlas, descuidarlas, medirlas con nuestra inteligencia o igualarlas a nuestro ser constituiría un delito. Frente a Dios la negación y la indiferencia no son sólo un error, sino también una culpa, porque la criatura se sabe obligada a estar en su puesto ante el creador;[25] y su puesto está a distancia, muy abajo, y no comporta ninguna igualdad, sino que exige sumisión.[26] Esta forma de intelectualismo, si vale usar este nombre, no es teórica y árida, pero nos introduce en el centro del campo moral: y así se elimina el peligro de encerrar la religión en la esfera de los conocimientos puramente especulativos, como hizo el idealismo hegeliano.

Para disipar toda suerte de duda hacemos nuestros otros dos textos de santo Tomás: "No toda admiración es temor [...]. La reverencia es temor y se convierte en un verdadero acto de religión cuando se dirige a Dios como un débito".[27] Es decir, no toda admiración, ni todo temor, ni todo acto de reverencia es religión; ésta no nace hasta que un nuevo elemento –la conciencia del nuevo deber hacia Dios– no se adueña

25. Íd., ib.: *"Constituitur inproportione conveniente respectu ipsius"*.

26. Santo Tomás, *Suma teológica: "Timor filialis [...] quodammodo separationem importat per hoc quod non praesumit se ei adaequare, ser per se subiicit"*.

27. Íd. ib.: *"Nonquaelibet admiratio et stupor sunt species timoris [...]. Revereri in quantum huiusmodi est actus timoris; sed exhibere reverentiam in quantum est Deo debitum, est proprie latriae"*.

de aquellos hechos psicológicos y no los ha elevado a dignidad moral.

Estamos, pues, en el polo opuesto de aquel que es el centro de gravitación de un libro famoso: *Lo Santo,* de R. Otto. Éste (sin tener pleno éxito) quiso confinar la vida religiosa en la penumbra de la conciencia, en aquellos sentimientos vagos de atracción y repulsión que experimentamos frente a lo *numinoso*. Y con este adjetivo *(de numen)* él indica aquel resto que se obtiene al sustraer a lo *santo (neutro, das Heilig: sanctum)* todos los elementos racionales, y primero entre todos el ético, de que nosotros solemos revestirlo.[28] Despojado así su objeto, la religión se vuelve un hecho amoral, y en vez de ser un inteligente temor admirativo queda degradada al nivel de un "estupor"[29] que paraliza y corre peligro de confundirse con aquella vulgar "piel de ganso" que Otto nos recuerda con alguna insistencia.[30]

La historia nos dirá que este modo de concebir las cosas no está de acuerdo con los hechos, porque algún sentido de deber acompañó siempre la práctica religiosa. Notaremos sólo de paso que este proceso desmoralizador de la religión es el último fruto de la escuela sentimentalista, de la cual nos ocuparemos en breve. Aquí nos limitamos a aclarar nuestro pensamiento: ni el temor que queda encerrado en el sentimiento ni la admiración que lo eleva aportándole la luz de la conciencia bastan para darnos un acto religioso. Éste se tiene sólo cuando el temor y la admiración se elevan todavía en un grado, se funden en una atmósfera moral y se convierten en un acto de reverencia debida a Dios, un débito de justicia que la criatura paga al Creador.

En resumen: *exhibere reverentiam* indica un acto de *honor* y una protesta de completa *sujeción,* que recíprocamente se incluyen y están entonados en un sentido de *temor* sostenidos por una iluminada admiración de la grandeza trascendente del Creador e invadidos por la conciencia del estricto deber de sujeción que a Él nos une.

28. R. Otto, *Lo Santo:* es de observar el cambio introducido así en la teoría que pretende excavar un abismo entre religión y moral; antes se hablaba de *moral arreligiosa;* hoy se habla de *religión amoral.*

29. Id., ib. *"das ist etwa stupor [...] das starre Staunen".*

30. R. Otto, *Lo Santo: "Die Gansehaut ist etwas Uebernatürliches".*

IV. NOTAS SECUNDARIAS

Notados los elementos fundamentales ya objetivos, ya psicológicos de la religión, recogemos ahora algunas notas secundarias, siempre adhiriéndonos a los dos textos de santo Tomás que hemos puesto al comienzo del artículo segundo de este capítulo.

a) En Dios se considera no sólo el acto creativo, sino también el *gobierno del mundo*. Con esto no decimos nada sustancialmente nuevo, porque en realidad el gobierno está comprendido en la creación. Pero por comodidad y claridad de pensamiento solemos distinguirlos como dos actos diversos, y asignamos al gobierno el lado dinámico de la conservación, en cuanto Dios no sólo conserva las cosas en su ser, sino que las dirige a su fin.[31] Así parecen abrirse nuevos horizontes y se nos revela en modo explícito aquel vasto ordenamiento por el cual el mundo en su conjunto y en cada una de sus partes, a través de un admirable y misterioso encadenamiento y subordinación de causas y fines inmediatos, es guiado de la primera causa a su último fin.

El gobierno del mundo es un hecho más accesible al pensamiento humano que la creación, por lo cual la historia nos muestra que la idea de Dios dominador y gobernador está más difundida y es más eficaz que la de Dios creador aunque ésta sea más profunda y ejercite, cuando está presente, una eficacia purificadora del pensamiento y de la práctica religiosa.

b) Se considera a Dios en cuanto es *primum principium*. No será pues religiosa la posición que tomemos frente al que de cualquier modo participa en el gobierno de las criaturas, sino en cuanto se dirija a la primera fuente de todo ser y ordenamiento. No será tampoco religioso cualquier acto, aunque bueno y virtuoso, realizado en relación con Dios, si Dios no es considerado en su cualidad de primer principio. Este punto es de suma importancia y deberemos volver muy pronto a tratar de él.

31. Santo Tomás, *Suma teológica: "Conservatio rerum in bono et motio earum ad bonum"*.

c) La religión considera en Dios este *único aspecto (secundum unam rationem)* de primer principio. Pero parece que olvidamos ahora lo que hemos escrito en las páginas precedentes acerca de la doble base objetiva del acto religioso: la creación y la trascendencia.

Aún más, parece que buscamos llevar la contradicción al pensamiento íntimo de santo Tomás, aproximando dos de sus textos en cada uno de los cuales parece que él aduce un fundamento diverso diciéndolo único. La dificultad es sólo aparente. Las dos bases están tan unidas y se entrelazan con tanta armonía que no rompen la unidad del edificio. La trascendencia, entendida como el grado infinito de los atributos divinos (segundo texto), es la *conditio sine qua non* de la creación (primer texto). Para llamar a la existencia *ea quae non sunt* es necesaria una infinita virtud, y para ser la fuente inagotable de todas las perfecciones es necesario poseerlas sin ningún límite. Por otra parte, la misma trascendencia, entendida como infinita superioridad, está condicionada por la creación.

Es al aparecer de la criatura cuando se hacen posibles la confrontación y el juicio comparativo.

A este entrelazamiento objetivo, *a parte rei,* corresponde una continua llamada psicológica. La trascendente grandeza divina nunca se presenta tan clara a nuestro espíritu como cuando contemplamos a Dios en el acto de pronunciar el tremendo *fiat,* que vence la infinita distancia que separa el no-ser y luego –este *luego* es un artificio completamente nuestro– cuando una mano sabia y poderosa sostiene y dirige el complicado orden universal. Y por otra parte, apenas pronunciado el nombre de Creador, nuestro pensamiento corre enseguida a sus infinitas perfecciones. De cualquier lado que se parta, el círculo tiende a cerrarse; por lo tanto existe una equivalencia práctica entre las dos bases que asignamos a la religión, y se puede afirmar que concurren como única causa *(por modum unius)* en calidad de *primum principium.*

Santo Tomás vio tan clara esta correspondencia y mutua inclusión, que en dos artículos sucesivos se refiere indiferentemente ya al uno ya al otro de los dos fundamentos, y afirma que en cada uno está la

nota característica *(specialis ratio, unum principium)* de la religión.[32]

d) Uni Deo (a Dios sólo): la cualidad del primer principio es incomunicable, y si muchos de los atributos divinos son participables y participados para las criaturas, ninguno lo es, ni podría serlo, en aquella medida por la cual concurre en la razón de primer principio.

e) Rerum (de todas las cosas): idea grandiosa, a la cual ya nos referimos. El reino del espíritu, de la razón de la libertad, no se separa, no se encierra en un acto religioso, sino que abrazando toda la naturaleza se la asocia idealmente, porque se la ve ya realmente unida en el acto de alcanzar la existencia desde las profundidades del gran misterio que es Dios; se la asocia idealmente, y la vuelve al origen común, la pliega consigo al gran acto de adoración. Es el espíritu humano que lee en las profundidades del cielo estrellado y en los oscuros procesos químicos aquellos himnos de gloria al Creador que astros y átomos escriben y cantan en la inconciencia; es la voluntad humana que hace subir hacia el trono de Dios el humo de los inciensos y los gemidos de las víctimas que sólo por el espíritu del hombre reciben significado y valor religioso. A través de la religión humana el universo entero se sublima en la libre servidumbre de los hijos de Dios, y el torrente de la creación se abalanza, se hace ágil, vuelve a su fuente, como para llevar a ella el tributo de su reconocimiento.

32. Me refiero a los artículos 3 y 4 de la *Suma teológica*.

III

LA DEFINICIÓN DE LA RELIGIÓN

I. La confusión de dos problemas

Sintetizando en una fórmula todo cuanto hemos expuesto en modo analítico en el capítulo precedente, definiremos la religión como *el reconocimiento de la dependencia absoluta de la criatura del Creador;* o, si se quiere, una fórmula más completa: *el reconocimiento de la trascendencia absoluta del Creador y de la consiguiente dependencia absoluta de la criatura.*

Su sentido general ya nos debe ser claro, pero se ilustrará mejor poniéndola frente a otras célebres definiciones.

Reconocimiento es un acto libre de la voluntad que acepta y procesa. Puede parecer que nosotros aquí nos pongamos en perfecto acuerdo con Kant y en directa oposición con Hegel y Schleiermacher, de los cuales se sabe que el primero coloca la religión en la voluntad; el segundo, en el entendimiento, y el tercero, en el sentimiento:[1] es decir, puede nacer la duda

1. E. Kant, *Religion ist Erkenntnis aller Pflchten als göttlischer Gebote;* G. Hegel: *"La religión es el conocimiento que el espíritu divino tiene del mismo por la meditación del espíritu finito" (Phil. de la Rel.);* F. Schleiermacher: la religión es *"das Gefühl der schlechthinigen Abhängigleit"*; ésta se sustituye a veces por otra: *"das unmittlebare Bewusstseim der Gottheit"* (Reden, Liepzig, 1880).

Nos permitimos añadir que no estamos de acuerdo ni siquiera con el P. W. Schmidt, quien define la religión como un *"Wisser und Fühlen"*. No basta saber y sentir, es necesario querer. Esta deficiencia está corregida a medias en la edición alemana, donde se refiere, saliendo por la tangente, a una entrada en relación con los "Poderes" de los cuales nos sabemos y nos sentimos dependientes; pero se agrava en la edición italiana, donde se lee que la religión "en sentido subjetivo" es *"el conocimiento y la conciencia del estado de dependencia de uno (o más) poderes personales ultraterrenos con los cuales nos encontramos en reciprocidad de relaciones"*. El hallarse en reciprocidad de relaciones no exige de por sí nada de voluntario de parte del hombre, y mucho menos exige la aceptación de la dependencia, puede ser un simple hecho. También Capaneo conoce y es consciente de su dependencia de Dios y se halla con el mismo en reciprocidad de relaciones; ¿diremos por lo tanto que es religioso? La definición objetiva que le sigue nos basta para corregir el vicio de la subjetiva, porque sólo habla de actos exteriores.

de que nosotros queramos reducir toda la vida religiosa dentro de los límites de la actividad práctica excluyéndola del campo intelectual y cerrándole todo camino de comunicación con el sentimiento. Pero no es así; el acuerdo no es pleno, ni el disenso completo; y no pueden serlo porque el problema que nos proponemos resolver no coincide con el que atormenta a aquellos filósofos.

Ellos identifican o unen con un vínculo cerrado e indisoluble *dos* cuestiones que nosotros sostenemos distintas, mejor dicho, separadas. A la pregunta acerca de la naturaleza de la religión, ellos contestan con una doctrina acerca del modo de llegar a la afirmación de la existencia de Dios: uno llega a esto con un trabajo de entendimiento; el otro, negando que se pueda llegar a Dios a través de la física y la metafísica: hace de la religión práctica un postulado; el tercero no conoce otro camino más que los oscuros senderos del sentimiento.

Esta primera respuesta, que parecería ser sólo preliminar, determina también el modo de concebir la religión. El que llega a Dios guiado por la razón especulativa, la razón práctica, el sentimiento, coloca luego respectivamente la religión en actos cognoscitivos, en prácticas morales, en experiencias sentimentales. El género diverso de pruebas de la existencia de Dios, observó Eucken, "corresponde al diverso tipo de religiones, aquéllas desarrollan sólo lo que éstas tienen por su fundamento; aquí pues no está sólo en discusión el camino que conduce a la religión, sino la religión misma".[2]

Efectivamente, se ha progresado tanto en el acercamiento y dependencia de los dos problemas que casi no se logra distinguirlos, y está difundida la tendencia de confiar a la religión, como tarea suya principal, si no esencial y única, la afirmación o la prueba de la existencia de Dios. Así, Lamanna, después de una vasta encuesta acerca de la concepción religiosa entre los pensadores modernos, pudo concluir que "el trazo característico que indistintamente todas las direcciones de pensamiento examinadas por nosotros reconoce en manera más o menos explícita como esencial a la religiosidad, creemos que [...] pueda verse en la aspiración del espíritu

2. R. Eucken, *Religión y verdad.*

humano a una esfera de realidad que trasciende el mundo de la experiencia actual. Dijimos aspiración, que es lo mismo que decir afirmación de la existencia de tal esfera de realidad y, conjuntamente, esfuerzo para ponerse en relación vital con ella".[3] No sé si es posible expresar de un modo más claro la grave diferencia que separa en este punto la tradición teológica católica del pensamiento de los filósofos, psicólogos e historiadores modernos de la religión.

Mientras los teólogos ven en la religión un sistema entre dos términos ya conocidos, el pensamiento laico contemporáneo ve en ella la búsqueda, la afirmación –y a menudo es necesario decir: ¡la creación!– de uno de los dos términos, a saber, de Dios. La cuestión que para los primeros es puro prejuicio, un preámbulo necesario, para discutirse en una sesión filosófica, la discuten los segundos en el interior del templo y la consideran como sustancia de todo el problema. El esfuerzo para ponerse en relación vital con Dios no es ya un corolario, cuando no se reduzca a ser la vestidura con que se cubre la afirmación de su existencia. Este modo de concebir la religión la obliga automáticamente a encerrarse en aquella facultad a la cual se le reservó el privilegio del descubrimiento de Dios.

II. Un prejuicio

Pero aun cuando no se quisiera identificar las dos cuestiones, no les resultaría igualmente fácil a cada una de las tres corrientes indicadas arriba transponer los confines de la facultad privilegiada. Quien afirma que no se puede llegar a Dios sino a través del ansia del *sentimiento,* no podrá jamás indagar ni apreciar relaciones religiosas de contenido ético o intelectual. En el reino del sentimiento todo permanece oscuro e instintivo, todo está dominado de espontaneidad pura. Y no puede ser de otra manera. Para que en él se haga la luz y se afirme la ley ética, es necesaria una intervención extrínseca que la teoría sentimental, por propia necesidad,

3. C. P. Lamanna, *La religione nella vita dello spirito,* Florencia, 1914.

debe rechazar. ¿Para qué servirán estas infiltraciones de elementos extraños, juzgados a priori incapaces de hacer vibrar las cuerdas misteriosas y profundas que ligan al hombre con Dios? Las cuerdas sentimentales no dan sonido sino cuando las pulsa una mano cálida y anhelante. Cuando se empieza a pensar y a reflexionar, enseña Schleiermacher, cesa la religión, y cesa también cuando se entra en el campo de la acción moral, porque la acción va de adentro hacia fuera y la religión procede en sentido inverso, de afuera hacia adentro; a saber, la acción es expansión, actividad, y la religión es pasividad.[4] He aquí que el prisionero aprieta y besa sus cadenas.

Añadimos, de paso, que el sentimiento se revela impotente para realizar la tarea que se le ha confiado. Él tampoco logra identificar el objeto cuya existencia debería afirmar la religión, de allí las continuas oscilaciones de los sentimentalistas entre Dios, el mundo, la nada.[5] Hecho Dios objeto del sentimiento, el sujeto pierde su visión, se halla envuelto en las tinieblas, se encierra dentro de sí mismo: la religión no encuentra ya su *ubi consistam* (punto de apoyo) y se confunde con el ateísmo.

Casi igualmente fuerte es la exigencia de encerrar toda la religión en la *voluntad,* para quien no sabe llegar a Dios sino a través de los postulados de la religión práctica. Ésta, aunque nos lleve casi a la fuerza hasta los umbrales del mundo espiritual, aunque arriesgue una afirmación del mundo de Dios, "no nos ayuda en lo más mínimo en el aspecto especulativo"[6] y el Dios que ella nos da, nos lo da "solamente por un principio práctico".[7] De aquí que la religión especulativa debe limitarse a tratarlo negativamente, buscando impedir el antropomorfismo y el fanatismo. Si, en cambio, pretende cumplir un trabajo positivo construyendo una teoría del mundo suprasensible, entonces cae en el vacío y en el absurdo. "Se puede invitar francamente a todos los pretendidos doctos en teología natural (nombre extravagante) a que nombren siquiera una sola pro-

4. Enseña especialmente estas doctrinas Schleiermacher en *Roden über die Religion.*

5. El mismo Schleiermacher tiene un pensamiento fluctuante a este respecto. En la primera edición de los discursos escribía: *"Una religión sin Dios puede ser mejor que otra con Dios"* (segundo discurso). En sus escritos, Dios y el mundo desfilan continuamente ante nosotros envueltos en una neblina que nos impide distinguirlos.

6. E. Kant, *Crítica de la razón práctica.*

7. Íd., ib.

piedad, ya del intelecto, ya de la voluntad, que determine su sujeto (además de los predicados simplemente ontológicos), en la cual no se pueda demostrar de modo incontestable, que, si se separa todo antropomorfismo, nos queda solamente la simple palabra, sin poderle añadir el mínimo concepto, por el cual se pueda esperar una extensión del conocimiento teórico."[8] Kant obedece aquí a la lógica inmanente a su sistema. La razón especulativa, que puesta frente al mundo espiritual y divino no supo descubrir paralogismos, antinomias e ideales que la trascienden, no puede ver su poder aumentado ni aun cuando la religión práctica, en nombre de sus propias exigencias, al postularlo afirma la realidad de todo aquel mundo. ¿Cómo podría esta afirmación que ella siente resonar desde afuera, sugerida y sostenida por principios que no son los suyos, comunicarle nuevas energías? Eso es imposible: por esto la razón especulativa no se contestará con negaciones, pero tampoco cooperará positivamente al nuevo edificio: cada uno de sus actos sería una imprudencia intelectual; mantenga su reserva, enciérrese en su silencio. El santuario cierra la puerta y, diría, se defiende de la contaminación intelectiva. Pero he aquí unas palabras más explícitas: "El hombre honesto bien puede decir: yo quiero que exista un Dios... Debía casi parecer que esa fe racional fuera anunciada aquí como un mandamiento, a saber, el de admitir el sumo bien como posible. Pero una fe mandada es un contrasentido".[9] Y a saber, llevados por las exigencias del imperativo categórico, podemos afirmar que Dios existe, pero creer rendirle homenaje con el *rationale obsequium* de este o semejantes actos intelectuales es pueril, porque la razón especulativa, también después del "yo quiero" del hombre honesto, no sabe romper el círculo de sus paralogismos, no sabe sino pronunciar palabras vacías, a éstas y a aquéllos es ridículo atribuirles algún valor religioso. Como el acto de fe, así todo acto intelectual está excluido de la religión, la cual se cumple en el campo de la práctica con la observancia de los preceptos éticos.

8. Íd., ib.
9. Íd., ib.

Menos necesario y menos absoluto es el ostracismo dado al sentimiento, pero tampoco a éste le ayuda la razón práctica; y tiene su motivo, porque habiendo rehusado la luz intelectual y por lo tanto la fuerza que nace de las convicciones claras y fuertes, no sabría ni juzgar ni guiar aquellas ondas inquietas que señalan el punto de encuentro del espíritu con la materia, y por eso las trata a prorrata del mal radical y las considera como un conjunto de bajos instintos, capaces sólo de acecharla. La religión kantiana, fría y rígida como su ética, envuelta en una fórmula de sabor racionalista, oprimida por tinieblas de agnosticismo, aparece siempre cercada por dos miedos: el miedo de la afirmación teórica, que la precipitaría en el error, y el del sentimiento, que, si irrumpiera en el reino del imperativo categórico, turbaría su armonía y lo pondría en brazos de los poderes anárquicos del instinto.

Pero quien llega hasta Dios conducido de la mano de la inteligencia, la *razón especulativa,* no se condena a ninguna mutilación ni se ve impedido por miedos enervantes. La facultad intelectiva toma el ser en todas sus determinaciones, lo enviste, lo ilumina por todos los lados y lo presenta a las otras facultades, para que sobre él realicen su acto. De aquí que el Dios hallado por la inteligencia es también el Dios de la voluntad y del sentimiento, puede volverse el término de actos volitivos y el legislador moral; puede conmover la sensibilidad y ser amado con ternura; puede dominar todas las formas de la vida y sojuzgar las fuerzas que se agitan en la conciencia humana. Tal es el Dios de la filosofía cristiana: afirmado por la inteligencia sobre argumentaciones metafísicas, orienta hacia sí cada una de nuestras facultades, atrayéndolo a sí todo como el primer motor de Aristóteles *sicut appetibile et intelligibile.*[10]

Por lo tanto nosotros no sólo distinguimos los dos problemas –existencia de Dios y naturaleza de la religión–, sino que mientras damos al primero una solución de carácter intelectual, nos sentimos libres para dar al segundo una respuesta que haga gravitar toda la vida religiosa alrededor de un acto de voluntad.

10. Aristóteles, *Metafísica.* Sabemos que el motor inmóvil de la metafísica aristotélica está todavía muy lejos del Dios del Evangelio; pero en los adjetivos con que Aristóteles lo adorna, nosotros vemos la posibilidad de injertar "nuestro" Dios y nuestro concepto de religión.

III. La escuela de los sentimentalistas y la dependencia absoluta

Si la primera parte de nuestra definición pudo originar la sospecha de que nos acercábamos a Kant, la segunda parece revelar una afinidad demasiado grande con Schleiermacher. Pero también aquí las diferencias son profundas. El teólogo alemán, que sólo tiene el sentimiento de la "dependencia absoluta", en realidad no podría tampoco llamarla *absoluta,* porque, en rigor, ¿cómo puede el sentimiento asir y afirmar lo absoluto? El hombre podrá decir que se siente y que siempre se ha sentido dependiente, pero nunca logrará sentir que sus cadenas son irrompibles y que todos los demás dependen como él. Sólo la inteligencia puede mostrarnos lo absoluto, y por lo tanto, con mayor fundamento que el sentimentalista, podemos hablar nosotros de dependencia absoluta, porque hacemos que se presente a la voluntad, a fin de que la *reconozca,* por la inteligencia que la *conoce.*

Otro punto, quizá más importante, señala la ventaja de nuestra definición. ¿De quién, de qué siente que depende el sujeto religioso urdido por el pastor protestante? La respuesta clara es una sola: no lo sabe. Y no lo puede saber, porque el sentimiento, como hecho psicológico, siendo la conciencia inmediata de nuestros estados sugestivos, no sabe nada acerca del objeto que lo ha provocado: de donde la religión se define como sentimiento de dependencia absoluta, sin ninguna referencia al término activo, a la fuente de donde emana la fuerza que nos tiene sujetos. Y si en algunas páginas Schleiermacher intenta descubrir o alcanzar a Dios en alas del sentimiento, debe reconocerse en esto un loable deseo, y también un vano esfuerzo de dialéctica, con que se busca estimular la sensibilidad para que se supere a sí misma y llene el oficio de la religión.[11] Nosotros

11. En las primeras ediciones de los *Discursos* sabe él distinguir bien a Dios del mundo; luego, especialmente en la *Dialéctica* y en la *Glaubenshere,* Dios va convirtiéndose en el principio trascendental del mundo. Está viva en Alemania la discusión acerca del verdadero alcance de las teorías de Schleiermacher. Natorp cree interpretar el pensamiento del maestro al encerrar la religión dentro de la *conciencia carente de objeto;* Wobbermin, en cambio, sostiene que también las primeras fórmulas de Schleiermacher, consideradas como las más subjetivistas, contienen una referencia al *polo objetivo de la religión.* Cfr. Wobbermin, *Das Wesen.*

pudimos completar la fórmula al afirmar que el sujeto religioso confiesa su absoluta dependencia de Dios; en cambio, el sentimentalista se siente depender de un signo interrogativo.

Los caracteres que dan la nota de absoluta a nuestra dependencia no agotan todo el contenido de la vida religiosa; no dan su verdadero tono y su verdadero color. Casi nos dejan en una atmósfera cualitativamente igual a la que respiramos en nuestras relaciones con el mundo, y toda la diferencia corre peligro de permanecer cuantitativa. Es verdad que entre lo absoluto y lo relativo, como entre lo infinito y lo finito, la diferencia, para el metafísico, es de cualidad, pero hablando psicológicamente se toma en modo cuantitativo, como si no fuese otra cosa más que un indefinido cambio de límites, por lo cual en las relaciones psicológicas se corre peligro de no salir de lo profano. Se entra en cambio en la zona específicamente religiosa cuando el término activo de nuestra dependencia se nos presenta en su *vestidura trascendente de Creador*. Ante esta visión se disipan las tinieblas en que el sentimentalista alemán dejó envuelta la fuente de los límites que no podemos romper, y entre nosotros y Dios se proyecta un haz de luz que hace resaltar el contraste, y mientras en la creación muestra el lazo irrompible que nos une a Dios, en la trascendencia nos hace ver y sentir la infinita distancia. El vínculo que nos une y el abismo que nos separa, vistos y contemplados con aquella luz, ejercen una eficacia directa en el juego de las relaciones psicológicas y dan un nuevo sentido, un nuevo valor, el tono y el colorido específicamente religioso a la oscura conciencia de la dependencia absoluta.[12] Entonces eleva el alma el himno de la religiosidad verdadera y auténtica que no se limita a tomar conciencia de sus cadenas, sino que se exalta en Dios y canta su grandeza: *Tu solus sanctus, tu solus dominus, tu solus altissimus;* entonces el alma religiosa se embriaga con el pensamiento de que Dios sólo es, y tiene en sí mismo la razón y el fundamento de su existencia, mientras ella, con el universo entero, se esfuma en su *aniquilamiento,* al que sólo puede sustraerse nadando en aquel mar del ser que es Dios: *In ipso enim vivimus, movemur et sumus.*[13]

12. Cfr. R. Otto, *Lo Santo.*
13. *Acta Ap.*, CVII, 28.

Por lo tanto, no una dependencia cualquiera, aunque se la llame absoluta, sino la *dependencia de la creatura;* y de aquí también, no la dependencia de una incógnita, sino del *Creador*. La necesidad de llegar a estas dos metas aclaradoras fue sentida por uno de los más célebres representantes de la escuela sentimentalista, R. Otto, quien sustituye el sentimiento de la dependencia absoluta por el *sentimiento de la criatura*[14] y luego admite que éste es sólo el lado subjetivo, el efecto o la sombra de otro sentimiento *(miedo o temor, Scheu)* que nos pone de un modo inmediato frente a un objeto en que se encuentra la categoría específica de la religión: *lo numinoso*.[15]

Se dio por lo tanto un paso hacia la meta: pero es demasiado largo para el sentimentalista y demasiado corto para la verdad. Demasiado largo para el discípulo de Schleiermacher, porque no le es posible saberse criatura y entrever la causa de su sentimiento sin poner el pie fuera del recinto de la escuela; por lo cual lo sorprendemos hablando de "contenidos cognoscitivos estantes de por sí"[16] que deben preceder los sentimientos religiosos, y otra vez lo oímos celebrar la superioridad del cristianismo porque nos ofrece conceptos claros.[17] Y así queda abierta una brecha peligrosa en el flanco de la teoría sentimental. Pero para la verdad el paso es todavía demasiado corto. Aquel *numinoso* que Otto nos hace entrever y que para corresponder al "sentimiento de la criatura" debería sea el *Creador,* de hecho no lo es, o al menos no se lo puede conocer como tal, porque apenas abiertos los ojos de la inteligencia el sentimentalista nos obliga a cerrarlos otra vez y nos sumerge en aquel reino del pavor donde no resuenan sino palabras de color oscuro: *tremendo, majestuoso, enérgico, misterioso, totalmente otro, maravilloso, paradoja, antinomia, fascinante, horrendo...* Brevemente: la buena voluntad se encuentra maneada por los prejuicios de escuela y debe adaptarse al compromiso. Para seguir la vía maestra y caminar derechos y libres hacia el Dios de la religión es necesario tener el valor de renegar de toda la herencia kantiana. El sentimentalismo refutó la segunda crítica y por eso no incluye a Dios en

14. R. Otto, *Lo Santo.*
15. Íd., ib.
16. Íd., ib.
17. Íd., ib.

el campo ético, no hace, como Kant, un postulado de la religión práctica; pero él acepta todavía la obra disolvente de la primera crítica y desespera por llegar a Dios siguiendo las huellas de un razonamiento metafísico. Mientras dure este "escrúpulo kantiano" no se podrá nunca descubrir el Dios de la religión auténtica; porque Dios es un espíritu y no quiere ser adorado y no puede ser alcanzado sino por el espíritu, que es inteligencia.

IV. Los tres escollos

Al confrontar nuestra definición con las dadas por las tres corrientes clásicas del pensamiento moderno, tuvimos oportunidad de aclarar su significado. Ahora querríamos pesar su valor. ¿Es ella aceptable? Pregunta demasiado vaga que se podría entender en un sentido tan amplio que exigiría la revisión de todo un sistema de filosofía. Pero podemos también asignarle confines más estrechos y limitar nuestra respuesta a aquellos puntos que pertenecen inmediatamente a nuestro tema. Haber omitido esta delimitación preliminar del problema ha sido la causa de que muchas disputas acerca del concepto de religión, por más que se ventilen con gran acopio de doctrina, hayan permanecido como estériles batallas verbales, útiles apenas para arrojar descrédito sobre los estudios religiosos. Siguiendo un precepto formulado por Descartes,[18] dividiremos nuestra pregunta en dos cuestiones parciales, que nos parecen contener los puntos necesarios a discutirse. Pondremos nuestra fórmula, primero de frente al método, luego de frente a la historia.

Y ante todo: ¿es exacto el método que hemos seguido para llegar a nuestra definición? Tres escollos se señalan a aquel que se presta a nuestra indagación.

Vimos a V. Pareto denunciar ya el primero, y es el *escollo de la palabra,* sobre cuyas huellas el conocido economista cree que nosotros

18. R. Descartes, *Discours de la méthode,* parte II: *"[...] Dividir cada una de las dificultades que examinaré en tantas semejantes como se pueda y como se requiera para resolverlas mejor".*

estamos condenados a caminar, buscando en la realidad de la vida algo que le corresponda. Como la palabra no sabe darnos sino indicaciones vagas, los resultados de nuestros estudios permanecerían siempre en el nivel del pensamiento común.

El segundo es el *escollo del hecho bruto,* tomado como norma para valorar la religión, en contra del cual ya protestamos muchas veces. Y si fuese útil para algo quisiéramos ahora unir a la nuestra una voz que proviene de otro lado: la voz del profesor Martinetti, el cual nos advierte que "la indagación filosófica acerca de la esencia y el valor de la religión debe ir más allá de la descripción histórica y partir del examen de la religiosidad interior, no como psicología, sino como comprobación de valores, como análisis trascendental".[19]

El tercer escollo constituye la gran piedra del escándalo de los tiempos modernos, el mezquino *a priori,* contra el cual todo escritor que quiera imponerse a la opinión pública debe hoy tirar al menos una pequeña piedra como todo buen hebreo contra la tumba de Absalón. Recojamos la última piedrita dejada *(in subiecta materia)* por el profesor Maresca: "Debe eliminarse ante todo el método lógico deductivo, que consiste en establecer a priori una definición de la religión y deducir de las propiedades que definen, por consecuencia lógica, todas las propiedades que resulten [...]. Esto [...] confunde, como observó Kant, lo posible con lo real. Además la elección de las propiedades que definen la religión importa un arbitrio inicial, que es solamente justificable para el secuaz de una determinada religión histórica. Como la realidad es dinamismo, evolución y mutación, se corre el riesgo de alejarse tanto más de la realidad cuanto más rígido y preciso sea el concepto dentro del cual se pretendió encuadrar el complejo proceso histórico de la religión".[20]

En este punto de nuestro estudio creemos poder afirmar que no hemos caído en ninguno de los tres lazos. Al *lenguaje común,* al confuso pensa-

19. P. Martinetti, *Il fondamento della religione*, según R. Otto en *Revista di filosofia*, Milán, 1931.

20. M. Maresca, *Il problema della religione nella filosofia contemporanea*, Milán, 1932.

miento común, solamente pedimos la indicación de los hechos a estudiarse, del mismo modo que aquel que quiere conocer la naturaleza y la historia del arte empieza por ponerse ante aquellas producciones que todos llaman obras de arte: del mismo modo que también el químico, deseoso de saber qué es el agua, no puede iniciar su estudio sino procurándose determinada cantidad de la materia que todos llaman con ese nombre. En nuestro caso, no habiendo recogido cuerpos opacos y mudos, sino hechos morales, hemos proseguido el estudio no sirviéndonos de retortas y alambiques, ni de calor o electricidad, sino sometiéndolos a un análisis que nos revelase su significado espiritual. Se dijo que para comprender la vida humana es menester fijarse no en lo que el hombre *dice,* sino en lo que *hace*. Por lo que respecta a la vida moral, creímos haber avanzado un paso: no lo que dice, ni aun lo que hace, sino lo que *quiere hacer* debe ser el foco sobre el cual se concentre nuestra atención. Si nos detenemos en lo que dice, condenamos nuestra ciencia a caminar sobre las huellas del lenguaje, que como guía es pueril; si nos contentamos con el análisis inmediato de los hechos nos encerramos en el empirismo craso y supino. Si no tuviésemos sino estos dos puntos de apoyo, sobre nuestros libros, si todavía estuvieran de moda los títulos largos, se podría ciertamente escribir: "Historia (o psicología) de todo lo que justa o abusivamente se llamó o llama religión, o tiene con ella, a juicio del autor o de otros, algún parecido".[21] Pero nos fue posible realizar algo mejor. El hecho religioso, como todo hecho moral, al brotar de la conciencia humana lleva consigo, decíamos, la huella de su origen, señala la dirección del movimiento del cual salió. En esta dirección están todo su significado y su valor; allí estamos encerrados, y pudimos realizar un análisis que huye de la impresión popular. Por este camino llegamos a una definición que no se deduce de una palabra, sino del análisis riguroso de las exigencias de aquella relación a la cual el hombre religioso quiere dar una expresión. Por lo tanto nuestra guía se sustrae a la acusación de vulgaridad. La definición verbal (para hacer uso del lenguaje escolástico) dirigió nuestros pasos

21. Algo semejante propone B. Croce para ciertas definiciones que se hallan en los libros estéticos: *"Sublime (o cómico, trágico, humorístico, etc.) es todo aquello que ha sido o será llamado así por aquellos que han usado o usarán esta palabra" (Estética,* Bari, 1912).

mientras estábamos fuera del edificio, pero traspasado el umbral ella se volvió inútil, o cuando menos fue sometida a un trabajo de análisis y control de la cual salió precisada, corregida, transformada. Expresándonos con ejemplos caros a Pareto podríamos decir que el concepto filosófico de religión es al concepto popular como el agua del químico es al agua del vulgo. Y este último, como usa del agua sin conocer su estructura química y por lo tanto piensa y habla de ella con torpes aproximaciones y muchos errores, así mismo, al vivir su vida religiosa con conciencia y de un modo profundo, es casi siempre incapaz de explicar su significado preciso en una fórmula clara. Ésta es la tarea del pensamiento reflejo; y cuando se ha realizado se ha pisado sobre terreno sólido sobre el cual se puede construir un edificio científico.

Al proceder de esta manera hemos evitado los dos primeros escollos, es decir, nos hemos librado no sólo del peligro de vulgaridad verbal indicado por Pareto, sino también del peligro de *empirismo histórico* o *psicológico* denunciado por Martinetti. Nuestro análisis del acto religioso no fue un examen microscópico de elementos materiales, no fue la descomposición de ritos compuestos en ritos simples, sino el análisis ideal, la indagación de las exigencias del acto que el hombre quiere realizar. Por lo tanto con nuestra fórmula no nos contentamos con decir lo que se hace, sino que pretendemos decir cómo se hace.

Por otra parte, nuestro método escapa también de aquel apriorismo de mala estampa que Maresca hace cimentar sobre un arbitrio inicial. Las propiedades deficientes no las escogimos a priori y no las aceptamos pasivamente a través de una tradición libresca; las dedujimos del análisis del hecho religioso considerado en sus líneas generales, transparentes a través de toda la historia, como lo haremos resaltar todavía mejor a continuación. La luz que hemos pedido a las verdades de orden metafísico estaba destinada a hacernos posible la lectura de los movimientos profundos del ánimo religioso. El recurso a aquella fuente no fue un acto de arbitrio; nos fue sugerido por la orientación de los hechos materia de estudio. Las otras dos dificultades que Maresca suscita las hemos superado cuando hablábamos de los falsos modos de comprender el concepto y su acción sobre la obra del historiador.

V. La definición frente a la historia

Pero ¿es cabalmente cierto que nuestra fórmula está de acuerdo con la historia, nos da su sentido y es sugerida por ella? Sólo la historia puede responder a esta pregunta; reservamos las referencias explícitas a las páginas siguientes; aquí debemos contentarnos con una observación general.

La historia no es para nosotros un tribunal inapelable, como lo es para los empíricos. El acuerdo o desacuerdo con ella no nos garantiza la verdad ni nos convence de algún error. Como esta declaración parece muy grave, queremos expresarla y justificarla con las palabras que Kant empleara a otro respecto: "No se puede prestar a aquellos que ridiculizan la moral [...] un servicio que esté más conforme con sus deseos que éste, a saber: concederles que los conceptos del deber deban necesariamente derivarse de la experiencia, porque se les prepara un triunfo seguro. Yo quiero conceder, por amor hacia la humanidad, que la mayor parte de nuestras acciones se conformen al deber, pero [...] baste ser un observador de sangre fría [...] para que se dude de que alguna virtud verdadera se pueda verdaderamente hallar en el mundo. Para preservarnos de la quiebra completa de nuestras ideas acerca del deber y para conservar un respeto bien fundado de la ley que lo prescribe no hay más que la clara convicción de que, aun cuando no hubieran existido jamás acciones derivadas de tales fuentes puras, lo que importa saber no es si este o aquel acto tuvo lugar, pero sí esto: que [...] algunas acciones, de las cuales el mundo quizá nunca haya ofrecido hasta hoy el mínimo ejemplo [...] son ordenadas para otra cosa sin remisión alguna de parte de la razón".[22]

Quizá no es el caso ser ni tan pesimista ni tan radical; pero hacemos nuestro este principio. Ciertamente, si la historia no estuviese propiamente nunca, ni siquiera aproximadamente, de acuerdo con nuestra fórmula, una presunción grave se alzaría contra nosotros. Pero no exigimos que el acuerdo sea constante y perfecto. El principio *In moralibus, malum ut in pluribus*[23] sabrá a pesimismo, pero la historia de la humanidad parece

22. E. Kant, *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*.
23. *"En moral suele suceder lo peor"*.

casi justificarlo. Como el agua que brota límpida y fresca de la roca alpina llega al mar arrastrando pesadamente todas las basuras de nuestras ciudades, miserables restos y rechazos de la vida, así las ideas nobles y las tendencias más sanas del espíritu llegan a la esfera de las realizaciones concretas cargadas de escorias, atravesadas por corrientes fangosas, desviadas por bajos instintos. También un principio óptimo se presta a abusos, y el principio religioso ha servido demasiado para abusos enormes. ¿Hay acaso en el hombre una tendencia más noble que la mística? ¿Y qué hay de más humillante que las aberraciones a que fue arrastrada? ¡Qué de vulgares instintos infrahumanos intentaron esconder sus pútridas revueltas a la sombra de aquella sed de purificación moral y de contacto divino! Estas extrañas amalgamas nos advierten que a menudo es necesario buscar el filón de oro no precisamente en la serie material de los hechos históricos, sino en el entrepiso de la historia, donde él vive y obra alguna vez en armonía y no raramente en lucha con los sucesos reales. A un concepto o seudoconcepto que se preste a ser empírico se le podrá pedir que sea la transcripción, reducida a sus íntimos términos, de los hechos registrados por la crónica; pero a un concepto que pretenda ser filosófico es menester exigirle algo de menos y algo de más: no pedimos que sea el espejo de la realidad histórica, pero esperamos que nos dé su explicación, el alma, el motor inmanente que la sostiene y la empuja hacia delante.

Y como se corrompe la religión *vivida,* del mismo modo se corrompe también la religión pensada: es decir, se corrompen también las ideas con que un pueblo expresa e interpreta la vida religiosa.

Convencidos de todo esto, no sentimos la necesidad de estar siempre de acuerdo ni con todos los hechos, ni con todas las doctrinas, y tanto menos nos vanagloriamos de querer ir siempre vestidos a la última moda. Dejamos de buena gana este cuidado solícito a los teólogos protestantes –especialmente, a los de lengua alemana– que se redujeron a estar al acecho, espiando siempre y tratando de adivinar los movimientos del pensamiento humano para adaptar a ellos sus sistemas, trocando así la tarea de la teología de la filosofía por la de la política.

Es la suerte miserable de quien perdió toda confianza en la verdad,

todo punto de apoyo interno para el propio pensamiento, por lo cual busca sostenes extrínsecos (y por ello ficticios) en el pensamiento ajeno, como los pobres concordistas (¡de feliz memoria!), los cuales se afanaban haciendo y deshaciendo su propia casa según el mudable capricho de los pasantes. El concordismo es la más estúpida de las posturas del pensamiento. Si un pueblo ha amalgamado en su religión elementos panteístas; si otro, poniéndose en brazos de la desesperación intelectual, cayó en el ateísmo llevando consigo un bagaje de materiales religiosos; si un tercero, endeble y prepotente, prefirió a las alturas de la religión los bajos fondos de sus sustitutos mágicos; si la simpatía actual por todo aquello que lleva el rótulo *inmanencia* exalta el panteísmo como un terreno ideal para el florecer de la vida religiosa; si también el ateísmo, vuelto audaz, se presenta en la palestra y pretende enseñarnos y ser *la* religión o a lo menos *una* religión, ¿debemos acaso creernos obligados a modelar un concepto de religión que abrace fraternalmente todos estos hechos y sonría a todas estas ideas? No somos capaces de tanta indulgencia: aunque el mundo estuviese por atravesar un período de embriaguez panteísta y debiera sumergirse en las frías tinieblas del ateísmo o en los soberbios absurdos de la magia, no por eso querríamos mutilar la verdad. La única cosa que deberíamos hacer, en cambio, sería predicarla más alto y más claro, esperando que los hechos y el pensamiento vuelvan a encontrar su camino.

Ciertamente un acuerdo entre la definición y la historia debe existir; pero no una uniformidad superficial que cubra toda la materia, sino una correspondencia de la fórmula con aquellos que son los anhelos profundos y las orientaciones necesarias del espíritu religioso, que anima la historia.

TERCERA PARTE

TENDENCIAS FUNDAMENTALES Y SUS DESVIACIONES

I

CUADRO GENERAL DE LA VIDA RELIGIOSA

1. Las tendencias

No quisiéramos que todo lo que acabamos de escribir se considerara como un cómodo subterfugio para sustraer nuestra fórmula al *control* de la historia. Al contrario, sentimos la necesidad de una confrontación con los hechos. Las observaciones precedentes no se destinaban a eludir un deber, sino a garantizarnos aquella fría serenidad necesaria para cumplirlo sin temores y sin reservas.

Para que nuestro estudio se realice con alguna utilidad no queremos contentarnos con una vista de conjunto, como fue necesaria al principio, pero daremos un primer paso hacia al análisis minucioso de la vida religiosa. Alcanzada la cima por un procedimiento sintético, podemos ahora bajar por todos los caminos sin peligro de extraviarnos.

Al partir del concepto que hemos expuesto, vemos qué reacciones psicológicas sea ese mismo concepto apto para excitar. Tendremos así los elementos subjetivos, las primeras tendencias de la vida religiosa, y veremos si realmente se han manifestado en el curso de la historia.

Trascendencia y creación son dos puntos de vista desde los cuales la

religión mira su objeto. El Ser, infinitamente distante, comparándose con el cual el hombre siente una necesidad de aplastarse dentro de su nada, como diría Iacopone,[1] no permanece encerrado en aquel espléndido aislamiento del cual hablaban los gnósticos: el abismo que de Él nos separa está surcado por corrientes vitales. Aún más, el abismo también puede desaparecer, en algún sentido, a nuestros ojos, y dejar lugar al reflejo de la íntima penetración de todo nuestro ser por parte de Dios, presente y operante en nosotros por el perenne acto creativo. De aquí dos tendencias de la vida religiosa: una que trata a Dios *a distancia,* escudriñando los cielos hacia los cuales levanta su voz, y otra que busca a Dios en lo *íntimo de la conciencia humana,* donde gusta encerrarse.

Al partir del sujeto se llega a distinguir otras tendencias dominantes. Nuestra vida psíquica de relación oscila entres dos polos: el temor que huye y la confianza que se acerca. Al descender todavía un grado hallamos que el polo del temor está sostenido o acompañado por el humor pesimista, siempre oscuro, con la mirada fija en los puntos negros del universo, oprimido por fantasmas enemigos, que filosofa sobre el dolor universal, incapaz de descubrir en los otros aquel fondo de bondad que los vuelve amables. El polo de la confianza tiene en cambio en su base el espíritu optimista, siempre festivo y alegre, seguro de sí y de los demás, absorto en visiones luminosas, atraído por amables sonrisas, siempre en acto de entonar un himno a la alegría del vivir y a la bondad universal. Para esa *íntima* ligazón y esas mutuas influencias que dan un carácter unitario a toda la vida humana debemos esperar dos tipos de religiosidad: uno que constituye el polo negativo o pesimista, volcado sobre el temor, siempre en actitud de huir, como el amedrentado Caín *a facie Domini;*[2] otro, el polo positivo u optimista, que respira confianza, deseoso de acercarse a Dios *Sicut cervus ad fontes aquarum.*[3] Debemos esperarlos también, porque parecen adaptarse bien a los dos aspectos en que Dios se muestra a la conciencia religiosa: el aspecto

1. Iacopone Da Todi, *Lauda: Veder senza figura, La somma veritate, Con la nichilitate, Del nostro pover cuore.*

2. *Gén.,* IV, 16 *("de la cara de Dios").*

3. PSal, XLL m. 1 *("como el ciervo corre hacia las fuentes de agua").*

trascendente infunde temor, y la presencia íntima creadora lo suaviza.

Al mirar luego a la naturaleza de la religión, que es relación entre el hombre y Dios, salta a la vista que el hombre no estará completamente solo en el trabajo, porque Dios no permanecerá inerte. De donde se instala una doble corriente: una que va del hombre a Dios, la otra de Dios al hombre. Colocándonos en la conciencia humana, llamaremos *activa* a la primera y *pasiva* a la segunda.

II. Distinción y relaciones entre las tendencias

Y así, por tres diversos puntos de vista (objeto, sujeto, su relación), hemos descubierto tres clases de momentos religiosos: exterior e íntimo; negativo o pesimista y positivo u optimista; activo y pasivo.

Estas tres divisiones se advirtieron en el curso de la historia, tanto que se oye repetir con frecuencia los insólitos lugares comunes: el misterio nos tiene a distancia, pero nos encadena; es tremendo, pero fascinante; nos deslumbra, pero nos invita a mirar. Nada es más frecuente que oír hablar de optimismo o pesimismo religioso, de religión, de la trascendencia o de la inmanencia; y hay también quien se pregunta si la religión no es un fermento de vida o un narcótico de muerte. Lugares comunes, dijimos, precisamente porque son la expresión de aquellos contrastes que todos hemos experimentado en nuestra conciencia y que la historia nos presenta en proporciones gigantescas, haciendo desfilar ante nuestros ojos la suerte alterna y continua de las tendencias opuestas del espíritu religioso; tendencias que, ya en lucha o en armonía, pero siempre distintas, dan al curso de los advenimientos la variedad de los colores, el ritmo de la vida y la dramaticidad de la pasión, que a veces alcanza lo trágico.

Todo esto siempre se previó, pero faltó agudeza de vista y finura de tacto para distinguir con claridad los tres grupos de divisiones, y por lo tanto faltó también la capacidad de elevarse por encima de los lugares

comunes y de dominarlos. No habiéndose visto claro, los estudiosos confundieron un grupo con otro y se obstinaron en quererlos encerrar todos en uno. Error nocivo que envuelve en una densa niebla libros eruditos, a los cuales todavía les queremos reconocer una excusa por el hecho de que existe verdaderamente cierta correspondencia entre las tres divisiones, que se llaman y en parte se compenetran recíprocamente.

A la religión que contempla a Dios a distancia la domina más fácilmente el temor y da preferencia a la *actividad humana,* mientras que aquella de carácter íntimo se abre más fácilmente a la *confianza* para abandonarse a la *acción divina.*

Cuando la mirada permanece fija sobre la trascendencia, Dios nos aparece encerrado dentro de su luz inaccesible, nos aterra con su poder y, como todas las fuerzas que nos superan, nos infunde temor, aunque sepamos que Él no ejercita su poder en nuestro daño, sino castigando con justicia. Entonces nos encerramos temblando en la esfera imperceptible de nuestro ser y casi buscamos aumentar la distancia que nos separa de Dios. El ejercicio del culto será preferentemente activo, porque la visión que nos preocupa de la trascendencia parece interceptar el camino a las efusiones íntimas del espíritu divino.

En cambio, cuando el pensamiento se fija en Dios como sobre el Gran Ser del cual nuestro pequeño ser no debe ni puede separarse, porque alejarse de él significaría caer en la nada, entonces la presencia de Dios en nosotros da a toda la vida religiosa un carácter de intimidad; entonces ya no se huye, se goza estando con Dios; el sujeto gusta de suspender de cuando en cuando su discurso y su acción para oír si Dios habla desde el fondo de la conciencia humana, para gustar los benéficos efectos de la misteriosa acción divina, en la esperanza de que Dios haga sentir el palpitar de su vida.Pero queremos que se advierta bien: esta correspondencia no siempre es perfecta ni constante. Hay formas de religiones interiores que presentan tintes altísimos de pesimismo y pasividad, como sucede en la India con el culto a Shiva y con aquella mezcla de budismo y viejo ganismo que se conoce con el nombre de tantrismo.[4]

4. R. Otto, *Lo Santo.*

Nuestros tres grupos binarios deben por lo tanto mantenerse en extremos distintos, no obstante las interferencias y afinidades que poseen y comparten.

III. Polaridad y desviaciones

Por lo tanto, la metafísica y la psicología están de acuerdo en compendiar la vida religiosa en seis grandes corrientes, que se sobreponen en tres planos, que a menudo confunden sus aguas. Sería un error creer –y sin embargo muchos lo creen– que cada una de estas tendencias puede vivir por sí misma, aislada de su contraria: el acto religioso no puede nacer sino en el *punto de confluencia,* estas tendencias no adquieren carácter religioso sino en cuanto se unen, se completan y se compensan.

La sola trascendencia nos dejaría indiferentes si no estuviese acompañada por la convicción, quizá no siempre claramente advertida, de que Dios no nos es extraño; y el solo pensamiento de la íntima presencia del Creador no nos plegaría en acto de obsequio si no contuviese, al menos implícita, la noticia de la trascendencia divina.

El temor solo, que es fuga, no contiene y no lleva a ese reconocimiento libre, a esa voluntaria aceptación de la absoluta dependencia en que dijimos consiste la religión. El miedo puede dejarnos inertes y anonadados, puede movernos a tentar locamente de sustraernos o rebelarnos: actos todos antirreligiosos o arreligiosos. Tampoco son religiosos la confianza ingenua y el deseo de acercamiento y de unión mientras estén aislados, porque pueden ser irreverentes o reverentes y egoístas. La religión nace cuando el temor no nos irrita ni nos paraliza y cuando la confianza no disminuye el respeto; nace cuando ambos movimientos del ánimo confluyen en un tímido acercamiento a Dios, en una profunda convicción de que la necesidad de estrecharnos a Él es el efecto de la distancia infinita que nos separa y constituye el remedio para la insuficiencia de la criatura.

Ni aun los momentos activo y pasivo pueden constituirse aislados el uno del otro. Nadie realizaría un acto de culto si no supiera que Dios de

alguna manera le responde, y aun en el más inerte quietismo se explica cierta actividad humana, sino otra cosa en el acto de abandono. Si también esto faltara, la pasividad sería puro hecho, carente de todo valor moral. La ley de la presencia constante de las dos posiciones opuestas podría llamarse *ley de polaridad* de la vida religiosa. Si falta un polo, la religión se lo crea o ella misma desaparece.

Las tendencias tan distintas constituyen por lo tanto aquello que los modernos llamarían los momentos *eternos, trascendentales e inmanentes* de toda religión, aun más, de todo acto religioso. Pero aun siendo insuprimibles pueden unirse en proporciones muy diversas, pudiendo servir el prevalecer de una u otra tendencia para caracterizar empíricamente los diferentes tipos de religión.

Pero también puede corromperla. Suelen los psicólogos dedicar capítulos enteros de sus libros a la *patología religiosa*. El término es bastante vago y en boca de muchos adquiere un sentido despreciativo, por cuanto por medio de él se pretendería dar a comprender que determinadas enfermedades mentales son causas o efectos de la religión, o van al menos unidas indisolublemente a la misma. En contra de esta dominación muy equívoca, y especialmente en contra del modo irreverente de interpretarla, se levantan con justicia protestas que hacen observar que las formas morbosas comprendidas bajo ese título no tienen ninguna relación necesaria con la religión: se trata de formas comunes en las cuales, por circunstancias accidentales, se presenta un contenido religioso.[5] Entre el contenido y la forma hay aquellas relaciones que existen entre la monarquía y el estado mental de los reclusos que se creen reyes. Este ejemplo revela el método preferido por los patólogos de la religión: observar a los alienados de los manicomios. El fruto de sus estudios suele ser un cuadro miserable en que catalogan las mil extravagan-

5. De Munnynk, en *Revue des sc. phil. et théol,* 1904. Propone sustituir el nombre de patología religiosa por el de *"anomalías psicológicas de la religión"*. Abrigamos dudas acerca del valor y la eficacia de este cambio verbal. Sería hacerles demasiado honor a teorías que no lo merecen, si hablásemos *ex profeso* de las que podrían llamarse las *interpretaciones clínicas* del hecho religioso. Y sería también una fatiga inútil. Por el solo pudor científico nadie osaría hoy repetir las indecencias escritas, por ej., por Binet-Sanglet, cuyo título no nos atrevemos siquiera a transcribir por ser demasiado vergonzoso para quien lo escribió, y escandaloso para quien lo lee.

cias que en el cerebro de un loco pueden asociarse a un hecho o una palabra que sepa a religión. Ésta, como todos ven, es una patología común.

Pensamos que se podría hacer algo mejor y más especializado: seguir el deterioro progresivo de la religión causado por el desarrollo excesivo de cualquiera de las diversas tendencias en perjuicio de su opuesta. Entonces se podría hablar sin escándalo de patología religiosa, como se habla, por ejemplo, de patología mental, por cuanto se tomarían para su examen enfermedades causadas no *por* la religión, sino en la religión, por el desarrollo inarmónico de sus elementos. La vida religiosa queda primero deformada y mutilada, luego muere. Esos productos deformes y mutilados constituyen lo que nosotros llamamos las *desviaciones* de la vida o de las tendencias religiosas.

IV. Las dos religiones de Bergson

Nuestro método, además de asegurarnos la interpretación exacta de las anomalías que ofuscan la luz del templo, nos ofrece también la ventaja de no obligarnos a romper la unidad del mundo religioso. Ventaja no despreciable, a la cual renunció Bergson con su teoría de las dos fuentes de las cuales nacen dos religiones: la *estática* y la *dinámica*.

El brillante filósofo arrojó una primera mirada sobre la historia religiosa y quedó escandalizado. Oigamos cómo denuncia el escándalo: "El espectáculo de lo que fueron las religiones, y de lo que algunas son todavía hoy, es muy humillante para la inteligencia humana. ¡Qué tejido de aberraciones! Tiene tiempo de decir la experiencia: 'es falso' y el razonamiento: 'es absurdo'; la humanidad se aferra con tanta mayor fuerza al absurdo y al error. ¡Si al menos se detuviera allí! Pero a la religión se la vio prescribir la inmoralidad, imponer crímenes... El *homo sapiens,* el único ser dotado de razón, es también el único que puede hacer depender su existencia de cosas contrarias a la razón".[6]

6. H. Bergson, *Les deux sources*.

Por otra parte, en este campo oscuro resplandecen luces. Son momentos o seres privilegiados en los cuales se realiza una toma de contacto del hombre con el esfuerzo creador, con la centella vital, con Dios. Entonces el sujeto religioso transgrede los confines que la materia señala a la especie humana, continúa y prolonga la acción divina.[7] La religión se presenta entonces como el punto más alto, la forma más noble de la vida humana.

¿Cómo conciliar estos dos extremos? Bergson los concilia... separándolos por un abismo e inventando dos religiones. A una, que llama estática, le impone la carga escandalosa de lo absurdo; a la otra, que llama dinámica o mística, le adscribe todo lo que la historia le ofrece de bello y puro. La primera es el producto de la función *fabuladora* puesta al servicio de la naturaleza que quiere defenderse de los peligros creados por la inteligencia; la segunda es el fulgurar de una zona espiritual que la naturaleza y la materia no logran aprisionar.

Estas dos religiones ¿son luego una religión? No. Aunque el observador superficial pueda dejarse engañar acerca de la multiplicidad de las formas intermedias, entre las dos religiones "existe realmente una diferencia radical de naturaleza".[8]

Y es muy cierto. No fue inconveniente haber distinguido los dos géneros de hechos; pero fue una desgracia haberlos transformado en dos religiones. Bergson mismo sintió la profundidad del abismo que las separa y busca tender un puente sobre ellas. Pero el resultado no corresponde a la fatiga. ¿Qué sirve decir que una y otra garantizan al hombre seguridad y serenidad[9] o que aun quien vive en la religión estática, si se halla de frente a la dinámica, siente dentro de sí un débil eco de ésta y no queda indiferente;[10] o que las dos a menudo se unen en una forma mixta,[11] o que la primera cede alguna vez el puesto a la segunda, que se infiltra en los viejos cuadros estáticos dejándolos externamente intactos, pero orientándolos

7. H. Bergson, *Les deux sources*.
8. Íd., ib.
9. Íd., ib.
10. Íd., ib.
11. Íd., ib.

en otro sentido?[12] ¿Y no es acaso el *sentido* lo que constituye la religión? Los puentes bergsonianos pueden unir la materia, pero no logran sino resaltar mejor las diversidades espirituales, por lo cual nosotros quedamos siempre sin respuesta a la pregunta que el autor mismo se hizo: ¿por qué hacer uso de la misma palabra y discurrir de religión en los dos casos? Si en verdad, como él escribe, el que mirara sólo la forma estática "habrá descuidado algo, y quizá lo esencial",[13] ¿no se habría ganado nada, en cuanto a claridad de conceptos, renunciando a hablar de religión estática?

Entre Bergson, que crea con artificio dos mundos e intenta neutralizar el escándalo del uno con la noble seriedad del otro, y los patólogos, que no saben apartar las miradas de las anomalías, está la visión objetiva que distingue el núcleo sano en el centro de la vida religiosa y ve posarse encima del mismo muchos parásitos, que extenúan y a veces llegan a vaciarla de su contenido sustituyéndolo por una falsificación. Entonces el *vigor religioso* desapareció. ¿Se cayó en la forma estática? Sí, pero se salió de la religión.

12. Íd., ib.
13. Íd., ib.

II

TRASCENDENCIA E INTIMIDAD

I. Oposición artificial de las dos formas

Empezamos el estudio de cada uno de los momentos. Muchos oponen la religión de la trascendencia a la de la inmanencia y se preguntan cuál merece ser preferida. Sea que se quiera hablar de dos formas presentes de por sí, o que se quiera distinguir dos aspectos de una única religiosidad, la terminología es siempre infeliz. Si trascendencia e inmanencia se entendieran con rigor filosófico –como equivalentes de deísmo y panteísmo–, se excluyen entonces recíprocamente, y tampoco es posible que concurran armónicamente a dar vida a la única religión, ni que sean origen, cada cual por su cuenta, de una forma religiosa especial. En el primer caso los dos aspectos se eludirían; en el segundo, tendríamos productos tan diferentes que sería imposible fijarles el mismo rótulo.

En cambio, si los dos términos se entienden en un sentido disminuido y literario, y al hablar de inmanencia sólo quiere referirse a la necesidad de acercar a Dios y al hombre en un abrazo íntimo, superando las distancias que parece sugerirnos la trascendencia, entonces el recurso especial a lo inmanente es superfluo y desaparece la distinción, porque la nota íntima está garantizada por la perennidad del acto creativo, y está en el centro mismo del sistema de pensar y por tanto de la forma religiosa que hace de Dios un ser trascendente. Otros a una religión –que a menudo llaman mística– oponen otra que recibe diversos nombres: religión de la fe, de la revelación, profética, objetiva[1]. Tras esta

1. Las tres primeras se encuentran a cada paso entre los alemanes (Otto, Heiler, Söderblom); la última pertenece a Leuba. Citaremos los pasajes más adelante.

diversidad de lenguaje, tras estos términos imprecisos y desgraciados, sugeridos por visiones históricas y filosóficas imperfectas, se debate, escondido y sofocado, un núcleo de verdad único y constante, que bastante bien expresa Leuba con estas palabras: "Según nuestro modo de ver, la observación de los hechos establece que existen dos tipos de vínculos religiosos: en el primer caso, las relaciones con Dios tienen carácter de religiones de negocios; en el segundo, consisten en una comunión o unión con Dios, o aun en una absorción en la sustancia divina".[2] Con un poco de buena voluntad queremos pasar por alto aquellos viles "negocios" que denotan el ambiente americano del cual salió el libro, y no damos tampoco demasiada importancia a la "absorción" que viene en cola para revelar las tendencias monísticas del biólogo. Hechas estas premisas, notamos que, no obstante la diversidad del lenguaje y de la filosofía encerrada, el criterio real de la distinción es el que nosotros pusimos como base de nuestro primer grupo binario de tendencias religiosas. Y he aquí una confirmación más clara de esto: "Todo lo que tiende a hacer resaltar la línea de división entre el yo y lo que es diferente del yo, todo lo que conduce a aislar al sujeto del principio de vida, es decididamente antimístico",[3] es decir, objetivo; es en cambio místico "todo estado interior que, a los ojos de quien lo experimenta, aparece como un contacto (no a través de los sentidos, sino inmediato, intuitivo) o como una unión de sí con uno mayor que sí, se llame eso alma del mundo, Dios, lo absoluto, o con cualquier otro nombre".[4] Aquí también habría que corregir el lenguaje, que sabe a la mentalidad extraviada del autor, pero no vale la pena ocuparse de esto. Sólo nos apremia hacer notar que tras la diversidad de las palabras hay un único criterio de distinción: el objetivo corresponde al colorido propio de la trascendencia, el místico al de la intimidad. La distinción es exacta: pero es artificioso erigir sobre ella dos mundos religiosos antagónicos.

2. J. H. Leuba, *Psychol. du myst. rel.*
3. Íd., ib.
4. Íd., ib.

II. Visiones incompletas de Dios

Se admite que la sola trascendencia, aislada, comprendida como infinita superioridad y distancia, es incapaz de alimentar la vida religiosa. Si no conozco de Dios otra cosa que su superioridad, si me veo separado de él por un abismo, su superioridad es algo que no me toca, y Él es un ser que no me atañe. En los momentos de ocio podré admirar aquellas alturas, pero mi admiración no será nunca penetrada por el humilde apremio que le da valor moral y carácter religioso. Para nosotros Dios sería como una de aquellas cimas nevadas de los Alpes, hacia las que solemos mirar desde lejos, fríos como la blanca nieve que las cubre. En los momentos de contemplación artística sentimos nuestro ánimo elevarse hacia aquellas cumbres; en los días de descanso podremos también afrontar la fatiga de avanzar hacia arriba con nuestro peso corporal; pero nuestra vida se desenvuelve independiente de aquéllas. Bastaría la historia de la famosa religión natural, la religión de las cinco y de las tres verdades, para demostrar la exactitud de cuanto digo. Aquel Dios creado por los deístas y arrojado muy lejos del mundo para que no estorbara su progreso, al cual los filósofos le permitían intervenir en las cosas mundanas sólo en las grandes circunstancias, no fue y no podía ser el Dios de la religión: de donde la pretendida religión natural fue algo siempre innatural, y no pudo vivir.

Otra prueba son aquellos "Seres Supremos", que entre los primitivos se encaminan a volverse *dioses ociosos* cuando se los despoja de sus atribuciones, que quisiéramos llamar humanas, por divinidades inferiores sobrevinientes. Su grandeza no queda disminuida, aun más, se diría aumentada; su prestigio es tan grande que, para no ofuscarlo, se siente la necesidad de exonerarlos de la intervención cotidiana en las cosas mundanas; se llega también a aligerarlo de las fatigas de la creación, que se confía a un demiurgo. Pero he aquí que el "Dios Supremo", por haberse alejado tanto del mundo y del hombre, corre peligro de ser descuidado, y el culto se transporta a aquellas divinidades inferiores que están en contacto inmediato y continuo con la vida humana. Quedan, es verdad, trazos a menudo elocuentes del culto y de la veneración práctica

del Ser supremo, pero son simples trazos, y quedan en tanto y en cuanto subsiste todavía algún hilo de conexión entre el cielo y la tierra.[5] No es el caso de insistir mucho acerca de la insuficiencia del acto trascendente, porque hoy se suele más bien exaltar el íntimo, celebrando su superioridad, o mejor, reponiendo en el mismo toda la esencia de la religión. A esto tiende aquella simpatía por la mística, que va conquistando no sólo a las almas piadosas, sino también a los incrédulos y ateos. El hecho religioso consistiría esencialmente en sentir dentro de sí algo que alguno llama "lo divino" y otros no saben cómo llamar. Y no se advierte que si ese *quid* lleva en sí un elemento que de algún modo me supere, no sirve para el objeto, porque no me impone aquel respeto considerado por todos esencial a toda manifestación religiosa. El *daimonion* de Sócrates, por íntimo que le fuese, no se hubiera considerado como una amenaza para los dioses de Atenas, porque era ajeno a la religión, si no hubiese sido un *Theion ti* (algo divino), si no se hubiese revelado superior al sarcástico Sócrates apartándolo con su voz de las acciones que no le convenían.[6] ¿Hay necesidad de recordar el fin a que llevan aquellos movimientos religiosos que se dan a la cultura exclusiva del lado íntimo? Las orgías de las bacanales son por todos conocidas y nos aleccionan.

En suma, cada una de las dos tendencias representa una visión de Dios incompleta e insuficiente a las necesidades religiosas.

III. Ciclos oriental y occidental

En la cultura occidental, escribe A. Carlini, "el hombre lleva siempre una conciencia vigilante de sí, que lo mueve a valorizar su propia existencia en relación con el mundo y con Dios. Los tres términos:

5. Una breve y clara exposición del culto rendido a los Seres Supremos se tiene en el *Handbuch der vergl. Religionsgersch,* de W. Schmidt; más ampliamente, en los volúmenes de Ursprung y de nuevo en compendio en el cuarto volumen de esta obra (edición 1933).

6. Platón, *Apología de Sócrates.*

hombre, mundo y Dios, por variadas que sean las relaciones en que se piensen y vivan, nunca llegan a confundirse e identificarse en un mismo problema, como en cambio sucede en Oriente".[7] En estas palabras se resume no sólo el pensamiento de varios historiadores de la filosofía, sino también el de muchos historiadores de la religión. Ellas parecen contradecir todo cuanto acabamos apenas de escribir en el artículo precedente: las dos tendencias opuestas se nos presentan como accionando en dos mundos distintos, cada una por su cuenta y aislada. El Oriente –y aquí corre nuestro pensamiento de un modo especial hacia la India– sería la *región de la inmanencia,* de la intimidad religiosa; el Occidente, la región de la trascendencia, de la religión exterior, de las relaciones a distancia. Y de este modo, la historia de la religión entre los pueblos civilizados se presenta como desenvolviéndose en dos ciclos: el oriental, cuya cabeza es el budismo, y el occidental, cuyo foco es el cristianismo.

En el primero, en cualquier parte que fije el hombre su mirada –en Dios, en sí mismo, en la naturaleza–, ve afluir y concentrarse todo el universo, de donde proclama la gran unidad del todo, y Dios se le aparece siempre escondido en el fondo de las cosas, idéntico a las mismas, idéntico al hombre que va en su búsqueda. En el segundo, en cambio, el objeto de la contemplación humana se divide en una multiplicidad más o menos orgánica y el espíritu humano va tras el descubrimiento de Dios mirando a lo lejos, por encima del cielo.

El cuadro es tan simple y sus lindes tan definidas, que fácilmente se marea quien tiene predilección por las representaciones claras y las divisiones netas. Pero la realidad es menos simple que lo que pueda hacérnoslo creer el trazado de estas dos paralelas.

Es un hecho que el pensamiento hindú está surcado por corrientes panteístas; pero es falso que las mismas hayan tomado cuerpo en una religión. Acerca de este punto la historia es clara. No es el caso de hablar del *período védico*. Durante él el pueblo vive su exuberante politeísmo natural, y si es cierto que en algún himno del *Rig Veda*

7. A. Carlini, *Orientamenti della filosofia contemporanea*, Roma, 1931.

asoman ideas que preludian el Uno-Todo, "sería un error creer que estos altos pensamientos –así los llama Formichi– hayan formado la base de la religión rigvédica, mejor dicho, ellos están casi obligados a mendigar su existencia otorgando amplias concesiones al espíritu de los tiempos".[8]

Ni aun en el *período brahmánico* la religión india, considerada en sus líneas generales y en la práctica común, puede decirse panteísta. Para convencernos de esto basta recordar la figura de Trajapati, que ya en el *Rig Veda* era celebrado como "el único señor de cuanto existe"[9] y ahora se agiganta cada vez más y tiende a absorber las demás divinidades. Se afirma por lo tanto una tendencia monoteísta, y Formichi, que parece sentir una especie de hastío hacia el monoteísmo, se apresura a prenderle el título de "clerical".[10] Reconocemos que esta tendencia no logra desembarazar el campo de las tendencias rivales, como por otra parte sucede en toda la historia religiosa de la humanidad. Y en el terreno indio una de las rivales más fuertes es la corriente panteísta, que en principio serpentea en el subsuelo en estrecha alianza con la magia, luego sale a la luz del sol, vive de vida propia y recibe su expresión clara, consciente, solemne, en las *Upanishad.* Pero éstas nunca fueron el código exclusivo de ninguna religión. Vivieron englobadas en los comentarios brahmánicos de los *Vedas,* y por lo tanto en continuo contacto con otras formas de pensamiento y, también, con formas deístas. No concentraron nunca en sí la vida religiosa del pueblo, por lo cual se dice que "los videntes

8. C. Formichi, *Il pensiero religioso nell'India,* Bolonia, 1925. Transcribimos aquí dos estrofas del *"famosísimo himno (X, 129) [...] que señala el punto culminante del pensamiento especulativo"* de aquel período (ib.), en que *"un racionalista que recorre los tiempos"* inicia la especulación hindú con el misterio del *Uno.* He aquí el texto: *"Entonces no existía la muerte, ni la inmortalidad; no había la contraseña de la noche y del día.*

"Sin (producir) viento respiraba por propia fuerza aquel Uno; fuera de él no había ya nada.

"Tiniebla cubierta por tiniebla era en el principio; todo este (universo) era una influencia indistinta. Aquel principio vital que estaba rodeado por el vacío generó a sí mismo (como) el Uno mediante el poder del calor propio". Trad. V. Papesso, *Inni del Rig Veda;* Bolonia, 1931.

9. Trad. V. Papesso, vol. II.

10. C. Formichi, *Il pensiero.* "Clerical" es un término del vocabulario despreciativo de Formichi.

upanishádicos quisieron formar un cenáculo cerrado e ignorar todo fervor de proselitismo",[11] mejor dicho, con frase irreverente pero que revela un profundo disentimiento afirmaron que "los dioses no tienen ningún placer en que los hombres conozcan el *atman*".[12]

Dioses y atman, *Upanishad* y *Vedas,* inmanencia y trascendencia viven por lo tanto en la India, disputándose el terreno; y mientras nosotros, que gustamos del drama y de la lucha, sensibles a las incompatibilidades intelectuales y que no soportamos la contradicción, hablamos de antagonismo y vemos su guerra, el indio da cabida a una y a otra tendencia y no se preocupa por ponerlas de acuerdo. El adorador de Vishnú, después de haberse postrado en humilde adoración ante su dios y haberlo proclamado principio y fin de todas las cosas, pasa con una desenvoltura que nos maravilla a afirmar: "Yo soy él, y todo es mío. Yo soy todo y todo está en mí, yo soy eterno, sin fin, yo me llamo Brahma, altísimo espíritu del mundo, que contiene el principio, el fin, y toda cosa".[13] El pasar continuo de un polo al otro es tan evidente que llega a crear problemas de exégesis y psicología; para no trastrocar el orden de nuestra exposición los pasamos por alto para volver sobre ellos dentro de poco.

Ni aun el ciclo occidental fue absorbido por la trascendencia hasta tal punto de ignorar toda intimidad. También los dioses olímpicos bajan entre los hombres. No daremos importancia a este hecho, pero es muy cierto que aquellos dioses *altísimos,* descendiendo al llano, dejan cierto sentido de intimidad, y si no hallan el camino que lleva al corazón del hombre, al menos se ponen a su lado.

Las hoy llamadas religiones mistéricas tienen para nosotros mayor valor. En ellas, más que en los puntos oficiales de Grecia y Roma, buscó Occidente satisfacer su necesidad de intimidad religiosa. Y la historia nos muestra a la antigua familia romana reunida alrededor de sus dioses particulares, más íntimos y más accesibles que los dioses de la Repú-

11. C. Formichi, *Il pensiero.*

12. Íd., ib.

13. Cfr. R. Otto, *West Oestliche Mystik,* 1929. Es un himno del *Vishn Purana,* en que Pralada canta la gloria de Vishnú.

blica o del Imperio; o nos muestra formas humildes de religión, que viven fuera de los cuadros oficiales, pero apuran con tenacidad a las puertas pidiendo derecho de ciudadanía; rechazadas se asoman nuevamente hasta que, con desdoro para el Senado, se instalan en Roma dentro del *Pomerium*,[14] como antes en Atenas, desde tiempos antiguos, se habían establecido en Eleusis. ¿Se dirá que éstos eran cultos importados de Oriente? Aunque así fuese, sería menester decir que el alma occidental, recibiéndolos, demostró tener cimentadas afinidades con aquellos cultos; no se acepta tan espontáneamente y no se llama con insistencia aquello que no halla resonancia en el fondo del alma.

IV. Doble frenesí y el equilibrio cristiano

Todavía no puede negarse que el cuadro de los dos ciclos parece representar en sus grandes líneas el desenvolvimiento de la religión en los dos ambientes. ¿Cómo entonces la India ofrece en formas y proporciones tan visibles los hechos de tendencia íntima y Occidente aparece absorbido por la religiosidad exterior? Es que las dos tendencias opuestas se desarrollaron cada cual por su propia cuenta, una en contra de otra, así en Asia como en Europa, y circunstancias múltiples, a menudo también extrañas a la religión, contribuyeron a dar mayor realce histórico tanto a una como a otra de las dos fuerzas antagónicas.

La India concede campo libre a las dos líneas divergentes que se prolongan vuelta tras vuelta, en proporciones casi iguales, en formas de pura exterioridad o de pura interioridad: por eso sucede que aquel pueblo ofrece el ejemplo de un continuo columpiarse entre posiciones contradictorias. Se verifica algo semejante a lo que Bergson llama "la ley de doble *frenesí*";[15] cada una de las dos tendencias, sin tener en cuenta para nada a su rival, avanza por su línea cuanto más le es posible,

14. La primera en trasponer el límite sagrado fue la *Magna Mater* (Cibeles) en el año 204 a. C.
15. H. Bergson, *Les deux sources*.

hasta que una catástrofe inminente impone pasarse al polo opuesto.

Que a nosotros, occidentales, mirando hacia la India, nos haya aparecido visible casi sólo la línea de la intimidad en parte se debe a la predilección del alma india por la vida interior, que ofrece armonías especiales con la quietud característica de aquel pueblo; pero en parte se debe también al hecho de que el ojo occidental nunca había contemplado un panorama tan rico en grandiosas florescencias de vida íntima, por lo cual sobre éstas posó toda su atención y, algo pasmado por esa maravilla, no vio otra cosa. Pero hoy, rehaciéndose del estupor, ya se da cuenta de que la India no está tan sepultada en la inmanencia, como en principio se había juzgado.

Escuelas deístas surgieron y se desarrollaron entre los muros mismos de aquellos ambientes que suelen considerarse todos dados al inmanentismo.

Occidente desarrolló también sus tendencias por vías distintas; pero la exterior avanzó mucho más adelante y pareció estar casi sola, hasta que la explosión de cultos místericos vino a conmover la faz religiosa del Imperio romano. ¿Era el surgimiento de una fuerza nueva? No. Era la irrupción tumultuosa de una forma religiosa que siempre había permanecido en la sombra, porque estaba impedida por la religión exterior, politeísta y olímpica, la cual, siendo la religión oficial, se fortalecía con el apoyo de las autoridades políticas; apoyo que faltó en la India, donde las tendencias abstractas y soñadoras no permitieron el establecimiento de un organismo político, vasto y firme. Y no será inútil observar aquí que cuando la autoridad política adopta o protege una religión, sus preferencias van siempre hacia el lado exterior de ésta, así como su simpatía y su ayuda. Y no puede ser de otra manera: ya porque el poder político no puede ver otra cosa sino la exterioridad; ya porque los dioses que reconoce –en un ambiente politeísta– o son o se convierten en los dioses de la tribu, de la ciudad, del reino o de la nación, no de los individuos, por lo cual el culto que se les tributa no ofrece terreno adaptado al desarrollo de la tendencia íntima, que por su naturaleza es individual.

Con estas dilucidaciones podemos aceptar el cuadro de los dos ci-

clos; pero queremos cerrarlo a la aparición del *cristianismo*. En cambio el cuadro también se acepta cabalmente para incluir éste dentro del mismo. Así Leuba escribe: "El cristianismo es evidentemente una religión objetiva";[16] y Carlini sentencia que "el cristianismo mismo, por más que haya tenido allá su cuna, permanece, a este respecto, siendo la religión puramente occidental".[17] Que el cristianismo haya tenido "allá", es decir, en Oriente, su cuna, no lo admiten, en el sentido de Carlini, los autores del cuadro. No hagamos cuestiones de geografía. Todos sabemos que nuestra religión nació en Palestina; pero no todos los filósofos saben que, por su forma religiosa, los historiadores de la religión engloban aquella tierra en el ciclo occidental, mientras Grecia, que para Carlini es Occidente, para nuestros autores es Oriente. El ciclo oriental tendría dos campos: India y Grecia; el occidental también tendría dos: Persia con Zaratustra y Palestina con sus profetas y luego con su cristianismo.[18] Estas divergencias en asignar los confines, a fuer de una explicable diversidad del punto de vista, se deben atribuir también a la artificialidad del cuadro. Dejamos la posición de Grecia para ocuparnos sólo de aquello que nos atañe de cerca. Ciertamente, el *hebraísmo* no dio gran lugar al pensamiento y a la práctica mística. Es de ayer el juicio severo pronunciado por Lagrange.[19] Sin embargo, nadie podrá negar que los grandes profetas, aun al tomar parte activa en la historia del pueblo elegido, fueron maestros eficaces de espiritualidad interior; tanto esto es verdad, que el mismo Heiler, citando un juicio de Wellhausen, atribuye a Jeremías el mérito de haber señalado el paso de la profecía a la religión, es decir, a aquella forma de oración en

16. J. H. Leuba, *Psych. du myst. rel.*

17. Carlini, *Orientamenti.*

18. Cfr. N. Söederblom, *Das werden des Gottesglaubens*, Leipzig, 1926. En *Einführung in die Religionsgeschichte*, 1928, ofrece un cuadro más sintético con las dos líneas principales: la hindú y la bíblica.

19. J. M. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, París, 1931: *"¿Se ha desarrollado el gusto por la oración mental? Entre las almas elegidas quizá, pero los caudillos espirituales de la nación no han invitado a esto a las almas, no las han asistido con sus consejos, no las han puesto en guardia contra las ilusiones ni animado en su marcha hacia la luz y el amor. No se le hacía entrever la unión con Dios como el objeto de la oración".* Así escribe Lagrange refiriéndose especialmente a los hebreos de los últimos siglos antes de que se difundiera el cristianismo.

que se encuentran Dios y el individuo humano;[20] en otros términos, se reconoce a Jeremías como maestro de oración íntima y por lo tanto transgrede los confines del ciclo al cual debería pertenecer.

Pero donde se halla flagrante contradicción con la realidad es frente al cristianismo, que nace en tierra judía e invade el mundo. Experimentan esta incomodidad los mismos autores de la criticada dicotomía. En efecto, después de haber trazado la línea divisoria entre Oriente y Occidente, ellos deben hacer retoques y abrir vías de comunicación entre los dos mundos. A través de Grecia muchas huellas de inmanentismo de origen oriental se habrían infiltrado en el cristianismo.[21] Solución aún más desgraciada que el equívoco de que nace el problema.

La verdad es que de Grecia tomaron los escritores cristianos los primeros ensayos de terminología técnica, y modelaron sobre ellos las primeras tentativas de sistematización doctrinaria del hecho místico; y ésta fue la obra del seudo-Dionisio Areopagita, que podía en cierto modo llamarse el punto histórico de confluencia de los dos pretendidos ciclos. Pero no fue una confluencia verbal. Antes que ésta se había efectuado otra muy importante, que no fue ciertamente de los dos caminos del pasado, sino el rebalsar de una fuente única y viva, de donde brotaban unificadas y regeneradas las dos tendencias que habían siempre dividido el alma religiosa. Los dos caminos siempre se habían mantenido separados como dos mundos que se miraban sin comprenderse. Dos mundos no distintos geográficamente, sino sobrepuestos y contrastándose el terreno en aquel campo ideal que es la conciencia humana. La separación era fatal para las dos partes: la exterioridad llevaba al formalismo vacío, la interioridad ponía término a la nada y a la inercia o a la exaltación morbosa de las bacantes. Tanto Oriente como Occidente se habían desprendido de las dos fuerzas y eran incapaces de realizar aquella fusión que, estableciendo el equilibrio, habría utilizado las dos tendencias y salvado la religión, y en la religión, la humanidad.

Ésta debería ser la tarea del cristianismo: dar vida y forma a la pleni-

20. Fr. Heiler, *Das Gebet.*
21. Cfr. N. Soederblom, *Einfüuhrung*; Fr. Heiler, *Das Gebet.*

tud de la religión, a la religión integral, dentro de la cual toda sana tendencia está llamada a desarrollarse en proporciones armónicas. La unidad se había realizado en la persona y en la enseñanza de Jesucristo; en su persona, en la cual se había efectuado el encuentro íntimo de lo humano con lo divino; en una unión que no confundió los dos términos, sino que dejó subsistir intacta la trascendencia divina; en su doctrina, nos enseña a elevar la mirada a "nuestro Padre que está en los cielos", y también nos afirma que el Padre está en nosotros y hace de nuestra alma su templo;[22] y nos habla del espíritu que el Padre nos manda y que se derrama en nuestros corazones.[23]

V. El formalismo

La tendencia a la exterioridad, abandonada a sí misma, da origen a dos falsificaciones. La primera es el formalismo. Su génesis es evidente. Cuanto más se ve a Dios en lontananza, envuelto en su vestidura de trascendencia, tanto más las relaciones religiosas se revisten de carácter exterior. Dios y el hombre, separados por un abismo, permanecen como indiferentes el uno del otro, y sus relaciones amenazan descender al nivel de relaciones entre personas que poco se conocen, menos se aman y no nutren ninguna confianza recíproca: son las relaciones de la justicia pura y fría, con su forma mercantil y proceder leguleyo.

La historia religiosa ofrece ejemplos frecuentes de esta religiosidad frígida y calculadora. Se suele citar al pueblo romano, y no sin razón, como ya lo hemos notado. Oigamos por ejemplo la solemne fórmula con que se votó al *ver sacrum* (primavera sagrada) en los momentos de ansiedad que siguieron a la derrota del Trasimeno; cuando Roma, cortados los puentes del Tíber, dirigía en torno su mirada buscando y temiendo la figura de Aníbal y tendía el oído al

22. *Ioann.*, XIV, 23.
23. Íd., ib; cfr. *Rom.* VIII, 15, 16.

estrépito de las armas agitadas por los galos. En semejantes circunstancias se tendría derecho de esperar un movimiento expansivo del alma, un grito revelador de angustia y esperanza, una de aquellas plegarias que no son una fórmula estudiada, sino una efusión apasionada del corazón sangrante; desearíamos oír al menos un eco lejano de la voz de David que llora la caída de Saúl y Jonatás,[24] o un acento lleno de aquella confianza que sostiene al rey en los amargos instantes de la revuelta de Absalón,[25] o una explosión de dolor semejante a la que el pueblo hebreo recogió de los labios convulsos de Jeremías.[26] Pero nuestra esperanza se engaña: Roma habla con la frialdad opaca de un notario. El votante empieza declarando al sumo Júpiter que le pide la liberación de dos enemigos bien determinados: el de Cartago y los galos que habitan de este lado de los Alpes; luego le fija el tiempo: la república está a salvo por un quinquenio, y luego le manifiesta qué cosa le ofrecerá: todo aquello que la primavera habrá producido en la grey equina, ovina, caprina, bovina y todo otro producto profano (no consagrado ya a alguna otra divinidad), y luego sigue todavía una indicación cronológica: el sacrificio se cumplirá el día que el Senado y el pueblo romano establecerán. El asunto parecería terminado; pero no lo está todavía. Entre Júpiter y el pueblo de los quirites existe una mutua y profunda desconfianza; por lo tanto el votante debe tomar medidas contra las demasiado severas interpretaciones que Júpiter podría dar al voto, y por eso el notario continúa: "Aquel que sacrificara lo hará el día y según la norma que prefiera y en cualquier modo que el sacrificio se haga se entiende que estará bien hecho. Si alguno robare los animales que deben sacrificarse no recaiga sobre el pueblo la culpa (de no realizarse el sacrificio) ni sobre aquel que ha sido robado. Si alguno, sin saberlo, sacrifica en día infausto, el sacrificio entiéndase bien hecho. Si de noche o de día, por un siervo, o por un libre, el sacrificio en-

24. II *Reg.*, I, 18-27.
25. *Psal.*, III.
26. Nos referimos a *Lamentaciones*.

tiéndase bien hecho. Si el sacrificio se hiciere antes que el pueblo y el Senado lo hayan ordenado, el pueblo no sea responsable de ello".[27] Esto basta para dar una idea del formalismo que mancha la vida religiosa cuando ningún sentido de intimidad atraviesa la distancia que separa al hombre de Dios.

Para surcar mejores aguas y aligerarnos el espíritu, leamos el lamento del alma hebrea por la caída de Jerusalén en manos del enemigo:[28]

¡Y acuérdate, oh, Yahvé, de lo que nos ha sucedido,
mira y considera nuestro oprobio!
Nuestra herencia pasó a los extraños,
nuestras casas a los extranjeros.
Huérfanos nos volvimos y sin padre,
están nuestras madres como viudas.
A precio de dinero nuestra agua bebemos,
y con dinero nuestra leña adquirimos.
"Con un yugo" sobre nuestro cuello se nos conduce,
extenuados somos, y no se nos da descanso.
Al Egipto tendimos las manos,
a Asur para saciarnos de pan.
Nuestros padres pecaron y ya no existen,
y nosotros llevamos sus iniquidades.
Tú, ¡oh, Yahvé!, permaneces eternamente,
tu trono subsistirá a través de las generaciones.
¿Por qué nos quieres olvidar eternamente?
¿Abandonarnos por largos días?
Vuélvenos a ti, ¡oh, Yahvé!, y nosotros volveremos;
renueva nuestros días como antiguamente.
Y es que tú nos rechazas por completo,
¿estás tú indignado tanto en contra de nosotros?

27. Tito Livio, *Ab Urbe condita*, lib. XXII.
28. *Thren.* (oración final).

Todo comentario sería superfluo. Roma y Jerusalén están separadas por una distancia infinita, como entre un acto leguleyo y el acento apasionado del profeta.

VI. El politeísmo

La segunda falsificación es el politeísmo. Mirando hacia fuera, el hombre se halla ante la naturaleza; y la naturaleza es multiplicidad, primeramente caótica, luego ordenada; pero el orden, que unifica, es ya un descubrimiento de la reflexión, y por lo tanto su conocimiento está condicionado por la vuelta del hombre sobre sí mismo. Es verdad que la religión, aun mirando hacia fuera, fija su mirada en Dios y no sobre la naturaleza. Pero Dios no es objeto de visión inmediata, ni sensible ni intelectual; es en cambio una ilación que tiene dos puntos de apoyo: el hombre, como conciencia, y el mundo; apoyos que forman dos prismas a través de los cuales se puede ver a Dios, y por los cuales su figura recibe un colorido diverso. Si por lo tanto el ojo humano no sabe mirar sino hacia fuera, cuando vaya en busca de Dios no sabrá descubrirlo sino a través del prisma de la naturaleza, que, siendo múltiple, divide y subdivide. De donde el politeísmo fue esencialmente un hecho *naturalista*[29] en Atenas como en Roma, en la India como en América. Cada uno de los seres o hechos naturales fueron dioses o tuvieron su dios, es decir, invitaron al hombre al descubrimiento de Dios, pero aparecieron como tantas voces y vías diversas a las cuales el hombre se entregó pasivo e inerte, incapaz de dar un paso hacia delante cuando las vías se detenían y las voces callaban. Y sin embargo, ese paso lo habría sacado del error y le habría hecho ver que todas las voces y todas las guías lo invitaban a un único punto, fuera de la naturaleza. Pero

29. Algo semejante, pero con acento diverso, expresó R. Pettazzoni en *La Religione nella Grecia antica, Bolonia,* 1921.

para dar ese paso era necesario que el hombre alcanzara luz y fuerza en aquella fuente que había dejado agotarse en el fondo de su conciencia. Por lo cual san Pablo, queriendo atraer a los griegos del politeísmo al culto del Dios único, los invitó a reentrar en sí mismos, dejando de buscarlo fuera y de quererlo palpar con las manos, porque Él está cerca de nosotros, aún más, dentro de nosotros: "En Él vivimos, nos movemos y existimos".[30]

Producto de la *tendencia exterior sumergida en la naturaleza,* el politeísmo no es terreno adaptado a la vida religiosa sana e integral. Pero algo queda: y sobre todo queda la dependencia. Al desmenuzar la divinidad el hombre, lejos de celebrar su emancipación, multiplica sus señores. Se puede por tanto hablar todavía de una dependencia, no digo absoluta, pero sí completa; no frente a cada uno de los dioses, pero sí frente al mundo divino.

Lo que se sustrae a la jurisdicción de Dios cae dentro de la de otro, exactamente como sucede en el mundo de la naturaleza, donde no es posible librarnos de una influencia o servidumbre sino sometiéndonos a otra. El romano que había reservado para Júpiter las incumbencias máximas no se movía con plena libertad en sus menores ocupaciones; estaba como enredado dentro de una turba casi anónima de divinidades inferiores, que presidían los menores actos de su vida cotidiana y no lo abandonaban ni un instante, desde la cuna hasta el sepulcro.

Este desmembramiento de lo divino, al aherrojar al hombre, no eleva su religiosidad, antes bien, la disminuye. Para ver en el politeísmo una religiosidad mayor que en el monoteísmo y considerar éste como un comienzo de decadencia religiosa, es menester tener las formalidades mentales de Augusto Comte, que todo lo valora y pesa con la balanza del número. Fuera del campo de la aritmética, el politeísmo representa una decadencia. Veamos cómo sucede eso. La naturaleza es para nosotros un *totaliter aliud* (un ser totalmente diverso de nosotros), por lo cual los dioses del politeísmo se resien-

30. *Acta Ap.*, XVII, 28.

ten de este abismo y se distancian hasta lo infinito, en trascendencia vertiginosa. La representación antropomorfa, que en cierto punto asumen, no es sino un vestido exterior. En realidad aquellos dioses, que parecen personas, no tienen de humanos sino las vestiduras. Ellos, como la naturaleza, ignoran la ley moral, y su historia, incluso la de Júpiter Óptimo Máximo, es una serie de escándalos. Es que su historia no es la de una persona, es simplemente la transcripción en alfabeto humano de hechos naturales. Su trascendencia vista a través del prisma de la naturaleza se acentúa, pero en una sola dirección, en el sentido bruto y material sugerido por la naturaleza. Por lo que sucede que el hombre trata a los dioses como trata a la naturaleza y, sin ningún sentido de veneración interior, hace jugar una fuerza para eludir otra. Explotando la vanidad satisfecha de Venus, busca poner en jaque la recordadora ira de Juno.

Aún más, cuando la conciencia humana emite un destello de luz, la figura del dios queda ofuscada y caye en el fango desde el pedestal inadaptado sobre el cual se erguía. No sólo falta la veneración, se llega al desprecio. Eurípides pudo poner en boca de Anfitrión dirigiéndose a Júpiter: "Yo te supero en virtud, yo hombre mortal, a ti gran dios [...] Eres muy pobre de ingenio, numen, o eres injusto".[31] Aquí el trágico griego supo leer en el corazón humano la borrascosa tragedia que se desenvuelve cuando la conciencia moral, despertándose de un largo sopor, como llegando a su campo después de una larga ausencia, se halla ante un dios que fuera concebido independientemente de ella. La conciencia despedaza este ídolo, como Moisés destrozó el becerro de oro, fabricado por el pueblo mientras estaba en la cima del monte.

Por lo demás, al mirar a través de la historia, se ve que los pueblos politeístas no honraron demasiado a sus dioses. Roma los trató como a mercaderes; Grecia, que no siempre tuvo el valor de narrar su historia en voz alta, hizo de ellos estatuas y se detuvo a contemplarlas, sustituyendo la religión por el arte; la India y Egipto intentaron encerrarlos

31. Eurípides, *Hércules furioso.*

dentro de redes con sus fórmulas mágicas; a menudo, y un poco en todas partes, se llegó a trocarlos por verdugos.

VII. Conatos de monoteísmo

Y sin embargo, no se puede negar que el género humano fue y es todavía hoy, en gran parte, politeísta. Pero la dificultad es menos seria de lo que parece a primera vista, y la historia de los dioses revela su insuficiencia para satisfacer la necesidad religiosa. Mirando a fondo se ve que el politeísmo está como atormentado por exigencias monoteístas. Primer índice de esta necesidad es aquel hecho extraño, que parece implicar una contradicción, y sin embargo es muy frecuente, llamado *henoteísmo*. Este nombre fue usado primeramente por M. Müller para indicar aquella "concepción vaga de la divinidad que no implica todavía ni pluralidad ni unidad, aunque, al precisar, pueda terminar ya en politeísmo, ya en monoteísmo propiamente dichos".[32] Otros lo emplearon para indicar aquellos hechos, por ejemplo, el monoteísmo relativo o nacional (monolatría), o también la afirmación de la unidad del principio divino en la multiplicidad de dioses. No queremos insistir sobre ninguna de estas acepciones, porque se toman como teorías explicativas del origen histórico de la religión, teorías que rechazamos porque no resisten la crítica. Empleamos en cambio aquella palabra exótica para indicar una posición psicológica que el observador atento encuentra frecuentemente y que lleva al fiel a concentrar en el dios al cual *actualmente* se dirige todos los atributos que la concepción politeísta tiene divididos y dispersados en la multiplicidad de los dioses, de modo que la oración termina por ser una negación implícita del politeísmo afirmado por el pensamiento. Ciertamente los himnos del henoteísmo, que fueran cantados por Egipto, la India y Babilonia, están muy lejos del monoteísmo que se intentó descubrir en ellos; pero para quien tiene ojos

32. Pinard, *L'Etud. comp.*

y oídos de psicólogo tienen un valor que induce a ordenar su casi grotesca forma literaria, porque revelan que el alma humana en el momento de la religiosidad vivida siente la necesidad de un Dios que excluya a todos los demás.

He aquí otro hecho todavía, y éste no ya encerrado en una exigencia psicológica semiinconsciente, sino revelado en teorías y manifestaciones claras y grandiosas. El monoteísmo absoluto y religioso es uno solo: el judeocristiano; pero la historia nos muestra otros monoteísmos que pululan por todas partes, desde la India hasta Egipto y desde Atenas y Roma hasta el Perú. Es cierto, son monoteísmos que no nacen vitales, ya porque, menospreciando todo contacto con la mentalidad popular, se encierran dentro de los límites de una escuela o se esconden bajo la capa del filósofo; ya porque buscan su apoyo en las efímeras unidades políticas; ya porque, pactando con el politeísmo exuberante y orgulloso, se contentan con un Júpiter Óptimo Máximo, que no tienen valor de proclamar único; ya porque, respirando aires de naturalismo, asimilan su principio, identifican su único Dios con el sol y de ese modo se incorporan el germen de la disolución; ya todavía porque, habiendo nacido en ambientes saturados de magia, no lograron separar la concepción del Dios único de aquélla, de la única fuerza mágica en que ven envuelto el universo. Sin embargo, son todos hechos importantes, índices de la necesidad interna que lleva a la religión a elevarse sobre la multitud de los dioses. Es la religión que se busca a sí misma y hace tentativas para realizarse en una forma conveniente.

VIII. Sentimentalismo

La primera falsificación que crece junto a la corriente íntima es el sentimentalismo, el cual ahonda tanto en sus raíces que casi llega a confundirse con ella. Son los fanáticos predicadores de la intimidad quienes encierran en el sentimiento la vida religiosa. Y debe ser así.

Si todas mis relaciones religiosas las debo tener con Dios en cuanto presente en mí, su primera forma debe consistir en sentir la "divina presencia", porque también lo que está dentro de mí, si yo no lo siento, me permanece extraño, como si estuviese afuera.

Sólo "en el sentimiento cada objeto deja de ser algo simplemente externo y viene a formar parte de la naturaleza misma y de la conciencia del sujeto [...]. Cuando un ser o un objeto se revela al sentimiento, el mismo, por decirlo así, pierde todo vestigio que lo hace ajeno y se funde en la conciencia a la cual le fuera revelado [...]. Y esto es verdad sobre todo acerca del objeto de los objetos, del objeto por antonomasia, de Dios",[33] y no sin razón habla uno así. Mientras yo me limito a saber que Dios está en mí, su presencia se me aparece como una verdad, pero si llego a sentirla, toma los caracteres de un hecho. En el primer caso existe el aspecto íntimo, pero corre peligro de permanecer siendo una de aquellas verdades abstractas, aprendidas y deducidas con fatiga, que se presentan ante nuestra mirada como fantasmas carentes de significado y fuerza. En el segundo, tal peligro se aleja: lo que sentimos en el fondo de nuestra conciencia ejerce siempre alguna eficacia; los vínculos que lo ligan a nosotros se refuerzan; su intimidad es manifiesta. Por lo tanto, la lógica interna de la tendencia íntima la lleva hacia el sentimentalismo.

Pero tanto la psicología como la historia nos enseñan que yendo por este camino la religión se desorienta y extravía. Manteniendo cerrados los ojos por temor de ver poco, termina por no ver nada, y ya no se distingue a sí misma de lo que la rodea. Porque el sentimiento carece de otro criterio para distinguirse, y no tiene otra balanza para pesarse fuera de su sentir; y ante este juez en causa propia, todos los temores, todos los amores y todos los odios se equivalen. La única nota que pudiera ofrecerle una base de discernimiento es la intensidad. No debe, pues, maravillarnos que la "religión íntima" esté pronta a confundirse con cada placer y cada dolor, con cada ciego entusiasmo, con cada estado mal definible de alegre exaltación o vana melancolía.

33. I. Caird, *Introduzione alla filosofia della religione*, 1909.

IX. Panteísmo

Se le hace decir a Goethe: "Frente a la naturaleza me siento panteísta". Goethe podía hablar así porque él veía la naturaleza con ojos de poeta, es decir, la transformaba y casi la absorbía en su conciencia, que era la conciencia de un discípulo de Spinoza, viviendo en aquel centro vertiginoso del pensamiento alemán, presto a lanzar al mundo sus grandes sistemas panteístas. Es la suya una naturaleza ya elaborada por una larga tradición filosófica, vista a través de un sueño poético, que hace de ella el espejo de la conciencia humana. No es ya naturaleza de naturismo; es la naturaleza humanizada. No obstante la contradicción verbal, tenemos por lo tanto una confirmación de que el camino hacia el panteísmo parte de la conciencia humana, o al menos pasa por ella. Sigamos el recorrido partiendo del sentimentalismo, donde habíamos quedado. La religión no soporta largamente la oscuridad de la cárcel en que se la encerró; cárcel que se le hace más pesada por los frecuentes contactos vergonzosos que tienen lugar. Entonces quisiera abrirse un respiradero para ver algo, y distinguirse, y separarse de tan baja compañía. Está por lo tanto obligada a abrir sus ojos y dirigir su mirada en busca de un criterio, y mientras le quede un lejano recuerdo de la religiosidad auténtica de la cual se ha separado, mira alrededor buscando a Dios. Pero a Dios sólo lo puede ver a través de la conciencia en que se encerró, y por lo tanto es llevada casi a la fuerza a considerarlo exclusivamente como una conciencia. Y la conciencia está unida. En ella revive el pasado y el futuro se anticipa en el momento del presente; hacia ella convergen todos los rayos del universo como hacia su centro unificador, y todo ser, por más diverso, material y remoto, recibe en ella un palpitar de la misma vida. La visión inicial de la multitud le cede su puesto a la contemplación unificadora. Quien se encierra en ésta, está por rodar cuesta abajo hacia el panteísmo y sólo le queda para elegir entre la conciencia cósmica y la conciencia humana.

En este punto se entra en la segunda falsificación, que nace en el recorrido extraviado de la tendencia íntima, cuando también el pensamiento se dejó arrastrar por la marea: que el hombre está obligado a

pensar siempre, y aun cuando celebra la suficiencia del sentimiento, lo vemos ir tras la búsqueda de una filosofía, que le permite atribuirles valor religioso a aquellos procesos de sensibilidad en que gusta detenerse; y habla entonces acerca de la filosofía de la inmanencia y celebra el panteísmo como si su concepción fuese la más adaptada a la vida religiosa.

Y no faltan apariencias de verdad. No nos detenemos en el carácter divino que asumen todos nuestros actos y movimientos, cuando Dios se identifica con nosotros; tampoco nos basta el valor divino que adquieren todos los hechos naturales, cuando Dios se confunde con la naturaleza. Son éstas consideraciones vulgares y anticuadas. Hoy se habla otro lenguaje. Aquel sentirse como ahogándose en el "Gran Todo"; aquel perder nuestras propiedades, nuestra persona, nuestra conciencia; aquel esfumarse de todo nuestro pequeño ser en el "Gran Ser"; aquel desaparecer de la multiplicidad visible del cielo y de la tierra en una profunda unidad consciente; este disolverse de todo lo que aparece, parece un sacrificio completo del *yo* individual, empírico, mezquino, naturalmente egoísta, al *yo* universal y profundo; aún más, parece el completo sacrificio cósmico a la Gran Conciencia en que el mundo tiene su raíz, parece la dependencia absoluta llevada a su máxima expresión. Sí, pero es una de aquellas expresiones que transgreden el límite y destruyen aquello que quisieran expresar. Lejos de decir, con Gentile, que "el elemento más profundamente religioso de la religión no lo constituye tanto la afirmación del objeto abstracto, del cual ciertamente trae su origen, cuanto más bien la negación del sujeto";[34] pero luego es necesario reflexionar que si aquella negación del sujeto se entiende en sentido empírico, queda, por así decirlo, decretada la desaparición de la vida religiosa, porque se le presta el sostén material; si en cambio debe entenderse filosóficamente (y Gentile exige que así la entendamos) como negación de la posición abstracta del sujeto, es decir, como negación del sujeto en cuanto diferente del objeto, en este caso la negación es

34. G. Gentile, *Discorsi*. (Nótese que para Gentile el objeto abstracto es Dios.)

completamente verbal y lleva en su seno la soberbia de Luzbel; el sujeto (el Hombre) se niega como diferente del objeto (Dios) para afirmar no sólo su igualdad, sino su identidad con Él. ¡Es la gran hipocresía!

Pero hablemos en términos algo menos idealistas y aplicables a toda forma de panteísmo. Panteísmo es un rótulo vago, que se adapta a concepciones filosóficas muy disonantes y, junto a sistemas netamente espiritualistas, toma formas que no se elevan por encima del materialismo vulgar. Para nuestro fin es inútil penetrar en el examen de sus formas; basta establecer su idea general, que consiste en suprimir la *distinción de naturaleza o esencia entre el mundo y su causa.*

Abolida esta distinción, se esfuma toda verdadera trascendencia y desaparece la dependencia absoluta. Si yo soy una parte del "Divino Todo", o una de las infinitas realizaciones del "Yo universal", o un foco de la conciencia del universo, en cada hipótesis aporto mi contribución intrínseca y constitutiva al gran mar del ser, y si dependo del Todo el Todo depende de mí, porque de mí recibe algo. Yo seré el átomo invisible, uno de aquellos infinitesimales que se pueden descuidar en los cálculos matemáticos, y sin embargo, insuprimibles en la realidad y en el pensamiento metafísico; y como tal me afirmo y me jacto de mis derechos y mido mi fuerza. Seré una manifestación efímera y crepuscular de una conciencia eterna y luminosa, pero en ese relámpago, en ese momento en que mi fuego arde, la Gran Conciencia vive y palpita en mí, y si yo brillo con su luz, ella resplandece con la mía, o mejor dicho, las dos luces no constituyen sino una. De aquí que, aun colocándome abstractamente como parte frente al todo, o como particular manifestación o realización frente al Yo universal, yo pueda todavía pensar en cierta dependencia e inferioridad mía, eso no es ya posible cuando, hecho abandono de la posición abstracta, yo paso a considerarme en concreto como parte activa que coopera con la vida del todo, como manifestación o conciencia en la cual se actualiza y realiza lo universal. En esta visión plena y concreta yo descubro mi valor; y a pesar de que vea caer mi individualidad, no por ello me humillo,

antes bien, me exalto, y en vez de profesar mi absoluta dependencia celebro mi absoluta independencia, identificándome con aquello que parecía sujetarme.

La conciencia panteísta oscila entre estos dos momentos, a saber, entre la supresión del individuo y su identificación con lo universal, lo que hace posible para el sujeto perseverar en la ilusión de su propia religiosidad, y también explica cómo se puedan emitir juicios contradictorios acerca del valor religioso del panteísmo. Pero el juicio definitivo no puede reposar sobre la conciencia del sujeto, que no ve de un golpe todo el camino que debe recorrer, y no llega siempre a las consecuencias prácticas de sus principios; no puede tampoco deducirse del momento abstracto, que no sea la verdadera relación de lo particular con lo universal en la concepción panteísta; es necesario pedírselo al momento concreto en que el panteísmo adquiere plena conciencia de sí: y ese momento señala la muerte de la religión.

X. La religiosidad de las *Upanishad*

Y sin embargo, se insiste y se quiere demostrar a toda costa que el panteísmo puede sostener una intensa vida religiosa. Citemos un ejemplo. Nosotros, que pensamos al modo occidental, hojeando las *Upanishad* y aprendiendo a repetir las grandes ecuaciones: *Brahma=Todo=Atman=Yo,* nos preguntamos con duda: ¿me estoy iniciando en una religión o asisto a un curso de filosofía? He aquí que un hinduista italiano, quizá menos "occidental" que nosotros, trate de convencernos de que no estamos en una escuela, sino en un templo. Recojamos los dispersos elementos de su prueba, que también pueden considerarse como una tentativa de demostrar el valor religioso del panteísmo en general.

"El verdadero, profundo, íntimo conocimiento del atman, no es fruto ni de la observación ni del razonamiento, sino que es un

relámpago de clarividencia, una intuición suprasensible, una embriaguez intelectual y espiritual [...]. El conocimiento del atman es suprasensible, lo que precisamente le confiere un carácter religioso."[35]

"Lo que se comprueba durante la meditación es indescriptible [...]. Depende de la personalidad del meditante que después, al término de la meditación, se consiga la experiencia religiosa, o sea, lo inasible [...]. Así meditan hoy todavía los orientales, y así meditan los videntes de las *Upanishad* que nos hablan de la beatitud trascendente que se experimenta al descubrir el atman en nuestro corazón y sentirnos una cosa sola con él."[36]

"Aquellas que entre nosotros solamente son fantasías de poetas, y a menudo ejercitaciones retóricas, eran y son los más profundos sentimientos religiosos del indio, que ama realmente la naturaleza, cree firmemente que ella está viva como él, y piensa y medita; sobre todo, nada de la naturaleza despierta en él horror y escalofrío, antes bien, ensimismarse con el Todo es para él la meta suprema, el divino refugio."[37]

"En la India existe un no sé qué de equivalente a un amor religioso para el suelo mismo: un sentido del *Genius Loci* en medida trascendente; una devoción que vuelve sagrado todo monte y todo río y hace participar de este carácter sagrado hasta a las bestias que forman, así como el género humano, una unidad integral. Este amor religioso está íntimamente ligado con el pensamiento de que Dios está inmanente en el Universo y en el hombre."[38]

"La doctrina del atman lleva al hombre a reconocerse como Dios [...], asentada una meta tan fausta y natural que el hombre se sienta como obsesionado por el deseo de alcanzarla, y que otra de las características propias de la religión se añada a la doctrina del atman: la renuncia al siglo [...]. Quien conoció el atman se vuelve un asceta y hacia

35. C. Formichi, *Il pensiero relig.*
36. Íd., ib.
37. Íd., ib.
38. Íd., ib.

el atman van en peregrinación los peregrinos en busca de la patria. Por eso los antiguos sabios [...], desvinculándose de todo deseo de hijos, riqueza y mundo, abrazaron la vida del monje mendicante; porque amor de hijos significa amor de riquezas, y amor de riquezas significa amor del mundo."[39]

Después de estas afirmaciones y pruebas, el autor de quien las tomamos, repetido una vez más que en esta doctrina el atman no está para representar el yo individual y empírico, sino el yo universal y trascendente, concluye: "El carácter eminentemente religioso del atman queda, por lo tanto, fuera de toda discusión. Se partió de la ciencia y de la filosofía y se llega a la religión y al más puro misticismo. El atman tiene sus raíces en la ciencia y se eleva gradualmente a las regiones de lo suprasensible y divino".[40]

En sustancia las *Upanishad* contendrían una religión, porque no se encaminan a un *conocimiento suprasensible,* que excita un *profundo sentimiento religioso,* hace gustar de una *trascendente beatitud*, garantiza lo *equivalente del amor religioso,* lleva a la *renuncia del mundo* e introducen en un *puro misticismo*. Ahora bien, en todo eso no vemos la prueba deseada: no la vemos en la intuición suprasensible, porque, si ella bastara, sería necesario decretarles los honores religiosos a todos los principios racionales, metafísicos o matemáticos; no la vemos en los profundos sentimientos, porque no existe ningún sentimiento que pueda decirse específicamente religioso, ni aun cuando haya alcanzado su máxima profundidad; ni la trascendente beatitud, porque –dejando aparte el calificativo gratuito de trascendente, empleado aquí en el sentido vago de los literatos– la beatitud es un epifenómeno simple que acompaña con igual facilidad contenidos de conciencia muy diversos y moralmente contrarios o contradictorios; ni en el equivalente del amor religioso, ya sea porque la religión no es amor, ya sea porque la misma no puede tener equivalente, y si los tuviera, preci-

39. Íd., ib.
40. Íd., ib.

samente por ser sólo equivalente, no deberían confundirse con ella; ni en la renuncia del mundo, porque la naturaleza de un acto moral se juzga no desde el punto de donde nos aleja, sino desde aquel hacia el cual nos conduce; tampoco la vemos en el misticismo puro, que sería el punto de llegada, porque la tendencia y el hecho místico, como los entienden los historiadores y psicólogos de la religión, no son esencialmente religiosos; por el contrario, abandonados a sí mismos, dan muerte a la religión.

Se nos puede observar que los argumentos aducidos valen no en cuanto cada uno de por sí pruebe directamente que las *Upanishad* enseñan una religión, sino en cuanto todos en conjunto constituyen una prueba por convergencia, una serie de indicios suficientes para revelar el alma, directamente inalcanzable, de aquellas "lecciones íntimas". Pero el contenido interno es alcanzable y se alcanza; allí se enseña la identidad del *atman,* es decir, del yo humano con el todo; y lo que falta probar es que esta enseñanza constituya una religión. Las pruebas aducidas pecan por extensas y las queremos poner en evidencia con las mismas palabras de Formichi.

Primero: recurre abusivamente a la *elasticidad literaria del término religión:* "Nosotros acostumbramos decir: para aquel hombre la patria, la familia o la ciencia es una religión. Se quiere con esto significar que aquel hombre está pronto a sacrificarlo todo por una de aquellas tres pasiones. Ahora bien, para aquel atman que lo es el Todo, el Uno, el supremo placer, ¿qué sacrificios no estará pronto a afrontar?".[41] Con esto el docto hinduista ha probado que las *Upanishad* enseñan algo que tiene algunos trazos de semejanza con la religión, pero nada más.

Segundo: mientras se quiere probar que la verdadera religiosidad se busca en el filón de oro del pensamiento *panteísta,* se nos invita a reflexionar que "el atman es inmanente, *pero intuido y sentido en su unidad y totalidad es trascendente,* y como tal adquiere los atributos de un *Dios personal*".[42] Si tal es el fundamento, aquel tanto

41. Íd., ib.

de religiosidad que las *Upanishad* contienen o alimentan, la tesis de la religión panteísta está en completa quiebra, porque para sostenerse se ve obligada a pedir ayuda a lo "trascendente" y al "Dios personal". Y parece que de esto se dio cuenta el mismo Formichi cuando escribe: "A fuerza de hablar del atman como de un Dios personal, aunque sea un sentido traslaticio, se favorece la tendencia prepotente de personificarlo. La India realizó el milagro de adorar abstracciones en el atman upanishádico y en el Nirvana búdico, pero no para siempre. Más o menos lentamente, el Dios personal apareció desde abajo de las abstracciones para apagar los espíritus anhelantes por un Padre misericordioso".[43] Y parece que también Costa, otro italiano infatuado de panteísmo y ateísmo, parece haberse dado cuenta de esto al dejar escapar la siguiente confesión: "Ella (la concepción de las *Upanishad)* hace referencia, me parece, a la acentuación del pensamiento filosófico que iba naciendo junto a aquel puramente religioso.

Puesto que aunque en el fondo las expresiones de *atman* y Brahma no presenten diferencia sustancial, sin embargo el *atman* tiene algo más subjetivo que Brahma y se siente allí la tendencia a explicar el universo haciéndolo derivar del misterio subjetivo del ánimo humano, antes que hacer derivar éste del misterio objetivo de Brahma".[44] A saber, la doctrina de las *Upanishad* es más filosófica que religiosa.

Una conclusión nace espontánea: los mismos patrocinadores de la religiosidad de las *Upanishad,* sosteniendo su tesis, demuestran cómo, a pesar de ello, están convencidos de que si algo de religión verdadera y auténtica vive en el panteísmo, vive por aquel tanto de deísmo que, no pudiéndose desarraigar del alma humana, se infiltra subrepticiamente y aun con violencia en aquellos mismos sistemas de pensamiento que lo niegan.

42. Íd., ib.
43. Íd., ib.
44. C. Costa, *Il Buddha,* Turín, 1921.

XI. El caso Sánkara

Nuestras observaciones adquirirán mayor valor si las confrontamos con un comentario de las *Upanishad.* Su autor es Sánkara, el expositor auténtico de la llamada "mística oriental", el teórico oficial del monismo hinduista, reconocido como cabeza de aquella escuela que suele llamarse del puro vedanta. Está fuera de discusión que él enseña y ve enseñada en el libro que va comentando la unidad esencial del "Gran Todo". Leemos por ejemplo: "El *atman* cuyo conocimiento es liberación, cuya ignorancia nos ata al mundo, (el *atman)* que es la raíz del mundo, que es fundamento de todas las criaturas, por cuyo medio todas las cosas subsisten, para el cual todo existe, el no nacido, el inmortal, el libre del temor, el bueno, el uno, él es lo real. Él es tú mismo, y por lo tanto, tú eres él".[45] Y más adelante: "Yo soy Todo en toda su plenitud, yo el antiquísimo, yo el espíritu, yo el Señor Dios [...] porque el espíritu, el existente lo soy yo".[46]

Es el hombre quien habla así. ¿Es acaso posible un panteísmo más arrogante? Y sin embargo es menester convenir que aquellas frases se pronuncian con entusiasmo y que en Sánkara revisten aquellos caracteres a los cuales Formichi les reconoce valor religioso. Aún más: esta vez resuenan en ellas algunas notas de religiosidad auténtica. ¿Por qué? Porque, a pesar de algunas afirmaciones absolutas, el panteísmo no es puro, y al menos tiene un subsuelo de deísmo que lo sostiene. De donde el clásico Sánkara habla de Brahma como del creador y conservador del mundo, y prueba su existencia con argumentos tendientes a demostrar la necesidad de una causa universal, y lo llama "el Señor", exactamente como hoy los cristianos de la India llaman al Dios auténtico del Evangelio.[47] Y no es sólo el nombre lo que importa, es el valor que le va unido. ¿Queremos sa-

45. Cfr. R. Otto, *West-Oesthiche Mystik.*
46. Íd., ib.
47. Íd., ib.

ber qué significa "Brahma es el Señor"? He aquí que el mismo Sánkara nos lo explica: "Por su mandato cielo y tierra se sostienen; por su mandato el Sol y la Luna cumplen su giro como incendios llameantes; por su mandato ríos y mares no transgreden sus confines; a su mandato obedece igualmente todo cuanto mueve y no se mueve; por su mandato las estaciones, los solsticios, los años no traspasan sus términos; por su mandato todo karma y sus operadores y sus frutos no van más allá del tiempo señalado".[48] ¿Puede haber algo más decididamente deístico? Todo explica el sabor religioso de sus efusiones; éstas, aunque brotan de una estratificación panteísta, tienen sus fuentes remotas en un deísmo más profundo. Así hemos oído que el himno de Sánkara termina celebrando la identidad del hombre con el atman; pero el canto empezaba diciendo que el atman es la raíz, fundamento, razón de ser de todas las cosas, y por lo tanto no cabalmente idéntico a ellas, antes bien superior a ellas. La voluntad encerrada de aquel "tú eres él" está preparada y condicionada por la exaltación del atman elevado idealmente a una esfera que trasciende este mísero mundo, hacia el cual el indio siente desprecio. El goce panteísta se funda por lo tanto sobre un fondo de trascendencia.

Esta fluctuación continua del pensador hindú origina un problema para nuestra mentalidad, que ama decisiones netas y orientaciones precisas. ¿Tiene Sánkara su lugar entre los panteístas o entre los deístas? Éste es el aspecto exegético del problema. R. Otto contesta: "Puesto en apuros, Sánkara habría elegido el deísmo".[49] Tal solución nos advierte, con su forma condicional, que la exégesis de los textos no resuelve el problema. Hagamos por lo tanto una cuestión de psicología; de este modo se hace más sugestiva y amplia, porque el caso Sánkara constituye un caso particular del enigma propuesto por la esfinge hindú, más misteriosa que la egipcia. ¿Cómo es posible que hayan convivido en la conciencia de un pueblo, de un hombre, dos formas tan antitéticas? Algunos responden: el deísmo es una adapta-

48. Íd., ib.
49. Íd., ib.

ción pedagógica a la incapacidad del vulgo; es una doctrina exotérica puesta a disposición del público en la que los maestros no participan. En cambio, el panteísmo constituiría la ciencia de la alta sociedad, la doctrina esotérica, la verdad aristocrática. Para sostener esta cómoda y trivial escapatoria se invoca la distinción de los dos grados de ciencia, a los que Sánkara hace corresponder dos Brahmas: el Brahma inferior, que aparece distinto y trascendente, es el objeto de una ciencia imperfecta; el superior, que es todo uno con el alma humana y el mundo y aparece cuando se ha alcanzado la plenitud de la ciencia. Pero esta división tan clara, con dos mundos bien distintos, uno para la ilusión del vulgo, y otro, realidad sincera de los intelectuales, constituye un esquema demasiado europeo para representar la mentalidad india. Los dos mundos, los dos planos de la ciencia, los dos Brahmas se confunden en la mente del mismo Sánkara, y a menudo el lector no sabe en qué plano se coloca lo que está leyendo. Además la ciencia inferior, aun siendo inferior, es ciencia, no error; y luego, está en la misma naturaleza de Brahma aparecérsele como personal y trascendente a quien se halle en esas condiciones; el mundo externo, al cual Brahma trasciende, no es pura alucinación humana, sino verdaderamente obra del mismo Brahma. Finalmente, el Brahma superior no pierde nada de lo que estaba en el inferior; lo eleva, no lo niega; convirtiéndose en el Todo no pierde el título ni los caracteres del "Señor del todo". [50]

XII. Reliquias de deísmo

Por lo tanto, la doctrina del exoterismo no resuelve el problema, que se debe aclarar no con artificios de escuela, sino con un análisis más atento de la vida religiosa y la mentalidad humana, especialmente como se manifiesta en la India. Tres observaciones serán suficientes.

50. Íd., ib.

La primera es un llamado a lo que ya dijimos acerca de la facilidad con que el alma india se abandona a corrientes opuestas sin experimentar la necesidad de ponerlas de acuerdo. ¿Es ésta una lógica diferente de la nuestra, menos escrupulosa frente al principio de contradicción? ¿Es una parálisis del pensamiento, que deteniendo intermitentemente la continuidad de los razonamientos y rompiendo su nexo permite seguir diversas direcciones? ¿O es acaso una prodigiosa ¡por cierto, poco envidiable!– facultad de desdoblamiento, que dispensa al hombre de ponerse de acuerdo consigo mismo? Cualquier fórmula se adopta, el hecho no cambia y su explicación permanece siempre oscura. Ninguna fórmula puede hacer desaparecer la inorganicidad de la vida, demasiado rica en flagrantes contradicciones que turban nuestro espíritu, pero que en manera alguna molestan el ocio apacible de aquellos soñadores. Sin embargo, a pesar de escandalizarnos, hemos de reconocer que existe un fundamento objetivo y universal para esos desarrollos en pugna. Poetas, psicólogos y filósofos se complacieron siempre en hacer resaltar las contradicciones de la naturaleza humana, de las antinomias del espíritu y de la vida. La comedia se ríe de ellas, las llora la tragedia, la historia vive de ellas. ¿Será cierto por lo tanto que la contradicción está en las raíces mismas del ser? No quizás en las raíces del ser, pero sí en las raíces de la criatura, que es, y aún lleva las señales del no ser de donde sale y adonde va. Aquí tocamos la raíz metafísica del problema que estamos examinando y nos situamos en el corazón mismo de la segunda observación que nos habíamos propuesto hacer. La religión que podría definirse "la posición espiritual de la criatura" siente y refleja de un modo claro lo inmediato, más que cualquier otra forma de vida, refleja, digo, las *antinomias profundas* que dividen al ser creado; por eso pudimos trazar dentro del cuadro de la vida religiosa nuestros tres grupos de corrientes, cada uno de los cuales resulta de dos tendencias divergentes, que sin embargo es necesario hacer confluir para que no se pierdan y malogren. Tienen también un común origen; y por esto, hasta que no hayan radicalmente cambiado y corrompido, cada una lleva en sí alguna traza de la corriente gemela de la cual se había separado. Por

lo tanto, por más que el sujeto religioso esté dispuesto a abandonarse a una sola de las tendencias, por más que esté fácilmente propenso a echarse en brazos de "la ley de doble frenesí" –de la que ya hemos hablado–, la violencia de las cosas lo constreñirá a colorear su corriente preferida con un ligero tinte prestado por su rival.

Librarse por completo sólo podría quien estuviera dispuesto a renunciar a toda apariencia de vida religiosa: lo que en la India no suele suceder, porque allá el hábito de la especulación tiene continuamente fija la mirada sobre el mundo espiritual, que está más estrechamente emparentado con lo divino. Aún más, la mirada hindú arrancó de la visión de los dioses y quedó por largo tiempo fija en Brahma, sin mirar ya más directamente hacia este bajo mundo: y esto influyó muchísimo sobre el desarrollo de su pensamiento. De este modo hemos llegado a nuestra tercera observación. Al panteísmo se puede llegar partiendo de dos *posiciones iniciales* diversas, incluso opuestas. Se puede fijar en Dios y absorber el mundo o fijarse en el mundo e incluir a Dios. Este último camino lleva derecho al materialismo. El mundo material que ata, por decirlo así, la mirada humana, materializa y entorpece el pensamiento, limita al hombre a ver en Dios sólo aquellos aspectos evidenciados por la mecánica y la vida del universo. Los demás elementos de la idea de Dios no encuentran ningún punto de apoyo y no se utilizan: por esto después de haber vagado por algún tiempo en derredor del núcleo pesado de la materia, desaparecen del horizonte y abandonan al hombre en brazos del materialismo: la religión desapareció. El primer camino evidenció siempre ante sí un concepto más amplio de Dios y cuando en él se contempla el mundo, se da cabal cuenta uno de que aquella gran riqueza espiritual lo envuelve todo y lo sobrepasa del mismo modo que un inmenso círculo hace resaltar la diferencia y la desproporción de dos términos que se quieren unir e identificar. De aquí aquel colorido espiritual, aquella aureola de trascendencia, aquella atmósfera religiosa en que sigue viviendo esta forma de panteísmo, que llamaremos panteísmo desde lo alto, en oposición a la forma precedente, que podría llamarse panteísmo desde abajo. La India llegó al panteísmo partiendo desde lo alto, y por eso le fue

imposible no revestirlo de una zona de luz cenicienta en la cual, a pesar de la intransigencia verbal panteísta, viven y son eficaces algunas reliquias del deísmo.[51]

Cerramos este artículo con una constatación de alcance general. En todas partes donde se intentó confinar la vida religiosa entre las barreras del panteísmo, esas barreras fueron rotas. Lo que sucedió en la India se repite en Europa y América. Para no repetir lo dicho nos limitamos a recordar el juicio de un psicólogo americano, quien desea fuertemente hacer causa común con aquellos espíritus iluminados que pueden prescindir de Dios y de la inmortalidad,[52] y sin embargo se ve obligado a escribir: "Las tentativas hechas para formular religiones estrictamente panteístas han fallado. El panteísmo de última moda, de *Mme.* Eddy, nació muerto. Sus prosélitos no supieron cómo conducirse con el Principio como ella lo entendía y lo identificaron con el Padre de los cristianos".[53] Y con eso nada nuevo hicieron. También las sectas religiosas que pululan en aquel mundo que se llama protestante y que quisieran vivir del panteísmo, en realidad no logran mantenerse dentro del terreno religioso sino en virtud de una "derogación virtual de los principios del panteísmo".[54]

51. En Italia los caminos que acabamos de señalar los recorrieron de algún modo dos pensadores a la última moda: B. Croce y G. Gentile. A los dos se los llama a menudo panteístas; en realidad, son ateos. Pero mientras Croce revela abiertamente en cada página su ateísmo y no deja transparentar ningún residuo del concepto de Dios, Gentile conservó del mismo huellas profundas y frecuentes; y por eso a Gentile se le pudo dirigir el reproche de ser todavía un "filósofo teologizador"; acusación que ninguno soñaría siquiera hacer a Croce. Una explicación de este diverso tono y colorido de las dos filosofías se puede hallar en que los dos filósofos, aun hablando ambos de filosofía del espíritu, arrancan de puntos distintos. Gentile partió de una intuición de la vida interna del espíritu, en la cual éste se le apareció con caracteres tales que lo vuelven muy semejante al acto puro de Aristóteles y santo Tomás. En cambio Croce no ve del espíritu sino la fenomenología externa, en que el espíritu entra en contacto y casi se confunde con la naturaleza. Gentile parte del espíritu en lo que él mismo tiene de divino; Croce partió del espíritu en lo que él mismo tiene de la naturaleza; y al espíritu así concebido cada uno de los dos filósofos quiso reducir todo lo pensable, el universo en el sentido absoluto de la palabra. Por esto puede decirse que Gentile llevó el mundo a Dios, y Croce bajó a Dios al mundo.

52. J. H. Leuba, *La psich. des phén. rel.*

53. Íd., ib.

54. Íd., ib.

III

PESIMISMO Y OPTIMISMO

I. Función religiosa del temor

Iam tum religio pavidos terrebat agrestes
Dira loci; iam tum silvam saxumque tremebant.
Hoc nemus, hunc, inquit, frondoso vertice collem,
–Quis Deus, incertum est– habitat Deus.[1]

El alma suave de Virgilio deja presagiar a los antiguos habitantes del suelo que luego fue romano los futuros horrores de la roca Tarpeya a través de la "terrible religión del lugar", que los hace temblar ante una selva y una piedra, en que habita un dios desconocido. Si tal ficción halló resonancia entre los lectores de la *Eneida,* como la debió de tener para su autor, que con rara eficacia la esculpió en sus versos, podemos concluir que el *sacer horror* (sagrado horror) era para los latinos algo más que una frase literaria convencional. El primer pensamiento de aquel que atribuyó a *religio* la etimología *a relinquendo* (dejar, huir), y la nota profunda del famoso verso de Petronio: *Primus in orbe deos fecit timor,*[2] merecen por lo tanto que se los considere algo.

El citado verso de Petronio, que se suele atribuir a Lucrecio, para muchos constituye un escándalo; y lo sería si pretendiera afirmar que Dios es una creación del miedo. Pero también sería un error tener tanto miedo del miedo como para quererlo excluir por completo del campo religioso o reconocerle solamente como un estimulante extrínseco y ocasional, como procede aquel que reduce la religión a ser nada más que una palabra que libra al hombre del espanto que lo

1. Virgilio, *Eneida,* VIII, 349-352.
2. *"El primero en traer los dioses al mundo fue el temor"*; citado por Estacio, *Tebaide.*

invade frente a los peligros en que lo sumerge la vida. El espanto y el temor tienen en cambio un puesto en lo interior de la conciencia religiosa, cuya historia se diría atravesada por la desalentada plegaria de los hebreos junto al monte Sinaí: "No nos hable el Señor, porque quizá nos moriríamos"[3] a la cual parece hacerle eco el grito de Pedro: "¡Aléjate de mí!".[4]

La divinidad, de cualquier manera que se la conciba, está siempre envuelta en el misterio, siempre profundamente diferente de nosotros. Ni aun el más grosero antropomorfismo se sustrae a esta convicción. Los mismos dioses olímpicos de Grecia, aunque tan humanos, se muestran siempre velados por una nube. Aun cuando a los dioses se los confunde con los antepasados, su estado de ultratumba, su condición de espíritus separados del cuerpo, su venerable antigüedad los llevan muy lejos, muy lejos en las regiones del misterio, los transforman, los vuelven temibles, por lo que a menudo se les dirige la plegaria de los Boto: "Nosotros no venimos ya de ti, y tú no vengas ya entre nosotros";[5] y cuando reaparecen, por ejemplo, en ciertos ritos de iniciación de tribu y en las prácticas de la nigromancia, desparraman siempre en su entorno una atmósfera de espanto. Las mismas representaciones animales y monstruosas de la divinidad no tienen siempre por fin ni efecto envilecerlas ante los ojos de los adoradores; antes bien, algunas veces sugieren una idea tan compleja y confusa que parecen hechas a propósito para aumentar la impresión y la sugestión de lo indefinible, de lo incognoscible. La forma última, el fetiche, lo es solamente mientras se le cree sede de lo arcano.

Ahora bien, el *misterio* infunde siempre pavor, porque frente a él nos hallamos frente a lo desconocido: desconocido en su naturaleza íntima, en su profunda voluntad, en su poder al cual no sabemos asignar límites ni regulación, y que por tanto puede reservarnos sorpresas: de allí el temor.

Está pues en la naturaleza misma de Dios el motivo profundo del

3. *Éxodo*, XX, 19: *"Non loquatur nobis Dominus, ne forte moriamur"*.

4. Luc, V, 8-9: *"Exi a me, quia homo peccator sum, Domine. Stupor enim circumdederat eum..."*.

5. Taylor, *Primitive culture*.

temor religioso, y no hallamos inconveniente ninguno en admitirlo también en los orígenes de la historia, también en aquel estado de bienaventurada inocencia que desconoce la culpa y no teme castigos. El pensamiento cristiano gustó a menudo de contemplar a los ángeles temblando ante la presencia de Dios,[6] temblando de pura admiración, de tan inescrutable grandeza.

El motivo de temor se acrecienta si a la misteriosidad se le une la omnividencia; un ojo siempre abierto que nos sigue a todas partes y nos espía aun en aquellos actos que quisiéramos casi esconder a nosotros mismos es terrible, y lo es tanto más cuanto asume también la tarea de vengador de la moralidad. Con esta observación pasamos de los motivos de temor inherentes a la naturaleza divina a sus aliados en la conciencia humana; aliados que ejercen mayor o menor eficacia según difiera el temperamento psicológico de los individuos y de los pueblos.

El remordimiento del pecado es quizás el más poderoso y universal de estos estímulos. Desde Eurípides hasta Shakespeare, la tragedia explotó este tema, lo que demuestra que tiene resonancias profundas en las conciencias humanas. Elocuente entre todos es el ejemplo de los griegos, que aun después de haber buscado descargar sobre el Hado la responsabilidad de sus delitos, sienten todavía su remordimiento y escalofrío, y este tema origina las obras maestras de su tragedia y en las Euménides personifican la venganza del pecado.

Otros motivos son más variables. Hay quien nace con el corazón abierto, confiado y audaz, y hay quien nace *tímido,* melancólico, receloso, con un corazón pequeño y cerrado, y sus rodillas temblando; los primeros tienden su mano a todos los que encuentran; los segundos van siempre en busca del escondrijo más apartado y constituye su más grande preocupación el sustraerse a las miradas de todos. La nota dominante en los primeros es la serenidad y la alegría; en los segundos toda manifestación de vida revela su interno pavor, del cual no logran siempre librarse ni aun en sus relaciones con Dios.

También las condiciones del *ambiente externo* pueden ejercer su

6. Cfr., santo Tomás, *Suma teológica*..

influencia. Cuando la naturaleza oprime y se enfurece a nuestro alrededor, cuando los hombres nos persiguen, cuando todo lo que debería sostenernos se quiebra y derrumba y nos arrastra en su ruina, entonces, si no tenemos alas de águila que nos eleven hacia aquellas altas esferas donde los valores verdaderamente humanos siempre están salvos y donde es lícito emular la confianza de Abraham, que creyó contra toda esperanza,[7] entonces no nos queda otra cosa que hacer sino agazaparnos y temblar; y más temblamos cuando vemos en la ruina que nos envuelve –y con justicia– el dedo de Dios, que nos aparece en su aspecto más terrible, no suavizado por la bondad, que nuestra mirada velada ya no logra descubrir. Entonces el impío blasfema y el devoto adora; pero blasfemia y adoración están acompañadas de un sentido inexpresable de pavor.

De este modo no sólo hemos traído el elemento oscuro y terrible dentro del margen de la conciencia religiosa, sino que también creemos haberle dado el puesto que le conviene en la génesis psicológica de la religión. Aquel que quisiera hacer de él la base única y la columna central del mundo religioso no puede sostener su tesis sino entregándose a la corriente sentimentalista y corriendo todos sus peligros.[8] Y tampoco es exacto ver en él una infiltración ocasional y tardía, fruto del pecado y de los extravíos y desorientaciones del espíritu humano, que de la visión unificante del universo de donde se remontaba a la única causa creadora descendió a la observación analítica de cada uno de los seres y fenómenos naturales, perdiendo de vista al Creador. No es exacto, porque también para el inocente Dios es un misterio, y misterio es sinónimo de oscuridad, y la oscuridad infunde temor; no es exacto, porque también sin encerrarse dentro del espanto que puede producir un temporal, una caverna, una roca o una selva, se puede hallar en el único Dios Creador tanto de temerse y de confundirse.[9]

7. *Rom.*, IV, 18: *"Contra spem in spem credidit"*.

8. Sostiene especialmente esta tesis R. Otto en *Lo Santo*.

9. Contra R. Otto escribió W. Schmidt en *Menschheitswege zun Göttekennen*, Munich, 1923. Quizás el pensamiento del docto etnólogo no difiere del nuestro; pero nos parece que sus palabras pueden sugerir las exageraciones indicadas arriba.

II. "Fuga adaequationis" (fariseísmo, "tabú")

Admitido que el temor participa en la religión normal, entremos ahora en el campo de las desviaciones que sufre la religiosidad cuando por habernos abandonado a ella se vuelve negra y pesimista. Ensayemos seguir el desarrollo caminando tras las huellas de un texto de santo Tomás en que se distinguen tres clases de temores, que tienen alguna atingencia con la religión, a los cuales se les da el nombre genérico de fuga: fuga de Dios, fuga de la separación, fuga de la igualdad.[10]

El temor de hacerse igual a Dios *(fuga adaequationis)* es netamente religioso, y es menos fácil que se corrompa. Sin embargo, también en él puede infiltrarse el veneno, y esto sucede cuando el mantenimiento de la diferencia de nivel entre nosotros y Dios se hace fin a sí mismo, sin ningún significado de honor o sujeción, sin ninguna idea de confianza que lo suavice. Entonces la vida religiosa se reduce a una preocupación enervante de no acercarse y no tocar: "No toquéis, no gustéis, no manejéis".[11] La distancia tiende a confundirse con la incompatibilidad y la oposición; en vez de implorar una ayuda, se teme un daño; un contacto, aun fortuito, con Dios, si fuera posible, haría presagiar no sé qué desastre. El abismo no sólo divide a Dios y al hombre, pero se pretende extenderlo también en el mundo de las otras cosas, dividiéndolas en dos categorías: cosas profanas, que están de este lado, en el campo donde el hombre puede moverse por completo a su antojo, y cosas divinas o sagradas, que están del otro lado, en el campo donde ningún pie humano tiene acceso, donde todo participa de aquella trascendencia material, espacial, antagónica, que de ningún modo debe violarse. Entonces todo paso se mide, caminando con recelo y casi esquivándose por miedo a poner el pie en terreno adverso. Por poco

10. Santo Tomás, *De Veritate,* XXVIII, 4, 4um: *"Timor filialis includit aliquam fugam: non tamen fugam Dei, sed fugam separationis a Deo, vel adaequationis ad Deum, secundum quod timor importat quamdam reverentiam per quam homo non audet divinae majestati se comparare sed ei se subjicit".*

11. *Coloss.,* II, 21: *"Ne tetigeritis, neque gustaveritis, neque contrectaveritis".*

que el lector conozca el Evangelio, se trasladará con su pensamiento al *fariseísmo;* y es cabalmente esta deformación la que toma uno de los aspectos más mezquinos de aquella fría y sepulcral compostura que Jesús fustigaba en sus discursos encendidos, con que parecía querer tender puentes sobre el abismo, como para establecer comunicaciones directas entre el alma de sus oyentes y el Padre Celestial.

Después de haber pensado en el fariseísmo antiguo, quien no es por completo profano en historia de las religiones pensará también en la manera moderna de presentarlo: nos referimos al *tabú* y a su apasionado defensor y divulgador, S. Reinach, que concentró el fruto de sus especulaciones e indagaciones históricas en un veredicto que fue una bandera y señal de batalla. Definía él la religión como "un *conjunto de escrúpulos* que obstaculizan el libre ejercicio de nuestras facultades".[12] Para el ilustre arqueólogo parisiense toda la vida religiosa se reduce a una colosal negación, a un cúmulo desarticulado de preceptos inhibitorios, fundados en el arbitrio, sostenidos por extraños temores, transmitidos parcialmente a nosotros por los animales superiores, es decir, en lenguaje evolucionista, por nuestros antepasados; los cuales, en el ejercicio de sus fuerzas físicas y satisfacción de sus necesidades ya se dejan arrastrar por ciertos escrúpulos; por ejemplo, saben frenar sus apetitos destructores ante sus hijos, y no se los comen. Estos mandatos negativos y no motivados, a los cuales comúnmente el pensamiento humano les une sanciones automáticas (enfermedades, muerte, etc.), se llaman *tabú*. En ellos habría consistido toda la religión primitiva, y constituirían aún hoy toda su sustancia: el resto no sería sino un accesorio, creado por alteraciones y aluviones, que disfrazaron y embellecieron la forma originaria y el núcleo.

La tarea reservada a la historia es demostrar la carencia de cimientos de esta doctrina simplista que, obedeciendo a ingenuos esquemas evolucionistas, de un hecho infrahumano y a-religioso –el freno instintivo que detiene al animal– quiere producir con el cómodo método del *poco a poco* las formas más elevadas de la espiritualidad humana.

12. S. Reinach, *Orpheus*, París, 1909.

Para nuestro objeto es suficiente notar que le ocurrió al erudito hebreo lo que a menudo sucede a quien juzga los hechos espirituales desde afuera. Él confundió uno de los elementos con la sustancia de la cosa, aunque a veces sea el más sobresaliente. Cosa explicable, aun cuando no perdonable, en un escéptico. Ciertamente, la religión tiene su momento negativo, admitimos con Reinach que también en la Biblia la historia religiosa empieza con una prohibición, y que el decálogo es una serie de preceptos principalmente negativos. Pero ¿es necesario recordar al hebreo Reinach que la religión de la Biblia no está toda comprendida en la prohibición del Edén y ni siquiera en los diez mandamientos? Por lo demás, el mismo decálogo contiene algo más que simples prohibiciones; ya desde su primera *palabra* Dios promete misericordia a los que lo aman:[13] y esto no es negativo. Los mismos rabinos fariseos del tiempo de Jesús lo recordaban.[14]

Si se hubiera leído más atentamente los códigos religiosos, se habría advertido que esas abstenciones impuestas no carecen de su motivo particular, como dice Reinach, sino que tienen en su base algún elemento positivo. La cosa, el animal, el hombre sagrado, no deben usarse, ni tocarse ni mirarse, porque existe en ellos alguna fuerza peligrosa y alguna virtud llena de misterio: de donde la abstención no sólo es un medio para salvarse, sino que adquiere el valor de una demostración de respeto. Si el hebreo no debe tocar el arca, ello es porque ésta está llena con la gloria de Dios.

Ni puede dar lugar a escapatoria alguna, es decir, que esos motivos son irrisorios y por ende no deben tenerse en cuenta. El método científico exige que el hecho religioso se estudie en la conciencia religiosa, y no mediante la mentalidad del escéptico parisiense; si por tanto las conciencias que aceptaron y practicaron aquellos preceptos los tomaron en serio, no podemos juzgarlos como si hubiesen sido ficciones.

Los sostenedores de la religión *tabú* dejan escapar un hecho aún

13. *Éxodo.*, XX, 6.
14. *Luc.*, X, 27.

más claro y de más sencilla observación; y es que "de ordinario el culto negativo no se usa sino como introducción y preparación al culto positivo".[15] El hombre se abstiene de ciertos actos para tener el derecho de realizar otros. Los judíos "no entraron en el pretorio para no contaminarse, y a fin de comer la Pascua".[16] La religiosidad estriba en el *manducare Pascha,* que es un acto positivo y domina toda la conducta recelosa y meticulosa de los acusadores de Cristo, ante la casa del procurador romano.

A semejantes fines positivos suelen dirigirse todas las abstenciones de los ascetas, aunque éstos a veces den a la parte negativa un desarrollo tal que casi pierdan de vista el elemento positivo, que es sin embargo el alma y el sostén de toda su vida.

Una última reflexión: si la religión hubiese sido un simple sistema de *tabú* y no hubiese hecho sino gritar al hombre: "No mirar, no tocar, no usar, no hacer", habría condenado a muerte a la humanidad, y como Sansón, habría quedado sepultada bajo las ruinas del templo. En cambio, la historia nos la presenta como una de las torres más poderosas en la vida de los pueblos; tal potencia y eficacia no saltan fuera de una negación.

III. "*Fuga separationis*" (obsesión morbosa, escrúpulo)

También *el temor de la separación de Dios (fuga Dei)* es religioso, como lo fue la manifestación de san Pedro al Maestro: "¿A quién acudiremos? ¡Tú tienes palabras de vida eterna!".[17] La necesidad confesada de permanecer junto a la fuente de la vida es una clara acepta-

15. E. Durkheim, *Les formes élém.*

16. *Ioann.*, XVIII, 28: *"Non intoierunt in praetorium, ut non contaminarentur, sed ut manducarent Pascha".*

17. *Ioann.*, VI, 68: *Ad quem ibimus? Verba vitae aeternae habes!*

ción de la misma, y por ende, de nuestra dependencia. Se puede oponer que el valor religioso es de segundo grado, porque lleva unido en su concepto algo que atañe a nuestra utilidad. Contestamos que también el interés de la criatura es un elemento sano y necesario, pero éste constituye el lado positivo del cual deberemos ocuparnos luego. Hablamos ahora del lado negativo, es decir, del temor que nace de la necesidad de adherirse a la fuente de la vida; temor que puede erigirse en tirano y determinar otra escala de desviaciones pesimistas de la vida religiosa. Las formas concretas que éstas pueden asumir varían por circunstancias accidentales, y a menudo dependen del contenido restante de la conciencia.

Son posibles dos caminos. Uno parte desde lo alto, sigue una dirección intelectual y celebra monstruosas uniones entre el miedo y las especulaciones teológicas. El temido desapego se concibe como obra del Creador mismo, que rechaza la criatura. Contra tal rechazo es imposible prevenirse: sólo le resta al hombre soportarlo, y acaso intentar descubrir su secreto; por lo cual él se cimienta y se tortura sin descanso, como la predestinación calviniana. Así el temor del infierno ordinario, equilibrado, sano, cede su puesto a una *obsesión morbosa,* que en lugar de constituir un acicate para la virtud sólo es una angustiosa duda teórica. El otro camino parte desde el hombre, marcha junto a la voluntad, se traduce en un ansia frenética de perfección moral, o mejor, en un miedo paralizante del pecado. El temor del alejamiento de Dios esta vez reposa sobre su verdadera base, la pecabilidad humana: se convierte sin embargo en nocivo, porque no ilumina. Es el *escrúpulo* de base ético religiosa.

Los dos caminos pueden entrecruzarse dando origen a formas complejas. Ribot observa que entre los protestantes hay quien con frecuencia se tortura con la idea de haber cometido el pecado irremisible; aberración muy rara entre los católicos.[18] En este pavor el rechazo divino se sobrepone al abandono humano, y su producto es irremediable. Se puede avanzar aún más; el hombre puede creerse en

18. Th. Ribot, *La Psychologie des sentiments,* 1911.

brazos del mismo demonio: el miedo anticipa la condenación eterna creando falsos endemoniados.

Estas formas que o son locura o se resienten de ella, no pueden constituirse en religiones históricas. Son fenómenos personales, o al menos limitados a grupos restringidos y por lo tanto, antes que a la historia, pertenecen a la psicología.

IV. "*Fuga Dei*" (DEMONOLATRÍA)

La fuga de Dios (fuga Dei) ocupa el último trecho del camino recorrido por el pesimismo religioso, y si existiese en estado puro, ya no constituiría una desviación, sino la desaparición de la vida religiosa, puesto que, como ya afirmamos, es imposible que ésta se reduzca a un sistema de negaciones.

También es cierto que la historia conoce pueblos que han caído demasiado en el momento negativo de la religiosidad, hasta presentar prácticas rituales destinadas a mantener lejos a los dioses. No se trata ya de abstenciones y escrúpulos, sino de que las prácticas de que hablamos son en sí mismas materialmente positivas. Y sin embargo, un espíritu de negación y miedo domina todo el cuadro, y arroja en él sombras pavorosas. Si tienen lugar ejercicios culturales es porque el pesimismo se introdujo y se ha anidado tanto en el alma humana, que pudo desalojar de ella la religión y ahora se vale de sus materiales para agrandar el abismo cavado entre el hombre y Dios.

Despierta cierto asombro hallar en medio de pueblos salvajes o semisalvajes algunas divinidades tan bien concebidas que pueden servir de punto de apoyo al misionero cristiano para hablar del único verdadero Dios. Pero la maravilla crece –¡y cambia de color!– cuando se advierte que las tales divinidades no gozan de un culto correspondiente a su rango, hasta el punto de que –exageradamente– se los haya podido llamar *dioses ociosos*. Se verifica al pie de la letra

lo que san Pablo escribió: "Habiendo conocido a Dios no lo glorificaron como a Dios".[19] Y , sin embargo, aquellas tribus a menudo están sobrecargadas de prácticas culturales, pero éstas en su mayor parte son dirigidas a divinidades inferiores, a espíritus, a seres malignos, caprichosos, peligrosos, dispuestos siempre al mal, sedientos y famélicos, caricaturas míseras de Dios, o quizá mejor, infantiles imágenes del demonio. La gran tarea de los adoradores de estos dioses tan mezquinos consiste en tenerlos alejados, o al menos, tenerlos a rienda. Estamos frente a lo que en la historia de las religiones se llama *demonolatría o cacodemonismo;* es un pesimismo tan exuberante y radical que se ha creado un objeto propio y lo rodea con la aparatosidad del culto religioso.

La mentalidad de esta pavorosa religión está elocuentemente expresada en la siguiente oración de algunas tribus de Madagascar:

"Zancor y Ñiang hicieron el mundo: ¡oh Zancor! Nosotros no te dirigimos ninguna plegaria; el Dios bueno no necesita ser rogado; pero debemos rogar a Ñiang, debemos aplacarlo. Ñiang, espíritu malo y poderoso, haz que el trueno ya no nos amenace; dile al mar que permanezca en sus profundidades; salva, ¡oh Ñiang! los frutos promisorios; no hagas secar el arroz en su flor; no permitas que nuestras mujeres alumbren en los días nefastos."[20]

He aquí un ejemplo clásico de pesimismo: la oración se transformó en un conjuro dirigido al espíritu malvado para que desista de hacer el mal. Véase: tiene lugar aquí un hecho análogo al que ya encontramos al examinar el primer grupo de tendencias. Los dos caminos se dividen, crean un mundo por separado, corren frenéticamente, cada cual por su cuenta, en su propia dirección, y alcanzan resultados que constituyen la

19. *Rom.*, I, 21: *"Cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt"*. La nueva escuela histórico cultural demuestra que este hecho no se verifica entre los ciclos más antiguos (pigmeos), sino solamente entre los salvajes de los ciclos posteriores. Por ejemplo, en África los negrillos tienen un culto bastante enriquecido para el Ser Supremo; en cambio, los bantúes están por completo absorbidos en el culto de los seres inferiores. Cfr. Trilles, *Les Pygmées de la forête équatoriale*, París,1932, y el cuarto volumen del *Ursprung der Gottesidee*, de W. Schmidt.

20. G. Runze, *Katechismus der Religions philosophie*, Leipzig, 1901. (El pasaje se tomó de Jolowicz, *Polyglotte der orientalischen Poesie.)*

muerte de la vida religiosa. La corriente positiva se encierra dentro del reino del bien y se crea un Dios tan bueno que se lo puede descuidar. La negativa queda bloqueada dentro del reino del mal, y también se crea un dios, un dios tan malo que requiere una vigilancia continua para volverlo inofensivo. Librarse del peligro que siempre le amenaza es el constante problema más urgente para el hombre; de aquí se comprende cómo el dios del mal logra absorber fácilmente toda la atención y dirigir hacia sí todas las prácticas culturales.

Hemos encontrado la raíz psicológica de aquellas que se llaman *religiones duales;* es de observar en éstas que el pesimismo tiene dos correctivos. Uno está en el principio del bien que, aunque separado, no deja de suavizar algo la figura del principio del mal, o por lo menos aminora sus efectos. Junto a Ahrimán está Ahura Mazda, por encima de los espíritus malignos está el gran Espíritu o el gran Ser, que estimula la confianza y ofrece pábulo a la tendencia positiva. El segundo remedio es inherente al mismo principio del mal.

Mientras se deja aplacar por las ofertas o las súplicas, mientras no se hace por completo sordo a las oraciones ni insensible a las lágrimas, significa que su malicia esconde todavía un fondo de bondad mediante el cual puede abrirse un camino y alimentarse una esperanza. Mientras este fondo es tácitamente admitido, puede hablarse de "religión pesimista". Cuando, en cambio, desaparece por completo, se esfuma también toda apariencia religiosa y ante el hombre que tiembla de pavor se abren dos caminos bien conocidos: o la desesperación inerte, o el recurso a la magia. Pero ambos llevan fuera del campo religioso.

V. Dios, centro de atracción

"Los ritos de propiciación y de conjuro con que se aplaca la ira de los dioses y se domina el furor demoníaco no son el polo principal y prevaleciente de la vida religiosa; son una desviación y una manifestación secundaria. Es necesario poner en primer plano la cualidad positiva

de lo *fascinans* e invertir el punto de vista de Otto: en vez de hacer de ellos un sucedáneo del *tremendum mysterium,* es menester concebir la posesión y la conquista del numen como primitivos y esenciales."[21]

Entre Otto y Maresca hay una divergencia de miras. El primero parte de lo *tremendo* y se complace en envolverse alrededor de este eje oscuro. Es un modo de proceder predilecto de las mentalidades protestantes, favorecido también por el ambiente alemán. En cambio Maresca, nacido en tierra italiana y en contacto con el catolicismo, prefiere hacer gravitar el mundo religioso en torno de lo fascinante. Lo que dijimos acerca de la polaridad de la religión nos dispensa de tomar parte en la controversia. Sin embargo, reconocemos que el deseo de acercarse y unirse a Dios fue en el curso de la historia más eficaz que el miedo. Los efectos del temor pueden ser más evidentes, pero la tendencia a la unión es más fuerte y constante. El mismo apóstol que ante los prodigios obrados por el Maestro había exclamado: "Aléjate de mí", no osaba ya despegarse, y en otra circunstancia, teniendo la mirada fija en Jesús, radiante de luz divina, había exclamado: "Es bueno para nosotros estarnos aquí"[22] y soñaba –pero también deliraba algo– con construir sobre el monte tres tiendas. De las invocaciones que más a menudo se toman de labios del que ora, muchas equivalen a la petición llena de deseos y casi de impaciencia, que leemos en las *Confesiones* de san Agustín: "¿Quién me dará que tú vengas a mi corazón y lo embriagues?".[23]

Dios no constituye sólo el fundamento metafísico de nuestro ser, de modo que separarse de Él sea realizar lo absurdo; Él es también la perfección y la bienaventuranza, capaz de perfeccionar y saciar, de Él nace la incoercible tendencia del espíritu a multiplicar las formas de contacto y a volver conscientes los contactos profundos e indestructibles.

Este deseo hace un surco tan profundo en la historia, que al *primus in orbe deos fecit timor* se le pudo contraponer *primus in orbe deos*

21. M. Maresca, *Il problema delle relig.*
22. Cfr. *Matth.*, XVIII, 4.
23. San Agustín, *Confesiones*, I, 5: *"Quis mihi dabit, ut venias cor meum, et inebries illud?".*

fecit amor; el amor, a saber, nuestro deseo de tener entre nosotros un Ser más grande y más fuerte que compense nuestra debilidad; el amor, o sea, nuestra necesidad de sentir la influencia tranquila y benéfica de nuestro Creador para reforzar en nosotros el sentido de la vida.

Cuando este momento predomina, la religión toma un tinte *optimista;* la confianza acompaña esas relaciones con la divinidad y nos llena de alegría, en ellas se alcanza la fuerza de vivir.

Del mismo modo que el tipo negativo, éste también halla terreno más o menos apto a su predominio en circunstancias especiales psicológicas e históricas. El que nace con el corazón abierto a la simpatía y a la confianza llevará fácilmente estas inclinaciones también en su vida religiosa. En los momentos de tranquilidad y paz, en los años de abundancia y bienestar, la serenidad de la atmósfera social puede contribuir a despejar también el cielo del espíritu y a dar un sentido de alegría a las posiciones religiosas, orientando la reflexión y los afectos humanos hacia la fuente del bien. Pero no queremos exagerar la eficacia de estas causas externas. Los hechos espirituales obedecen a una lógica que a veces está en flagrante contradicción con los sucesos exteriores.

Sucede así que en los días más turbios, mientras el edificio social y político se disuelve y se arruina, el alma humana se eleva por encima de los escombros humeantes, lanzándose hacia Dios, con un acto de refleja confianza, busca y halla en Él su salvación. Así nos parece que ha sucedido en los últimos siglos del paganismo grecorromano. Cuando las legiones ya no pueden sostener el choque de los bárbaros, cuando el organismo mundial, que parecía indispensable a la vida de los pueblos, deja aparecer las señales reveladoras de su próxima disolución, si hay quien se agazapa y tiembla y se contenta con llorar y acusar, hay también quien tiene el valor de abandonar lo que no puede salvarse y, no pudiendo salvar el cuerpo, quiere a lo menos salvar el espíritu, y lo salva acercándolo a Dios. En aquella agonía del mundo heleno la vida estrictamente religiosa busca estrecharse a Dios abandonando los dioses del culto oficial para iniciarse en los cultos mistéricos, en que se da pábulo a aquellas grandes y vagas orientacio-

nes místicas que inquietan el alma y a las que los dioses olímpicos no satisfacen. Aún más, la misma filosofía es arrastrada por esta corriente y desde Alejandría hasta Roma se difunde una voz que promete, en la cima de la especulación filosófica, la unión con el Uno, saboreada en un momento de éxtasis. Pero por encima de todos, como un águila, vuela el alma mística de Agustín, que habiendo encontrado aquello que otros en vano iban buscando, aun llorando sobre las ruinas del imperio, canta la felicidad del alma que conoce a "Dios en sí misma".

VI. La religión del ideal

An sua cuique deus fit dira cupido?
(Virgilio, *Eneida. IX, 185)*[24]

La importancia y eficacia de la tendencia positiva y optimista se exageró en medida diversa. Notamos dos grados. El primero repone en ella el único estímulo y la íntima naturaleza de toda la práctica religiosa, que sería una búsqueda continua y exclusiva de unión siempre más íntima con Dios.

El segundo grado abarca el primero; pero dando un paso hacia delante, conforme con la manera hoy usual de entender la religión y su deber, *ve en el deseo también la fuente de la creencia en Dios,* y de este modo, reduciendo ésta a una agradable y anhelada ilusión, suprime de raíz todo el mundo espiritual.

El hombre –se dice– sufre por su dependencia de la naturaleza y soporta mal los límites impuestos a sus facultades. En su delirio de huir de esta dependencia y romper esos límites, se crea inconscientemente un ideal y lo pone más allá de todas las dificultades que sueña superar. Este sueño no puede ser sino una imagen embellecida y engrandecida del hombre real: la humanidad sueña consigo misma y con ese sueño se

24. ¿Acaso cada cual no hace de su deseo su propio Dios?

constituye en reina, la proyección del ideal individualiza el ideal mismo, le da una forma concreta, lo personifica, lo aísla de la naturaleza, lo eleva por encima del mundo, hace de él un Dios[25] hacia el cual luego el hombre se vuelve con confianza, rogando y ofreciendo sacrificios, obteniendo milagros que rompan el orden férreo de la naturaleza, invocando la felicidad y la inmortalidad, que dilatarán hasta lo infinito la esfera dentro de la cual se debaten los míseros mortales. Y de ese modo el hombre se creó su Dios y colocó las bases de la religión: y el todo no constituye sino un miserable parto de la fantasía, fecundada por la *dira cupido* de que hablaba Virgilio, es decir, por los deseos desenfrenados de la humanidad.

El verdadero acto religioso no lo constituyen por lo tanto ni el temor ni la confesión de dependencia, sino el deseo y la búsqueda de la independencia; es una forma refinada del egoísmo radical del hombre, que para alcanzar el objeto llega hasta disfrazarse con las apariencias de abnegación y evita la acusación de hipocresía, sólo porque ignora el proceso de sus orígenes y desarrollo. La dependencia se ve en el primer momento, pero está allí como una muda comprobación de hecho, como un obstáculo que debe negarse y superarse; la religión no está en acto mientras no se inició la celebración, ilusionista e inconsciente, de *nuestra absoluta independencia.*

El temor no halla lugar en esta religión, cuyo único estímulo secreto es el deseo de emprender la conquista de aquellas cualidades envidiables que soñando hemos proyectado fuera de nosotros, construyendo con ellas una figura divina, por lo tanto ningún temor que divide y aleja, sino el deseo y el amor, que acercan, reducen las diferencias y unifican.

Esta doctrina tiene puntos de semejanza con la de Gentile, que examinaremos más tarde, pero mientras aquélla tiene un sabor lógico metafísico y es netamente idealista, ésta es de índole psicológica y *sabe a materialismo*. Feuerbach, su corifeo, se lisonjeaba de haber

25. I. Feuerbach, *Vorlesunegn über das Wesen der Religion, Leipzig,1851: "Den Massthb, dar Kriterium der Gottheit und eben deswegen den Ursprung der Gottheit hat daher Mensch und in sich selbst. Was diesem Kriterium entspricht ist ein Gott".*

pasado de Dios a la razón, y de ésta al hombre; pero con justicia se observó que acaso sin que él se diera cuenta, su descenso no se había detenido tampoco en el hombre, y había llegado hasta la naturaleza.[26] Encerrado dentro de ésta, el terrible crítico debió hacer de ella su punto de apoyo para la construcción del mundo religioso. Aceptado por Schleiermacher el principio de que el sentimiento de dependencia constituye la base de la religión, él, envolviéndose en la concepción materialista, no puede prescindir de decir que aquella dependencia tiene por objeto la naturaleza. Por otra parte, demasiado bien sabe que la conciencia religiosa no se vuelve hacia el mundo natural; se ve obligado entonces a asignar a la religión la tarea de negar su punto de partida, y la transforma en una efímera exaltación del hombre, que se tienta y se ilusiona con sustraerse a las contingencias del mundo real en que también debe vivir su propia vida.

Hay verdad en estas afirmaciones. Uno de los caminos que llevan al hombre a la práctica religiosa lo constituyen "los defectos que él siente en sí mismo",[27] defectos de todo género, físicos y espirituales, que son raíz, sustancia y señal de toda su dependencia; y es también cierto que mediante la religión el hombre supera en alguna medida su esclavitud natural y se eleva hacia una atmósfera superior, en la que respira más libremente.

Lo que escapa, y debe escapar al materialista, es que los defectos naturales que el hombre siente en sí no son la base única de la religión y no constituyen su verdadera fuente. La dependencia de la naturaleza, más que en la base, está al lado del hecho religioso, y es uno de los estímulos más frecuentes, aunque quizá más groseros, que nos llevan a reflexionar sobre nuestra dependencia de aquella *superior quaedam natura* que todos denominan Dios. Son dos servidumbres, una visible, la otra invisible, que por su afinidad se llaman mutuamente, por

26. I. Feuerbach, *Vorlesunegn über das Wesen der Religion:"Das Abhängigkeitsgefühl ist der Grund der Religion der unsprüngliche Gegenstand dieses Abhängigkeitsgefühl ist aber die Natur also der erste Gegenstand der Religion".*

27. Santo Tomás, *Suma teológica*, II^a-IIae, 85, 1.

lo cual el hombre, por el pensamiento y la experiencia de una, es llevado a reflexionar sobre la otra. Y de este modo, terminado este paso, el hombre no sacudió todo yugo, sino que se ató al cuello otro nuevo más liviano, más adaptado a su espíritu, pero más vasto, más fuerte, más inflexible que el primero; y si llega, con san Pablo, a celebrar su victoria sobre la vida y la muerte, sobre lo presente y lo futuro, su canto de libertad termina en una confesión de plena esclavitud frente a la justicia, frente a Dios.

Desde esta altura podemos ahora darnos cuenta de que la independencia de la naturaleza que el hombre puede buscar en la religión no es desde luego la independencia material que consiste en liberarse de las leyes materiales, sino más bien una liberación ideal y espiritual; es la liberación de quien se dice libre no porque haya roto las cadenas, sino *porque las estima y no les teme ya,* porque conoció y experimentó e hizo suyos otros valores ante los cuales la libertad y la esclavitud pierden el suyo. Aquellos nuevos valores, que valorizan la naturaleza, están condicionados por la sumisión plena a Dios; es decir, Dios no es sólo objeto del deseo al cual tendemos, es también autoridad que nos domina, poder que infunde respeto y miedo. La religión no nos libra de los vínculos de la naturaleza para comunicarnos la libertad que está en Dios, sino que nos repite las palabras de Jesús: "No temáis a quien puede dar muerte a vuestro cuerpo [...] temed más a quien puede perder vuestro cuerpo y vuestra alma en la gehena".[28]

De la misma manera que escapa al materialista el contenido subjetivo de la conciencia religiosa, se le escapa también el contenido de la idea de Dios, en quien no atina a ver otra cosa sino un cúmulo de deseos humanos no satisfechos que buscan su relación en un mundo de sueños. Basta abrir los ojos para descubrir la insolvencia de esta tesis. Dios o los dioses, mirados a través del concepto que los hombres siempre tuvieron de ellos, no sólo responden a exigencias volitivas o sentimentales, sino también, y aún más, a exigencias teóricas. Las dos tareas más universalmente confiadas a los dioses, la de crear o al menos

28. *Matth.*, X, 28.

formar el mundo, y la de velar por la observancia de los preceptos morales y castigar sus transgresiones, revelan que en el proceso interior de donde sale la idea de Dios juegan no sólo veleidades de independencia, sino también profundas exigencias de orden ético y racional.

Apenas si merece recordarse el argumento al cual recurre para darle una apariencia de verdad al fácil error. Hay, se dice, un completo *paralelismo* entre la serie de los ideales humanos y la de las formas divinas. Queremos sostener por un instante la peor de las tesis y suponer que la historia evidencia la correspondencia continua de las dos series. Una simple reflexión acerca del mecanismo psicológico a que recurre y debe recurrir el hombre cuando quiere forjarse una imagen de su Dios es suficiente para quitar al argumento toda su fuerza. Que un pueblo absorbido por la lucha tormentosa con la naturaleza, las bestias y los hombres se imagine a su Dios con la forma de un poderoso, capaz de resistir todos los choques y aterrar al enemigo; que un pueblo expansivo y alegre conciba a sus dioses como a otros tantos marranos que pasan sus días en olímpica inocencia, entre banquetes y conquistas amorosas; que en un ambiente de subido sentido estético las estatuas de los dioses se conviertan en modelos de belleza; que el espíritu sediento de saber llame Dios a la idea suprema o el receptáculo de las ideas; que una conciencia atormentada por la sed de perfección moral haga de Dios la personificación del *ethos,* son todos hechos que nos dicen cómo una especie de necesidad lleva al hombre a mirar a Dios a través del contenido de su conciencia, y que cuando cede a la tentación de crearse una imagen de ese Dios se ve casi obligado a construirla con materiales ofrecidos por su ambiente, sea externo o interno. Pero querer deducir que por lo tanto Dios no es otra cosa sino el producto de la fantasía agitada por el deseo, es ir demasiado lejos.

El viejo Xenófanes ya había observado la correspondencia, en parte real, entre las dos series mencionadas y había puesto de relieve –y con qué ironía– que los moros representan sus dioses teñidos de negro; los tracios los quieren con el cabello rojo, y añadía, con algo de picardía, que si los bueyes y los asnos tuvieran sus dioses, se los representarían con la forma de bueyes y asnos. Pero el

sarcástico griego fue más agudo y por lo tanto más equilibrado que los críticos de hoy, y sólo se sirvió de la correspondencia entre el ideal humano y la imagen divina para combatir el politeísmo vulgar, no para destruir la religión; antes bien, es él quizás, entre los filósofos griegos, el primero en sostener una forma, aunque imperfecta, de monoteísmo. Él nos enseña a distinguir aquello que hoy se quiere confundir: la idea de la imagen, el fundamento de una convicción y de una fe dado por la vestidura que la cubre. La idea, la convicción, la fe en Dios tienen bases profundas en las exigencias racionales; la imagen es la caduca envoltura prestada por la fantasía. De donde, después de haber demolido los dioses y ridiculizado a sus cantores Homero y Hesíodo–, Xenófanes afirmaba "que Dios es uno y sumo entre los dioses y los hombres, no pareciéndose a los mortales en figura ni en pensamiento".[29]

VII. La religión del placer

Tras la exageración teórica, las desviaciones prácticas. No vamos buscando formas nuevas. Anotamos solamente la contribución que la tendencia optimista aporta a las desviaciones ya conocidas. Un primer efecto puede ser la tendencia de los dioses y del hombre hacia el ocio, o sea, hacia el *descuido recíproco*. Éste es el producto de la unión entre el optimismo y el trascendentalismo avanzado. Aquel dios que se concibe tan bueno, pero muy lejano, termina por no exigir nada, porque es demasiado bueno, y por no hacer nada, porque está demasiado lejos. "Dios nos ha creado, dicen los bantúes de África, pero ya no se ocupa de nosotros"; de aquí que lo descuiden.[30]

Pero la línea optimista se cruza más frecuentemente con la de la intimidad. El bien termina siempre por atraernos. Es falso que toda

29. *Fragm.* 23.
30. Trilles, *Les Pigmées*.

la vida religiosa se reduzca, sin ningún residuo, al deseo, mejor dicho, al placer de sentirse en contacto con Dios; pero es cierto que existen formas extraviadas en este sentido. La historia nos da a conocer hasta qué punto se ha llegado para eliminar el temor en las relaciones con Dios. Empujado por el deseo hacia la pendiente resbaladiza del placer, el hombre se precipita en ella hasta el fondo, llevando consigo su concepto de Dios y reduciéndolo a un instrumento de *satisfacción hedonista*. El principio de que el contacto con Dios es alegría y placer se transforma en su recíproco: el placer es contacto con Dios. El sofisma es claro para la inteligencia, pero no para la voluntad, que tiene demasiado interés en no verlo. La vida religiosa primero se contamina, luego se echa de menos, luego la invade y destruye la sensualidad. La India con su "sendero del amor" y Occidente con sus cultos místéricos constituyeron la vergonzosa experiencia de la invasión del sensualismo en el recinto sagrado. Junto a ritos moderados y velados por un prudente simbolismo, vemos repetirse escenas que son orgías repugnantes. Querríamos que fuera posible cubrir con un espeso velo las vergonzosas impudicias de algunos cultos, de los cuales ofreció un triste ejemplo el Asia Menor durante la época helenista, donde se usó y se osó simular crudamente la unión sexual con la divinidad, abriendo de par en par las puertas del templo a la prostitución, que se consideró sagrada. Pero ya nos hemos referido a estas cosas en las páginas precedentes y no queremos insistir. Era sin embargo nuestro deber señalar los diversos caminos que conducen a la misma meta, y la agravación de la situación por el concurso de causas diversas.

VIII. El sentido religioso de pesimismo y optimismo

Cerramos este capítulo con algunas dilucidaciones que no carecerán de utilidad, aunque son tan simples que se consideran triviales.

Primero: las tendencias de nuestro segundo grupo no son propias del campo religioso. Están arraigadas en la naturaleza humana y pre-

sentes en toda manifestación de nuestra vida. El temor que nos separa y nos aleja, y la simpatía que nos acerca y nos une son dos resortes siempre en acción, a punto de saltar, atentos para disputarse el dominio de nuestra conciencia. Quizá se podría buscar análogos en todo el cosmos, llegando hasta aquellas fuerzas oscuras y mudas que mantienen en equilibrio el universo. No hay por lo tanto maravilla alguna si la religión, en cuanto es vivida y practicada, se desenvuelve en estas dos direcciones, no hace sino obedecer a dos fuerzas, que podrían llamarse las fuerzas fundamentales de la vida. Nada hay de extraño si no puede vivir dentro de una sola de ellas, puesto que éstas representan dos lados necesarios a la vida, aún más, a toda forma de existencia. Como no vive el pensamiento sin análisis y síntesis; como no es posible concebir un mundo presa sólo del ímpetu de la atracción o sumergido en una inerte multiplicidad; como no es apto para la vida quien de ésta ve sólo el aspecto doloroso o sólo el aspecto placentero, de ese mismo modo no es vital una religión que no modere una tendencia con la otra.

Segundo: para clasificar, según su carácter optimista o pesimista, los diversos elementos o actos de la vida religiosa y de los extravíos en el campo religioso, es menester tener muy presente el sentido de la distinción. Es pesimista toda doctrina que revele *en el objeto del culto* un ser temible, terrible, peligroso, malo; y es pesimista todo acto cuyo objeto sea mantener o acrecentar su distancia, paralizar su voluntad y su maligna influencia. Es optimista toda concepción que vea *en Dios* un ser bueno, benigno, fuente de bien y felicidad; y es optimista todo acto de culto con que el hombre busque acercarse a Dios llevado por la confianza de obtener sus favores o por la convicción de que el acercamiento a Dios constituya de por sí un valor humano.

Es por tanto un error llamar optimistas a ciertas prácticas de culto destinadas a alejar o eludir seres malignos. Se dice que una nota de optimismo está presente en la esperanza de evitar el mal; la esperanza vence al miedo. Sí, contestamos, pero si esta esperanza no tiene algún fundamento en el Ser al cual se dirige el culto, si está por completo basada en la posibilidad de sustraerse a su acción y eludir sus desig-

nios siempre amenazadores, la nota optimista en ese caso, al no llegar a mitigar la figura del ser terrible que la amenaza, juega solamente desde afuera, y al no penetrar en la intimidad de la relación, no eleva ni la doctrina ni la práctica. Si en cambio la esperanza está basada en la posibilidad no de eludir, sino de aplacar la ira divina, entonces la confianza se insinúa en el sistema de relaciones del hombre con Dios, se enfrenta al temor, lo templa e informa el acto religioso.

Ahora se verá también cuán erróneo es calificar como religiosamente pesimistas ciertas tendencias ascéticas por el solo hecho de que se inspiran en el odio o, al menos, en el desprecio hacia la naturaleza. Todas las abstenciones favorecidas o sugeridas por el cristianismo, todos los martirios corporales afrontados en las Tebaides y sus claustros no podrán considerarse como efectos del pesimismo religioso, porque el mal al cual el asceta quiere sustraerse no está colocado en Dios, sino en el mundo. Aquí es el pesimismo el que acciona desde fuera: la religiosidad está toda con el Padre Celestial, con el Redentor, y estas relaciones se desean como fuentes de íntimos goces. El mal está en el mundo, el bien está en Dios, y si el asceta tiene fuerza para vedarse toda satisfacción mundana es porque ve que ésta turbaría la paz y la alegría de las comunicaciones divinas. Diremos por lo tanto: *pesimismo mundano* o natural, y *optimismo divino, sobrenatural religioso*. Del mismo modo es inexacto también llamar pesimistas a las religiones orientales que encaminan al hombre hacia el desprecio del mundo. El pesimismo es el fondo sobre el cual se mueven, la atmósfera en que viven, pero no constituye la esencia de aquellas religiones, cuya tarea es más bien ponerle remedio.

Tercero: los términos pesimismo y optimismo pueden sugerir la idea de que en el primer caso no haya sino terrores, en el segundo, sólo goces. Esta idea es falsa. Una religión de tinte pesimista puede conceder también instantes de *alegría,* y los concede cuando haya dado la certeza de que el espíritu maligno ha sido puesto en fuga, y el mal conjurado. Por otra parte, una religión de base optimista da también *tormentos,* y los da cuando deja en el sujeto el convencimiento o la sospecha de que sus relaciones religiosas no corresponden a la bon-

dad de Dios, cuando hace sentir que la unión deseada con Dios falla o es imperfecta.

En uno y en otro tipo de religión hay pues goce y dolor, pero su origen es diverso, mejor dicho, opuesto. La fórmula de la religiosidad pesimista es *Quodadest me torquet* (sufro por lo que poseo); la de la religiosidad optimista es, en cambio, *Quodadest me torquet* (sufro por lo que me falta). Aún más, si se debiera hacer una comparación querríamos añadir, a costa de parecer inverosímiles, que la tendencia optimista experimenta las alegrías más profundas, pero también los dolores más agudos y torturantes, porque son más refinados y exquisitos. El aspecto pesimista teme los males que Dios puede infligir, el optimista se consume por la falta de Dios: y la falta de Dios, para quien sabe desearlo, es inmensamente más angustiosa que los males que Él pueda enviar. Aquí se verifica lo que se dijo: la mayor perfección trae consigo mayor capacidad de sufrir. Pero si el tormento es más profundo, no es tan tétrico; hay siempre un rayo de luz en esas tinieblas.

IV

LAS RELIGIONES ATEAS

I. Por qué hablar de ellas

Las desviaciones pueden avanzar tanto que llegan a perder de vista también a Dios. El lector dirá en este caso que las mismas habrán quedado vacías de todo contenido religioso, y que por lo tanto podemos abandonarlas. En cambio, debemos seguirlas todavía porque nos llevan frente a las religiones así llamadas ateas.

Estamos por escribir una página que a muchos parecerá ridícula e inútil –¡y debería serlo!–, pero no lo es; antes bien, aparece necesaria, porque las ideas se confundieron tan extrañamente que no retroceden ante aquello que hasta ayer se rechazaba como absurdo.

Cuando sólo eran los politiqueros y los románticos los que anunciaban el advenimiento de una religión que no conoce otros altares más que los de la patria y los del ideal, se podían no tener en cuenta para nada las declamaciones en los primeros y las nebulosidades de los segundos; pero cuando a esas voces les hacen eco los hombres entregados a la ciencia y la filosofía, es necesario entonces detenerse y oír. Cuando aquel que fue bautizado como el padre de la ciencia de las religiones pide que a las religiones politeístas, dualistas y monoteístas, se les añadan las henoteístas y las ateas;[1] cuando Schleiermacher enseña que "una religión sin Dios puede ser mejor que otra con Dios";[2] cuando Durkheim afirma que "hay religiones que carecen de toda idea de Dios";[3] cuando B. Croce recomienda "no tomar religión [...] sino como significado material de los adeptos de las varias religiones [...]

1. M. Müller, *Introduction to the science of religion.*
2. Schleiermacher, *Redem*, 2.
3. E. Durkheim, *Les formes élém.*

sino, como lo entendía Goethe, en el de todo sistema mental, de toda concepción de la realidad que se haya transmutado en fe, convertida en base de acción y luz de vida moral";[4] cuando un filósofo de la talla de Gentile sentencia: "El budismo es ateísmo, pero es pura religión";[5] cuando uno de los manuales más audaces de historia de las religiones, de escaso valor científico, pero –¡acaso precisamente por esto!– muy difundido, llega a cimentar su gloria en "haber eliminado del concepto fundamental de religión a Dios, los seres espirituales, lo infinito, en una palabra, a todo aquello que se acostumbraba considerar como el objeto propio de la religión";[6] cuando la literatura que se dice religiosa deja transparentar que el más grande sueño de los escritores no católicos es llegar a escribir de religión sin dejárseles jamás escapar el nombre de Dios, en tal caso nosotros tenemos el deber de detenernos, meditar y aclarar que son exigencias nuestras, e intentar llegar hasta la raíz misma del equívoco.

II. La religión de la humanidad

¿Ante qué cosa nos harían doblar las rodillas las nuevas religiones ateas? Frente a la humanidad, decreta A. Comte,[7] y con hábiles esfuerzos el pontífice del positivismo trata de convencernos de que ella, la humanidad, puede sustituir con ventaja al viejo Dios. Y para que el nuevo astro no nos deje llorar al Dios auténtico, el fundador de la nueva religión le señala un vasto cortejo de santos a quienes el positivismo decretó los honores supremos. Aún más, para que la ilusión sea plena y el pasaje menos doloroso, a los lados de la humanidad se colocan otras dos hipóstasis que con ella forman una tríada que quisiera

4. B. Croce, *Elementi di politica,* Bari, 1925.
5. Gentile, *Discorsi di relig.*
6. S. Reinach, *Orpheus.*
7. A. Comte, *Systeme de politique positive,* París, 1851-1854: *"La gran concepción de la humanidad, que viene a eliminar irrevocablemente la de Dios".*

ser una Trinidad: El Gran Ser (humanidad), el Gran Fetiche (tierra), el Gran Medio (espacio). Pero para que no nos distraiga este tan rico escenario fijemos la figura central y preguntemos: ¿qué es esta humanidad sino una abstracción metafísica o también la suma material y numérica de mis semejantes?

En la primera hipótesis yo me quedo independiente y frío, porque me encuentro frente a un concepto; y un concepto, así fuere el de la honrosa especie a la cual pertenezco, yo lo estudio, lo analizo, no lo adoro. Además: la idea, para actuarse, necesita del individuo real y concreto; la humanidad necesita del hombre para descender de la esfera de las abstracciones al campo de las cosas actuales y activas. ¿Cómo podrá obtener de nosotros, que somos su actuación, un respeto mayor del que tenemos para nosotros mismos?

En la segunda hipótesis yo me encuentro ante la fuerza del número, a la cual me pliego, pero sin sentir ningún respeto interior, porque no descubro ninguna superioridad cimentada en el mérito y el derecho. Ante la humanidad así comprendida, como ante las urnas del sufragio universal y los veredictos de los plebiscitos, yo pienso en la sabiduría de aquel que dijo: *Stultorum infinitus est numerus* (el número de los estúpidos es infinito). El género humano en su real concertación histórica está sujeto a todos esos límites, y cargado de ese humillante bagaje de debilidades, vergüenzas y culpas que la religión encuentra y confiesa en el sujeto, pero excluye de su objeto.

Ni dependencia ni veneración pueden por lo tanto hallar un lugar junto a aquel sustituto de Dios que A. Comte querría ofrecernos. Y sin embargo, el pontífice del positivismo se había dado cuenta de que sin aquellas dos posturas del espíritu no hay religión; por lo cual en el *Sistema de política* y en el *Catecismo* todo su intento está siempre en demostrar que la *humanidad* se concibe como un poder superior, al cual nuestra vida debe ser toda y siempre subordinada;[8] no sólo en nuestras acciones, sino también en nuestros afectos.[9]

8. A. Comte, *Systeme de politique positive*.
9. Íd., *Cathéchisme positiviste*, París, 1891.

Él había advertido también que la humanidad, como dijimos que puede entenderse, no responde a las exigencias religiosas, de donde siempre protesta que no es una abstracción ni tampoco la suma de todos los individuos presentes, pero es, diría, una especie de hipóstasis del ideal humano que se encarna en los mejores individuos. Así concebida, la humanidad comtiana pierde de un lado la determinación conceptual de la abstracción, y del otro la concertación histórica de la universalidad de los individuos. Entramos en un templo donde no es fácil distinguir si el humo de los inciensos envuelve un ideal mal definido o remonta a simulacros de héroes elegidos por capricho. Esta incertidumbre revela el lado débil del sistema. Se conocen las exigencias de la religión y se querría también satisfacerlas; pero, en cambio, de las antiguas realidades se ofrecen fórmulas verbales, creaciones fantásticas carentes de consistencia y de todo valor religioso.

De la debilidad del edificio así construido se percatan los mismos discípulos tardíos de Comte –los sociólogos a lo Durkheim–, los cuales, aun corriendo para salvar del naufragio la herencia del maestro, la cubren con un velo y la presentan, algo avergonzados, escondida entre los pliegues de un *tótem.* La humanidad que la religión adora, nos dicen, no es el género humano; es una humanidad comprendida y reducida entre los estrechos confines del *clan* o de las tribus; es la colectividad. Además, se nos presenta enmascarada e irreconocible para el observador vulgar, el cual siente que depende, pero no sabe de qué depende. De aquí nacen entre el vulgo de las diferentes regiones aquellas interpretaciones fantásticas, aquellas representaciones mitológicas,[10] aquellos símbolos diferentemente modelados que van desde el *tótem* de los algonquinos y australianos hasta el Dios Supremo de los pueblos civilizados. El hombre, por lo tanto, adoró a la socie-

10. E. Durkheim, *Les formes élém.* Para comodidad del lector transcribimos aquí algunas definiciones. *Tótem:* una especie de cosas (animales, plantas) cuyo nombre lleva un clan; *totemismo:* es la religión de la fuerza anónima e impersonal que está en cada uno de ésos (animales, plantas, hombres del clan), pero que no se confunde con ninguno de ellos; *clan* es un grupo emparentado cuya parentela resulta únicamente de la comunidad del nombre; el Dios del clan, el principio totémico, no puede ser otra cosa que el clan mismo hipostatizado y representado en la figura del vegetal o animal que sirve de tótem.

dad humana durante todo el curso de la historia, pero sin reconocerla jamás. Y tampoco es necesario que hoy el vulgo corrija esta ilusión óptica.

El patriarca del positivismo soñaba que su sistema sería predicado a los cuatro vientos, y de su aceptación esperaba el progreso y la salvación del género humano. Sus discípulos se volvieron o más modestos o más aristocráticos; renunciaron a su ilusión de propaganda universal de la verdad y abandonan al pueblo en brazos de su secular ilusión óptica. En el fondo, el error no es tan grave como parecería a primera vista; la realidad de la cual el adepto se siente depender, de hecho, existe, sólo se ha equivocado el símbolo; pero tampoco éste se destruye, porque constituye el único camino a través del cual el alma del vulgo puede llegar a las fuentes de la vida espiritual, que se colocan en la sociedad. La sustitución de ésta por Dios asume por lo tanto los caracteres de una doctrina exotérica para uso de los racionalistas intransigentes, o mejor, para uso interno de los iniciados en la sociología de la Sorbona, los cuales, atrincherados en el *odi profanum vulgus* de Horacio (aborrezco al vulgo profano), repetirán que la religión es "ante todo un sistema de nociones por cuyo medio los individuos se representan la sociedad de la cual son miembros, y las relaciones oscuras, pero íntimas, que mantienen con la misma".[11]

En conclusión: la humanidad no puede realizar su tarea de sustituir *religiosamente* a Dios, si no adquiere, así sea prestado, ese carácter de trascendencia que le falta.

III. La religión del cosmos

¿Nos postraremos entonces ante el cosmos? Así lo había dicho Schleiermacher en su primer momento, cuando hacía consistir la religión en sentirse en comunión y dependencia del *Todo*. Pero más tarde

11. E. Durkheim, *Les formes élém.*

acostumbró hablar de Dios y quiso ponerlo en estrechas relaciones con la conciencia religiosa.[12] Strauss procura convencerse a sí mismo y a sus lectores de que aun sin creer en Dios se puede tener una religión. Ésta no es otra cosa sino sentimiento de dependencia absoluta. Ahora bien: ya sea que nosotros digamos "Dios", ya sea que digamos "universo", nos sentimos en dependencia absoluta tanto del uno como del otro.[13] Höffding admite que las grandes religiones históricas descansan sobre la idea de seres personales de los que el hombre depende. Pero él quiere que no se dé demasiada importancia a estos seres. La esencia de la religión se busca en la convicción, en la fe, o mejor, en el sentimiento de que el valor perece. Fe que también puede subsistir aun cuando no exista ningún Dios que garantice su éxito, porque puede reposar sobre una ley impersonal inmanente en el universo; y de aquí que la religión podría también definirse: el sentimiento determinado por la relación entre el valor y la realidad, o más brevemente: el sentimiento de la vida cósmica.[14]

Ciertamente el cosmos nos arrebata con su grandeza, orden y variedad de sus partes y movimientos; a veces parece hasta aplastarnos con su peso; siempre nos apremia de todas partes, no encierra, nos aprieta dentro de una red inextricable de nexos causales. Todo esto es verdad, y despierta en nosotros admiración, y nos hace sentir nuestra pequeñez y parece repetirnos la maliciosa pregunta del desesperado cantor de la Ginestra: "¿Qué pareces, entonces, oh prole del hombre?". Pero arrebatarnos la admiración, hacernos sentir que somos pequeños, no es todavía excitar en nosotros la veneración religiosa. La crítica vivida de esta pretendida forma de religiosidad parece haberla hecho el mismo Leopardi, que a aquellos remotos e infinitos mundos de estrellas no supo ofrecerles otra cosa que su desesperación literaria. Pero la crítica verdadera y razonada se había ya escrito dos siglos antes, en un "pensamiento" de Pascal, a menudo citado: "El hombre no es sino una causa,

12. Cfr. Especialmente *Glaubenslehre* y las diversas ediciones de los *Reden.*
13. F. Strauss, *Der alte und der neve Glaube,* Bonn, 1873.
14. Höffding, *La philos. de la rel.*

la más débil que exista en la naturaleza, pero es una causa que piensa. Para aplastarlo no es necesario que se arme el universo entero. Un poco de humo, una gota de agua basta para darle muerte. Pero aun cuando el universo lo aplastara, el hombre sería todavía más noble que aquello que le da muerte, porque sabe morir; y el universo no sabe nada del poder que tiene sobre el hombre".[15] No sé si es posible una crítica más simple y eficaz. Por boca del filósofo de Port-Royal el hombre, aunque el cosmos lo aplastara, canta aquí, si no su victoria, ciertamente su *superioridad,* y ese canto es la antítesis perfecta de la posición religiosa. El pensamiento es nuestro gran título de gloria.

Lo que no piensa no nos es superior, con aquella superioridad que nosotros estimamos, y por esto podrá quizá ser admirado como un bello panorama; pero no será jamás objeto de veneración. Quien no domina el pensamiento no domina al hombre. Leopardi, punto microscópico sobre las pendientes del Vesubio con los ojos fijos en los inmensos espacios celestes, aunque angustiado por su pequeñez, es todavía más grande que las lejanas nebulosas a las cuales dirige sus gemidos.

El aspecto de la grandeza, fuerza y armonía que hasta ahora hemos considerado es atrayente, pero algo confuso. ¿Querremos sustituirlo por la concepción más elaborada y científica de *leyes naturales* y postular una reverente sumisión de su majestuosa inevitabilidad? Pero la historia de la religión y de la ciencia es una clara condenación de esta tesis. Cuando el hombre se dio cuenta de que todos los fenómenos de la naturaleza obedecían a leyes constantes y ciegas, dejó de venerarlos –si alguna vez los había venerado– y buscó en el estudio de esas leyes la manera de sujetarlas a sí mismo, explotándolas para sus fines. Si todavía se puede hablar de sumisión, ésta se considera como un medio de dominio y está en el polo opuesto de la posición religiosa. Con esto hemos contestado a quien pretenda imponernos la religión del cosmos en nombre de la historia, apelando a los llamados *cultos de la naturaleza.* Hablando con propiedad no existieron jamás esas

15. B. Pascal, *Penseés.*

religiones de la naturaleza, o sea, que hayan adorado lo que nosotros hoy llamamos naturaleza. Si se prestó culto a las fuentes y a los ríos, a las rocas y a las montañas, a los árboles y a las florestas, a la bóveda del cielo y a los astros que la embellecen, todo esto fue posible mientras esos seres no fueron la naturaleza ciega, muerta, material, como son hoy para nosotros, sino que constituyeron un mundo viviente, árbitro de los destinos humanos, envuelto en el misterio. Y por aquel tanto de necesidad que se descubrió o adivinó en sus mutaciones y en sus acciones no fueron objeto de veneración, sino que cayeron en la tentativa de explotación mágica; por lo cual la historia nos demostrará que en los ambientes donde el culto se orientó hacia los seres de la naturaleza, como en Babilonia hacia los astros, la magia halló el terreno más adaptado para su desarrollo y se vinculó más estrechamente con la religión.

IV. La religión del valor

Höffding nos enseña a mirar el cosmos desde un punto de vista algo diverso, que lo vuelve más sugestivo, lo eleva a una esfera espiritual y lo moraliza. No es ya la mole que nos aplasta con su peso y nos confunde con sus dimensiones; no es tampoco la máquina perfecta ni la bella naturaleza, pero es una especie de filtro inteligente que selecciona, purifica, conserva aquello que tiene valor humano y rechaza lo nocivo e inútil; es un aliado del hombre en las batallas que éste debe librar para avanzar en el camino del bien; es la fuerza, es la ley que garantiza el triunfo final a todo aquello que lo merece.

Seamos sinceros: ante este cosmos creado por la fantasía filosófica del profesor de Copenhague también nosotros sentimos una fuerte tentación de postrarnos y adorar. Pero al no poder cerrar las puertas al pensamiento, casi vemos formularse una interrogación dentro de nosotros: ¿dónde descansa esta fe en el vínculo indisoluble entre valor y realidad? Sabemos que Höffding se rehúsa a seguirnos en este terre-

no, porque él quiere mantener separados por un abismo el mundo del valor del mundo intelectual. Pero para lograr tener abierto el abismo no basta la buena voluntad de los filósofos; tanto el juicio valorativo como el axioma de la conservación del valor nos empujan hacia la metafísica. Y para ocuparnos sólo del axioma, ¿dónde reposaría nuestra confianza en la obra de aquel depositario universal de los valores humanos que es el mundo? ¿Es una confianza completamente ciega? Sí, contestan nuestros filósofos, e intentan probarlo hablándonos de nuestra indestructible fe en la bondad y en el regreso de un amigo de la infancia, que ha vuelto las espaldas a nosotros y al bien. El ejemplo no me parece demasiado feliz porque esta esperanza tenaz que parece tener su única base en nuestra buena voluntad, a poco que se la analice a la luz de la más elemental psicología, demuestra también tener un fundamento en el recuerdo de la inocencia y de aquel fondo de bondad, que suelen adornar los primeros años de todo hombre: recuerdo que se mantendrá vivo y supervalorado por el afecto, pero que no deja de ofrecerle un apoyo racional a nuestra confianza, impidiéndole ser ciega.

No queremos insistir demasiado en nuestro reproche: el ejemplo que encuadrara no era posible hallarlo, porque no puede existir. Pero concedemos, por gentileza, también lo imposible, admitiendo que esa confianza pueda ser completamente ciega e inmediata en la conciencia vulgar; queda siempre para el filósofo la tarea de explicar su existencia buscando sus raíces inconscientes, bajando hasta las fuentes de esta fe, que, según dicen los filósofos "del valor", refleja objetivamente la historia mundial. ¿Cómo es explicable que a una ley que gobierna las grandes luchas y el curso de los advenimientos cósmicos haga eco en la conciencia humana una firme convicción capaz de regirse sin ninguna base conocida al sujeto; capaz también de resistir a todos los choques y a todos los desmentidos que recibe de los fáciles y frecuentes triunfos de los desvalores? Excluido por hipótesis –la hipótesis corre por completo a cuenta de los filósofos a lo Höffding– que la conciencia humana y las así llamadas leyes de la historia tengan origen común en una causa trascendente, que habría podido coordinarlas casi en una

armonía leibnitziana preestablecida, no queda sino un modo para explicar el misterio: la unidad de lo real, guiado en su conjunto y en sus individuos por las mismas leyes inmanentes; en otras palabras, un monismo que mirando preferentemente los hechos morales tiende a adornarse con colores idealistas. Y así en manos del filósofo, la religión del cosmos, que quería ser atea, se transforma en religión panteísta.

Pero también esto es una enseñanza exótica de los iniciados en la filosofía del valor, entre los cuales los más sinceros están dispuestos a renunciar al nombre de la religión.[16] El vulgo no llega a esto, y a aquel gran axioma o ley que expresa la esencia moral del universo, le da figura de persona y un nombre propio: Dios. Y de este modo también esta forma de religión atea, en manos del vulgo (y notése que *vulgo* para los filósofos del ateísmo es cualquiera que practique una religión) se transforma irresistiblemente en una religión deísta, a saber: también el cosmos, como la humanidad, para poder nutrir la vida religiosa, debe proyectar su sombra sobre la pantalla del cuadro tradicional y adornarse con los ornamentos de Dios.

V. La religión del arte

Sea la cuarta entre las religiones ateas la religión del arte. Producto primero del espíritu, que es esencialmente ético, la religión tiende a traducir en el campo de la existencia humana algo que ya brilla ante nuestros ojos, y que todavía no es, pero debería ser. Por esto ella tiene necesariamente un lado ideal y es una fuerza que nos impele más hacia arriba. La grandeza divina que está frente a nosotros informa nuestros deseos, enciende nuestras esperanzas, estimula nuestras energías, polariza esas necesidades profundas y misteriosas que nos atormentan y nos trascienden.

16. Höffding, *Phil. de la relig.*

Por esto tiene algún fundamento la teoría que hace de la religión el reino del ideal.

Sus sostenedores se dividen en tres clases: los que prefieren el procedimiento científico y la vestidura filosófica; y a éstos, que son los más radicales, ya les hemos contestado en el artículo sexto del capítulo precedente, los que se contentan con un nebuloso romanticismo literario; y a éstos les haríamos demasiado honor si los tomáramos en serio. Quedan lo que podrían llamarse los teóricos del arte, en los que podemos detenernos un instante.

Ya estuvo de moda, especialmente en el siglo XIX, asemejar y hasta identificar la religión con el arte. A una y a otro se los vistió de fiesta y se los celebró como el culto de la belleza, la idealización simbólica de la realidad, el consuelo del género humano, que recrean nuestras fuerzas espirituales. Todo artista fue venerado como un sacerdote, toda poesía se recitó como una plegaria, el teatro sustituyó al templo y el templo se transformó alguna vez en teatro. Una y otro, se dijo, ¿no son acaso una anulación del sujeto que se olvida de sí mismo, se pierde y casi se aniquila en la contemplación de su objeto, es decir, de una aparición ideal?

Hay algo de verdad en este paralelo: pero también hubo siempre una manera de enmarañar más el ovillo. Para resolver en arte sin ningún residuo, es necesario tomar la religión en el instante en que el sujeto vive ingenuamente su sueño y da realidad al producto de su fantasía; y se admite por lo tanto que el ideal, es decir, ese objeto que tiene "todos los caracteres de realidad, salvo la existencia",[17] no le basta a la religión, pues para asimilarla al arte es menester elegir el momento propicio en que éste con razón o sin ella *trata su objeto como existente* y esto nos basta: la religión estética tampoco logra asentarse y mantenerse sobre las savias del ateísmo. El edificio para sostenerse y conservar las apariencias religiosas debe atribuirle realidad ilusionista a lo que por definición no es real: debe crearse un nuevo Dios para sustituir al Dios antiguo.

17. G. Gentile, *La filosofia dell'arte*, Milán, 1931.

Al no haber así tenido éxito la tentativa de reducir *la religión al arte,* quitándole a aquella su objeto real para sustituirlo por uno ideal, hay quien intenta reducir el *arte a la religión* afirmando que el artista, cuando "el genio lo agita", no tiene ni puede tener conciencia de la irrealidad de su objeto, del mismo modo que el creyente no puede darse cuenta de la naturaleza ilusoria de su Dios. El problema –planteado así y resuelto por lo tanto al revés– no nos interesa ya mucho, porque se refiere directamente a la naturaleza del arte, no a la naturaleza de la religión. Sin embargo no es inútil observar aquí que aun suponiendo que sea verdadera la teoría de la completa ilusión del artista en el momento en que es verdaderamente artista, es decir en el momento de la creación, no quedaría probada todavía la equivalencia y mucho menos la identidad psicológica de los hechos. Cuando, desaparecida la inspiración, el artista tiene conciencia de la irrealidad de su sueño, no por eso siente menos amor por el arte; al contrario, se complace en ser el creador de bellas imágenes, con que a menudo anima nuestra materia; y espera y apresura la vuelta de la ilusión perfecta, a la cual se abandonará contento, casi como una víctima privilegiada.

Pero el creyente no se comporta así; le es necesario que *su certidumbre sea durable,* Esto es muy sabido. La religión lucha hasta derramar su última gota de sangre para dar valor objetivo a sus afirmaciones y cimentar sobre bases ciertas la existencia de su Dios. Aquellas mismas formas que parecen admitir que se fundan sobre un mito, como algunas veces sucede con las religiones místéricas, no renuncian a toda realidad, antes bien se la atribuyen, interpretándose a sí mismas como ritos dotados de portentosa eficacia, a través de los cuales se penetra en una esfera misteriosa pero real donde el hombre adquiere privilegios y se adueña de aquellas fuerzas verdaderas y objetivas que la leyenda mística personifica. Las interpretaciones alegóricas, fruto de la edad en que la crítica disuelve las viejas creencias, representan el esfuerzo a que se somete el espíritu religioso para salvar la realidad de su patrimonio, transportándolo a un campo diferente del tradicional que amenaza ruina.

De nada vale tampoco el recurso a los momentos de *aridez* que

mencionan con predilección especial los místicos y en que caen todos los fieles, porque no hay comparación entre la aridez religiosa y la toma de conciencia de la ilusión artística. El artista ríe y el creyente llora; el primero está contento si salvó su capacidad de volver a empeñar su juego; el segundo se ata con todas sus fuerzas a su Dios y nada habría salvado si sólo conservara la facultad de ilusionarse otra vez.

¿Se desea otra afirmación? Los cantos de Homero y las estatuas de Fidias no perdieron nada de su eficacia artística, pero no tienen ya ningún valor religioso. Y sin embargo nosotros repetimos aquellos mismos versos, que para los griegos eran sagrados porque al narrar la epopeya, cantaban la gloria de sus dioses olímpicos; y también nosotros sentimos la armonía del verso, la eficacia de la expresión, la fuerza de las imágenes y hoy todavía comprendemos el encanto de aquellas apariciones divinas que llenan de coraje a sus héroes; admiramos también nosotros la belleza viva y divina que el más religioso de los escultores griegos supo infundir en sus mármoles, forzándolos a representar los dioses en que él creía. ¿Por qué, pues, epopeyas y estatuas, aun elevándonos todavía hacia la contemplación artística, ya no nos infunden ningún estímulo religioso? Porque perdimos toda la fe en la realidad objetiva del mundo divino que ellas reflejan.

Muere Júpiter, se dijo, pero no sus cantos ni su estatua: y esto es cierto; porque Júpiter, en cuanto Dios de la religión, necesitaba existir; en cuanto forma artística sólo necesitaba que se piense en él o se le imagine.

VI. La religiosidad del budismo

Religión de la humanidad, del cosmos, del valor o del arte constituyen tentativas fallidas o fórmulas vagas de las cuales resulta fácil desembarazarse. Pero acaso nuestra definición debería ver rota su intransigencia al chocar con la maciza realidad del budismo, gran religión atea.

Mucho se discute sobre la religiosidad de las enseñanzas de Buda, pudiéndose citar en su apoyo nombres que gozan de gran fama. N. Söderblom lamenta que se busque excluir el budismo del número de las religiones, lo que, dice él, es debido al hecho de no poseer un criterio exacto para distinguir lo religioso de aquello que no lo es. Si se coloca la nota característica de la religión en la creencia en Dios y en su culto, el budismo quedará necesariamente excluido; pero este criterio está equivocado y se cimienta sobre bases demasiado angostas. Puede existir verdadera piedad sin ninguna idea de Dios. El verdadero criterio, la base suficientemente amplia la ofrece la distinción entre lo sagrado y lo profano, y el budismo establece esta distinción. El mundo, donde reina la miseria y el dolor, representa lo profano en que, como en un desierto, Buda señala algunos oasis sagrados en que puede hallarse la salvación.[18]

Parece que el arzobispo protestante de Upsala se ha inspirado en la doctrina del sociólogo francés, que escribió: "He aquí cómo el budismo constituye una religión: la constituye porque a falta de dioses admite la existencia de cosas sagradas, es decir, de las cuatro verdades santas y de las prácticas que de ellas derivan".[19] También puede invocarse a R. Otto en apoyo de esta tesis, quien la sostiene colocando la religión en la esfera de lo irracional, donde un sentido impreciso del *numinosum,* del *mysterium tremendum* suscita fuertes reacciones psíquicas que se pueden experimentar tanto frente a Dios como frente al Nirvana.[20] F. Heiler escribió páginas encendidas en defensa de la religiosidad del budismo y parece buscar un fuerte punto de apoyo en esto: que el Nirvana del budista y el Dios del cristiano convienen en la cualidad del *summum bonum* (sumo bien).[21]

18. N, Söderblom, *Das werden des Gottesglaubens.*

19. E. Durkheim, *Les formes élém.*

20. R. Otto, *Das Heilige.*

21. Fr. Heiler, *Die Buddhistiche Versenkung*, Munich,1922. Sería fácil prolongar la lista de los autores que sostienen la religiosidad del budismo. Añadimos todavía el nombre de uno de los más inteligentes, G. Wobbermin, que busca su nota religiosa en la *tendencia o esfuerzo hacia la salvación* (cfr. *Das Wesen).* Él ve sin embargo surgir ante sí una dificultad, que consiste en que el budismo predica la *autosalvación,* o sea, quiere que el hombre se salve sin recurrir a la ayuda

A Söderblom y a Durkheim les preguntamos si existen períodos o ambientes, en los comienzos de la humanidad o más tarde, en los cuales, como ellos dicen, toda la vida espiritual y religiosa se haya reducido a la distinción entre *lo sagrado y lo profano*.

La etnología de hoy nos contesta que no, y nos muestra que la idea de un Dios personal ya estaba viva y era eficaz entre pueblos que representaban grados de civilización más antiguos y primitivos que aquellos donde los dos autores fueron a recoger la antítesis del *tabú* (prohibido) y del *noa* (usual, permitido) para establecerla como fuente y centro de la vida religiosa.

A. R. Otto, que hace cuestión de psicología de base *sentimentalista,* podríamos limitarnos a oponerle lo que ya hemos escrito acerca de la imposibilidad de encerrar la religión en la zona del sentimiento. Éste, llámeselo como quiera, no sabe dar razón de todo el contenido de la conciencia religiosa. Ciertamente los sentimientos que el sutil psicólogo describe acompañan y revisten con frecuencia el acto religioso; de allí la impresión de verdad que dejan muchas páginas del *Das Heilige* (Lo Santo). Pero no es menester confundir el epifenómeno con la sustancia del hecho, el revestimiento con el núcleo, y sí lo es el recordar que aquél puede subsistir como revestimiento de hechos diversos. Así sucede que a budistas y a deístas los agiten con la misma violencia los mismos sentimientos; pero mientras los segundos adoran y ruegan, exaltan y se humillan, invocan o dan gracias, los primeros callan con aquel silencio tan profundo ¡que no dice absolutamente nada! Y sin embargo, continúa Heiler, no es-

---

divina, y esta posición es demasiado orgullosa para ser religiosa. El hábil teólogo protestante salva el obstáculo al afirmar que el budismo, de no haber detenido en la mitad el curso de su pensamiento, habría rematado en una doctrina de carácter netamente religioso, enseñando que la salvación se obtiene en fuerza de un *ordenamiento cósmico superior,* que también hubiera podido revestir los caracteres de un Dios *viviente, ético y personal.* Reconocemos que la concepción está bien formulada, pero no entendemos cómo se pueda reponer la religiosidad del budismo en aquello que no tiene, sino que *podría o debería tener.* La única conclusión posible, dentro del sistema de Wobbermin, nos parece ser ésta: el budismo *debería ser una religión, pero no lo es.* Por lo demás, el mismo Wobbermin entra más tarde a dudar acerca de la religiosidad del budismo.

tamos fuera de la religión, porque el Nirvana es el *summum bonum* como el Dios de los cristianos. Queremos admitirlo, pero ¿eso basta para transportarnos al campo religioso? Desde que Sócrates en la plaza de Atenas enseñó que es necesario un fin al cual se dirija todo acto humano; desde que Aristóteles demostró que debe existir un fin último y que éste representa el sumo bien, todos los filósofos, hasta estos últimos siglos, han disertado acerca del *summum bonum* (sumo bien); y todo hombre, antes y después de Sócrates y Aristóteles, tuvo su Dios o su ídolo personal, que colocó en la cumbre de sus deseos. Pero en esta forma tan común, ¡qué diversidad de contenido! Todos convienen en el nombre, pero no en la cosa; y si quisiéramos dramatizar nuestra exposición no carecería la materia de contrastes ya violentos, ya ridículos. También Heiler se rehusaría a llamar religiosa a la búsqueda brutal, cínica y epicúrea de los placeres más vulgares, en los cuales la filosofía de Sardanápalo repone el sumo bien. No consiste la religión en divagar acerca de un sumo bien, sino en colocarlo en Dios. Queda un último argumento: el paralelismo entre los grados de la *oración mística cristiana* y las etapas de la *concentración búdica,* pero puede derrumbarse fácilmente también este baluarte apologético del budismo. El primer momento del complejo hecho místico que contiene todo el proceso a través del cual el espíritu humano cierra las vías de comunicación con el mundo exterior y se recoge dentro de sí debe ser idéntico así en la contemplación religiosa como en cualquier otra: las mismas puertas se deben cerrar y el mismo mecanismo fisiológico y psicológico debe funcionar. No nos extraña por lo tanto que Heiler pueda establecer cierta correspondencia entre los cuatro grados de santa Teresa y el cuádruple Ihana de Buda, pero él mismo se ve luego obligado a admitir que sus paralelas no obedecen a los postulados de Euclides y en cierto punto divergen.

En el primero y segundo grado todo parece proceder en buena armonía: la mística santa española y el iluminado de la India parecen caminar al mismo paso. Pero al tercer grado el equilibrio queda roto. Mientras la santa cristiana se da cuenta de que el celestial jardinero

tomó su puesto en la ruda labor espiritual y lo hace todo, por lo que ella se abandona al torrente de la gracia y se embriaga de consolación, suavidad y alegría,[22] mientras esta embriaguez todavía crece en el cuarto grado, cuando el alma se lanza con ímpetu fuera de sí, semejante a un fuego que reduce a ceniza todo obstáculo y se eleva al cielo,[23] el contemplativo hindú se halla siempre solo y no puede romper el pesado envoltorio en que se encerró, y con los ojos abiertos de par en par contempla el *gran vacío infinito* que se colocó ante sí.[24] Por lo tanto, mientras se trataba de trabajo preparatorio y en gran parte negativo, lo dos caminos pudieron ser semejantes, pero en el trecho productivo y constructivo las diferencias son profundas; el éxtasis de santa Teresa es al Nirvana del budismo como el punto de ebullición es al punto de congelación. Y bien se da cuenta de esto el profesor de Hamburgo, por lo cual para restablecer cierta correspondencia deja a un lado a santa Teresa y echa mano de *Mme.* Guyón. La salida es hábil, pero cambia las bases de la discusión: de allí que ya no nos interese.

Concluyamos. ¿Está permitido enumerar el budismo entre las religiones? No; y si sabemos leer, tampoco distan mucho de nuestro modo de pensar los que sostienen la tesis contraria, porque nos conceden que el budismo no es religión en el sentido primitivo y vulgar de esa palabra, sino en el sentido espiritual de una doctrina que ofrece la salvación a través de una experiencia mística sin Dios.[25] Y a quien deseara tener al respecto mayor claridad, adviértasele que para no correr peligro de despojar al budismo de la cópula "religión" no debe acercarse a él con un concepto de religión ya hecho, sino que le es necesario formarse el concepto de religión contemplando también el budismo;[26] es decir, en términos mezquinos, para juzgar si constitu-

22. S. Teresa, *Autobiografía,* cap. XVI.
23. Íd., ib., cap. XVIII.
24. Fr. Heiler, *Die budd. Versenk.*
25. Íd., ib. Cfr. también Wobbermin.
26. Fr. Heiler, *Die budd. Versenk.* Semejante es el pensamiento de A. Costa, el cual escribe que aunque en el *"budismo no se halle el concepto de un Dios ni como esencia de las cosas*

ye religión es necesario presuponer que lo sea. Óptimo consejo: su logro es evidente y su valor tan claro que dejamos de comentarlo.

¿Debemos por lo tanto excluir el budismo de la historia de las religiones? No. No es él una religión, pero siempre vivió en una atmósfera religiosa. No se preocupó ni de Dios ni de dioses, pero hizo otros tantos *ídolos* de sus cuatro verdades y de su Nirvana, y los ídolos también entran en la historia de los dioses, a los cuales intentan sustituir. No es religión, pero pretendió llenar su oficio, al menos en parte, anunciando la salvación. Además, para fijar su contenido ateo, o a lo menos agnóstico, se lo debe mirar en su estado naciente: enseguida la religión lo invadió, y con los nuevos elementos incorporados o tolerados el budismo se lanzó a la conquista de Oriente. Es por lo tanto imposible cercenarlo de la historia religiosa.

¿Se desea verdaderamente enumerarlo entre las religiones? Es posible, pero es necesario seguir el camino indicado por La Vallée-Poussin; es decir, es necesario colocar no sólo en los orígenes del budismo sino también en su centro la *budología* y *budolatría,* que con toda probabilidad estaban completamente desterradas del pensamiento de Buda, como por cierto lo estaban de sus palabras. A saber, es menester decir que él es un ser infinitamente superior a todos los dioses y no sólo el primero, sino el único ser de su especie en la inmensidad del universo; es necesario retener que entre las buenas acciones la mejor es el ejercicio del culto y la adoración de Buda; y hasta se puede dar un paso más adelante y aceptar como dogma que Sakiamuni, fundador del budismo, no es sino una aparición o encarnación del Sakiamuni celestial.[27] De este modo entramos en terreno religioso, y efectivamente conforme a estas concepciones pudo hallar un

---

(panteismo) ni como causa de ellas (deísmo)", él es sin embargo *"una religión en el sentido verdadero y profundo de la palabra. Es ésta una de las más bellas enseñanzas que nuestra Europa ha sacado de sus relaciones con Oriente; a saber, haber podido ampliar su viejo concepto de la religiosidad, que, se puede decir, hasta hoy había quedado restringido, más aún, identificado con el concepto de deísmo: de modo que ateo o irreligioso eran como sinónimos"* (A. Costa, *Il Buda,* Turín,1921). Por lo tanto el "fenómeno budista" se rehúsa a entrar en el viejo concepto oriental de religión; para introducirlo es menester romper el cuadro.

27. L. De La Vallée-Poussin, *Le dogme et la philosophie du Bouddhisme,* París, 1930.

puesto en el seno mismo del budismo –¿o en contra del mismo?– una forma de religión que entra, sin esfuerzo, en el cuadro occidental que Costa quiere romper.[28]

Y debemos todavía anotar una diferencia entre el budismo concebido así y las otras religiones fundadas. El mazdeísmo y el islamismo tendrían su carácter especial religioso aun cuando ni Zaratustra ni Mahoma fueran objeto de culto. Las figuras de Ahura Mazda y de Allah llenan la predicación de los dos fundadores y dominan toda la escena. En cambio, la palabra de Buda constituye siempre un ateísmo, no dogmatizante, pero práctico y hasta radical; es un pragmatismo absoluto, no erigido en sistema de pensamiento, sino elegido como regla de conducta. Esta nota profundamente antirreligiosa de la vida y obra de Gotama lo distingue de aquellos otros predicadores. Mientras aquéllos hablan de Dios, él de Dios y de los dioses se preocupa tan poco que ni se digna negarlos; es la despreocupación erigida en sistema y por lo tanto no "neta religión", como hemos oído decir al filósofo italiano, sino "neta arreligión".

VII. Las venganzas de la conciencia

Los sustitutos ateos de la religión, sus simulacros panteístas, sus aberraciones en mil formas de politeísmo se presentan como un triple enigma y nos interrogan: ¿qué pudo llevar al hombre a injertar la religión sobre cepas incapaces de sostenerla y nutrirla? Problema tormentoso cuando se pretenda sólo indagar la razón de la existencia de esos hechos, pero todavía más tormentoso cuando se quiere saber por qué el pensamiento moderno con tanta tenacidad insiste en quererlos reconocer a todos como religión auténtica. Tomado en

28. Nos referimos a la así llamada *bhakti* (pura devoción, amor) en la cual Oldemberg oye todavía resonar acentos védicos, es decir, deístas: "*Man fühlt hier zwar die vedische Schlluft*" (H. Oldemberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddismus*", Göttingen, 1915).

el primer sentido es un problema reservado a indagaciones especiales históricas y psicológicas; en el segundo, constituye un escándalo inicial que debe anatematizarse en estas páginas.

¿Cómo pues llegó el pensamiento moderno a proclamar el himeneo de términos tan antitéticos como lo son religión y ateísmo, religión y panteísmo?[29] ¿Cómo pues eso que en otras partes y en otros tiempos pudo acaso ser un hecho desnudo, imputable a una inadvertencia, se convirtió hoy en Europa en una teoría elaborada sobre la reflexión? ¿Por qué el pensamiento europeo se afana en hacer concordar una antítesis que pudo simplemente escapar a la mentalidad indiana?

Contestamos: es la naturaleza humana que en las profundidades de la conciencia se venga con *amargas ironías* de las negaciones que pronunciara el frío y despreocupado pensamiento que se dice libre porque rompió todo freno y se apartó por completo de la vida. A través de la humareda con que la ciencia materialista la envuelve, la conciencia humana emite todavía rayos de luz y ejercita una fuerza que revela de qué modo la naturaleza espiritual del hombre, reforzada por seculares tradiciones, resiste a todos los choques, se rebela en contra de todas las negaciones de la razón filosofante. La tendencia religiosa y la naturaleza de nuestra alma están tan adheridas que para arrojar aquélla no es suficiente quererlo: aquélla se aferra también de las rocas e intenta hundir sus raíces aun en los terrenos más adecuados para su vida. Por esto no raramente sucede que el hombre sea más religioso de lo que su filosofía se lo permita y, también –perdónesenos la expresión paradojal–, más religioso de lo que las formas de su religión, o de su irreligión, lo dejan aparecer. De aquí sucede que del mismo modo que el brahmán y el estoico fueron a menudo más religiosos que su panteísmo, el budista no fue acaso jamás tan arreligioso como su ateísmo se lo habría impuesto, el politeísta supo –transponiendo la multitud de sus dioses– lanzarse en busca de Dios, así todavía hoy, bajo las cenizas del materialismo práctico y del idealismo doctrinario,

29. Acerca del politeísmo no hablaremos expresamente, porque origina menor dificultad.

procura afirmarse y lucha por su existencia el germen de la religiosidad. Pero éste vive y lucha por su propia virtud, en oposición, no de conformidad con su ambiente. Al que mira la religión sólo desde afuera y de lejos se le debe casi disculpar si no llega a hacer este descubrimiento y confunde la vecindad con la afinidad o la identidad espiritual; pero aquel que se acerca y tiene ojos para ver, comprobará lo que hemos hecho ver en los capítulos precedentes: que la religión tiene raíces propias que se hunden bajo las piedras y las vegetaciones que intentan sofocarla.

VIII. El hechizo de un nombre

Avancemos un paso más. El descubrimiento de las religiones ateas parece dejar entrever una angustiosa preocupación; aquella preocupación que atormentaba el ánimo de Strauss cuando se dirigía a sí mimo esta pregunta: "¿Tenemos todavía nosotros una religión?". Y su respuesta señalaba un compromiso: "La religión no es ya entre nosotros lo que era entre nuestros padres, pero no quiere decir que se halle apagada entre nosotros; podemos contestar que sí o que no, según sea el sentido que se dé a la palabra religión".[30]

¡Qué fácil sabiduría!, sabiendo, o al menos temiendo que se ha dejado apagar en sí el fuego sagrado o careciendo del coraje necesario para confesar a sí mismo y a los demás su propia pérdida, muchos continúan llamándose religiosos y hasta se jactan de serlo. Pero en sus afirmaciones, ya se pronuncien con el entusiasmo del poeta o estén contenidas en una rígida disquisición filosófica, se anida siempre el compromiso de Strauss. Todavía tenemos religión, pero no entendida ya en el sentido de nuestros padres.

¿Por qué recurrir a esta duplicidad? ¿Por qué juzgan ellos bravura confesable el haber echado a Dios del cielo y luego se encomiendan

30. David, F. Strauss, *Der alte und der neue Glaube.*

puerilmente a un subterfugio verbal para enmascarar el haber arrojado la religión de la conciencia humana? El porqué se adivina fácilmente. Aun cuando se ignore que toda una corriente filosófica trabaja en fundar el concepto de religión sobre el concepto de valor, cada uno siente como por instinto y por un vago sentido histórico que la religión representa un gran valor en la vida humana individual y social; de allí que, por aquella estimación que cada cual tiene de sí mismo y que desea que los demás también le tengan, no ose considerarse y ser considerado como desprovisto de este valor; confiando en el poder casi mágico de las palabras y pactando instintivamente con la reflexión universal, agita un nombre venerable, vaciado sin embargo de su precioso contenido.

"Se considerará siempre al ateo como un monstruo",[31] confesaba Le Dantec, aun haciendo gala de su ateísmo; pero el hombre sin religión es un monstruo peligroso, por lo cual también aquel que se gloría de haber sepultado al viejo Dios bajo las ruinas de la metafísica pasa con desenvoltura sobre la "contradicción que no lo consiente", y prefiere disfrazarse de pontífice para encaminar a los hombres a la adoración de la humanidad, del cosmos, del ideal, del Nirvana, del yo trascendental; o bien predica una religión humanizada, reducida a un sentimiento de consciente admiración hacia las fuerzas naturales y sus espléndidas manifestaciones en la inmensa variedad de fenómenos físicos y vitales, una religión que consista en mirar el cielo al aparecer la aurora y recibir sus arranques de alegría, en oír en sus varios tintes matizados la armonía silenciosa de la naturaleza y en sentir el rugido de lo sublime frente a la tempestad. La religión, encerrada dentro de estos límites, podrá seguir viviendo porque ya no molestará a la vida humana.[32] De ese modo pensaba el profesor Sergi; nosotros, en cambio, con toda la humanidad religiosa, pensamos que para ser sinceros es menester proclamar que a la religión, reducida a esas expresiones, debe considerársela como muerta, y si con cierta

31. F. Le Dantec, *L'Athéisme*, París, 1919.
32. G. Sergi, *L'evoluzione umana individuale e sociale*, Turín, 1904.

jactancia se pregona su existencia y se agita su nombre, ello es porque se nos ilusiona con poder perpetuar las funciones de un organismo al cual se ha quitado toda vida.

IX. El desmentido de Gentile

Puede ser interesante, para el lector italiano, seguir de cerca las habilidades dialécticas a través de las cuales el campeón del idealismo actual busca salvar la religión del naufragio, al cual la condena la lógica interna de su sistema filosófico, hoy de moda. Constituirá esto un ejemplo viviente de los artificios a los que siente la necesidad de encomendarse también un ingenio audaz para salvar un nombre.

La posición de esta nueva filosofía frente al hecho religioso no queremos deducirla de la nota de ateísmo o panteísmo que acaso alguien podría descubrir en ella; el autor nos advierte que su sistema no es ni místico, ni ateo, ni panteísta, ni deísta; es en cambio algo nuevo que no es necesario aferrar para hacerlo entrar dentro de las viejas fórmulas; "se quiere poner el vino nuevo dentro de odres viejos: ¿qué habrá de extraño si fermenta y las rompe?"[33]

Escuchemos pues, de su fuente auténtica, en qué relaciones viven idealismo y religión.

"El idealismo no niega la religión";[34] he ahí una manifestación que sería consoladora y también clara si no tuviera algunos puntos de semejanza con los desmentidos oficiales forjados en los ambientes diplomáticos. En efecto, preceden y siguen la negación categórica frases menos claras, que revelan cierto embarazo, como a menudo sucede con las "notas" con que se publican los desmentidos, que confirman lo que desmienten. Leamos: "El idealismo no niega la religión, sino sola-

33. G. Gentile, *Sistema di logica*, Bari, 1923.
34. Íd., *Discorsi di religione*.

mente la interpretación que la religión da de sí misma, o mejor, de su propio objeto".[35] La nota cubre el desmentido con un velo, o mejor aún, parece levantar un velo y despierta sospechas. ¿En qué consiste esa *interpretación* que el idealismo niega? Hela aquí: la religión "no ve la abstracción de lo abstracto y lo sustituye por lo concreto";[36] porque está siempre condenada a estar a merced de la imaginación, es decir, de "ese pensar corpulento por el cual el objeto se contrapone a la actividad que se lo representa, y así se materializa".[37] La religión es "la exaltación del objeto sustraído a los vínculos del espíritu, en que finca la idealidad, la cognoscibilidad y racionalidad del objeto mismo",[38] el cual "fijado que se haya en sí y contemplado en su particularidad aislada y abstracta es infinito, Dios".[39]

Y nótese que aquí habla el filósofo, y por lo tanto no habla de algún objeto en particular, sino de cualquier objeto, de aquel objeto que es el *logos* abstracto de la lógica; todo objeto, "como objeto, como distinto, es trascendente, es divino".[40]

La religión "es el análisis de la síntesis, por el que se separa el objeto del sujeto, y el no-Yo se toma de allí en su pura oposición al Yo";[41] es el fomento de la antítesis pura y absoluta entre objeto y sujeto. Si la antítesis no es perfecta, en vez de la religión nace la ciencia: "El objeto absolutamente negativo del sujeto es Dios, lo infinito como objeto. El objeto relativamente negativo del sujeto es Dios, lo infinito como objeto. El objeto relativamente negativo es el objeto de la ciencia naturalista realista, que toma y considera como objeto en sí aquel que es el objeto producido por la misma elaboración del pensamiento científico; con actitud evidentemente análoga a la religión".[42]

35. Íd., ib.
36. Íd., *Sistema di Logica.*
37. Íd., *Discorsi.*
38. Íd., *Teoria generale dello spirito come atto puro,* Bari, 1920.
39. Íd., *Discorsi.*
40. G. Gentile, *Discorsi.*
41. Íd., *Sistema di Logica.*
42. G. Gentile, *La filosofia dell'arte,* Milán, 1931.

X. Sentido del desmentido

Para volver inteligibles esas frases aun para aquellos que no están iniciados en los jeroglíficos del idealismo actual, encuadrémoslas dentro del sistema filosófico al que pertenecen y procuremos traducirlas en términos universalmente conocidos.

Ante todo hay que colocarse en el punto de vista del filósofo, a saber, concebir claramente el problema que se propone resolver. Y éste es el problema: explicar con una única fórmula la naturaleza y existencia del universo. Ahora bien, el universo tomado como *un quid unum* se le aparece al idealista como un espíritu, es decir como un gran sujeto pensante, el cual es y consiste enteramente en su acto de pensar. Siendo la única realidad, este gran "pensamiento pensante" no puede pensar otra cosa sino a sí mismo, y pensándose él se pone, es decir se realiza, se crea. El mundo no es por lo tanto un *hecho*, sino un inmenso *acto de autocreación* (autóctisis) a través del pensamiento: ser = crearse = pensarse.

Esta eterna y única realidad, el "Yo (el sujeto) que se piensa", se piensa con un proceso dialéctico, es decir, su acto de pensar no es un acto indiferenciado; es en cambio un *acto* que se desenvuelve y desata en *tres momentos,* de los cuales los dos primeros son analíticos y abstractos, y el tercero sintético y concreto. Podemos llamarlos momento del sujeto abstracto, momento del objeto abstracto, momento de la posición concreta del sujeto y del objeto.

El primero es el momento del espíritu en cuanto *sujeto,* es decir el momento en que el espíritu se contempla a sí mismo (sujeto) y no otra cosa (objeto), o si también contempla al objeto no lo conoce "sino en cuanto éste está lleno de él, de su sentimiento, de su pura e inmediata subjetividad";[43] es el momento del Yo sin el no-Yo, es decir, del sujeto separado del objeto. Es el momento del arte, que puede definirse como "la forma del Yo como puro sujeto".[44]

43. Íd., *Sist. di Log.*
44. Íd., *La filosofia dell'arte.*

El segundo es el momento del espíritu en cuanto a *objeto,* el momento en el cual el espíritu (el sujeto) pone ante sí su objeto, o mejor, pone a sí mismo (puesto que no hay otra cosa) ante sí, objetivándose a sus propios ojos y no reconociéndose ya; novel Narciso, que se fija amedrentado en su imagen que le parece "otro", y en esa contemplación sacrifica la propia subjetividad. Es el momento en que el espíritu aparece "todo lleno de una realidad que es negación de su objetividad: todo no-Yo, sin Yo";[45] objeto sacado del sujeto. Es el momento de la religión, la cual en analogía con el arte deberá definirse: la forma del Yo como puro objeto.

Estos dos primeros momentos son analíticos, abstractos, irreales, in-actuales: es decir, nosotros los aislamos, pero ellos no existen aislados; no son, de por sí, una realidad histórica. Nosotros los distinguimos en cuanto fijamos idealmente un punto del proceso dialéctico a través del cual se actúa el espíritu, lo aislamos sustrayéndolo al organismo en que tiene vida y lo hipostatizamos confiriéndole una realidad independiente, que él no posee. Haciendo así materializamos un momento del espíritu, hacemos de él una cosa muerta: imitamos al analizador que secciona el organismo viviente y confiere a cada uno de los miembros una independencia que les da muerte.

Pero he aquí que llega el tercer momento, que es concreto, es decir, nos da lo real como efectivamente existe; y es sintético, porque contiene en sí los dos primeros momentos, como el organismo contiene los miembros. En él el objeto y el sujeto se reconocen, se dan la mano, se funden juntos; el espíritu aparece cual síntesis de sí como Yo que se pone y de sí como Yo que es puesto, es decir, como la síntesis del sujeto y del objeto, de Yo y de no-Yo. Entonces aparecen claras las ecuaciones: sujeto = objeto; Yo = no-Yo; y aparece la verdad de la afirmación: "Yo me vuelvo Yo".[46] Éste es el momento de la filosofía.

Y así, en tres grandes etapas ideales (no cronológicas) está señalado el camino del espíritu hacia su perfecta actuación; tres momen-

45. Íd., *Sist. di Log.*
46. Íd., ib.

tos que llevan tres nombres famosos: arte, religión, filosofía. Se puede lamentar que de este esquema esté desterrada la ciencia, a la cual no es muy fácil asignarle un puesto definido en el cuadro idealista, por lo cual se la hace oscilar ya en el uno ya en el otro de los dos intersticios existentes entre los tres términos fijos. Pero abandonemos la ciencia a su destino.

Ahora hemos comprendido el sentido material del desmentido gentiliano: el idealismo no niega la religión; niega la interpretación que ella da de sí y de su objeto (Dios). Es decir: el idealismo actual reconoce que la religión es uno de los momentos necesarios en el proceso dialéctico a través del cual el espíritu se actúa. Pero ella contempla el objeto como a un Dios, es decir, lo considera como "absolutamente negativo del sujeto";[47] sólo esto el idealismo niega, porque él enseña la identidad de sujeto y objeto, del adorante y el adorado; enseña que el objeto, en cuanto diferente del sujeto, es una pura abstracción.

XI. La religión en el proceso dialéctico del espíritu

Pero aquí surge una duda. Si la filosofía idealista me advierte que el objeto, es decir, Dios, es una abstracción, ¿no debe acaso concluir que también es una ilusión? La duda debe tener cierto fundamento, puesto que también nació en la mente de Gentile, quien como buen dialéctico trató de superarla. "¿Ilusión? –se pregunta él, y contesta–: eso equivaldría a decir que nosotros podríamos deshacernos de ella. Y en cambio nuestra vida, según el idealismo actual, consiste precisamente en esta posición de sí para sí mismo: y de sí como diferente de sí, y como infinito, y trascendente, y firme, inmóvil, eterno término fijo de todo consejo humano."[48] Es decir, a la trepidante pregunta de la con-

47. G. Gentile, *Filos. dell'arte*.
48. Íd., *Discorsi di relig.*

ciencia religiosa: ¿mi Dios es acaso una ilusión?, el idealista contesta: ¡no es una ilusión porque no puedes deshacerte de él!

Este "porque" tiene muchas partidas que ajustar con la lógica, y no sólo con la vieja lógica, a la cual opondría el idealismo la cómoda excepción de la superación, sino también con la nueva lógica, que creó el idealismo. En ésta el error es insuprimible, porque es un "momento ideal del pensamiento",[49] siempre presente en la vida del espíritu. Por lo tanto el "no poderse deshacer de él" no es un argumento de verdad, de acuerdo con la lógica idealista; es una extraña prerrogativa que tanto se adhiere a lo verdadero como a lo falso. Si no temiéramos contaminar las especulaciones audaces del idealismo, compararíamos con ese ondeante "porque" de Gentile las lamentaciones del pobre Dupuis, quien en un libro calificado de estúpido se lamenta diciendo que "sucede con la religión lo que con ciertas enfermedades, cuyos gérmenes los padres transmiten a sus descendientes a través de una larga sucesión de siglos, y contra las cuales el arte no ofrece remedio alguno".[50]

El escritor francés no creía todavía estar autorizado a confundir una enfermedad –porque incurable– con el buen estado de salud; usaba en cambio la lógica vieja, que no disponía de todos los resortes de la nueva, que ofrece todavía una escapatoria. El error, dice ésta, no es error sino en cuanto está superado, a saber, sino en cuanto es conocido como tal y eliminado del pensamiento, y puesto además frente a la verdad como su no-ser.[51] Por lo tanto, si tú no puedes desembarazarte de Dios, es decir, no logras superarlo, Dios es la verdad.

Pero lo malo es que el idealismo (como lo expondremos dentro de poco) cabalmente nos enseña a superar a Dios. Habrá caído entonces el primer puntal del desmentido.

Por lo demás parece que ni siquiera Gentile esté satisfecho con su solución y su "porque", por lo que todavía se pregunta: "¿Es Dios por

49. Id., *Sist. di Log.*
50. Cfr. Fr. Dupuis, *Delle origini di tutti i culti*, Savigliano, 1873.
51. G. Gentile, *Sist. di Log.*

lo tanto una mera representación subjetiva?". No me atrevo a decir si él lo niega o lo afirma; transcribo su respuesta: "El sujeto es la realidad, lo Absoluto, y la realidad de esta realidad es representarse; es autoconcepto. Y el concepto con que el espíritu se objetiva no es sino el momento abstracto del autoconcepto; aquel abstracto con que se sustancia la realidad concreta del espíritu como autoconcepto". Establecida por lo tanto una breve confrontación en la doctrina de Spinoza, continúa Gentile: "Y bien, el idealismo actual no atribuye menor seriedad al acto del pensamiento, por el cual Dios actúa poniéndose frente al sujeto como objeto: objeto de adoración. El idealismo actual quiere ciertamente algo más, en cuanto demuestra que esta posición abstracta, ya que abstracta, debe resolverse en lo concreto. Pero este concreto no debe excluir, pero sí contener lo abstracto. No será el mero objeto; pero, como unidad del sujeto y del objeto, como verdadero sujeto que actúa, debe ser puro objeto. Por esto la filosofía debe contener a la religión; debe dar la conciencia al hombre de esta inmanente necesidad de la inherencia de la religión, o de la presencia de Dios, en la vida concreta del espíritu".[52]

¿Y por lo tanto? Empecemos a puntualizar la *seriedad* con que el profesor romano mira "el acto del pensamiento, con que Dios se actúa" y reconocemos allí su buena voluntad de salvar a la religión. Pero la conciencia religiosa es exigente y no se contenta con que se la tome en serio: ella pregunta a Gentile, como a Spinoza, si su doctrina salva también la realidad de Dios. Sí, contesta el filósofo, también ésta está a salvo; porque al afirmar resueltamente que el sujeto es real y que su realidad no se actualiza sino a través de la representación que él hace de sí mismo como objeto, el idealismo obliga a concluir: "La realidad del sujeto requiere por lo tanto e implica la del objeto como algo diferente de ése".[53] En breves palabras: *como la realidad del sujeto consiste en su representarse, si negásemos nosotros la realidad de la representación (que es el objeto, es decir, Dios), negaríamos*

52. Íd., *Discorsi di relig.*
53. Íd., ib.

por eso mismo también la realidad del sujeto; lo cual sería absurdo.

Nuestra vieja lógica es más exigente que la nueva. Partiendo del principio idealista, "la realidad del sujeto es *representarse",* nos creeríamos autorizados a concluir: por lo tanto, para que el sujeto sea real también debe ser real su *representación,* pero como *acto,* no como *objeto;* es decir, todavía no estaría a salvo la realidad del objeto (Dios), sino solamente la del acto con que el sujeto se lo representa. Pero este escrúpulo no debería detener al idealista actual, porque éste enseña que el acto es la única realidad. Y, sin embargo, él mismo escribió otra vez: "El concepto, separado del autoconcepto, no es la realidad, sino la representación de la realidad";[54] y como "el concepto separado del autoconcepto" es justamente el ideograma con que el idealismo transcribe el momento religioso de la vida del espíritu, parece que debería deducirse: por lo tanto la religión, o mejor, Dios, no es la realidad, sino la representación de la realidad. Y esto precisamente nos canta Gentile en todos los tonos en todos sus volúmenes, cuando reprocha a la religión no ver "la abstracción de lo abstracto y entregarse a merced de la imaginación". Esta acusación tiene un significado muy claro: en el momento religioso el espíritu atribuye a Dios una realidad que éste no posee. De este modo cayó a tierra también el segundo puntal de su desmentido.

Pero he aquí un tercero. "Dios es un abstracto que requiere su integral en lo concreto del acto espiritual",[55] y lo encuentra haciéndose verdadero; es decir, aquella realidad que a Dios fantásticamente se le atribuye en el momento de la religión deberá caer al llegar la filosofía, pero en el puesto de aquélla se establecerá otra, verdadera y eterna. Bajando del pedestal ficticio de su abstracción, el Dios abstracto de la religión se resolverá en aquel concreto de la filosofía: y el concreto es el existente. Por lo tanto, fuera temores: la filosofía no sólo "debe contener la religión",[56] sino que la asienta sobre la base granítica de aquella verdad que escapa a la mirada del creyente.

54. G. Gentile, *Sist. di Log.*
55. Íd., *Discorsi di relig.*
56. Íd., ib.

¡Sea enhorabuena! Pero, bajando del pedestal que la religión le levanta, Dios pierde los caracteres del objeto, es decir, deja de ser considerado como infinito trascendente y se vuelve sinónimo de "historia, mundo, devenir, proceso del espíritu".[57] Contemplado este residuo de su Dios, la religión se pregunta: ¿qué ha sucedido? Gentile contesta: he hecho verdaderos a ti y a tu Dios. Pero la respuesta la escribió el profesor en otra oportunidad; quizá porque estaba distraído. Aquí está: "La religión se despoja de su abstracta religiosidad y se vuelve filosófica".[58] Y al que creyese que el naufragio todavía no es completo, le bastaría para desilusionarse hojear los volúmenes de los idealistas y hallaría repetido en cada página que la nota característica de la religión la constituye la abstracción del objeto. Ahora bien, privándola de su nota esencial, ¿se puede decir que se hace verdadera o al menos que se salva la religión? No. Se salvó solamente aquel algo de sólido que, según dice el idealista, estaba contenido en aquella envoltura abstracta que se llama religión; a la cual Gentile puede dar un adiós con el consabido acento del filósofo: "El que no se contente con este Dios (el Dios del pedestal) [...] vaya tras las sombras más allá del cielo estrellado o en los escondrijos inaccesibles de su propio ánimo".[59] Y la religión acepta la invitación, baja la cabeza y se va, mejor dicho, ya se fue.

XII. La religión en la historia idealista

Pero Gentile se arrepiente de haberla despedido y hace un último ademán para entretenerla: "La religión no cerrará nunca su historia";[60] ella, con su Dios, constituye uno de los momentos ideales, insuprimibles en el proceso dialéctico del espíritu, porque el proceso se desarrolla

57. Íd., *Sist. di Log.*
58. Íd., *Teoria gen. dello spirito,* Bari, 1920.
59. G. Gentile, *Sist. di Log.*
60. Íd., *Discorsi di relig..*

en forma de círculo, en que el arte señala el punto de partida, la religión el término medio y la filosofía el punto de llegada; este círculo no se cierra nunca. El espíritu está siempre en acto de partir, de seguir o de llegar; por lo cual nunca puede decir que ha llegado, y está siempre en acto de cerrar, pero también siempre en acto de romper su círculo. En el punto preciso en que alcanzó la filosofía y cerró la curva, "el círculo se abre insensiblemente y el Yo empieza a construir un nuevo círculo en una espiral infinita, en que incansablemente se sobrepone siempre a sí mismo, descontento siempre de sí cual se encuentra en el no-Yo, hostigado por la infinidad del principio de que brota el no-Yo".[61]

O sea, el espíritu pone ante sí, extrayéndolos de su fondo inagotable, una infinidad de objetos. Cada uno de éstos, tomado en su particularidad aislada, es infinito, es Dios. Pero la dialéctica del pensamiento "mostrando de vez en cuando el infinito finito"[62] está siempre pronta a echar por tierra el viejo objeto (Dios) y sustituirlo por uno nuevo, destinado éste también a ser superado por el pensamiento. Por lo tanto el espíritu tendrá siempre ante sí un objeto, que en ese momento considerará como infinito, trascendente, Dios; pero todo objeto surge y pasa agitado por el afán del espíritu, seguido de cerca continuamente por nuevos objetos que en multitud salen del sujeto como de un hervidero. "La dialéctica del pensamiento destruye por una parte, porque por otra edifica"; el ocaso de una divinidad señala el surgir de otra: y por lo tanto es cierto que también para el idealista la religión no cerrará jamás su historia, porque eterna, aunque caleidoscópica, será la serie de los dioses.

Esta vez la religión está verdaderamente a salvo; a salvo en la historia real y en la topografía del espíritu, en cuanto se afirma la *insuprimibilidad del segundo momento en el proceso dialéctico*. Pero ésta es una salvación lógica y trascendental. Y ya es algo; pero la

61. Íd., *Sist. di Log.*

62. Íd., *Discorsi di relig.*, también la citación siguiente. Advertimos de paso que Gentile niega la posibilidad de una historia de la religión, porque el paso hacia delante se da siempre en nombre de la filosofía. La religión de por sí sería la inercia eterna: y "en su religiosidad el espíritu está inmóvil". No hay sino la historia de la filosofía *(Teoria gen. dello spirito)*.

religión necesita también de una salvación que llamaría psicológica; es decir, requiere poder vigorizarse en la conciencia humana sin dudas ni reservas. Podrá sonreír el filósofo y contestar que desde sus alturas no puede él cuidar este lado inferior y empírico del problema; pero la religión, precisamente porque no es una filosofía, exige cabalmente esta salvación empírica. Y también ésta, a honra de la verdad, está asegurada... en la *conciencia vulgar,* es decir en aquella multitud de seres carentes de razonamiento, que se abandona "al pensamiento corpulento y fantástico", que no discierne la abstracción de lo abstracto, que vive engolfada en el segundo momento del proceso espiritual, y no tiene ningún presentimiento del tercero, aunque en su "Yo profundo" participe de él. Este *profanum vulgus,* que el poeta despreciaba, permanecerá siempre de rodillas ante su objeto y lo llamará Dios.

¿Y el filósofo idealista, que vive en pleno discernimiento del tercer momento? También para él estará salva la religión; la tendrá salvada en su pensamiento, como materia que de él recibe la forma digna, la interpretación exacta, el justo valor; salvada, como salga de aquella disolvente llama que es la reflexión filosófica, como momento insuprimible, pero inactual, de la actual síntesis del pensamiento; salvada, porque también el filósofo idealista tendrá siempre ante sí su objeto, que en su particularidad aislada les aparece a todos como infinito trascendente, Dios.

Pero aquí la filosofía quiere reírse de la psicología, y las partes tienden, por íntima necesidad, a cambiarse. Porque el idealista que ha descubierto el juego no puede continuar con seriedad. También el idealista es hombre. Y cuando el *hombre* está convencido *a priori* de que todo objeto suyo (es decir, todo Dios suyo) pasado, presente y futuro será superado, derribado, disuelto por aquel terrible disolvente que es el pensamiento, el hombre entonces, oculto tras cualquier rótulo de ciencia escolástica, no se postra ya ante ningún Dios, sino en son de mofa, y su religión está muerta. Muerta, porque él la salvó no como verdad, sino como error, que debe siempre estar presente para poder ser siempre negado y superado; la salvó como error, que está salvo "en el acto que yo lo pienso y realizo [...] como momento ideal

e *ipso facto* superado en el juicio verdadero cuya materia él es".[63]

En su volumen acerca del arte Gentile hace un esfuerzo digno de alabanza para librarse de las consecuencias perniciosas de su sistema y escribe: "Constituye (por esto) la ley misma del dialectismo, que la definición no sea dialéctica y fije de cierto modo el movimiento".[64] A saber: todo filósofo, por ser dialéctico, está obligado a construirse un sistema cerrado y formulado en una definición que fija, como una instantánea, un momento del proceso. Así también el idealista deberá fijar un objeto; y este *detenerse a contemplar* "será el sacrificio que de sí hace al espíritu",[65] *sacrificio* que por otra parte tendrá la virtud de una noche restauradora, que compense al filósofo de su recorrido laborioso por los anillos de la espiral dialéctica.

Pero el lamento es siempre el mismo: el filósofo sabe que su descanso sólo durará una noche. Bien podrá él imitar a Dios, que "descansó el séptimo día, *vidit cuncta quae fecerat,* regocijándose porque *erant valde bona"* (la confrontación pertenece a Gentile);[66] pero deberá imitar a Dios hasta el final, que no adoró a sus criaturas, por el contrario, las tuvo sujetas a sí y les mandó a que se movieran, crecieran, se multiplicaran, reabriendo el círculo apenas cerrado. El vulgo podrá olvidarse completamente en su objeto (Dios), pero el "filósofo, que en la mayor luz de la autoconciencia aferra en una equilibrada unidad el objeto y se tiene por seguro que no hay barrera que limite y suprima la libertad humana o aniquile aquel poder, en que está toda nuestra alegría",[67] a este filósofo, digo, que ve tan claro y tan lejos, tanto que ya sabe hoy que mañana deberá elevarse más alto, a él le está prohibido para siempre volver a ser aquel "pasivo y apena-

63. G. Gentile, *Sist. di Log.*

64. Íd. *Filosofia dell'arte.* Aquí Gentile habla del arte; pero la analogía de los dos momentos nos autoriza a aplicar estas observaciones a nuestro tema. Notamos que dentro del sistema gentiliano puede quedar salvo el arte mejor que la religión, porque aquél es el momento del sujeto, que el idealista no logra reducir a humo, y porque el arte no necesita certidumbre objetiva como la religión.

65. Íd., *Filosofia dell'arte.*

66. Íd., op. cit.

67. Íd., op. cit.

do espectador de una realidad presupuesta",[68] como lo hace todo ingenuo adorador de cualquier divinidad. Sí; pasa a cada momento a través del momento religioso, pero iluminándolo siempre con la luz de su autoconciencia vigilante; a cada objeto (Dios) que encuentra a su paso le muestra la sonrisa del hombre superior que "mira y pasa"; pasa, consciente del término que lo espera, que es la filosofía, la cual no es ya religión en sentido viejo, sino "la verdadera religión, es decir [...] la única religión que no es un momento abstracto del espíritu, sino una realidad histórica".[69]

XIII. "*In cauda venenum*"

En conclusión: Gentile salvó la religión, en la topografía del espíritu, al asignarle el segundo momento del proceso dialéctico; lo salvó ideal, al afirmar la insuprimibilidad de este momento; en la historia concreta, la salvó en sentido estricto y tradicional para el vulgo profano, sobre el cual deja pesar la condenación del objeto trascendente, porque el pobre vulgo tiene ojos y no ve; para el idealista, salvó Gentile la religión, pero en sentido amplio, es decir, la salvó con la forma de una aristocrática superación y una refinada negación, o sea con la forma del error que permanece frente a la verdad que lo supera y lo niega. En términos pobres, pero claros: si queremos continuar viviendo *nuestra* religión, hemos de dar la espalda al idealismo actual.

El profesor romano es demasiado inteligente para no advertir que esta consecuencia brota impetuosa, y quizá también un poco descarada, de su sistema, por lo cual la toma de mira y lucha contra la misma, con arma blanca, a través de las cuarenta y siete páginas del discurso que titula: "El problema filosófico";[70] pero hacia el final se deja supe-

68. Íd., op. cit.
69. Íd., op. cit.
70. G. Gentile, *Discorsi di relig.*

rar por su enemiga, o mejor, por su verdadero *sí mismo* (debemos en este caso aplicar el principio idealista de la identidad del sujeto con su enemigo, ¡el objeto!) y agotado entrega las armas y escribe: "Cada hombre tiene su filosofía, y por lo tanto su mundo. Que lo tome en serio, que lo ame como a ese mundo que es suyo, porque constituye la realidad dentro de la cual debe perderse a sí mismo para volverse a encontrar: y hará que vibre en su corazón la cuerda religiosa".[71]

In cauda venenum, alguien dirá: *incauda antidotum,* digo yo. Casi habíamos corrido peligro de creer en un idilio del idealismo con la religión auténtica y en cambio encontramos que tiene trato familiar con toda suerte de filosofía, o mejor, con el mundo visto a través de una filosofía cualquiera. El equívoco queda aclarado y el peligro vencido: "La religión sazonada y acabada",[72] *ad usum idealistarum,* no va en busca de Dios más allá del cielo estrellado, no tiene ninguna de las exigencias tradicionales; es "la misma posición del naturalista frente a la naturaleza"[73] y puede estudiarse en Leopardi.

Comprendemos ahora por qué Gentile, preguntándose si "tal posición (la de los idealistas) es religiosa e impía", no se haya atrevido a dar una respuesta categórica, sino que estableciendo antes que "la pregunta no es clara",[74] penetrara en una verdadera selva de objeciones y aclaraciones, que constituyen un miserable trabajo de Sísifo con que intenta salvar verbalmente una realidad que se dejó escapar de entre las manos. Es una falla real que debe enmascararse y se quiere cubrir con una palabra. El caso Gentile, psicológicamente considerado, es idéntico al caso Strauss. Se siente que la propia teoría dio muerte a la religión, pero no se tiene el valor de confesar este delito, por lo cual con hábiles sustituciones se les ofrece a los demás –y quizá también algo a sí mismo– cubierto por el velo de la vieja palabra, una sustitución de la vieja cosa; con los nombres venerados de Dios y religión se nos

71. Íd., ib., adviértase la repetición periódica de la frase *tomar en serio*. Tendremos por lo tanto en sustancia la religión de la *seriedad*.

72. Íd., *Sist. di Log.*

73. Íd., *Discorsi di relig.*

74. G. Gentile, *Discorsi di relig.*

brinda nada más que "un concepto de la realidad, sobre el cual sea dado al ánimo descansar con la misma fe con que se abandona a Dios en las más genuinas de sus posiciones religiosas".[75] Es éste el último trance de la nota diplomática, que acompaña y explica el desmentido oficial de donde hemos arrancado: el idealismo no niega la religión.[76] Pero, añadimos nosotros, le abrió los ojos, como ya se había propuesto hacer Feuerbach, y revelándole "la abstracción de lo abstracto" le mostró un abismo diciéndole: he allí tu fundamento. Y no sólo nosotros emitimos este juicio severo; una voz que, si no parte de las filas idealistas, parte de uno que hizo en ellas su noviciado filosófico, se levanta hoy y proclama su *intención* "de demostrar que el idealismo altera el principio religioso de la fe porque le quita el carácter netamente religioso".[77]

XIV. Mentalidad seudocientífica

Este capítulo podría definirse como una curiosidad psicológica. Hemos asistido a los esfuerzos desesperados que realiza el ateísmo para teñirse de religiosidad [...] nominal. Junto al problema de psicología existe otro de índole histórica en el cual nos detendremos apenas un instante.

La insuprimibilidad de las raíces últimas de la religión, el miedo de aparecer como disipadores de las riquezas que los siglos acumularon al amparo de ese nombre admirable, hecho sinónimo de

75. Íd., ib.

76. Todo lo que hemos escrito en estos últimos artículos se opone diametralmente a la tesis de una alumna de Gentile, A. Lion, que en el libro reciente *The idealistic conception of religion*, Oxford, 1932, le atribuye al maestro el mérito (que debe dividirse con Vico y Hegel) de haber establecido la eternidad y autonomía de la religión. La autora está, sin embargo, convencida de que todo está a salvo cuando se dijo que religión y arte deben estar siempre presentes en la conciencia para dar origen y materia a aquellas antítesis de que vive el espíritu. No dice, por lo tanto, nada más que lo que nosotros dijimos, pero se contenta con algo menos.

77. A. Carlini, *La religiositá dell'arte e della filosofia*, Florencia, 1934.

patrimonio espiritual, son suficientes para explicar el deseo de conservar ese nombre, pero no nos dicen cómo fue posible crear una situación tan equívoca: el deseo no lo puede todo. Aquí se origina el problema *histórico.*

En realidad varias circunstancias concurrieron a preparar el terreno. El pensamiento occidental se había acostumbrado, en los últimos tres siglos, a considerar las definiciones, principios y leyes como fórmulas provisorias que permiten, mejor dicho, exigen que se las retoque continuamente para mantenerlas en perfecta concordancia con los hechos nuevos con que día tras día nuestra experiencia se va enriqueciendo. Nuestras fórmulas, se dijo, son simples transcripciones de los hechos, y para ser fieles deben cambiarse cada vez que un hecho nuevo viene a modificar el caudal de las experiencias pasadas.

Junto a esta mentalidad, sazonada en el campo de las así llamadas ciencias positivas, se había ido desarrollando una filosofía monista que en parte se cimentaba sobre raíces propias y en parte vivía de su solidaridad, y quizá también de su parasitismo, con la ciencia positiva. La extensión de algunas leyes naturales, la posibilidad y tal vez la facilidad de reducir a una ley única ciertos hechos hasta entonces tomados como muy disonantes, la continuidad que se revelaba cada vez más sorprendente en todos los reinos de la naturaleza, todo cooperaba para que se creyese que la realidad universal obedecería a una única ley, o cuando menos a las mismas leyes

La consecuencia fue que los hábitos mentales nacidos en el terreno científico positivo se volvieron audaces, como siempre suelen serlo las novedades, y buscaron extender su influencia fuera de su campo de origen invadiendo también el reservado a las ciencias morales, que debieron resignarse a que se les tratara como teoremas de matemáticas, problemas de mecánica, cuestiones de biología.

Así estaban las cosas cuando los nuevos estudios filológicos arrojaron al mercado del libro europeo la literatura de Extremo Oriente. ¡Fue un delirio! Aparecía la India sumergida en el monismo, ya panteísta, ya ateo, y sin embargo rodeada siempre de una atmósfera religiosa. Aquellos que miraban complacientes el progreso siem-

pre creciente para encuadrar el pensamiento occidental dentro de aquel marco oriental y no sabían decidirse a aceptar su lógica consecuencia –la muerte del mundo religioso– obtuvieron una gran satisfacción, y celebraron este advenimiento con cánticos de júbilo. La india ofrecía el nuevo hecho: el himeneo de la religión con el monismo de todos los colores. Ante este nuevo hecho la vieja fórmula europea debe quebrarse para recibirlo. Ateos y panteístas, sostenidos y presentados por Buda o Brahma, entran ruidosamente en el templo invocando, en nombre de la ciencia, que la fórmula ceda ante el hecho.

Ésta es la línea genética directa de las religiones que niegan la trascendencia y prescinden de Dios. Podría trazar otras líneas o al menos recoger otros elementos cuya intromisión pudo facilitar o acelerar el recorrido. Por ejemplo: habiéndose difundido la conclusión del criticismo kantiano, que Dios no puede afirmarse en fuerza de un razonamiento metafísico, sino que sólo puede ser postulado por las exigencias de la vida moral, o como dijo otro, adivinado por el sentimiento, pronto debía presentarse la duda de que Dios, en vez de ser una realidad necesaria a la vida moral y religiosa, no sería otra cosa sino una interpretación ingenua –hoy se dice también: una transcripción popular y tradicional– de nuestros hechos de conciencia. Y entonces, ¿por qué no se autorizaría a la vida moral y al sentimiento religioso a formularse una nueva transcripción, en la que no figure para nada el nombre de Dios?

Aquí nos detenemos, sin discutir; o mejor, en todas estas páginas no hacemos otra cosa sino discutir estas falsas posiciones. Notamos sin embargo los síntomas de algún ligero mejoramiento. Que el mundo moral no puede tratarse con el mismo criterio que el mundo físico, y que sus leyes no son la simple transcripción de los hechos (como sucede con las ciencias naturales), sino que señalan su norma, son verdades que hoy empiezan a abrirse camino. Así también empieza a verse a través de una luz algo distinta la vida religiosa de la India, y quedan sin confirmación las primeras impresiones que de ella se había formado la sorprendida Europa. Podemos concluir, por lo tan-

to, que las religiones ateas pescan con sus raíces en un principio teórico que vacila y se acogen a un hecho histórico, que está a punto de juzgarse como un equívoco.

CUARTA PARTE

ACTOS DE LA RELIGIÓN

I

ACTIVIDAD, PASIVIDAD, CULTO

1. Tendencia activa y pasiva

Los problemas que atañen a los orígenes de la religión, su ejercicio práctico y la obtención del fin que ella promete al hombre, a menudo se presentan bajo la forma de un *dilema.* ¿Baja la religión desde lo alto como un don y un mandato de Dios o brota desde abajo como producto de la actividad humana? Los cambios que señalan su recorrido a través de su historia, ¿son frutos de la intervención de Dios o efectos de una ley a ella inmanente que preside su desarrollo? ¿La práctica de la religión exige que seamos activos y nos hagamos violencia o nos permite estarnos quietos, dejando que la mano de Dios nos acune? ¿Para llegar a la salvación debo salvarme yo o debo abandonarme a la acción de Dios para que me salve?

Dentro de la esfera de la lógica pura los términos de esta serie de preguntas son inconciliables; en la realidad de la vida son inseparables. La revelación caería en el vacío si no se la recibiera, es decir, si el hombre no respondiese con la actividad de su espíritu al ofrecimiento divino, aceptándolo y haciéndolo suyo. Para recoger la voz del Sinaí y

hacer de ella su punto de partida y la piedra angular de una religión es necesario un pueblo que doble su cerviz, aunque dura, bajo el nuevo yugo; y también para doblarse se necesita actividad. La fuerza de Dios, que nos sostiene en el ejercicio religioso, no nos trata como instrumentos ciegos, inertes, inanimados; por el contrario, estimula y hace entrar en juego nuestras facultades. Aun cuando Dios toma la iniciativa de una manera solemne y manifiesta; aun cuando obliga a nuestra vida psíquica a un cambio repentino y obra en nosotros los grandes prodigios de la gracia; aun cuando derriba a Saulo en el camino de Damasco y lo enceguece, también en esos casos Dios nos trata como sujetos activos, nos habla y nos exige que le respondamos. Ciertamente, siempre es Él quien nos salva, pero también nosotros nos salvamos, porque Él nos salva mediante los actos de nuestra libertad.

En esta alternativa se revelan los dos momentos de la vida religiosa correspondientes a las tendencias de nuestro tercer grupo: activa y pasiva. El lado pasivo –hablando objetivamente– predomina al comienzo y al fin del proceso en que se desarrolla la vida de la religión. Al principio está el acto de Dios que se revela; al final está todavía Dios que corona y premia. En el trecho intermedio domina la actividad humana, que ejecuta y merece. Pero como ya lo afirmamos repetidas veces es cuestión de predominio, no de exclusión recíproca.

Hablando en cambio desde el punto de vista subjetivo, es decir, refiriéndonos no ya a los hechos sino a las posiciones o tendencias psicológicas correspondientes, hallamos que la tendencia activa sobresale ante la mirada del historiador, mientras la pasiva, por su misma naturaleza, es menos visible. Pero en realidad no osaría decir cuál de las dos haya ejercido mayor eficacia sobre el curso de los acontecimientos. Mientras se mire la historia con mirada inexperta y exterior, casi se divisa solamente la primera; cuando en cambio se aguzó la vista a las finezas psicológicas nos damos cuenta de que la segunda, aun quedando casi siempre en la penumbra, está dotada de una fuerza que arrastra y es a menudo la causa profunda que determina las grandes erupciones de la superficie.

La tendencia activa tiende a dar, la pasiva tiende a recibir. Ambos

deseos son poderosos, pero el segundo suele ser más fuerte; porque dar a Dios constituye un deber y un honor, mientras recibir es una necesidad. Dios es la fuente única de todo bien, y se comprende que cuando el hombre se acerca a tal fuente se deja llevar por el deseo de sacar provecho de ella. Además, Dios es manantial de gozos inefables, y sería extraño que la humanidad no se hubiese dejado guiar algo también por el deseo de gustar de alguna alegría misteriosa. Pero la sed del bien y el deleite engendra a menudo un acicate secreto, que determina la aparición de prácticas de culto con carácter activo. Se cantan alabanzas a Dios, se le ofrecen sacrificios para provocar la efusión de sus riquezas; y alcanzadas éstas, su goce constituye un hecho íntimo de tinte pasivo, pero por encima del mismo se yergue una nueva forma de actividad, que agradece y se pone en camino hacia nuevas metas. Y de este modo el momento pasivo, aun cuando sea preponderante, parece destinado a ser el hilo guía, pero secreto, de una serie de manifestaciones activas.

II. Lo útil y lo agradable en la vida religiosa

Hablando de necesidades y goces puede aparecer que desvalorizemos la religión transformándola en una búsqueda de lo útil y lo agradable. Ciertamente, utilidad y placer son dos resortes formidables en el dinamismo de la vida humana, pero sólo están accionados por movimientos comunes e inferiores; peor aún, reciben a menudo una nota de infamia, y por esto parece que no puedan entrar en la conciencia religiosa ni desplegar en ella eficacia alguna sin contaminar el ambiente.

Esta observación contiene verdad y explica aquel sentido de amargura que experimentamos leyendo las antiguas teorías acerca de la naturaleza utilitaria y política de la religión, y las más recientes que pretenderían hacer de ella un injerto practicado en la vida sexual. No queremos hablar de estas extrañas doctrinas. Las primeras han muer-

to ya y las honraríamos demasiado visitándolas en su sepulcro. Las segundas dieron en estos últimos años una señal de vida en el *psicoanálisis* de Freud, quien ve nacer la religión de la unión del totemismo con aquel estado angustioso de la conciencia que se describe en la tragedia de Edipo.[1] A pesar del rumor levantado por la teoría freudiana, su consistencia científica es muy débil. En lo tocante a la religión, el freudismo se apoya sobre dos columnas incapaces de sostenerlo: el *tótem* y la neuropatía sexual. Las doctrinas acerca del origen totémico de la religión están hoy en decadencia, mejor dicho, están en fuga, y las que miran fijamente hacia las clínicas de los neuropáticos despiertan mucha desconfianza porque parece demasiado audaz su pretensión de explicar la salud por la enfermedad. Podríamos añadir que, además de la nota *clínica*, el freudismo adolece del vicio de la *animalidad*, puesto que busca las raíces religiosas en un complejo psicológico que nada tiene de específicamente humano. Además, la teoría es *masculina*, en el sentido de que las mujeres, no habiendo tomado parte en dar muerte al padre, no deberían haber tenido necesidad de sustituir al padre muerto por el animal *tótem*; lo cual contradice a la historia, en la que ocupa un buen sitial la devoción femenina.

Omitimos por lo tanto y evitamos las exageraciones de la izquierda, y con esto creemos haber apaciguado también los justos temores de la derecha. La vida religiosa no es el fruto de un vulgar utilitarismo ni el enmascaramiento de bajos instintos de placer. Pero no debemos enceguecernos en nuestras exclusiones. Lo útil y lo agradable son susceptibles de valores muy diversos; son, por así decirlo, recipientes vacíos, dentro de los cuales tanto se puede verter agua pútrida, como también vino bueno. Los puritanos jactanciosos de recta intención,

1. S. Freud expuso brevemente su teoría sobre la religión en *Tótem und Tabu*, Leipzig, 1913. Debemos observar que al finalizar su estudio siente la necesidad de precaver al lector de una demasiado fácil condescendencia a su teoría, y le recuerda la incertidumbre de los principios de que parte y las dificultades de los resultados a que llega. Advierte además que él no tiene pretensiones de haber solucionado por completo el problema de los orígenes religiosos; sólo quiso aportar al mismo un nuevo elemento.

buena voluntad y desinterés pueden desatarse en contra de nosotros del mismo modo que se irritan contra la moral católica, acusándonos de dirigir todos los esfuerzos del hombre hacia la felicidad y transformar de este modo la religión y la ética en puros medios de alcanzar un placer que nos espera de este lado o al otro de la tumba. No merecemos este reproche, porque en nuestro pensamiento lo útil y lo agradable se toman, tanto moral como religiosamente, en *el punto más alto* de su parábola, en la cima de la escalera donde sólo llega lo que es sano; donde la utilidad y el deleite coinciden en el máximo perfeccionamiento de que nuestra naturaleza espiritual es capaz; y por encima de ellos exigimos siempre que sobresalga todavía lo "honesto", el *Deo debitum*, la honra de Dios, a la que deseamos se subordinen aquellos, sosteniendo la debilidad humana para que cumpla así con su deber.

No creemos por lo tanto disminuir la estimación hacia el mundo religioso aun admitiendo que en él entren en juego aquellas mismas tendencias fundamentales que mueven nuestra vida profana. La aureola gloriosa con que la religión ciñe no debe buscarse ni en el mecanismo psicológico que la acciona ni en cada uno de los motivos de sus acciones, sino en el objeto trascendente al cual se dirige y del cual recibe los impulsos más fuertes. Cerramos este paréntesis explicativo y apologético.

III. Activismo

La tendencia activa y la pasiva deben mantenerse en equilibrio. Pero el equilibrio puede romperse, y las consecuencias son desastrosas. La corriente activa, conquistado el predominio, y peor todavía, si queda sola, ve debilitarse y luego desaparecer ese poderoso principio impulsivo y unificador que es el deseo y la esperanza de la respuesta de Dios al grito del hombre. De aquí dos consecuencias: el debilitamiento y la dispersión.

La actividad, de por sí sola, no logra ser *activa*. Las olas de su

corriente no llevan consigo la fuente de la energía. El moralista puede invitar al hombre a obrar por puro sentido del deber y puede decirle que debe continuar haciendo elevar hacia el cielo el humo del incienso, aun cuando el cielo permanezca siempre sordo y no responda jamás con una lluvia fecundante. Pero el Creador no quiso que la voz del hombre, que canta las alabanzas de Dios, resonara en el vacío. La humanidad, aun reconociendo que debería cumplir su deber, aun cuando Dios permaneciese mudo, no tiene todavía el valor para renunciar a aquella ayuda que le viene de la acción divina, y si tal vez creyó prescindir de ella, vio entonces debilitarse su vida religiosa y volverse semejante a una bella idea carente de interés.

Los momentos de más intensa religiosidad se tienen cuando un hecho extraordinario o milagroso manifiesta la intervención divina. Las multitudes que seguían a Jesús prorrumpían en gritos impetuosos y ensalzaban a Dios cuando el prodigio les daba el sentido de la fuerza divina que actuaba en el Redentor. Y otras veces languidecía la religión entre los hebreos, cuando no tronaba la voz de los profetas. La historia religiosa nos presenta a la humanidad siempre en ademán de atisbar el horizonte, por si acaso les pudieran ser visibles las señales del paso de Dios; y si aparta la mirada del cielo para encerrarse dentro de sí, si no ve ya otra cosa que sus actos, la religión en ese caso se debilita y camina hacia la *muerte por agotamiento*.

Pero a menudo una complicación psicológica se atraviesa en su camino y la condena a una *muerte violenta*. Nuestro anhelo de actividad puede ser fuerte, pero el deseo natural de una acción divina que se ejerza sobre nosotros, o al menos en torno nuestro, es más fuerte aún y no se deja suprimir. Si le sucede que pierda toda esperanza en su satisfacción normal ofrecida por las liberalidades espontáneas de Dios, que la religión auténtica promete e implora, ese deseo se venga con un ademán desesperado, se abre camino a través de aquella misma actividad que quería sofocarlo, lo doblega a sus exigencias, hace de ella su instrumento y le exige lo que la misma no puede dar. Entonces, de aquello que el hombre hace se espera lo que Dios sólo puede dar. La respuesta no es esperada desde lo alto, pero se la espera, como si debiera libertarse

del sonido mismo de la voz humana debidamente articulada. El hombre quedó solo en su actividad y sigue ejecutando los mismos ritos con que expresaba su religión; pero la religión ha desaparecido de su ánimo: la sustituyó la magia.

IV. Quietismo

Dijimos que los historiadores advirtieron generalmente menos la pasividad. Pero las desviaciones de ésta son más conocidas. Precisamente porque en estado normal pasa casi inadvertida, despiertan mayor interés y extrañeza sus formas patológicas.

Añadimos también que éstas son muy frecuentes. He aquí el porqué. La influencia divina no puede ser regulada por la voluntad humana. Dios no actúa como las fuerzas naturales que obedecen a leyes constantes, y por lo tanto pueden provocarse y sujetarse cuando se conocen las condiciones de su funcionamiento; actúa en cambio como una voluntad libre, que se ofrece cómo y cuándo quiere. La tarea humana consistiría por lo tanto en implorar y esperar. Pero el hombre se cansa fácilmente de esperar, por lo cual a veces se anticipa a la respuesta divina dando una realidad ilusoria a sus deseos insatisfechos. Otras veces no llega hasta el punto de forjarse tal fantasma, y sin embargo deja de implorar y espera; espera entregándose al ocio, en que se envilece y se duerme. Y de este modo se está siempre al borde de la patología, o ya se ha caído en ella.

Las anormalidades que aparecen en estos campos insalubres pueden distribuirse en una escala descendente, cuyos grados señalan la eliminación de los elementos activos y la unión cada vez más estrecha de la tendencia pasiva por la íntima.

Colocamos en primer lugar aquel *frenesí de los oráculos* que hace furor en la antigüedad y ofrece pábulo agradable al populacho supersticioso de todas las épocas. Es un acudir ante los simulacros de los dioses en espera ansiosa de una palabra, de un gesto divino que revele

lo desconocido; es un escudriñar las supuestas señales de la acción de Dios; es un querer penetrar en los secretos de la acción divina para explotarla; colocamos todo esto como primer grado porque la actividad humana todavía no está excluida y la pretendida acción de Dios se supone externa al sujeto mismo, el cual la busca ya dispersa en la naturaleza, ya encerrada en un intermediario humano (pitonisas, sibilas, adivinos, entrañas de animales, etcétera).

El segundo grado se alcanza cuando se llega a esperar que la influencia divina se ejerza en forma inmediata sobre el sujeto, el cual se prepara a soportarla en un estado de *pasividad* completa, aunque *pasajera*. Tenemos de esto un ejemplo clásico en el uso de ponerse a dormir junto a los simuladores de las divinidades, esperando de ellas la cura o el sueño revelador. En este estadio la actividad humana no está condenada a muerte, sólo está suspendida; y lo está no precisamente en cuanto religiosa, sino en cuanto es acción del hombre, *aún profana*. El mal todavía no ha contaminado las fuentes. Llegado al tercer grado, el hombre renuncia a la *acción moral*. Un rito lo introdujo en una esfera divina; lo puso no sólo en camino, sino sobre el vehículo que lo lleva fatalmente a la salvación; lo entregó en brazos de una fuerza que no conoce obstáculos. Él puede en adelante dejar arder en torno de sí en densas llamas los incendios de todas las pasiones, porque está revestido de amianto y el fuego puede lamerle todas las partes sin dañarlo; su suerte está asegurada eternamente.

Fácil es reconocer aquí el amoralismo de aquellas corrientes que escondieron sus turbias aguas bajo las banderas de la religión mística. Los desenfrenos del vicio no constituyeron siempre el motivo original ni la nota dominante: pero el amoralismo doctrinario de la soteriología ofrecía una tentación demasiado fuerte al que se inclinaba a tomarse las así llamadas "vacaciones morales".

En este punto el funesto aletargamiento se hace continuo y empieza a minar la vida específica de la religión, no suprimiendo todavía la base, sino cercenando una de sus más espontáneas e importantes ramificaciones: el esfuerzo de perfeccionamiento moral.

El sueño puede volverse aún más profundo y dejar que se apague

también el fuego sagrado, es decir, la actividad propiamente religiosa. Es el *cuarto grado* de la parálisis progresiva que estamos estudiando, y en la historia de la religión, como en la del cristianismo, lleva un nombre por todos conocidos: quietismo. Constituye su principio suprimir todo acto religioso; dejar que Dios haga. Si se aplicase la máxima en todo su rigor lógico, el hombre debería yacer como un cadáver –es ésta la semejanza preferida por los quietistas de todas las escuelas– hasta que Dios, apiadándose de su inercia, acuda a levantarlo: y también en ese caso sería necesario dejarse llevar como un cuerpo muerto. En la suposición de que Dios acudiera, habría por lo tanto un encuentro, se ceñiría un nuevo vínculo entre Dios y el hombre; pero estos nuevos hechos son calcados materialmente sobre aquella primera referencia metafísica de acuerdo con la cual el hombre no se distingue de la naturaleza. No sería el hombre que vuelve, sino Dios que lo lleva.

La conciencia humana, sin embargo, no permite la actuación integral del principio quietista. Mientras el hombre no se ha adormecido en el sentido más material de esta palabra, mientras no ha entrado en un estado cataléptico como un faquir, él *aguarda*, y aguardando *desea*, y deseando *actúa*, es decir niega su principio, como le sucede al escéptico que niega el pensamiento: negando piensa.

V. Religión y culto

Hemos hablado en términos ligeros y genéricos de las dos tendencias de nuestro último grupo binario. Su examen más minucioso y profundo exige que se hable de los actos en que la religión toma cuerpo, concretándose en aquello que se suele llamar culto. Una religión sin actos no puede vivir, del mismo modo que no se concibe ninguna forma de vida que no se desarrolle en alguna forma de actividad. Tanto es esto cierto que los dos conceptos –vida y acción– parecen casi idénticos.

Sabemos que muchos distinguen la religión *subjetiva* de la *objetiva* y, considerando a la primera como fundamento interior de la segunda, retienen a ésta como un hecho nuevo (el culto) originado por la religión subjetiva pero muy distinto de ella, que luego se concibe de diversos modos, según el talante filosófico de los autores. El intelectualista ve allí alguna idea o convicción de que, si no es la creencia en Dios, está destinada a llenar su oficio, y de buena gana la llama religión teórica. El sentimentalista la reduce a un estado subjetivo que es o corresponde al que se llamó sentimiento de dependencia. Ambos crean una forma de religión inexistente y la fundan sobre un equívoco: ellos sustituyen una suposición, una causa ocasional, una resonancia de la vida religiosa por la religión misma.

Entre los sentimentalistas hay quienes avanzan tanto que ya no pueden no sólo distinguir sino ni oponer las dos formas, y crean artificialmente una antítesis irreductible entre religión (subjetiva) y culto, reservando a la primera, que sería un simple estado de ánimo, toda su simpatía, y arrojando sobre el segundo, que sería un conjunto de actos, una buena dosis de desprecio. Quien en cambio desea ser más moderado ve en el sentimiento el lado subjetivo y en el culto el lado objetivo del hecho religioso;[2] dos aspectos que no pueden suprimirse de una única realidad, entre los cuales sin embargo existe siempre una enorme desproporción en menoscabo del culto.

Nosotros, que colocamos la esencia de la religión en acto de la voluntad, no la podemos separar del culto, sino solamente distinguirla como lo abstracto de lo concreto, o como el hábito del hecho. Siempre que ella, saliendo del reino de lo posible entra en el reino de la existencia real, se vuelve culto; también el lado subjetivo, el aspecto interior, el elemento más formal de la religión, es un acto. La misma tendencia pasiva, como ya lo dimos a entender, no tiene valor religioso sino en cuanto está envuelta, penetrada, sostenida por aquella actividad. Estar rebasando de dones divinos, estar bajo la influencia personal de Dios no constituye todavía religión: para que lo sea es necesario

2. R. Will, *Le culte.*

recibir los dones y *experimentar* la influencia, es decir estimar, aceptar, apropiarse, reconocer el origen trascendente y gratuito de los favores y agradecer: en una palabra, es necesario un acto humano.

VI. El acto puro

El acto religioso verdadero y propio, primero y esencial, es el acto interior de la voluntad creada, que confiesa la trascendencia divina y libremente acepta la dependencia absoluta de Dios. Tal es el acto puro de la religión, y lo llamamos *adoración*. Lo llamamos acto puro porque expresa toda y sola la sustancia, el alma de la vida religiosa.

Según sea el punto de vista desde el cual se lo contemple, toma tintes diversos. Si fijamos atentamente nuestra mirada en Dios vemos en nuestra adoración el reconocimiento de la grandeza y dominio divinos; si en cambio nos fijamos en la criatura, vemos el acto religioso envuelto en una confesión de dependencia. Pero tanto el aspecto como el colorido diversos son consecuencia del punto de vista elegido por el observador: en realidad los diversos aspectos, precisamente porque sólo son aspectos, son inseparables. Santo Tomás había ya escrito: "Con el mismo acto el hombre sirve a Dios y lo honra".[3] *Sirve* confesando su dependencia y ejercitándose en la misma; *honra* ensalzando la grandeza infinita de Dios.

A veces uno de estos aspectos puede ocultarse y permanecer inadvertido como un ahogado por las expresiones vigorosas del otro; pero no es, ni puede ser suprimido; sólo estará presente como lo está la sombra al cuerpo, pero es indestructible.

La confesión de la dependencia caracteriza quizá con mayor claridad el acto religioso, porque toma el lado más fácilmente visible y palpable; y precisamente por esto menos notable lo llamaría el lado

3. *Suma teológica*. II^a-IIae, 81, 3, 2um: *"Eodem actu homo servit Deo et colit ipsum [...] Et ad haec duo pertinent omnes actus qui religioni attribuuntur"*.

humano de la religión, y si se abandonara a sí mismo llevaría a un estéril aniquilamiento de la criatura, reducida a llorar y meditar budísticamente acerca de su nada, de sus límites, de los males que la acechan.

El otro aspecto se alcanza tal vez más difícilmente, pero su importancia es máxima y constituye el esplendor, el perfume, la fuerza de la religión. Ésta no se presenta nunca tan hermosa y delicada, en la pureza y elegancia de sus líneas, como cuando está revestida de una clara convicción y toda compenetrada por el sentido de la trascendencia divina, cual expresión de la inferioridad de lo infinitamente pequeño ante lo infinitamente grande. Nuestra pequeñez se nos presenta entonces a nuestra conciencia, pero sólo como término de confrontación, para que del contraste resalte más clara la grandeza divina hacia la cual está polarizada toda la atención; es el pensamiento de Dios que nos obliga al aniquilamiento ante su grandeza. Nuestro ánimo experimenta una especie de voluptuosidad espiritual en la celebración del abismo inefable de perfecciones divinas y siente que el esplendor de tanta gloria lo tendría en sujeción aun cuando, verificándose lo absurdo, se rompiera el vínculo de dependencia real que une indisolublemente la criatura al Creador. El último término, a saber, la satisfacción de todas las necesidades de la vida religiosa, se repone entonces en la contemplación estática de la grandeza divina; contemplación que es himno de gloria, en cuyo canto el sujeto se abisma en el misterio divino, alcanzando así la conciencia de la nulidad que él constituye de por sí, y de la realidad que recibe de Dios.

La adoración es pues un acto complejo y expresa una relación. Podría decirse que es el acto con que la criatura expresa la conciencia, más o menos clara, de su "ser creada".[4] En este sentido pudo decirse que la fórmula de Schleiermacher sería menos imperfecta si en vez de hablar de sentimiento de dependencia hablara de sentimiento de la criatura e hiciera que lo acompañara o precediera un sentimiento revelador de una realidad misteriosa objetiva, que se llamó lo *numinosum*

4. R. Otto, *Das Heilige*.

o el *mundo superior*. Quien aportó estas enmiendas a la fórmula de Schleiermacher vio con mayor claridad que el maestro e hizo que la escuela sentimental avanzara un paso hacia delante; pero no habiendo tenido valor para rechazar el sentimiento, debió permanecer dentro de una nube vaga, tras la cual se esconde Dios, pero envuelto en un velo todavía demasiado denso para que la religión pueda tomar conciencia del mismo y vivir de él.

VII. Culto verbal y real

El acto de adoración se concreta de dos maneras: la expresión verbal (*verbalis expressio*) y la ejecución real (*realis effectio*). La primera celebra con palabras la grandeza divina y la dependencia de lo creado; la segunda no se contenta con decir ni con comprobar, sino que, dentro de los límites de lo posible, intensifica los vínculos existentes y crea otros nuevos.

Está difundida la tendencia a traducir esta distinción por aquella de palabra y gesto; pero se trabaja en falso. No constituye ejecución real todo gesto en que se exteriorice la adoración. Mientras el gesto retiene el valor simple de una expresión figurada, no sale del campo de la manifestación verbal; para salir de él y entrar en el campo de la ejecución real es menester que en él y por él se instituya, o al menos se intensifique, por vías de hecho, una verdadera y cabal sujeción o vínculo de la criatura de Dios.

Procuramos explicarnos con ejemplos. El hombre se postra en adoración: es un gesto; pero mientras él no tenga otro significado que el de una confesión de sujeción, nosotros lo clasificamos entre las simples expresiones verbales. Será una manera de expresarse más eficaz y viva que la palabra oral ordinaria, pero es reductible a ésta: es palabra o expresión figurada. En cambio, cuando el hombre, postrándose, se entregue realmente a una verdadera inmolación, o bien entienda él con ese gesto provocar o someterse de hecho a una acción

divina especial sobre él, estamos entonces frente a una ejecución real.

He aquí otro ejemplo: el romano que quemaba un puñado de incienso ante un simulacro realizaba un acto desde muchos puntos de vista igual al nuestro cuando incensamos altares y estatuas. Para el romano, sin embargo, aquel hecho constituía una real y material oferta del incienso a la divinidad, y la combustión señalaba el pasaje efectivo del producto precioso desde la tierra hasta la esfera del dominio absoluto de los dioses; para nosotros, en cambio, quemar incienso tiene un valor puramente simbólico y es la imagen de nuestra plegaria, un signo de respeto, un lenguaje figurado que expresa nuestra veneración interior. Aquello que para el romano era una *realis effectio*, para nosotros es una *verbalis expressio*, aunque figurada.

Como entre paréntesis querríamos recalcar aquí lo que repetidas veces hemos observado ya: en materia religiosa es de suma importancia analizar el elemento interior: actos externamente idénticos pueden tener significado muy diverso; los dos ejemplos que acabamos de ver nos demuestran la importancia de este principio.

Cotejando las dos formas en que se actualiza la adoración se ve que la expresión verbal goza de mayor elasticidad: puede ser interna o externa y sirve para manifestar tanto uno como otro de los dos aspectos de adoración. La *realis effectio,* en cambio, es siempre externa y poco o nada se presta a la celebración directa de la grandeza y trascendencia divinas, porque éstas ya están realizadas y son inmutables y nosotros no podemos hacer otra cosa sino reconocerlas y admirarlas. La sumisión, aunque en su ser metafísico ya exista ella también y no sufra mutaciones, sin embargo en su realización exterior y práctica puede recibir formas nuevas, en cuya actualización puede concurrir la actividad humana; por lo cual nosotros veremos siempre sobresalir como primero el segundo aspecto o momento de la adoración en aquellos actos de ejecución.

II

LA ORACIÓN

I. Religión y oración

La manifestación verbal tiene un nombre clásico, consagrado por la tradición: oración. Orar es para la religión aquello que para la vida es la respiración, para la filosofía el pensamiento. Por otra parte, ella es incomprensible para los espíritus irreligiosos; es el *schibboleth*, en que los ánimos se prueban y dividen; es la piedra de tropiezo que ninguna irreligiosidad, de cualquier modo que se la enmascare, logra superar; es el campo de batalla donde más a menudo se reconocen y se miden los amigos y los enemigos de Dios.

En un libro que se considera como índice de la profunda crisis en que se debate el pensamiento protestante, F. Ménégoz nos demuestra que el valor de una teología, de una dogmática, de una filosofía religiosa, depende de cuanto todas ellas saben decirnos con respecto a la oración.[1] Los teóricos de la "Reforma", habiéndose dejado envolver entre las espirales del pensamiento antropocéntrico, no saben qué contestar a la pregunta que se había formulado el filósofo antiguo: si conviene orar.[2] ¿Y qué podrían contestar ellos, que se ven a orillas del abismo, si es que ya no han caído en él? El enigma de la oración está ante ellos y los obliga a reflexionar, a abrir los ojos. Alguno ya levanta la voz y clama: ¡Volvámonos atrás! Y será necesario que vuelvan; porque es una empresa desesperada y ridícula pretender ser maestros de una religión que vuelve imposible la oración.

Hay una estrecha relación entre ambas. Como la oración es esencial para la religión, así la religión es esencial para la oración. Decimos

1. F. Ménégoz, *Le probleme de la priére,* París,1931.
2. Máximo de Tiro, neoplatónico, escribió un libro cuyo título era: *Si conviene orar.*

más: la unión es tanto más estrecha que se acerca a una identidad. Efectivamente, si los estudios acerca de otros actos religiosos, por ejemplo acerca del sacrificio o el sacramento, dejan la impresión de quebrar la unidad de la vida religiosa y casi perderla de vista, no asiendo sino una parte de ella, los estudios acerca de la oración difícilmente logran ser parciales –parciales en su sentido etimológico– y no se sustraen a la necesidad de contemplar los problemas religiosos desde el punto de vista general, por lo cual la totalidad de la vida religiosa irrumpe casi a la fuerza en el campo del cual se la quería excluir artificiosamente.

No se trata, sin embargo, de verdadera identidad. La religión puede concretarse en formas diferentes de la oración, y ésta puede incluir elementos no religiosos. Por lo tanto, aunque pueda efectivamente coincidir con la oración y a menudo sea pura y simple expresión, no podemos sin embargo identificarla con ella.

II. La conversación con Dios

¿Qué significa orar? "La respuesta a esta pregunta no es fácil".[3] Afirma Heiler al final de su volumen dedicado a este tema. Uno es feliz cuando después de haber sudado para recoger materiales, puede finalmente concluir: ¡no sabemos! Pero las dificultades nacen a menudo de confusiones, y aquí las origina la costumbre de considerar no el hecho de la oración tomado en sí mismo, sino sus causas y sus fines. Cuando se dice que la oración constituye la satisfacción de la necesidad más íntima del alma, la búsqueda de una protección superior que nos sostenga en la lucha por la vida, la provocación de un contacto con el Ser supremo, se nos dicen –al menos en parte– preciosas verdades, pero se demora junto al margen de la oración, no dentro de ella; y mientras nos movamos en esta zona exterior, las respuestas a nuestra

3. Heiler, *Das Gebert.* También Segond *(La prière,* París, 1925) inicia su libro lamentándose de la dificultad que constituye el dar una definición rigurosa de la oración).

pregunta constituyen necesariamente simples aproximaciones y pueden multiplicarse y divergir hasta el infinito.

Para alcanzar la unidad de pensamiento es menester ceñir más de cerca nuestro objeto y contemplar el hecho fundamental y esencial de la oración, que está expresado en forma escultural en la antigua fórmula: *pia elevatio mentis in Deum*, fórmula que, aludiendo también a la *diálexis* (coloquio) de los griegos, traduzco libremente así: *una reverente conversación con Dios*. Siempre que el hombre habla con Dios respetuosamente, ya con el sonido de la voz, ya con la expresión del gesto, ya con el gemido secreto del verbo interior, siempre ora.

La "respetuosa conversación" que nosotros deseamos no añade ni quita nada a la *pia elevatio* de los antiguos, porque también ellos, exigiendo que la elevación fuese piadosa, pedían que el creyente no estuviera frente a Dios con aquella rígida compostura y frígida opacidad que se experimenta ante un árido teorema; querían en cambio que acompañara a la elevación del pensamiento la reverencia anterior, el tímido sobresalto del hijo, el temblor de la criatura, a través de los cuales se transparenta la palabra interna del espíritu.

No constituye oración la *elevatio* de filósofos o teólogos mientras éstos se limitan a hacer de Dios el objeto de sus especulaciones. La oración nace cuando Dios se transforma en sujeto "viviente", capaz de escuchar la voz del hombre y hacerle oír una respuesta. No es oración el libro XII de la Metafísica, aunque en él Aristóteles se eleva hasta el Primer Motor inmóvil que todos llamamos Dios, y tampoco es oración el artículo de la Suma teológica donde santo Tomás se eleva ágilmente, por cinco caminos, hasta el único vértice, que es Dios. Son en cambio oraciones el *Proslogio* de san Anselmo y las primeras páginas de las *Elevaciones* de Bossuet. El motivo de esta diferente apreciación consiste en que el Estagirita y santo Tomás exponen las pruebas de la existencia de Dios sin dirigir a Él su palabra y razonan de Dios como un tercero, que no interviene ni para oír ni para confirmar sus razonamientos. En cambio el obispo de Cantorbery y el de Meaux hablan a Dios o al menos en presencia de Dios; digo de una presencia viviente y activa, por la cual Dios no es sólo objeto, ni testimonio mudo

de su discurso, sino sujeto viviente al cual dirigen siempre su voz. El razonamiento con que Anselmo y Bossuet prueban la existencia de Dios es una conversación con Dios mismo; y aun cuando la palabra se dirija a un interlocutor humano, sea éste Gaunilon de Anselmo o el impío de Bossuet, también entonces Dios, sujeto viviente, se mueve dentro de la escena y es el oidor necesario, a quien se dirige en realidad siempre el discurso como al espectador en el teatro, al juez en el foro.

Bajemos un grado y analicemos las prácticas ordinarias de la religiosidad común. La meditación, que cierra el horizonte del pensamiento para concentrarlo sobre un tema, y el examen de conciencia, que ciñe aun el círculo y obliga al sujeto a mirar sólo dentro de sí, si no quieren reducirse a puros ejercicios de ciencia o técnica psicológica, sino que aspiren a tener valor religioso, deben hacerse en presencia de Dios; es decir, deben volverse una conversación con Dios. Quizás el sujeto hablará materialmente consigo mismo, pero en la certeza constante de que Dios oye, y no oye como un extraño, sino como un testigo e interlocutor, en quien siempre está fija la mirada de la mente. Toda meditación y todo examen, dicen los teóricos de la vida espiritual, debe constituir un coloquio con Dios; pero las almas profundamente religiosas prorrumpen a cada instante en este coloquio, tras el ejemplo de san Agustín, cuyas *Confesiones* son escritas por los hombres, pero hechas a Dios.

También la oración que podría llamarse muda, y que bien se describe en aquella fórmula tan preferida de muchos místicos "estar delante de Dios como una tela delante del pintor", también esta forma silenciosa es una conversación, puesto que la tela aquí está viva, y es un acto de deseo colocarse ante Dios, permanecer ante él es atención, es una espera, una profunda invocación al pintor para que éste despliegue su actividad y pinte sobre aquella tela como se pinta en una inteligencia: hablándole.

Por lo tanto, orar significa conversar; aun cuando parezca que la voz del orante no se dirija a ninguno, aun cuando las palabras tienen la forma externa del soliloquio, aun cuando la oración parece elevarse

desde la profundidad de una conciencia cerrada en el aislamiento, en realidad en el fondo del cuadro vemos siempre moverse la figura de Dios, a quien, según una bella expresión de Amiel, "aquel que ruega abre su soledad".[4]

III. Las clasificaciones objetivas

Las clasificaciones de la oración ofrecen el mismo triste espectáculo de los catálogos compilados con criterio ultraempírico en que la enumeración termina arbitrariamente, pudiendo, mejor dicho, debiendo lógicamente seguir hasta lo infinito. Se habla, dice Puglisi, de oraciones de invocación, de lamentación, de llamada, de pedido, de intercesión, de sacrificio, de ofrecimiento, de persuasión, de confianza, de devoción, de sumisión, de dependencia, de agradecimiento, etc... y comúnmente se distinguen cinco tipos de oración, uno de adoración, un segundo de agradecimiento, un tercero de impetración, un cuarto de intercesión y un quinto de súplica. Los mismos están comprendidos en tres posiciones del espíritu: una que atañe al sujeto, otra altruista y una tercera de elevación a Dios... A estos cinco tipos de oración se añadió un sexto, la confesión.[5] No sólo un sexto, sino también un séptimo, un décimo, un centésimo se podrían añadir; puesto que cada lista de ese género queda siempre abierta y lógicamente no puede cerrarse sino con un etcétera.

Desde el punto de vista científico es mejor la propuesta del mismo Puglisi de considerar el contenido de la oración "a través de las actividades del espíritu que la producen y alimentan".[6] Siguiendo este camino se obtienen cuatro tipos de oración: la *eudemonista*, que nace de aquella que hoy se llama la facultad o forma económica del espíritu, y

4. Cfr. Segond, *La prière*.
5. M. Puglisi, *La preghiera*, Turín, 1928.
6. Íd., ib.

se dirige a librarse de los males u obtener bienes que amenazan o favorecen respectivamente la vida material de los individuos y de la colectividad; la oración *estética*, que brota de la facultad competitiva, es decir de la fantasía, y consiste en el "gozo de comprender la inefable belleza divina";[7] la oración *noética*, que se origina en la facultad intelectiva y es "la expresión de una intuición de maravillas divinas por cuyo medio el orante entró en la órbita de la fuente de luz intelectual[8] [...] por lo cual queda como revestido y turbado por el poder de la verdad, y adora en lo divino sobre todo aquella luz que ilumina su conciencia";[9] y una última oración, la *ética*, producida por la facultad práctica y volitiva en cuanto tiende a los fines superiores y universales. Esta última forma "es elevado ejercicio de amor, y por lo tanto de bondad y de justicia en la vida"[10] y llega "a pedir el sacrificio del orante en el supremo gozo de la redención universal".[11]

Dije que esta clasificación es mejor que otras muchas; no digo que es perfecta. Y ante todo, ¿estas cuatro formas agotan acaso la materia, nos dan un elenco terminado? Si Croce pudiera ocuparse de la oración contestaría que sí, porque él, autor de la concepción cuadriforme del espíritu, sostiene que la vida no puede salir de esos cuatro círculos en que él la encierra, y no da valor a ningún colorido que no responda a los tintes de los cuatro círculos. Pero aquel que se ocupa ex profeso del mundo religioso sabe o debe saber que aun cuando el esquema crociano agotase las regiones del espíritu y por lo tanto, desde su punto de vista, comprendiese toda la filosofía, no por ello sería menester concluir que agota también el campo de la oración, porque en ésta pueden hallarse –y es presumible que se hallen– elementos dotados de un valor específico desde el punto de vista religioso y acaso indiferentes desde el punto de vista de la topografía idealista del espíritu. Estos elementos requerirían divisiones que no

7. M. Puglisi, *La preghiera.*
8. Íd., ib.
9. Íd., ib.
10. Íd., ib.
11. Íd., ib.

tendrían lugar dentro de la filosofía de las cuatro palabras (como burlescamente se llamó a la filosofía de Croce),[12] pero indispensables para entender la oración.

Condescendemos con este cuadro probablemente incompleto. El defecto más grave de esa clasificación es el común a todos los elencos empíricos ya recordados, que toman como criterio de distinción y valorización de la oración su *objeto material*. Efectivamente Puglisi, que había visto el inconveniente y había buscado también evitarlo recurriendo al criterio de las facultades, no logró superarlo y después de haber alargado algo el camino, recayó en él casi fatalmente. La caída efectivamente era de preverse. ¿No habían enseñado ya los escolásticos que las facultades se distinguen por su objeto? Y el objeto, cuando lo consideran inteligencias no guiadas por la reflexión filosófica, se vuelve tan material y grosero, que quien lo toma como guía llega a juicios erróneos al valorar las diversas formas.

Oigamos uno de los juicios obtenidos por este camino: "Como toda actividad psíquica tiene valor respecto de su objeto, del mismo modo la oración que se hace instrumento para llegar al éxtasis en la contemplación de la belleza divina o la bienaventuranza de la visión intelectual o de la vida ética es más preciosa que la dedicada al dominio del mundo circunstante y a la liberación del mal físico".[13] Este juicio acerca del valor comparativo de las cuatro formas de oración es falso; y su falsedad deriva del hecho que pretende medir el valor religioso de un acto considerando los elementos no religiosos que el acto contiene. Es el peligro al cual fatalmente se exponen las clasificaciones que llamaremos objetivas, y que parecen hechas a propósito para sugerir que el valor religioso de la oración está determinado por su *contenido, sea éste cual fuere*. Y esto a primera vista parece justo. ¿El valor de una conversación no depende de su objeto? ¿Y acaso puede dudarse de que la indagación de lo útil sea inferior al goce artístico, que esto sea a su vez superado en valor por las preocupaciones intelectuales, y que

12. Gentile, *La filosofia dell'arte*, Milán, 1931.
13 Puglisi, op. cit.

por encima de todas estas necesidades no reine soberana la sed de perfección ética? De estas dos premisas, que queremos admitir como indudables, se sigue por necesidad lógica la graduación axiológica de Puglisi, compartida con muchos otros.

IV. Materia y forma

Todo esto es muy justo: o al menos lo sería, si no estuviese equivocado el punto de partida. La oración no es una conversación cualquiera; es en cambio una conversación *calificada*. Si no es piadosa, si no es respetuosa, no es oración. En la nota de respeto, de veneración, estriba toda la religiosidad de esa conversación con Dios que no es blasfemia ni irreverencia, sino oración. Por lo tanto el valor de la conversación así calificada, el valor de la conversación en cuanto oración, se deducirá no de sus elementos pesados en su naturaleza profana, valuados abstractamente, separados del terreno en que viven, sino considerados en concreto, en la función religiosa que llenan, es decir, en cuanto expresan o concurren a expresar de diversa forma y perfección la posición religiosa.

Se nos ocurre un texto en que santo Tomás ya había señalado el peligro en que muchos hoy han caído y con su acostumbrada limpidez había sugerido una distinción, que habría eficazmente desembarazado el camino del precipicio, si se la hubiese tenido presente. ¡Pero hay quien se adjudica como un mérito el haber arrojado al mar todos los escrúpulos de los viejos doctores escolásticos! Oigámoslo sin embargo: "Desear cae dentro del precepto de la caridad, pero pedir cae dentro del precepto de la religión";[14] lo que equivale a advertirnos que *el acto de pedir tiene un valor religioso, no aquello que se pide.*

Debemos por lo tanto distinguir en toda oración un doble objeto; el

14. *Suma teológica*, IIª-IIae, 83, 3, ad 2um: *"Desiderare quidem cadit suo praecepto charitatis, potere autem sub praecepto religionis".*

formal y el material. El primero consiste en ese acto de obsequio y sumisión, que se incluye en toda petición: "Por la oración el hombre hace acto de reverencia a Dios en cuanto se somete a Él y orando confiesa que depende de Él como del autor de sus bienes".[15] El segundo lo constituye el objeto de la petición. Decimos petición, porque así se expresa el texto de santo Tomás y porque en las oraciones en que se pide alguna cosa esta distinción es más evidente, y también porque la oración de impetración es la más usada; pero debemos hacer notar que la distinción tiene valor universal: en toda oración, aunque no se impetre nada, siempre se puede distinguir el objeto, que constituye el contenido material de la conversación, de la forma de respeto y de obsequio que da a la conversación su carácter religioso.

Siempre se pueden distinguir, dije, pero no siempre de la misma manera y con igual claridad. A veces el contenido material parece desaparecer: en realidad no desaparece, sino que se identifica con el formal. Es la forma que se afirma vigorosamente y se crea su contenido; lo crea extrayéndolo de sus propias entrañas, casi diría, haciendo de sí misma materia para sí misma. Así muchos himnos religiosos; así, exceptuando pocas frases, el *Gloria in excelsis* de la liturgia católica nos muestra la pura forma religiosa que, forjándose su propia expresión, se da un contenido en que se pone sola a sí misma: es la límpida celebración de la grandeza divina a que hace eco la confesión de la dependencia humana: *Laudamus te, bendicimus te, adoramus te... Tu solus Dominus, tu solus altissimus...* Es la oración en estado puro, la forma verbal del acto de adoración.

Pero a menudo sucede que la *materia* se recibe desde fuera y la conversación con Dios gira en torno de objetos diversos de lo que podría llamarse un tema religioso, y para referirnos de inmediato a los casos extremos, recordamos las frecuentes oraciones con que se pide buen tiempo o lluvia, la salud o la victoria, la riqueza o la ciencia. Debería ser evidente para todos que en tales casos la religiosidad de

15. Ibíd., IIª-IIae, 83, 3: *"Per orationem autem homo Deo reverentiam exhibet in quantum scilicet ei se subjicit et profitetur orando se eo indigere sicut auctore suorum bonorum".*

la oración no se busca ni en los cambios atmosféricos, ni en el estado sanitario, ni en los triunfos guerreros, sino solamente en la confesión explícita, o también sólo implícita, de que nosotros y todas las cosas dependemos de Dios.

Si esto se entendiera, aparecería inmediatamente lo irracional de ciertas axiologías de la oración, o al menos se vería que se interpreta mal. Se dice, por ejemplo, que la oración eudemonista es inferior a la noética, porque el deseo de la felicidad es inferior al deseo de la luz intelectual, pretendiendo de este modo pesar el valor religioso de un acto con una balanza extraña a la religión: ¡tal criterio es equivocado! Que la lluvia sea inferior a la verdad, no lo queremos poner en duda; pero aquel que pide la lluvia puede hacer una oración religiosamente superior a la de aquel que espera de Dios la luz de la verdad, si su súplica está acompañada de un reconocimiento más consciente y más alegre del dominio de Dios, y de una sumisión más sincera a su voluntad, de manera que el deseo esté acompañado por un abandono más generoso a la voluntad divina.

¿Se quiere a toda costa establecer una graduación en el valor de las cuatro formas de oración antes enumeradas, considerando su contenido? Eso es posible, pero es necesario hacerlo a la luz de nuestra distinción. El grado de valor se deduce no directamente de la consideración profana de la materia, sino de su intrínseca capacidad para ser dominada por la forma, a ser dirigida a expresar y afirmar el dominio y la grandeza divina. La oración eudemonista podrá entonces decirse inferior a la noética, en cuanto por la primera se reconoce solamente la dependencia de Dios en el reino de lo útil, del goce, de la fuerza, mientras por la segunda se confiesa que de Él depende también el mundo intelectual; y por encima de todas estará la oración ética, porque implica la confesión del dominio divino también en el reino del bien y de la libertad.

Colocada sobre estas bases la graduación pierde su rigidez, pues a la capacidad intrínseca de la materia no siempre corresponde la habilidad del sujeto y por lo tanto puede malograrse la eficacia de la forma. Era una oración ética aquella del fariseo que daba gracias a Dios

por ser él un ejecutor intachable de la ley;[16] creo sin embargo que tampoco Puglisi le asignaría un lugar muy elevado en la escala de Jacob. ¡Con todo, ¡su contenido era moral! Sí; pero carecía de forma religiosa, porque todo su campo aparecía invadido por la soberbia farisaica. Aquel pobre enfermo que mostraba a Jesús las manchas y las llagas de sus labios y decía con gran confianza: "Señor, si quieres puedes sanarme",[17]encerraba en su pedido un contenido inferior; pero su fe, su esperanza, su sumisión a la voluntad del Señor envolvían su profano deseo de sanarse en una atmósfera de religiosidad profunda.

A la luz de esta consideración, podemos hacer justicia en algo a la tan usada oración eudemonista. Su objeto, considerado abstractamente en cuanto profano, es inferior a todos los demás: lo admitimos. Desde el punto de vista religioso sólo confiesa la dependencia del mundo material y del reino de lo útil: también esto lo concedemos. Evidencia sin embargo más claramente la fe en el absoluto dominio de Dios dentro del campo, aunque restringido e inferior, en que se mueve, que es cabalmente el campo del cual el pensamiento positivista quiere a toda costa excluir hasta la menor sombra de intervención divina. Contra esta especie de Oración se dirigen las flechas más afiladas y las críticas más mordaces del naturalismo dominante. Reconocemos que la crítica juega aquí con ventaja, pues resulta demasiado fácil hacer resaltar la pobreza de este contenido cuando se lo evalúe fuera de la adoración en que tiene vida. Pero ¿no estamos acaso frente a un pretexto o a un cómodo artificio polémico? ¿Y el motivo verdadero de esta crítica demoledora no debe acaso buscarse, antes que en la inferioridad del objeto, en la evidencia palmaria con que esta humilde oración proclama su fe inquebrantable en el dominio de Dios sobre la naturaleza? ¿Sería acaso verdad que a las demás formas de oración se les hace mejor cara –especialmente a las así llamadas formas místicas– aparentemente porque su contenido es más elevado, pero en realidad porque en el campo dentro del cual éstas buscan su objeto, funcionan leyes psicológicas más recónditas, a las cuales se espera acudir para intentar alguna explicación de los efectos

16. *Luc.*, XVIII, 11–13
17. *Matth.*, VIII, 2.

beneficiosos de la oración sin recurrir a la intervención divina? El lector contestará a estas preguntas.

V. Contenido material

Vistos ahora a la luz de la distinción y de la diferencia que acabamos de establecer entre contenido religioso y contenido no religioso, entre la forma y la materia de la conversación con Dios, aquellos pobres elencos de que hemos hablado dejan de ser desconcertantes o peligrosos; se vuelven inútiles e inofensivos y podemos por ende desinteresarnos. Vistos a través de aquella luz se nos presentan como amontonamientos empíricos de materia, cuya forma no se logró descubrir. Encontramos por ejemplo en *Das Gebet* de Heiler que la oración primitiva contiene invocaciones, lamentaciones, interrogaciones; peticiones de salud corporal, de sostenimiento abundante, de riqueza, de prole numerosa, de victoria sobre los enemigos; fórmulas de sacrificio, votos, saludos, alabanzas a Dios, amenazas, reproches, alabanzas a sí mismo; expresiones de dependencia, de confianza, de sumisión, de agradecimiento.[18] Pero leída esta verdadera letanía, el cúmulo de oraciones que se nos presenta no toma significado ni valor religioso mientras no extraemos del mismo esas expresiones de nuestra dependencia y de alabanza de la divinidad para hacer con ellas el criterio, la piedra de parangón de la religiosidad esparcida y encerrada dentro de aquel informe montón de palabras. ¿Por qué el eruditísimo Heiler no procedió así y nos dio un elenco en el cual el alma figure en lista con las partes del cuerpo? La cosa se explica: él, como buen historiador, mira la oración desde fuera, y por esto fija en modo particular su cuerpo (objeto material) y la forma intrínseca (conversación); la forma intrínseca (objeto formal) no se le aparece con toda su luz y no revela toda su importancia. Es éste el mal en que siempre peligra caer la historia de los hechos religiosos.

18. Fr. Heiler, *Das Gebet*.

¿Cuál es pues el contenido material de la oración? Bien había contestado Heiler mismo (en el lugar citado) afirmando que es todo *el contenido de la conciencia humana*: pero le faltó, como a otros tantos, la capacidad para darse cuenta de que este contenido es sólo la materia bruta de la oración, cuyo contenido formal y religioso está en aquellas manifestaciones de sujeción, en aquellos cánticos de alabanzas que a veces resuenan con notas claras, y otras sólo constituyen un simple acompañamiento. El que no comprende la distinción acerca de la cual tanto hemos insistido, se empeña en cortar y recortar en todos los sentidos la materia prima que está delante, y nos brinda elencos que pueden honrar la paciencia del erudito, pero no su inteligencia religiosa.

La humanidad derramó siempre en la oración su alma, con sus esperanzas y sus desengaños, sus alegrías y sus dolores, sus deseos y sus renuncias, sus amores y sus odios. El salmista hebreo nos hace asistir a sus dramas íntimos y a los acontecimientos políticos de su nación; el profeta describe la ruina del pueblo elegido; Moisés canta el paso del mar Rojo, Agustín expone los extravíos de su juventud.

¿Qué cortes practicar en esta ilimitada materia? Juzgados inútiles todos aquellos practicados con criterio no religioso, se podrá distinguir la oración de alabanza de la de sumisión, y sería luego también lícito hablar de oraciones de contenido optimista y de otras de contenido pesimista, interpretando estas dos divisiones fundados en las aclaraciones dadas en los capítulos precedentes.

VI. Oración mental y vocal

Dios lee también el pensamiento; por esto, en lo que atañe a la forma extrínseca, es muy usada la distinción entre oración mental y vocal, pero no es siempre igual el modo de entenderla, ni siempre fácil; antes bien, mirando las cosas desde cerca y con rigor de psicólogo, ambos términos parecen a veces confundirse.

Generalmente se dice que oración mental es sinónimo de meditación y contemplación. Pero luego hay que preguntarse si no es posible decir en voz alta nuestra meditación, y si el simple recitado de una fórmula sin que la mente la acompañe constituye también oración, ya que todos sabemos que las palabras no llegan al cielo si no están sostenidas por el pensamiento. Entonces tiende a desaparecer el límite de los dos reinos, como también parece desaparecer a la mirada aguda de la misma santa Teresa, la cual, mientras instruye a sus hermanas acerca del modo de orar vocalmente, en un punto se detiene dudosa y escribe: "Vosotras me diréis que ésta es oración mental: tenéis razón. Pero yo también os declaro que no veo cómo ésta se puede separar de las oraciones vocales, por poco que se hagan bien".[19]

Otras clasifican la oración en mental o vocal según el que ore se proponga o no ex profeso hacer uso de palabras. Otras reservan la clasificación de vocal para la oración que consiste en recitar una fórmula más fija, y clasifican de mental la que o no se expresa con palabras o crea libremente su expresión verbal.[20]

Esta divergencia en la manera de comprender esta distinción tan trillada revela una dificultad no superada, un problema mal planteado. El error consiste en poner de frente las dos formas. No hay oposición, ya que los dos términos no pueden existir cada uno por sí mismos. La oración vocal, digan lo que quieran los casuistas, no puede existir sin la mental, del mismo modo que los vestidos no pueden sostenerse sin el cuerpo que los sostenga, y éste no se mantiene de pie si el alma no lo vivifica. Oigamos otra vez a santa Teresa: "Aquí, yo no distingo entre oración mental y vocal, porque para existir oración es necesario que exista consideración".[21] Por lo tanto no se hable de oración vocal como separada de la mental: es un contrasentido. Admitimos en cambio que puede haber oración mental sin el acompañamiento de la vocal,

19. S. Teresa, *Camino de perfección*, cap. XXIV.

20. Cfr. Vermeersch, *Questiones de Virtutibus religionis et pietatis*, Brujas, 1912. El autor tiene un criterio de distinción algo fluctuante y pone la nota característica de la oración vocal ya en uso de palabras *ex proposito* o *ex profeso*, ya en cambio en el uso de una fórmula definida.

21. S. Teresa, *Castillo interior*, cap. I.

si se quiere considerar sólo las palabras exteriores, como parece exigirlo el sentido particular de la terminología.

Para dar a la distinción un significado que tenga valor psicológico es menester comprenderla así: es mental toda oración en que o falta la expresión externa o ésta es el producto espontáneo del trabajo interno del espíritu; es vocal, en cambio, cuando la palabra externa precede o lleva consigo la reflexión interna. La una es un movimiento desde adentro, la otra es un movimiento desde afuera.

No importa por lo tanto que las palabras existan *ex profeso* o *ex improviso*, que la fórmula sea fija y tradicional o libre y creación actual del espíritu. Ciertamente, las más de las veces se tendrá oración vocal cuando se recite ex profeso una fórmula aprendida de memoria, y se tendrá oración mental cuando se usen palabras y frases libremente formadas. El verdadero criterio de distinción está sin embargo en lo expuesto precedentemente. Hoy también, después de que el padre nuestro ha sido fijado hace dos mil años y vino tantas veces a posarse sobre labios cristianos casi como desde afuera, despertando en el alma un eco más o menos profundo (oración vocal), hoy todavía, digo, el padre nuestro puede irrumpir desde dentro, como fruto espontáneo de meditación, como forma que se ofrece a llevar una plenitud de pensamientos y afectos que brotan de las fuentes vivas de la religiosidad interior (oración mental). Y por otra parte no toda oración improvisada es fruto de meditación religiosa; alguna vez es el resultado de un vano esteticismo literario, al que la religión ofrece desde fuera una materia que el impecable redactor de himnos no ha vivido.

VII. Oración espontánea y ritual

Los historiadores de la religión otorgan gran importancia a la división de la oración en espontánea y ritual, cuyo criterio distintivo está precisamente en la "forma definida". La primera no se ciñe a fórmula alguna: es la libre expresión del afecto interno y de la nece-

sidad actual; por esto suele ser individual. La segunda repite una fórmula estereotipada, a menudo fijada por la tradición; suele ser impuesta por la ley o sugerida por el uso en determinadas circunstancias; muchas veces es colectiva y se la recita por un representante de la sociedad.

Ya estuvo de moda lanzar anatemas en contra de la oración ritual, y se han escrito historias de las religiones intentando demostrar que la misma está para representar el decaimiento de la vida religiosa, se identifica con el formalismo vacío, da rigidez al espíritu sometiéndolo al procedimiento mecánico y, creando la confianza en la fórmula, se aproxima a la magia. Recordamos, como ejemplo, el *Iconoclasta* de Milton, que levanta su voz de protesta contra "la tiranía que aprisiona en fórmulas verbales las dos cosas más libres: la oración y el espíritu divino que nos lleva a orar".[22]

Recordamos la mentada religión del espíritu, desdeñosa del rito y de la tradición, erigida en juez de las religiones de autoridad, simbolizadas en las fórmulas rituales. La historia religiosa se imaginó como una lucha ética de la religión en contra del rito y la fórmula y por muchos años el héroe obligado de esta epopeya fue Buda, ensalzado como el creador de "un orden antirritualista y antisacerdotal",[23] que libertó las conciencias de los hindúes del peso de la oración obligada y del sacrificio brahmánico. ¡La embriaguez de libertad hizo aceptable este infantil simplismo!

Ciertamente, es mejor sentirse agitados por el espíritu de oración y derramar su propia alma ante Dios con libertad espontánea que recitar maquinalmente, así sea con exactitud impecable, una fórmula cualquiera. Pero si se abandonase a las almas comunes a su espontaneidad, estarían condenadas a una vida no muy diferente de la muerte. La plebe –y de la plebe, en sentido religioso, sólo se exceptúan los

22. J. Milton, *Eikonoklastes. The prose works*, London, 1910: "*...to imprison and confine the force, into a pinfold of set works, those tow most unimprisonable things, our prayers, and that divine spirit of utterance that moves them, is a tyranny that would have longer hands than those giants who threatened bondage to heaven*".

23. L. De la Vallée-Poussin, *Nirvana*, París, 1925.

santos– lleva consigo un *minimum* de religiosidad, comparable a la luciérnaga centelleante, siempre en peligro de apagarse, aunque raramente se apague del todo; por lo cual la plebe docta e indocta, sin un estímulo y una guía externa, difícilmente logra disipar sus tinieblas y elevarse a un alto grado de intensidad religiosa. Las fórmulas de la oración ritual llenan por lo tanto un deber pedagógico necesario, sirviendo de estímulo y guía para las almas débiles e ignorantes, que son las más numerosas.

Sería de desear que las palabras de nuestra oración procedieran de la abundancia del corazón; pero los más deben resignarse, o al menos se resignan de hecho al proceso inverso y recurren a la fórmula tradicional para estimular el corazón.[24] ¿Deberemos condenarlos? ¿Deberemos desterrar el uso de las fórmulas hechas? Lo mismo sería condenar a los lectores de *La Divina Comedia y de Fausto* porque en vez de crear esas obras maestras del genio poético, las encuentran hechas o se sirven de ellas como instrumentos para elevarse con fatiga a alturas mucho menos modestas que aquellas en que vivió en su completa comodidad el pensamiento del Dante y de Goethe. Porque el lector es menos que el poeta, ¿querríamos quitarle también las muletas de la poesía escrita, que le hace avanzar algunos pasos y lo levanta al menos un palmo? Y volviendo a nuestro caso, ¿renunciaremos al padre nuestro porque no lo hemos hecho nosotros, porque no sabemos acompañarlo con aquella plenitud de deseo y amor con que vio la luz, saliendo impetuosamente del alma encendida de Jesús? El remedio sería peor que el mal.

Por lo demás, el mal no es tan grave como les parece a los fanáticos sostenedores de la religión del espíritu, despreciadores de la letra, de la autoridad, de la tradición. Decir que las fórmulas fijas, reduciendo la religión y la oración a un hecho puramente pasivo, hacen caer el ánimo en un sueño mortal, constituye un subterfugio para dispensarnos de vivir vida propia y son un pretexto para convencernos de que

24. Santo Tomás, *Suma teológica*, II[a]-IIae, 83, 12.

podemos dormir, es verdaderamente repetir frases hechas sin mirar la realidad de la vida; eso puede ser cómodo y útil para los fines de la polémica cotidiana o periodística, pero no arroja luz sobre la verdad. Y la verdad dice que aquellas fórmulas, en sí muertas –todo está muerto mientras el espíritu no lo vivifica–, puestas en contacto con esa luciérnaga centelleante que está en nuestra conciencia, determinan una reacción de la cual nace o se intensifica la vida; la verdad dice que el elemento de religión, encerrado en aquellas fórmulas y vuelto objeto, halla luego, a través de la unidad fundamental de la conciencia humana, en el alma de cada uno, correspondencia y resonancia, que por el hecho de haber sido provocada no deja de ser propia para cada uno de nosotros; la verdad dice que también un movimiento religioso intenso y espontáneo puede hallar su camino de salida y su manifestación externa y concreta dentro de una forma, dentro de un cuadro ofrecido desde fuera, de manera que la espontaneidad interior muy bien puede uniformarse con la forma externa ritual.

¡Cuánta religiosidad viva y verdadera, espontánea y encendida se revistió con las palabras del padre nuestro o ha fluido del alma modulándose en el acento del antiguo salmista! San Agustín, a quien todos reconocen como un genio en filosofía y teología pero también en religión práctica, no sólo oró en sus *Confesiones* y en los *Soliloquios*: también oró recitando los salmos penitenciales ante la muerte, es decir en los momentos en que cada uno, sea éste el más mediocre, vive su religión con la máxima intensidad.

En conclusión: no negaremos que alguna vez el rito represente la invasión del mecanismo en el reino del espíritu; pero su tarea sería muy diversa: es decir, guiar el espíritu acaso demasiado débil para que se posesione del mecanismo para hacer de él un aliado[25] empleando todos los medios, aun materiales, para orientar al hombre por completo hacía los fines superiores; u ofrecer al espíritu una forma ya preparada para recibir su exuberancia e impedir su dispersión.

25. J. Marechal, *Etudes sur la Psych. des Myst.*, Brujas, 1924.

VIII. Oración activa y pasiva

El que conversa realiza dos cosas: habla y escucha. Vemos la sonrisa del lector que nos quisiera reprochar por lo superficial de esta salida. Pero a veces es útil también ser trivial; y tal es nuestro caso. Partiendo de la idea de que aquel que ora conversa con Dios, la división más obvia y formal de la oración la sugiere la parte activa o pasiva que cada uno toma alternativamente en la conversación.

En realidad, hablar y escuchar son cosas necesarias a toda oración, y siempre se reemplazan y se sobreponen, como momentos trascendentales, como dos aspectos inseparables de un mismo hecho. Pero los mismos están muy lejos de ser siempre de la misma intensidad y claridad en nuestra conciencia, por lo cual la distinción, tomando un sentido empírico, se adapta para dividir nuestras oraciones en dos clases materialmente distintas, según prevalezca uno u otro aspecto.

Hay quien, estando completamente empeñado en hablar, no tiene tiempo para escuchar: el momento pasivo permanece entonces casi ahogado y se reduce a una vaga y habitual convicción de que Dios está presente y que exige, escucha, aprueba, atiende la oración. Así oran los más.

Otro da un paso hacia adelante y escucha; pero la voz de Dios le llega velada, confusa, oculta en la voz de la naturaleza o transmitida e informada por convencimientos generales de fe. El orante reconoce entonces la voz de Dios en el deseo que lo lleva a orar, en la satisfacción o aridez interior que lo acompaña, en la esperanza de ser escuchado o en el temor de la repulsa. La *reconoce*, es decir, además de admitirla como objeto de convicción racional o de doctrina de fe, saca de ella también consecuencias prácticas y procura vivir sus convicciones dando a la oración un colorido de pasividad. Es Dios que lo lleva a orar, que ya le da el gusto de la oración, ya lo priva de él, lo conforta con el presentimiento de una buena acogida o lo prueba con el sentido de un abandono. Pero en todo esto la voz y la acción de Dios se reciben y reconocen por señales extrínsecas, no sentidas directamente.

Hasta aquí el aspecto pasivo permanece más o menos en la pe-

numbra, y tan poco hace que se advierta su presencia que, desde el punto de vista empírico, la oración queda caracterizada por el predominio del elemento activo.

Hay en cambio maneras de orar que consisten en recogerse en Dios, dejarse transportar por Él y *sentir*: sentir su presencia y su voz, recibir los destellos inefables de su luz increada, que inundan el alma de verdad y fijan en ella las convicciones profundas; experimentar el toque de aquellas palabras que se llamaron "sustanciales",[26] porque, revelando en sí la potencia creadora, no sólo comunican una idea, sino que infunden una perfección, como centellas divinas que iluminando inflaman al *fiat* primitivo que irradiando la luz primera creaba el universo. Es el triunfo del momento pasivo.

Ciertamente permanece la actividad humana, que desea, acepta, agradece, coopera. Pero estos actos también toman el color del ambiente y se revelan como el eco de palabras más profundas que Dios mismo pronunciara en lo secreto del alma. Es el Espíritu que sugiere también la parte humana del coloquio; es Él que hace brotar desde el fondo de nuestra conciencia aquellos suspiros misteriosos, a los cuales Dios mismo responde. Es ésta la oración que desde el punto de vista empírico se llama pasiva.

26. Cfr. San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo,* l. II, c. 31.

III

LA ORACIÓN PASIVA

1. Oración exterior e interior; profética y mística

Hemos dicho oración pasiva, y no oración mística, aunque este término se le haya ocurrido ciertamente a más de un lector y se haya ofrecido a nuestra pluma. Pero para usarlo con exactitud y utilidad es bueno que nos abramos camino haciendo otra distinción.

El orante, ya hable o escuche, se puede polarizar bien hacia la trascendencia bien hacia la intimidad. En el primer caso busca a Dios fuera de sí mismo, dirige su mirada y eleva su voz hacia el cielo, de donde espera respuesta. En el segundo, se encierra en su propia conciencia y allí entabla su conversación con el huésped divino. Tenemos así dos tipos de oración: uno podría llamarse *exterior*, no porque se confunda con la oración vocal, sino porque tiende a realzar la distancia que separa al hombre de Dios; el otro podría llamarse *interior*, no porque equivalga a la oración mental, sino porque tiende a superar la distancia acentuando la intimidad.

Casi se nos impone una comparación. Hemos hablado ya de los dos ciclos en que se habría desarrollado la historia religiosa de la humanidad civilizada: el occidental o de la trascendencia, el oriental o de la inmanencia. A cada uno de éstos se le quiere asignar una forma especial de oración: al primero la *profética*, al segundo la *mística*, dando a aquélla los caracteres de la exterioridad, a ésta los de la intimidad. El criterio fundamental de la distinción se enuncia así: monismo de la mística y dualismo de la oración profética; en la primera desaparecen los límites, en la segunda en cambio permanece siempre la distancia entre Dios y el hombre; en el místico domina la unidad; en el profeta tiene vida la antítesis.[1]

1. Fr. Heiler, *Das Gebet*.

Siguen luego las notas más determinadas y particulares. La oración profética nace de cada circunstancia de la vida y especialmente de las crisis dolorosas y de las necesidades graves; la mística tiene en cambio su única fuente de origen en el deseo de unión y absorción en lo infinito. La profética brota espontánea de la profundidad del alma; la mística se deja modelar en los esquemas artificiales de la meditación. La profética es un grito lleno de pasión que implora y llora; la mística es un contemplar y gozar tranquilo. La profética habla a Dios de las humanas necesidades y del advenimiento de su reino en este mundo; la mística contempla la nada de todas las criaturas y se desinteresa de ellas para concentrarse en la única realidad invisible. La profética ve en Dios al Señor y Padre; la mística descubre en él el Uno, lo Infinito, el Sumo Bien, en el cual el hombre y el mundo se disuelven.[2]

Este cuadro de doble faz contiene algo de verdad, pero también tiene mucho de artificial, y el artificio consiste no tanto en haber distinguido los dos tipos, cuanto en haberles impuesto nombres que ya tienen un largo pasado, estirándolos malamente para que cubran hechos a los cuales no se adaptan perfectamente. Procuremos pues reducir las cosas dentro de sus justos límites y volvamos a hacer uso de nuestros términos de oración exterior e interior.

Mientras la una y la otra conservan su forma activa no son ni proféticas ni místicas; se vuelven así sólo cuando la voz de Dios se anticipa o contesta a la voz humana y la oración entra en sus formas pasivas. Algo de parecido parece que haya intuido también Heiler, porque éste aplica su bipartición sólo a los genios religiosos; pero no vio bien que los genios a los cuales él se refiere (proféticos y místicos)[3] se distinguen de los hombres comunes. Según nuestro modo de ver, la nota que particulariza su oración distinguiéndola de la ordinaria es una sola: la pasividad.

Dentro de esta esfera así determinada, las líneas del cuadro no carecen de fundamento. Examinando los dones que Dios otorga al hombre,

2. Fr. Heiler, *Das Gebet*.
3. Íd., ib.

siempre se distinguieron dos suertes de gracias: una contiene todo lo que se refiere inmediata e intrínsecamente a la santificación del sujeto que las recibe; el otro abarca los dones que extienden su eficacia más allá de esos límites y se derraman sobre la sociedad. El trabajo espiritual en que consiste toda la obra de nuestra santificación constituye lo más íntimo del alma humana; es Dios que penetra en ella con nueva eficacia, creando nuevos efectos que consisten esencialmente en una participación de la naturaleza divina, que transforma y eleva nuestra alma. Los dones de la otra categoría no importan este comercio íntimo, no siendo su efecto transformar tan profundamente a quien los recibe. Ahora bien, el lugar más elevado lo ocupan en el primer grupo las gracias de oración mística, y en el segundo la profecía.

Las líneas salientes de la comparación de Heiler pueden por lo tanto lisonjearse de tener cierta conformidad con los esquemas tradicionales del pensamiento católico. El representante clásico de este pensamiento, santo Tomás, hablando del profeta nos lo describe siempre como el que ve las cosas divinas, pero *desde lejos*, y por esto niega él la profecía a los ángeles y a los bienaventurados, porque habiendo éstos alcanzado ya la última perfección, viven totalmente unidos a Dios.[4] En cambio, tratando la contemplación, hecho místico, no exige ya la distancia y admite que por medio de ella se puede llegar hasta cierta visión de Dios entrando así en un mundo especial de existencia, casi entre la vida presente y la futura.[5] En esto concuerdan con el Angélico aquellos teólogos modernos que consideran que las gracias místicas están injertadas en el tronco central de la vida cristiana –la caridad– la

4. *"Prophetia dicitur quasi visio de longinquo (De Veritate,* XII, 12); *Prophetia importat cognitionem divinam ut procul existentem* (II^a-IIae, 173, 1); *Prophetia importat visionem quandam alicuius supernaturalis veritatis, ut procul existentis* (II^a-IIae, 174, 5); *Angelis fit revelatio divina non sicut procul existentibus sed sicut iam totaliter Deo coniunctis. Unde talis revelatio non habet rationem prophetiae"* (Ibíd. Ad 2um).

5. *"...Et sic potest contemplatio hujus vitae pertingere ad visionem divinae essentiae. Unde supremus gradus contemplationis praesentis vitae est, qualem habuit Paulus in raptu secundum quem fuit medio modo se habens inter statum praesentis vitae et futarae"* (II^a-IIae, 180, 5). Cfr. También R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chretienne et contemplation*, Saint-Maximin (Var.), 1923; el autor sostiene que la plena perfección de la vida cristiana (que consiste en la caridad) es de orden místico.

cual, empezada en esta vida, no desaparece si se cambia; sólo se perfecciona en el cielo, donde la criatura ve a Dios cara a cara y vive en perfecta unión con Él.

La pasividad de carácter exterior, decimos también de distancia, nos dará por lo tanto la oración *profética*, y la pasividad de carácter interior nos dará la oración *mística*.

Pero una cosa es el don de profecía y otra el profeta; una cosa la gracia de oración mística y otra el místico de carne y hueso. Y aquí es precisamente donde debemos romper el marco demasiado rígido del cuadro reproducido arriba. Los límites oscilan en la vida concreta: el profeta alcanza no raramente algo de su energía (santo Tomás dice también: audacia)[6] en las experiencias místicas, y el místico anuncia con el tono del profeta aquello que fue objeto de sus intuiciones recónditas.

Pero este pasaje de un momento al otro es casi imposible de efectuarse cuando profeta y místico lo son sólo por tendencia y por lo tanto se mueven dentro de la ilusión. En ese caso uno y otro caminan dentro del surco que han elegido y no se encuentran jamás. La misma lógica abstracta que guió a Heiler en el trazado de su esquema empuja implacable a estos espíritus aberrantes hasta el final de su camino: uno se exaltará en su grito ansioso, otro se adormecerá en una quietud letárgica, y ambos concebirán un dios a su imagen y semejanza.

Cuando en cambio el profeta y el místico están verdaderamente bajo la acción de Dios no es posible que se desconozcan recíprocamente, porque no están guiados por sus diversas tendencias y temperamentos, sino movidos por el mismo Dios, que ya se les muestra desde lejos y ya invade su conciencia, ya los mantiene en silencio, ya los arrebata hacia las multitudes. Comprendemos así por qué el cuadro de Heiler pone de manifiesto toda su insuficiencia frente al hebraísmo y el cristianismo. Los profetas de Israel tienen momentos místicos que no convienen con el "profetismo" heileriano, y santa Teresa, a quien también se la coloca en el campo del misticismo, presenta una "ano-

6. De Veritate, XII, 13.

malía sublime: su devoción realiza una síntesis paradojal de piedad mística y piedad profética";[7] anomalía y paradoja –notémoslo bien– que se vuelven tales sólo para quien tiene la ingenua pretensión de que la realidad se adapte siempre a la lógica de pupitre. Y no está sola santa Teresa para romper el marco del cuadro: todos los místicos católicos, lejos de hallarse cómodos en el sueño, se vuelven tan activos (Heiler debería decir: ¡tan proféticos!) que Bergson, refiriéndose a los mismos, clasificó de dinámica su forma de religión,[8] dando vuelta el esquema ofrecido por el autor de *Das Gebet*.

II. "Místico"

Llamamos por lo tanto mística a aquella forma especial de oración pasiva que se tiene cuando Dios hace oír su voz en la intimidad de la conciencia humana. Místico y misticismo son palabras que despiertan la curiosidad; pronunciándolas parece que se presenta a nuestras miradas un horizonte ilimitado, pero desgraciadamente oscuro. De pocos vocablos se ha hecho un abuso, quisiéramos decir un suplicio, tan descarado.

Muchos acostumbran clasificar como místico todo hecho, y especialmente todo estado del sujeto en que se presenta más acentuada la nota que ellos consideran como característica de la religión. Así los "irracionalistas" del tipo de R. Otto llaman mística a toda posición religiosa en que esté más de manifiesto la preponderancia de lo irracional.[9] Los literatos, a los cuales les han hecho eco los filósofos fáciles del positivismo, han hablado de "tristeza del ocaso y pavor indefinido de la aurora, ecos del pasado y escalofríos de lo futuro,

7. R. Will, *Le Culte*, etcétera.

8. H. Bergson, *Les Deux sources*.

9. R. Otto, *Das Heilige* y West, Oestliche Mystik. Llamo irracionalistas a aquellos autores que cimentan la religión sobre fundamentos no muy claros ni definibles, como el sentimiento, el instinto, la intuición, etcétera.

visiones de alucinados y sueños de degenerados, una fantasmagoría pálida y fluctuante que se coloca en lugar de la verdad, toda una triste pesadilla que se extiende y pesa sobre el alma humana". Sobre semejantes fundamentos Troilo tuvo la habilidad de escribir trescientas páginas[10]: nosotros no sabríamos escribir siquiera una línea. Pero historiadores y psicólogos de la religión vuelven sobre estos temas con tal frecuencia que es necesario aclarar alguna idea para prevenir equívocos funestos.

En la historia del pensamiento religioso el epíteto "místico" se entendió en doble sentido: uno sacado directamente de la etimología y por lo tanto *originario*; otro *adquirido* a través de la tradición cristiana. En sentido etimológico es místico todo aquello que está cerrado, *escondido*, secreto *(myein* en griego, cerrar, de donde deriva mystikós). Y no es necesario que tenga carácter religioso: también lo profano puede ser místico, con tal de que sea cerrado dentro de un determinado ambiente del cual no deba salir. En este sentido, que puede llamarse exterior y colectivo, el epíteto (y con él también un sustantivo derivado, *mysterion,* especialmente en su plural *mysteria)* se introdujo por primera vez en el campo religioso para indicar ciertos cultos a los cuales no se estaba adscripto por derecho de nacimiento, como sucedía con los cultos oficiales de la ciudad o de la nación, sino que se entraba a ellos a través de determinados ritos iniciáticos, y por lo tanto resultaban constituidos por un círculo numerado de adeptos, que formaban una sociedad cerrada, distinta de toda otra y ordinariamente vinculada por el secreto. De estos cultos hablaremos luego.

Siempre permaneciendo en el sentido etimológico y originario, se puede dar un paso hacia delante y llamar místico no a aquello que sucede en secreto entre un determinado número de privilegiados, sino a aquello que se verifica en lo interior de la conciencia individual, es decir la vida íntima y escondida, vivida por quien cierra los sentidos exteriores, se aparta del mundo y de los hombres y vive en el silencio y en el secreto de su propia conciencia. En ese sentido, que llama-

10. E. Troilo, *Il misticismo moderno*, Turín, 1899.

remos interior e individual, y quizá nació en ambientes platónicos, la literatura religiosa antigua y moderna llama a menudo mística a toda posición y toda forma de religión que busque su propio objeto no fuera, sino en el interior de la conciencia humana.

Aún más, ya que el hombre puede encerrarse dentro de sí mismo no cabalmente para encontrar a Dios allí, sino para descubrir en sí el verdadero y profundo sí mismo, o bien con el único objeto negativo de sustraerse a las fatigadoras impresiones provenientes de la multiplicidad del mundo externo, así se llamó místico a todo proceso de concentración interior, aun cuando se excluya cualquier referencia a Dios, y por lo tanto no contenga nota religiosa alguna. Por esto hoy los historiadores y los psicólogos de la religión distinguen la mística de *Dios,* la mística del *alma* y la mística de lo *infinito;*[11] donde es fácil observar que sólo la primera puede llamarse religiosa, mientras la segunda debería llamarse psicológica o humana, y la tercera cósmica, o quizá mejor, acósmica, porque se reduce a un vago sentido de nuestra inmersión en el universo o también a aquel sentido, aún más vago, del vacío ilimitado que queda en nuestra fantasía una vez negado el mundo que nos envuelve.

Si tales distinciones fuesen siempre claras, disminuiría el desagrado que se experimenta recorriendo las páginas de la creciente literatura "mística". Pero esta vez quizá los teóricos del misticismo pueden invocar una excusa, porque las líneas de limitación entre la una y la otra forma no sólo están confundidas en los libros, sino que tampoco son muy discernibles ni aun en la realidad. Quien se ciñe al penoso esfuerzo de concentración proponiéndose alcanzar un objeto, no raramente alcanza otro, sin luego ser capaz de discernir y juzgar de su punto de llegada. Supongamos, por ejemplo, que un individuo se encierre dentro de sí mismo con la esperanza de hallar a Dios. Óptimo, pero juntó un peligro. Ciertamente, Dios habla a cada uno de nosotros en lo secreto del corazón; pero ordinariamente nos hace llegar sus amonestaciones por vía indirecta y oculta, a través de la voz de nuestra misma concien-

11. Cfr. Especialmente para las dos primeras, R. Otto, *West-Oostliche Mystik.*

cia, y sólo raramente habla con voz propia y distinta. Añádase a esto que cuando volvemos al silencio y hemos hecho el vacío alrededor nuestro, nuestro "yo" interior y profundo esté en mejores condiciones para agigantarse y adquirir lucidez y eficacia insospechadas; y nos aparece a veces tan diferente del que pensamos, que tenemos trabajo para reconocernos en él. Entonces es inminente el peligro de dejarnos engañar llamando Dios y voz directa de Dios a aquello que es hombre y voz humana.

III. Oración mística

Pasemos ahora al sentido adquirido. Los primeros escritores cristianos que usaron el término "místico" lo comprendieron en su valor etimológico, que había sido tradicional en el mundo pagano: sentido que no cambió ni aun cuando la palabra se hizo casi técnica para indicar la dirección exegética de la escuela alejandrina, en que acostumbró exponer la Sagrada Escritura buscando su contenido inmanente y superior, que no debía arrojarse *ante los puercos*, y era un premio para los intérpretes inteligentes.

Pero con el cristianismo se había realizado un gran cambio en el seno de la vida religiosa. Había empezado el reino de la gracia; se habían abierto, quisiera decir oficialmente, los caminos de íntima comunicación entre Dios y el hombre. El que se sustraía al tumulto de la vida exterior para encerrarse dentro de sí y entretenerse sólo con Dios, sentir su presencia y su voz, soportar conscientemente su acción, terminaba a menudo hallándose verdaderamente frente a Él. Este punto de llegada, meta soñada por toda alma religiosa que se dedique a la vida interior, atrajo a sí la palabra, que pasó a significar el momento del encuentro misterioso de la conciencia humana con Dios. El seudo Dionisio está por completo transportado en este ideal y exhorta a su discípulo Timoteo a que haga acallar el sentido y la inteligencia, a ignorar las cosas que no son, para elevarse a la unión con Aquel que está sobre toda esencia y toda cien-

cia; para ver y contemplar lo que supera nuestra facultad visiva y cognoscitiva para penetrar y abismarse en la resplandeciente tiniebla divina[12]. De este modo el término "místico", que tenía ya tras de sí una larga historia, recibía el bautismo de la teología cristiana, enriqueciéndose con un sentido objetivo y definido, que a través de algunas oscilaciones debía conservarse hasta hoy.[13]

Sintetizando aquello que nuestros escritores nos han transmitido acerca de este tema, podemos asignarle a la oración mística tres caracteres; *a) simplificación*, que reduce el número y la variedad de los actos y tiende a suprimir el proceso del raciocinio discursivo; *b) pasividad* humana e iniciativa divina, más o menos consciente, por la cual el sujeto advierte que no dirige él el curso de su vida de oración, no puede procurarse sus diversas formas a su placer y a menudo no puede resistir a ellas cuando se le presentan; *c)* sentimiento de la *presencia íntima* de Dios en el alma y de la acción que Él desarrolla de un modo inmediato en ella, y por lo tanto un conocimiento experimental, sabroso, profundo y oscuro de Dios, muy diferente del puramente racional.[14] El primero de estos tres caracteres es una simple preparación o consecuencia del hecho místico central, que está contenido en los otros dos y puede expresarse en esta breve fórmula: *pasividad íntima y consciente de la criatura en relación a Dios.*

Sería cuestión más delicada preguntarse si la acción que el místico advierte es algo nuevo, que Dios obra sólo en algunas almas privilegiadas o si en cambio es la acción común que Dios ejerce sobre todos, pero que deja que sólo pocos adviertan. En el primer caso la oración mística aportaría un aumento ontológico de pasividad y riqueza; en el segundo se verificaría un hecho puramente de conciencia, que descubre lo ya existente sin añadir nada nuevo. La pregunta no interesa directamente a nuestro tema, y su discusión está puramente a cargo de la teología.

12. Dionisio Areopagita, *De mystica theologia*, caps. I y II.

13. Sería cosa pesada acumular textos para probar este aserto; quien deseare obtener alguna confirmación al respecto puede confrontar los textos traídos por P. Poulain en *Les Graces d' oración*, París.

14. J. De Guibert, *Etudes de Theologie mystique*, Tolosa, 1930.

IV. Misticismo

El misticismo gira alrededor de la oración mística, y constituye una especie de franja que oscila en el vacío. Los literatos comprenden bajo esta denominación todo aquello que es impreciso y que se desvanece, con tal de que esté cubierto de un ligero tinte religioso o aun solamente espiritual. Los filósofos, como es de esperarse, lo llaman del espíritu humano con el principio fundamental del ser, unión que constituye un modo de existir y de conocer diferente y superior al ordinario. Tal vez lo identifican con aquella posición mental de aquel que desdeña el razonamiento y se confía a la intuición. Para los psicólogos constituye misticismo toda forma de vida psíquica que tienda a abrirse caminos directos de comunicación con el reino del misterio, de cualquier manera se lo conciba, o bien tienda a encerrarse dentro de cualquier forma de concentración, aun carente de objeto: y por lo tanto hablan indiferentemente del misticismo de los santos y de los alcohólicos, del misticismo de Dios y del vacío. Los historiadores, como ya lo dijimos, prefieren poner bajo este rótulo los cultos de iniciación y el ciclo oriental ya recordado.

Proponernos hacer aceptar una regla constante y uniforme en todos los ambientes sería una empresa vana; por lo demás, a un sustantivo en "ismo" se le puede bien permitir indicar la corona incierta y chillona de tendencias, de gérmenes, de "entómata por defecto" que dan vuelta alrededor de un núcleo muy firme y definido.

Filósofos, psicólogos, historiadores –pasamos por alto a los literatos– sufren de un mismo problema no bien resuelto, porque no está bien planteado. Nosotros podemos ahora enunciarlo claramente en estos términos: cuál es la relación de concepto entre el núcleo y la corona; o sea: el misticismo vago y errabundo, ¿qué contiene de oración mística? De conformidad con la índole de este escrito damos a nuestra respuesta un colorido histórico, que sin embargo abraza también los otros aspectos del problema.

El neoplatónico que devanea tras la visión y la posesión del Uno, el yoguista que tiende a fundirse en el Todo para llegar a la posesión de toda

verdad, el budista que acelera su paso hacia el Nirvana, todos se dirigen por el mismo camino, indicado por el precepto de Plotino: "Déjalo todo, reduce el número de tus actos, restringe el campo de tu conciencia".[15]

Al "misticismo difuso" le reconocemos por lo tanto el primer carácter de la mística: la *simplificación*. Pero no podemos asegurar que sea completamente constante; en algunas formas, por ejemplo en los cultos mistéricos, sería muy difícil hallar algo que equivalga a este proceso simplificativo de la vida psíquica. Además, no todos simplifican del mismo modo. Hay quien se contenta con *sustraer*, y así no hace sino empobrecerse; hay en cambio quien todo lo *coordina y subordina* a una idea central, y éste no pierde nada, mejor dicho, aumenta su potencialidad impidiendo la dispersión de las fuerzas. El hindú que se ejercita midiendo y reteniendo la respiración o se fija días enteros en un agujero abierto, simplifica maravillosamente su conciencia; pero su método es el de la sustracción, que conduce al monodeísmo, al aideísmo, al estado hipnótico. También el filósofo que todo lo reduce a los principios sumos, simplifica; el santo que se habitúa a verlo todo en Dios y a Dios en todo, también simplifica. Pero uno y otro nada sustraen; practican el método de la *reducción a la unidad*, que no empobrece, antes bien, señala un enriquecimiento intensivo y hace posible un dominio más vasto y pleno de la realidad circundante. Por lo tanto: alrededor de la oración mística, que simplifica condensando, no sustrayendo, existen grados indefinidos de misticismo, que van bajando hacia el vacío, siguiendo la línea de la reducción cuantitativa.

El segundo carácter origina equívocos fáciles. Existe la *pasividad* que llamaremos inicial, porque excluye la eficacia de toda tentativa humana para procurarse los estados místicos; y existe la pasividad que puede llamarse concomitante, que consiste en el hecho de que mientras perdura el estado místico, el sujeto más que hablar escucha, más que actuar es actuado.

En la oración mística se encuentran ambas, pero predomina la primera. La incapacidad para entrar en el campo cerrado de los favores

15. Plotino, *Eneades*, V. 3, 17.

celestiales es radical; pero cuando se traspuso el umbral, aun quedando siempre bajo la influencia del misterioso dueño que abrió la puerta, no se cae en la inercia y se trabaja. Ciertamente, aun este trabajo, que a veces se llama contemplación y amor infuso, es obra divina, pero se desarrolla en actividad humana; por lo tanto la oración mística podría llamarse una pasividad operante.[16]

En la zona circundante de misticismo está también difundida una posición pasiva, pero la relación entre pasividad inicial y la concomitante está invertida. La primera desaparece, y crece en cambio la segunda. En esta esfera produciría fácilmente escándalo el aviso que una buena maestra de oración mística daba a sus alumnas: "El mejor medio de obtener estas gracias es no hacer nada para llegar a ellas".[17] Aquí en cambio se conocen los ritos coercitivos y las recetas infalibles para introducirse a toda costa dentro del recinto sagrado. Existe la droga que atonta, existe la danza que enerva, hay un procedimiento más o menos reservado que conduce al que debe iniciarse ante el Dios del misterio. En una palabra, se quiere entrar, y se entra de un modo activo, desquiciando la puerta. Y se entra en principio para gozar del contacto con lo desconocido, pero también para saborear el dulce no hacer nada, el descanso, el sueño, bajando grada tras grada por aquellas diversas formas de quietismo que ya hemos recordado. Concluyamos: la pasividad existe, y a menudo simula bastante bien la mística; pero va perdiendo los caracteres religiosos para oscilar incierta entre la magia y la inercia.

El tercer carácter –el sentimiento de la *presencia íntima de Dios en el alma*– constituye el gran perno de la cuestión y de la discordia. Para conservar la calma, distingamos.

El deseo de un contacto divino inmediato puede vagar en una zona muy amplia alrededor de la oración mística. Si nosotros venimos a Dios, si a Él debemos volver, si nuestra vuelta será una visión y un

16. Cfr. S. Juan de la Cruz: *"El alma ama a Dios con la voluntad y la fuerza de Dios mismo..."* (Cántico, estrofa, 38, V, 1), es decir, la fuerza viene de Dios, pero es el alma todavía que obra.

17. S. Teresa de Jesús, *Castillo interior*.

íntimo goce de Dios mismo, si cada ser lleva consigo los trazos de su origen y el paso de su propio fin, debemos también creer que el hombre está algo atormentado por la sed de ver a Dios de cerca. Pero sería una exageración creer que él tenga siempre conciencia explícita y clara de esta sed, como suponen ciertos historiadores que quieren hacer de esto la llave maestra del mundo religioso. El vasto florecer de misticismo tiene raíces en este "deseo natural"; pero a menudo no logra formularlo y se pierde en lontananza, tocando hasta los confines del ateísmo, como sucede en la India. El que se habituó a la psicología de los místicos auténticos fácilmente proyecta su luz sobre el misticismo que vive... fuera de los muros; y este método puede ser útil para descubrir la orientación lejana y el sentido profundo de los grandes dramas históricos, pero pone en peligro perder de vista la psicología de los actores, quienes bastante a menudo desempeñaron su papel sin conocer el epílogo. Muchos prosélitos de las religiones y de las logias que se llaman místicas o mistéricas se extrañarían sobremanera si conocieran lo elevado de los deseos que hoy se les atribuyen.

Pero el hecho priva sobre el deseo, y es aquél cabalmente que falta al misticismo difuso y vagabundo. Aquí está la línea que separa el núcleo de la zona periférica. Seguir el recorrido histórico de este límite es imposible, aun porque, como ya lo hemos observado, el mismo sujeto puede ser víctima de ilusiones. No nos servirá tampoco de guía el criterio teológico: a saber, no estamos autorizados para calzar aquella línea sobre las márgenes del cristianismo. La oración mística, como la profética, señalan la intervención abierta e inmediata de Dios con el alma individual; y a éstos, sus favores, Dios no les señaló límites. Dentro de los muros cristianos se agitan misticismos imperfectos e insalubres; afuera pueden vivir formas auténticas de oración mística. Por lo tanto ni la teología ni la historia pueden resolver el problema real: el problema se plantea singularmente para cada individuo, más, aun para cada hecho, y requiere soluciones distintas para cada caso.

IV

EL SACRIFICIO

1. Lugar del sacrificio en el culto

Inter alia quea ad latriam pertinent, singulare videtur esse sacrificium.[1] Entre los actos de culto, nos enseña santo Tomás, el sacrificio ocupa un lugar especial. Indaguemos cuál es ese lugar.

Hemos visto que la manifestación verbal se divide en dos ramas: oración activa y pasiva. Sobre la misma base descansa la distinción que se debe establecer en el ámbito de la *realis effectio* y es casi extraño que muchos historiadores la hayan vislumbrado, y ninguno la haya visto con la claridad necesaria para colocarse dentro de ella y caminar resueltamente. Y sin embargo no faltan referencias explícitas de los antiguos, los cuales solían dividir los actos exteriores de la religión en dos categorías: los que consisten en un ofrecimiento hecho a Dios y aquellos mediante los cuales se "insume" algo de divino.[2] Es decir: podemos someternos a Dios bien despojándonos de lo nuestro para ofrecérselo a Dios, bien sometiéndonos a su acción. En la primera manera prevalece la actividad humana; el hombre da para que Dios reciba; todo el valor del acto estriba en el dar: es la *entrega activa*. En la segunda, la escena está dominada por completo por la acción divina; la parte del hombre se reduce a ponerse dentro de las condiciones requeridas para que la fuerza celestial se ejerza sobre él; la criatura se da y se abre a Dios para que la inunde de una lluvia de vida, tiende su mano para que Dios le levante; el valor del rito estriba en el recibir: es la *entrega pasiva.*

1. Santo Tomás, *Contra Gentes,* III, 120.

2. Íd., *Suma teológica,* II^a-IIae, prólogo: *"Considerandum... secundo de illis actibus quibus aliquid de rebus exterioribus Deo offertur tertio de actibus quibus ea quae sunt Dei assumuntur."*

La primera forma se desarrolló más ampliamente y prevaleció ante la observación del historiador; y entre los diferentes actos en que puede concretarse el sacrificio constituye el más expresivo y el más solemne, porque la entrega es completa e irrevocable, y tiene a menudo carácter social. Debajo de este vértice se mueven otras figuras que participan de su significadó y dignidad en grado diverso; pero se entiende que la mirada se detenga con especial complacencia en el punto más alto. No es extraño pues que los historiadores hayan consagrado al sacrificio muchas indagaciones y muchos volúmenes. Puede decirse que éste constituye el centro del aspecto exterior y social de la vida religiosa.

II. Incertezas y oposición

Pero si tanto se ocupan del sacrificio, eso no significa que tengan al respecto ideas muy claras y firmemente cimentadas; por el contrario, este acto máximo del ritual ha recibido en las diversas escuelas las interpretaciones más divergentes, más arbitrarias, más extrañas. Los estudios aparecidos estos últimos años demuestran que la cuestión está siempre viva, aun entre nuestros teólogos, y las conocidísimas disputas de éstos acerca del sacrificio de la misa se originan especialmente por el hecho de que ellos no tienen como punto de partida y de referencia una definición del sacrificio que sea aceptada por todos. Es, pues, imposible que se entiendan.

Esta incertidumbre no causa extrañeza. El sacrificio en su larga historia fue asumiendo formas tan complejas, que la mirada de aquel que se proponga estudiarlo fácilmente se desvía hacia otras direcciones y fatigosamente logra discernir la línea fundamental del dibujo. Su misma importancia le originó peligros, porque fue causa de que se sintiera la necesidad de conservarlo también en aquellas desviaciones donde había llegado a faltar toda esencia de verdadera religiosidad; por lo cual el rito del sacrificio fue forzado a permanecer en pie como puro

esqueleto, cuando se había perdido su noble contenido. Esta sobrevivencia, fundada en equívocos, fue facilitada por la naturaleza esencialmente exterior del sacrificio, que hizo posible se plegara a finalidades diversas y a veces contradictorias a toda posición religiosa.

A estas causas, que también explican la incertidumbre de la doctrina, se añaden otras, que hacen inteligible ese sentido de repulsión que el sacrificio parece suscitar entre muchos escritores. Hay que admitir que la historia de los ritos sacrificiales es *espantosa*. No es el caso detenernos a llorar con los economistas ante aquellas que Loisy ha llamado costoso absurdo[3]; una hecatombe homérica de animales, aunque sea un torpe derroche de riqueza, no nos turba, porque estamos convencidos de que el hombre no vive sólo de pan. Pero ante la frecuente hecatombe humana, ante el suplicio de las víctimas que imploran nos detenemos pensativos y aterrorizados, como si en nuestro oído resonara con acento mefistofélico la voz del antiguo poeta: *tantum relligio potu it suadere malorum*! ¿Cómo pues el rito central de la religión viste a la humanidad de luto, la hace manar sangre, la convierte en cruel contra los inocentes, contra sí misma? El olor de la sangre y los gemidos de las víctimas, los alaridos agudos de las pobres criaturas a las cuales se les quita la vida apenas dada, indisponen a muchos, que, ciñéndolo todo en un haz, condenan y rechazan desdeñosamente toda práctica que se refiera al sacrificio. Y si ante la plegaria sonríen con desprecio, ante el altar humeante imprecan y con Renán maldicen el estado de locura por que atravesó la humanidad en los primeros tiempos, transmitiéndonos una herencia tan triste.[4]

Finalmente, para darnos cuenta del fuego cerrado cuyo blanco se hizo el sacrificio en muchos libros de historia de las religiones, es menester recordar que esta reciente disciplina se cultivó preferentemente en ambientes protestantes. Ahora bien, sabemos que el protestantismo nació con una repugnancia profunda hacia la "misa romana", en

3. A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice.*

4. E. Renán, *Histoire du peuple d'Israel* (edición Colmann-Levi, París, sin fecha): *"Chocante absurdo, que la primera aparición del buen sentido religioso hubiera debido barrer".*

contra de la cual Lutero gustaba vociferar, llamándola idolatría suma e impiedad, y enumerándola entre las esclavitudes en cuyo cepo la Iglesia romana se había encadenado.[5] El alma de Lutero no cesó de influir sobre sus posteriores herederos, los cuales, aun no conservando de su progenitor más que el nombre y el espíritu de independencia, sin embargo continúan mostrando una antipatía innata hacia la misa, que ante sus ojos es sinónimo de Roma; y con la misa deben condenar toda la forma de sacrificio. Sirvan como ejemplo A. Lang y F. Heiler. Ninguno de los dos supo romper el embrujo antisacrifical de la reforma.

El primero, que también tuvo grandes méritos por su vigorosa acción valorizadora de los Seres Supremos, no logró ver nada bueno en el sacrificio y lo relegó entre las peores aberraciones de la mentalidad animista.[6] El segundo, que demuestra saber estimar la oración, ostenta un desprecio de protestante hacia el sacrificio, hasta llegar a escribir que el vigor de las prácticas sacrificiales señala el debilitamiento de la religión.[7] Esta balanza es muy querida para los protestantes, quienes gustan concebir síntesis filosóficas y manipular materiales históricos de modo que puedan prepararse el camino para concluir que la historia de la religión está trabajada por una lucha continua entre el sacrificio y la oración: los triunfos del primero señalan las detenciones y las derrotas, y los triunfos de la segunda señalan los progresos de la religión. En estas alturas el pensamiento protestante se asienta glorioso, y celebra la Reforma alemana, que traspuso el estadio de la mentalidad sacrifical "romana" y se elevó al plano superior, donde la conciencia religiosa reconoce como su único acto apropiado de culto la oración.[8] Asistimos por lo tanto a una

5. M. Lutero, *De abroganda missa privata: "Missas [...] esse summam idolatriam et impietatem"*, en Opera (edición Yena, 1600), tomo II, 443.

6. A. Lang, *The making of religión;* donde el autor insiste en deducir la superioridad de los Seres Supremos del hecho de que a ellos no se ofrece ningún sacrificio: *sacrifice is not offered to the Creator*; y si se halla algún hecho en contra, debe explicarse admitiendo que el rito, originado en el culto de los espíritus, emigró más tarde en el culto de Dios.

7. Heiler, *Das Gebet.*

8. R. Will, *Le Culte.* Queremos añadir, en honor a la verdad, que el protestante G. Wobbermin se muestra más justo y admite que *"Der Opfergedanke gehört (also) zum Wesen der Religión"* (La idea del sacrificio es esencial a la religión); *Das Wesen d. Rel.*

denigración sistemática, y por esto mismo sería menos nocivo para nosotros, los latinos, si volviésemos a pensar con nuestra propia cabeza y no nos limitáramos a traducir malamente todo lo que la "docta Germania" nos echa a rodar Alpes abajo. A objeto de mayor claridad asentaremos bien distintas dos cuestiones. ¿En qué consiste el rito sacrificial? ¿Cuál es su significado, o si se quiere, su fin intrínseco? Las dos están íntimamente unidas, pero no deben confundirse.

III. El sacrificio-comunión

Se dieron tres respuestas a la primera cuestión: el rito esencial del sacrificio, se dijo, consiste en la *comunión*, en la *inmolación*, en la *oblación*.

La teoría del sacrificio-comunión nació en el campo de los estudios históricos. Su padre es R. Smith, a quien se le suele atribuir la gloria de haber sido el primero que intentó dar una explicación razonada y científica de los ritos de sacrificio.[9] Efectivamente, con su artículo "Sacrifice" en la Enciclopedia Británica, y más aún con sus lecturas acerca de la religión de los semitas,[10] señaló nuevos métodos para el estudio del sacrificio.

Consistía la novedad en establecer en los orígenes y bases de toda la historia religiosa el totemismo. Los grupos humanos que se reconocen estrechamente unidos a una especie de animales cuyo nombre llevan y en los cuales ven protectores misteriosos y hasta los depositarios de su vida y fuerza colectiva, suelen comer con ritos determinados y en circunstancias dadas su animal-tótem para mantener y ceñir más

9. Hubert et Mause, *Mélanges d'histoire des religions*, París, 1929.

10. *Lectures on the Religion of the Semites*, Londres, 1907; cfr. especialmente donde resume su pensamiento en estos términos; *"The oneypoint that comes out clear and strong is that the fundamental idea of ancient sacrifice is sacramental communion and that atoning rites are ultimately to be regarded as owing their efficacy to a communication of divine life to the worshippers, and to the stablisment or confirmation of a living them and their god"*.

las relaciones de intimidad y de amistad que al mismo los liga. De aquí se habría originado el sacrificio, el cual, reducido a sus elementos iniciales y esenciales, no es otra cosa sino una comida hecha en común por un determinado grupo de hombres, que, para reforzar su vitalidad y sus vínculos sociales, se sientan a la misma mesa y comen la víctima sagrada, cuya vida y sangre se consideran como fundamento de la sociedad.

Esta teoría tuvo su instante de popularidad y ya estaba de moda admirar "las profundidades místicas del totemismo".[11] Pero no basta el entusiasmo para probar una afirmación histórica, y la teoría de Smith, sometida a examen, apareció tan poco documentada que pasó a figurar entre las reconstrucciones *a priori* más arbitrarias y atrevidas.

En último análisis Smith no halló ningún otro hecho histórico para colocar como sostén de su tesis sino el así llamado sacrificio del camello en uso entre los antiguos árabes, que nos fue descripto por Nilo. Los sarracenos, dice él, cuando no tienen jóvenes para sacrificar a la estrella de la mañana, eligen un camello blanco y sin defecto, hacen que doble sus rodillas, dan tres vueltas a su alrededor, como en procesión, cantando un himno en honor del astro. Luego el jefe de la ceremonia desenvaina la espada, hiere al animal y se apresura a probar su sangre. Los demás lo imitan y devoran así a la víctima antes de que salga el sol.[12]

Este uso, bien dijo Lagrange, es muy aislado para deducir del mismo toda la teoría del sacrificio;[13] y nótese que es insuficiente no sólo para la historia universal, sino también para el restringido ambiente de los semitas del cual se tomó, porque precisamente entre éstos se habla que en tiempos de barbarie "cuando no repugnaba beber la sangre o comer la carne con sangre, es el principio religioso que interviene con fuerza exigiendo que la sangre se esparza (y no se beba)". El hecho de los árabes de Nilo que beben la sangre no constituye por lo tanto un

11. A. Loisy, *Essai,* etc.
12. Nilo, *Narratio III* (Migne, P. G. T. 79, col. 613).
13. J. M. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, París, 1905.

acto ritual conservado a pesar del progreso de las costumbres, sino un acto de barbarie (contra el cual las ideas religiosas protestaron siempre, al menos entre los semitas, con extremo rigor).[14] Por lo tanto el camello de los sarracenos se rehusó a sostener toda la teoría del sacrificio, y a este respecto Foucart dijo con burla, pero no con verdad, que aquel pobre animal adquirió entre los historiadores de las religiones una importancia superior a su mérito.[15]

Como estudiosos honestos debemos notar que para compartir la honrosa fatiga con aquel paciente cuadrúpedo se llamaron los gamos y las tortugas del pueblo de los zuñis (América). No nos detendremos en describir el rito con que estos animales se matan y comen: nos basta notar la circunstancia siguiente: en ambos casos una parte de las carnes se ofrece al "consejo de los dioses".[16] Por lo tanto, aunque quisiéramos considerar aquellos ritos como verdaderos sacrificios, no podríamos reducirlos a la sola comunión: algo cuenta allí el ofrecimiento.

Para dotar esta teoría de una base histórica sólida se recurrió también a los ritos australianos conocidos con el nombre de *intichiuma*. Expresados en breves palabras, se reducen éstos a algunas ceremonias divididas en dos momentos: en el primero, escribe Durkheim, se desarrollan algunos ritos cuyo objeto es asegurar la posteridad de la especie animal o vegetal que sirven de *tótem* al *clan*; en el segundo el *clan* o algunos de sus representantes comen con formalidades dadas el *tótem*.[17] Aquí, exclama satisfecho Durkheim, encontramos en su forma más elemental actualmente conocida, todos los principios esenciales de una gran institución religiosa que estaba llamada a constituir uno de los fundamentos del culto positivo en las religiones superiores; la institución del sacrificio.[18] Este nuevo apoyo traído desde Australia es más débil que los precedentes. Ante todo, se exageró la frecuencia e importancia de la comida en común en la cual los miembros del clan

14. J. M. Lagrange, *études sur les religions sémitiques*, París, 1905.
15. G. Foucart, *Historie des religions et méthode comparative*, París, 1912.
16. Cfr. Hubert et Mauss, *Mélange*, etc.
17. E. Durkheim, *Les formes élém.*
18. Íd., ib.

comen su tótem. También Durkheim está obligado a citar, aunque sólo sea como nota a pie de página, los retoques que Strehlow aportó a las relaciones precedentes de Spence y Gillen, retoques llenos de significado. Helos aquí: la consumación ritual del tótem no tiene lugar siempre; los testimonios de los indígenas no confirman, como primeramente se creía, que el jefe del *clan* deba comer del *tótem* bajo pena de perder sus poderes.[19] En segundo lugar es menester tener presente que el totemismo cesó de tenerse como institución esencialmente religiosa: en este aspecto la idea de Durkheim está atrasada. Contemplándolos de cerca, los ritos en cuestión se revelan como costumbres sociales cuya base es la magia; se explica por lo tanto que entre éstos y las prácticas religiosas se hayan verificado interferencias, pero no se deben confundir, y para confundirlos es necesario hacer cimentar su propio sistema sobre un equívoco todavía más radical: el de los sociólogos que confunden la religión con sociología. En tercer lugar, aun queriendo suponer que los ritos totémicos sean de naturaleza e inspiración religiosa, son demasiado poco extensos para poder sostener la institución del sacrificio que abraza la historia de la humanidad. El totemismo nunca fue universal, y mucho menos es primitivo: sólo representa uno de los caminos, uno de los momentos a través de los cuales pasaron ciertos grupos humanos en el curso de su historia. Además no se logra tampoco descubrir en los ambientes totémicos, por más que se indague con tan buena voluntad, la así llamada comunión totémica con carácter religioso. Australia y América no nos ofrecen de ella ningún ejemplo; se lo espera del África. Esperemos.

Estas breves observaciones son insuficientes para explicarnos cómo el mismo Durkheim se vea obligado a escribir: "Sin duda no tenemos completamente la prueba de que esta práctica (el sacrificio totémico) sea el germen del cual se originaron todos los demás tipos de sacrificio".[20] Desapareció por lo tanto la fe ingenua de R. Smith que hacía gravitar alrededor de este centro imaginario a todo el mundo religioso.

19. Íd., ib.
20. E. Durkheim, *Les formes élém.*.

Es preciso por esto renunciar a la teoría del sacrificio-comunión; y he aquí efectivamente que Durkheim define el sacrificio de modo que junto a la comunión figura también la inmolación, y una y otra parecen tener la misma importancia: "Si el acto por el cual un ser sagrado es inmolado y luego comido por aquellos que lo adoran puede llamarse sacrificio, el rito del cual hemos hablado tiene derecho a la misma denominación".[21]

Transcurridas pocas páginas, el mismo autor da un segundo paso hacia adelante e introduce en la idea del sacrificio aquella aborrecida *oblación* que los secuaces de Smith se habían acostumbrado a considerar como un absurdo. Los hechos obligan a Durkheim a aceptar un compromiso, por lo cual admite que "el sacrificio, cuando está plenamente constituido, se compone de dos elementos esenciales: un acto de comunión y un acto de oblación".[22] Pero he aquí que puesto en la pendiente, el sociólogo francés no puede ya detenerse, y arrastrado por los hechos, para los cuales siente que debe conservar cierto respeto, llega a escribir: "Acaso la oblación es todavía más permanente que la comunión" y en una nota añade: "Los sacrificios expiatorios [...] consisten exclusivamente en oblaciones. Sólo por vía accesoria se sirven de la comunión".[23] Este último paso lo da con un poco de contrariedad y lo esconde bajo el velo de un "acaso", *peut-etre*; pero es tanto más significativo. ¿Volvió acaso el paladín las espaldas a su señor? Es cierto que para volver a encontrar a Smith es necesario volver atrás y para volver a hacer las pases con él sería menester reiniciar la guerra con la oblación. Y Durkheim, confiándose quizás un poco demasiado en el diccionario de las ideas, se adapta a un nuevo compromiso e interpreta su tan querido *intichiuma* como un "ofrecimiento a ninguno", o al menos a fuerzas impersonales.[24]

No nos queremos escandalizar por esta incoherencia, y tampoco se la queremos echar en cara a su autor; nos agrada más bien reflexionar acerca de la suerte curiosa de las relaciones entre comunión y

21. Íd., ib.
22. Íd., ib.
23. Íd., ib.
24. E. Durkheim, *Les formes élém.*

oblación en aquella teoría de los ritos sacrificales que pasa sin notables cambios de Smith a Durkheim. Primeramente se admite la comunión y se repudia el ofrecimiento como un absurdo; luego se admiten ambas como legítimos hermanos para dividirse el campo; finalmente el ofrecimiento se convierte en único dueño y reduce la comunión al grado de elemento accesorio.

Con esto la teoría del sacrificio-comunión proclamó su bancarrota. Que esta proclamación haya sucedido en daño de la lógica interna de la teoría totémica no nos importa; el hecho se hace instructivo porque nos demuestra que la oferta ocupa un puesto tan eminente en la historia del sacrificio, que quien quiere hablar de este rito con intento o sin él se ve a obligado a introducir dentro de su síntesis el elemento "oblación", aun a costa de tener que transigir con la lógica. La realidad se venga del sistema: y el sistema en nuestro caso reposaba sobre un equívoco y obedecía a un fin de apologética anticristiana. El equívoco era la confusión entre sacrificio y sacramento; el fin era hallar equivalentes de la Eucaristía entre todos los pueblos, especialmente entre los más salvajes y brutales. Sobre este equívoco volveremos más tarde; acerca del fin, bastará observar que no tenía nada de científico.

IV. El sacrificio-inmolación

La teoría del sacrificio-comunión carece de representantes en la tradición teológica. Es verdad que Renz[25] y Bellord[26] procuraron abrirle las puertas, pero su tentativa no tuvo resultado. Entre los antiguos no la propone ninguno.

No pueden interpretarse en este sentido ni las doctrinas de san Alfonso y de Belarmino ni las relaciones de san Gregorio el Grande,

25. Fr. Renz, *Die Geschichte des Messpfer-Bergriffs*, 1902.

26. J. Bellord, *The notion of sacrifice; The sacrifice of the New Law, en "Ecclesiastical Review"*, Filadelfia, 1905.

de Alejandro de Hales, de Lanfranco y otros, porque todos éstos –como lo expondremos luego–, aun viendo en la comunión la esencia y uno de los elementos esenciales del sacrificio, no consideran nunca la comunión desde su aspecto preciso y formal de comunión, o sea de comida en común o de apropiación humana de la virtud divina, sino que la consideran y la requieren sólo en cuanto es el medio de realizar o figurar la destrucción de la víctima. Es decir, esos teólogos, aun hablando de comunión, en realidad piensan en la inmolación. Traemos un solo texto de Belarmino,[27] que quitará toda duda: "La comunión del pueblo no es parte del sacrificio; en cambio, la del sacerdote sacrificante es su parte esencial, y más que como comer la víctima se considera como consumación del sacrificio. Ella corresponde propiamente a la combustión del holocausto". Y luego prueba que la comunión pertenece a la esencia de la misa, porque es el solo acto de ella que importa la real destrucción de la víctima.

El pensamiento de Belarmino está pues decididamente orientado hacia la inmolación; y no es él el único teólogo que piensa así; tanto que algunos llegan a creer que la teoría del sacrificio-inmolación es propia de nuestros teólogos. Por ejemplo el P. Schmidt, en un opúsculo, en 1922, afirmaba que los antiguos teólogos consideraban la inmolación como la esencia o al menos como parte esencial del rito del sacrificio y conforme a los resultados de los estudios etnológicos proponía en términos sencillos y equilibrados el abandono de la vieja posición y que se aceptara como rito esencialmente sacrificial la sola oferta.[28] En la Semana Etnológica de Tilbourg, realizada en 1923, decía él en forma algo más cruda: "Por lo que respecta a los teólogos, importa que éstos vean claramente el dilema ante el cual se hallan:

27. R. Belarmino, *Disputationes de controversis fidei*, de Missa. l. V, c. XXVII *"Sacramenti consumptio ut a populo fit, non est pars sacrificii, ut auten fit a sacerdote sacrificante, pars est essentialis ... non tam est comestio victimae, quam consummatio sacrifii. Et proprie combustioni holocausti respondere censetur [...] quod autem sit pars essentialis, inde probatur, quia in tota actione Missae [...] nulla est alia realis destructio victimae practer instam".*

28. W. Schmidt, *Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheirinen*, S. Gabriel-Mödling, 1922. *"[...] Theorien der älteren Theologen [...] die alle in der Destruktion als zum Wesen des Opfers gehörig [...] festhielten".*

o afirman que la destrucción (inmolación) de la víctima pertenece a la esencia misma del sacrificio, y en ese caso no pueden ya sostener la universalidad del sacrificio en todas las religiones del mundo, porque en los ciclos culturales más antiguos (aquellos que viven de la cosecha) la destrucción se halla ausente; o admiten que puede existir un verdadero sacrificio sin destrucción, y en este caso la universalidad del sacrificio en las religiones de todos los tiempos, y en general de todos los lugares, está a salvo.[29]

Parecería por lo tanto que nos halláramos ante el choque de dos tesis: una tradicionalmente acreditada entre los teólogos, otra salida recientemente de los estudios etnográficos.

Pero la línea de división no es muy precisa y los defensores de la *mactatio victimae* (inmolación) no faltan tampoco en las filas de los que dan a los estudios religiosos una base histórica y etnológica. En muchos de sus libros sacrificio y muerte violenta se unen tan indisolublemente que parecen identificarse, y el único título por el cual ciertos hechos hallan lugar en las síntesis históricas consiste en estar manchados de sangre. Tenemos presente por ejemplo a Frazer, que en *La rama dorada* recogió y llamó sacrificiales a muchos hechos muy sanguinarios pero poco religiosos. También a Loisy, quien empieza su *Ensayo histórico* acerca del sacrificio con el mito cosmogónico de los aztecas, en que se narra cómo los astros mayores del firmamento fueron producidos por la combustión de dos divinidades.

Pero es trabajoso para nosotros ver un sacrificio en aquella dolorosa metamorfosis a través del fuego. Se diría que el historiador se dejó hipnotizar por el chisporroteo de las llamas; tan fuerte es en él la tendencia a identificar sacrificio e inmolación. Efectivamente, comentado el mito, el autor descubre en él aquella que según su modo de ver, constituye la lógica de todo sacrificio: "Destruir para crear, libertar por medio de la muerte la virtud encerrada y escondida en un ser viviente, multiplicarla y sublimarla en cierto modo a través

29. *Semaine d'Ethnologie religieuse*, S. Gabriel-Mödling, 1923.

del rito de inmolación".[30] Es ésta la idea fija que guía al infeliz apóstata a través de su amplia encuesta y le permite ver un sacrificio, pero esta vez sólo en miniatura, aun en el acto supersticioso del campesino francés que hace saltar doce granos de trigo en el fuego del hogar doméstico y pretende deducir de sus movimientos casuales la suerte del trigo para todo el año. Es un sacrificio, piensa Loisy, porque aquellos granos se pierden y destruyen; y no importa que no intervengan Dios, ni los ángeles, ni los espíritus.[31]

Junto al de Loisy podemos colocar otro *Ensayo*, obra de los sociólogos, también franceses, los cuales no saben considerar el sacrificio sino a través de sus estragos (*ravages*) y exigen que la cosa sacrificada se destruya durante la ceremonia.[32] Por último citaremos todavía a un cultor francés de la historia de las religiones, Dussaud, quien sostiene que la inmolación sola constituye el hecho esencial del sacrificio.[33] Por lo tanto también fuera del campo teológico se asimila o al menos se asocia fácilmente la destrucción con el sacrificio.

Reconocemos sin embargo de buena gana que esta aproximación está más radicada entre los teólogos. Efectivamente, abriendo, como por casualidad, uno de los manuales más difundidos en nuestros seminarios, vemos que afirma con toda certidumbre, sin la menor sombra de duda o referencia a una opinión contraria, que la esencia del sacrificio consiste en la destrucción de la víctima.[34] Y debemos admitir que dicho manual no hace en esto sino seguir la corriente, conservada casi ininterrumpida desde Belarmino hasta Billot.

Este último define el sacrificio como una oferta de algo sensible presentada a Dios por manos del sacerdote, que la ofrece destru-

30. A. Loisy, *Essai*, etcétera.

31. Íd., ib.

32. Hubert et Mauss, *Mélanges d'hist. des relig.*

33. R. Dussaud, *Introduction a l'hist. des relig.*

34. A. Tamquerey, *Synopsis theol., dogm.*, vol. II (ed. 1909). "*Immutatio vel destructio: in hoc consistit ipsa sacrificii essentia*". *La 'immutatio'* no es diferente de la '*destructio*'; estos teólogos la colocan allí para indicar aquellos ritos en que la destrucción no es completa todavía, pero ya está empezada como en las libaciones para las cuales el líquido derramado era colocado "*in statu decliviori et ad destructionen sui vergente*" (ib).

véndola real o místicamente.[35] Es verdad que el docto jesuita coloca la oferta en primera línea, pero no ve modo alguno de darle valor de sacrificio si no se efectúa a través de la inmolación. Es de creer que la exigencia de la *mactatio victimae* (inmolación) se suavice por el hecho de no ser requerida siempre en forma real, basta en forma mística; porque ésta, de acuerdo con el pensamiento del eminente teólogo, no se aplica sino al sacrificio eucarístico y parece puesta allí, en la definición, con el único objeto de cubrir aquel defecto de armonía que él había advertido ya entre su concepto genérico de sacrificio y su teoría del sacrificio eucarístico. Colocando la *mactatio* en la esencia del rito sacrificial y comprobando luego la dificultad de hallarla en la Santa Misa, él –como muchos otros– recurre a la *mactatio mystica*. Esta aureola de misticismo, sin embargo, sirve mal al fin, porque sólo puede cubrir, no cambiar, la exigencia de inmolación colocada como base de todo sacrificio. Efectivamente, la *mactatio mystica* no es otra cosa más que la apariencia externa de muerte y destrucción.[36] No se ha roto por lo tanto el vínculo que une el sacrificio con la muerte.

Cerca de medio siglo antes que Billot, Branzelin, otro cardenal jesuita, observaba que en los sacrificios de la ley antigua la forma de la oferta consistía en la destrucción de la cosa que se ofrecía; y de allí deducía que el rito sacrificial consiste en la oferta que se realiza con la destrucción real o equivalente.[37]

Por el mismo camino, pero con mayor resolución, había andado san Alfonso de Ligorio, quien no sabía adaptarse tampoco a la destrucción mística o equivalente y sostenía la necesidad de la muerte verdadera y real.[38]

35. L. Billot, *De Ecclesiae Sacramentis*, Roma, 1915: *"Sacrificium posse definir: oblatio rei corporeae per realem ejus aut mysticam destructionem a sacerdote Deo facta..."*

36. Íd., ib.: *"In quedam externo habitu mortis et destructionis."*

37. J. B. Franzelin, *Tractatus de SS. Eucharistiae sacramento et sacrificio*, Roma, 1879: *"Forma oblationis faciendae in omnibus est destructio aliqua"; "Sacrificium est: oblatio Deo facta rei sensibilis per ejusdem realem vel aequivalentem destructionem..."*

38. S. Alfonso de Ligorio, *Theologia moralis*, l. VI, tr. III: *"Verum et reale sacrificium veram requirit et realem destructionem rei oblatae"*. De donde excluye que la esencia del sacri-

El cardenal De Lugo, otro jesuita, insistía con firmeza sobre la nota característica que distingue el sacrificio de todos los otros actos religiosos, y la colocaba en la real destrucción ya de una vida humana ya de otra cosa que la represente.[39]

Vázquez, también él una de las grandes glorias de la Compañía de Jesús, sostiene una polémica acalorada acerca del acto esencial del sacrificio eucarístico, y constituye la base de todas sus argumentaciones, como principio inquebrantable, la necesidad de un acto que destruye a la víctima.[40]

Y en sostener este principio fundamental el ilustre jesuita español estaba acompañado por su ilustre hermano de orden, italiano, el cardenal Belarmino, el cual quiere que la cosa sacrificada se destruya completamente.[41]

V. Incertidumbre en la tradición teológica

Con lo expuesto es suficiente para admitir la buena fe de los manuales de teología que repiten con los ojos cerrados: el sacrificio consiste en la matanza de una víctima; o bien: es un rito religioso en el cual un objeto sensible se destruye en honor a Dios. Y también con esto basta para justificar al P. Schmidt, quien se creyó en el deber de lanzar desde Tilbourg su aviso solemne a los teólogos.

Pero considerando las cosas más de cerca, la situación ofrece un

---

ficio de la misa esté en la sola consagración, porque en ésta sólo se tiene la muerte mística de la víctima, mientras que para el sacrificio se requiere la muerte real.

39. J. De Lugo, *Tractatus de venerabili Eucharistiae sacramento*, disp. XIX, sect. I: *"Dicimus ergo de ratione sacrificii esse quod sit protestatio [...] sive haec protestatio fiat per realem destructionem propriae vitae, sive per destructionem alterius rei ... In omni sacrificio debere intervenire destructionem aliquam rei oblatae..."*

40. G. Vazquez, *De Eucharistia*, disp. 220: *"Ad verum sacrificium requiritur ut id quod offertur Deo in sacrificio destruatur et ita mutetur ut id, quod erat, desinat esse..."*

41. R. Belarmino, Disputationes: *... de missa, l. V, c. XXVII: "ad verum sacrificium requiritur ut id quod offertur Deo in sacrificium plane destruatur, id est, ita mutetur ut desinat esse id quod ante erat"*.

aspecto algo diferente. Ya Vázquez en su polémica acalorada clamaba contra algunos teólogos que hablando del sacrificio de la misa hacían consistir su esencia no en la destrucción sino en la producción de alguna cosa[42]. ¿Cuáles son los teólogos combatidos por el famoso español? Aquel que tiene más en vista, cuyas palabras Vázquez se complace a menudo en citarlas, es un hermano en religión y compatriota suyo: Suárez. Éste, efectivamente, insistía en decir que no es necesario para la esencia del sacrificio que la cosa ofrecida se destruya, basta que se cambie, se consagre, se produzca.[43] Aparece pues en su fórmula el término usual de *inmutatio realis*, pero en vez de orientar este cambio hacia la destrucción, lo dirige él hacia la producción. La idea del sacrificio pierde así algo de su aspecto sangriento con que quieren revestirla los teólogos hasta aquí recordados, y Suárez parece advertirnos que la teoría del sacrificio-destrucción no goza en nuestras filas de tanta autoridad como para poderse imponer sin control.

Efectivamente, sabemos que el Concilio de Trento se había abstenido, e intencionalmente, de dar una definición del sacrificio.[44] Algún teólogo y algún obispo habían formulado ciertamente una, cuyas referencias se habían introducido también en los primeros esquemas de los decretos y de los cánones del Concilio: pero dichas referencias quedaron eliminadas en el texto definitivo. De cualquier manera, una cosa al menos resulta clara, a saber: que el Concilio define que en la Santa Misa se realiza un sacrificio verdadero y cabal, pero por nada sugiere la idea de que en la misma se realice una inmolación real.[45]

Esta circunstancia parece reflejar con exactitud la manera incierta

42. G. Vázquez, loc. cit., disp. 222: *"[...] nonnulli theologi hujus aetatis ita explicant rationem sacrificii missae, ut consistat in actione, qua fit potius alicuius effectio et productio, quam occisio, seu inmutatio..."*

43. Fr. Suárez, *Tractatus de missae sacrificio*, disp.73: *"Sacrificare idem est quod sacrum facere"*. Disp. 75: *"[...] non est de absoluta ratione sacrificii realis inmutatio seu dectructio [...] Unde dicet demus necessariam esse ad sacrificium rerum inmutationem alicuius creaturae non inde fit esse necessariam per modum destructionis in re principaliter oblata, quae etiam potest modum effectionis"*.

44. Cfr. los *"acta genuina"* editados en 1874 en Zagabria, por A. Theiner. Y más ampliamente en *Concilium Tridentinum* Friburgo Br. (Herder), tomo VIII, 1919.

45. Cfr. M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la messe*, París, 1926.

o al menos varia y libre de considerar el sacrificio, que se encuentra entre los Padres y los teólogos en el período que precedió al protestantismo. San Antonio de Florencia trae tres definiciones bastante diferentes: una de san Agustín, que fue célebre antiguamente y hoy parece casi olvidada, según la cual constituye sacrificio toda obra buena que ciñe los vínculos de nuestra santa sociedad con Dios; otra de santo Tomás, que le parece más apropiada *(proprie tamen)* al arzobispo florentino y que hace consistir el sacrificio en la oferta hecha a Dios, y acompañada de algún rito no determinado con precisión; una tercera, de san Isidro de Sevilla, que Antonino atribuye a muchos, según la cual el sacrificio consistiría en volver sagrada una cosa por medio de una oración mística.[46] Tal modo de proceder revela gran libertad de pensamiento acerca de este punto. Libertad que no fue privilegio del docto arzobispo, sino ampliamente usada por los escritores eclesiásticos, tanto que junto a Cayetano, que insiste acerca del *modo inmolatio,*[47] encontramos a otros que ni siquiera hacen mención, como haremos notar mejor enseguida.

Podemos remontarnos todavía. La tarea se vuelve cada vez más difícil, porque los escritores no acostumbran preocuparse por definir el sacrificio general y es preciso deducir su pensamiento al respecto de lo que ellos afirman acerca del sacrificio eucarístico. Oigamos todavía a Alberto Magno enumerar cinco modos o formas de sacrificio: *holocausta, pacífica, hostia, víctima, inmolatio*, y luego agregar: hay un sexto modo que está presente en todos esos cinco: y es la *oferta.*[48] Es decir, nos presenta a la inmolación como una de las formas en que puede actualizarse el sacrificio, pero no ve en esa forma la general, que debe en cambio buscarse en la oferta.

Pedro Lombardo permaneció más oscuro. Habiéndosele preguntado si la misa debe llamarse propiamente sacrificio o inmolación

46. S. Antonino, *Suma teológica*, p. III, tit. XII, c. IX.

47. Gaetano, *De Missae sacrificio*, c. VI.

48. Alberto Magno, *Commentarii in IV lib. Sentent.*, lib. IV, dist. V, c. II: *"In omnibus autem istis salvatur oblatio, quia quodlibet istorum Domino offerebatur".*

(sacrificium vel inmolatio), contesta que es lo uno y la otra *(sacrificium et inmolatio)* por ser recuerdo y representación del verdadero sacrificio y de la santa inmolación realizada en la cruz.[49] ¿Entiende él convertir en sinónimos los dos términos, o ve en ellos dos distintas realidades? La respuesta no es fácil. Una cosa sin embargo es cierta, a saber, que el maestro no se preocupa por completo de presentar en el rito eucarístico una verdadera inmolación: no parece por lo tanto pensar que sea ésta indispensable para el sacrificio.

En los siglos que precedieron a la aparición de la escolástica resultaría igualmente difícil hallar una respuesta directa y clara a nuestra cuestión. Se realizaron encuestas eruditas en la literatura de aquel largo período, y el que las consulte encontrará que en los textos llegados hasta nosotros no existe nada que nos obligue a que hagamos consistir en la inmolación el rito esencial del sacrificio.[50] No entendemos copiar los trabajos ya efectuados ni rehacer por nuestra cuenta un camino que no promete frutos nuevos. Citaremos cómo se presentan los pocos pasajes que nos serán útiles, y en su lugar haremos algunas observaciones generales que arrojarán sobre nuestro problema mayor luz que no un elenco de textos, que de por sí dirían poco, y para hacerle decir algo de preciso es menester someterlos a una especie de tortura.

VI. La inmolación de santo Tomás

Los sostenedores del sacrificio-inmolación desearían tener de su parte a santo Tomás. Si efectivamente el príncipe de la escolástica apoyara esta teoría con el peso de su autoridad, amenazaría forzar la balanza.

Leamos los textos. El terreno clásico de esta disputa es el pasaje siguiente, en que el angélico distingue el sacrificio de la oblación:

49. Pedro Lombardo, *Sententiarum,* Lib. V, d. XXI, núm. 7.

50. El último de estos trabajos eruditos es el de M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la Messe,* editado en 1926 (París).

"Se tienen propiamente sacrificios cuando cerca de las cosas ofrecidas a Dios se realiza alguna cosa; como cuando se mataban los animales, y se los quemaba, el pan se parte, y se come y bendice. Y eso se indica con el mismo nombre: porque sacrificio quiere decir que el hombre hace sagrada alguna cosa".[51] Es pues necesario que se haga algo acerca de lo que se ofrece a Dios para que la oferta se convierta en sacrificio. Ese "algo" es algo elástico; tanto que se convirtió en la manzana de la discordia entre los comentaristas de la Suma y cada cual busca introducir en el mismo lo que le resulta cómodo. Señalado el peligro, caminemos con cautela, dejándonos guiar por los textos.

Primero: ¿exige santo Tomás que el objeto del sacrificio se destruya? Casi todos los ejemplos que él trae incluyen cierta forma de destrucción; pero el último, la bendición del pan, no hace mención de ella en realidad. Vázquez, a quien ya citamos, no cede a este argumento y observa que el *benedicitur* (se bendice) está unido con el *frangitur et comeditur* (se parte y se come) como sucede con el sacrificio eucarístico, presente entonces en el pensamiento de santo Tomás.[52] Admitimos, o al menos no discutimos si el angélico "pensase" en la misa, en lo cual esos tres actos se hallan unidos; pero el paralelismo del período no exige, antes bien, parece excluir la interpretación de Vázquez. Como la matanza y la combustión bastaban, cada una por sí sola, para el rito sacrificial, así es lógico deducir que en el pensamiento de santo Tomás cada uno de los tres ritos enumerados sería suficiente para transformar la simple oferta en sacrificio verdadero y cabal.

Segundo: el elenco de los hechos que el angélico nos presenta para explicar su "alguna cosa" ¿es taxativo y categórico o es una simple ejemplificación? Aquel *sicut quod* (como...) no deja lugar a duda al

51. *Suma teológica*; IIª-IIae, 85. 3 3 um: *"Sacrificia proprie dicuntur, quando circa res deo oblatas aliquid fit; sicut quod animalia occidebantur et comburebantur, quod panis frangitur, et comeditur et benedicitur. Et hoc ipsum nomen sonat: nam sacrificium dicitur ex hoc quod homo facit aliquid sacrum".*

52. Vázquez, *De Eucharistia*, disp. 220: *"Non quia putet sola verbali benedictine, ita immutari, ut sacrificari dicatur".*

respecto. En esto se había fijado bien Suárez cuando escribía: "Qué debe hacerse con aquel *aliquid* santo Tomás no lo declara con ninguna definición ni descripción, solamente lo enseña con algunos ejemplos".[53]

Tercero: indeterminado en su materialidad, aquel "algo" debe estar al menos idealmente fijo, es decir, debe tener una tarea constante. Esto santo Tomás nos lo indica así: "Si se hace una oferta a fin de culto divino, *de modo que casi se destruya y transforme en algo sagrado*, se tiene entonces la oblación y el sacrificio [...] Si en cambio se ofrece de modo que permaneciendo íntegra se destine al culto divino o deba servir a las necesidades de los ministros, en este caso es oblación y no sacrificio". Por lo tanto aquel *aliquid* que debe realizarse cerca de la oferta sacrificial (*circa res Deo oblatas*), aquello de más que distingue el sacrificio de la simple *oblatio* es ciertamente un rito que trae al pensamiento la destrucción (*quasi consummendum*) pero no se dice que lo es propiamente o que siempre lo deba ser. Antes bien, absolutamente hablando, no lo es: le es afín, no idéntico: el *quasi* domina todo el período y con él santo Tomás nos advierte que es menester tener presente más bien una transformación que no una verdadera destrucción. ¿Y en qué cosa se transforma el objeto de la oferta? En algo sagrado. Demos pues un paso hacia adelante; aquella transformación es más ideal que material: es aquella casi destrucción de una cosa que se realiza sustrayéndola al mundo profano y haciéndola cosa sagrada de un modo absoluto.

Ahora podemos interpretar ese tormentoso *aliquid*: el mismo indica cualquier *rito con que se lleve a cabo aquella ideal destrucción de un objeto, que consiste en ofrecerlo a Dios y convertirlo en sagrado*. Interpretación que tiene de su parte el contexto inmediato porque santo Tomás concluye su elenco de los actos sacrificiales con esta frase: "Y eso está indicado por el mismo nombre; puesto que sacrifi-

53. *Suma teológica*, II^{a}-IIae, 86, 1: *"...Si aliquid exhibeatur in cultum divinum, quasi in aliquod sacrum quod inde fieri debeat, consummendum, et oblatio est, et sacrificium... Si vero sic exhibeatur ut integrum maneat divino cultui deputandum, vel in usus ministrorum expendendum, erit oblatio et non sacrificium".*

cio significa que el hombre convierte en sagrada alguna cosa". Con estas palabras nos ha declarado el sentido de todos aquellos actos que había nombrado y nos da a entender que el rito sacrificial admite una cierta amplitud y no exige siempre que culmine en una escena de muerte.

VII. El sacrificio-oblación entre los teólogos

No es, pues, cierto que la teoría del sacrificio-inmolación se haya impuesto en nombre de la tradición teológica. En realidad, en la Iglesia y dentro de la teología católica, adquirió pleno derecho de ciudadanía una escuela que se llama francesa cuya columna principal la constituye el cardenal Pedro De Berulle (muerto en 1629), fundador del Oratorio en Francia; escuela que, hablando del sacrificio, acentúa mucho la idea de oblación y que puede vanagloriarse con los nombres de Olier, L. Thomassinus, Natal Alejandro, Bourdaloue, Bossuet y Benedicto XIV.

Hablan éstos habitualmente –de un modo especial los oratorianos– del sacrificio de Jesucristo, que no limitan a las horas de su pasión, sino que lo extienden a toda su vida y lo hacen perdurar en la eternidad. Desde el momento de su ingreso al mundo, dice Berulle, Jesucristo se convierte en la única hostia verdadera, preparada y consagrada por la unción de la divinidad, ofrecida a Dios por la oblación que Jesús hace de sí mismo.[54] Y este sacrificio dura eternamente, dirá Olier, porque la oferta de la cual hablamos, comenzada en la tierra, perdura en el cielo por toda la eternidad.[55]

Y si nos agrada consultar a los que siguen un procedimiento más sistemático, leemos en N. Alejandro: "El sacrificio es una oblación externa...

54. P. De Berulle, *Discourse de l'état et des grandeurs de Jesus*. Disc . XI.
55. J. J. Olier, *Explication des céremonies*, l. VI, c. II.

con que una cosa sensible se consagra y se transforma mediante un rito místico. Y el mismo nos advierte que aunque se refiere a una transformación, no exige en realidad que la víctima sea destruida, "porque existen sacrificios que aun siendo incruentos son verdaderos sacrificios".[56] Acaso más instructivo es Thomassinus, que admite que todo sacrificio importa una transformación de la víctima. Sí; pero se puede transformar en peor o en mejor (*in defectionem, in profectum*); la transformación completa del hombre se tendrá en la resurrección, y ésta será el sacrificio más hermoso y más agradable a Dios. El fuego mismo que consume a la víctima del holocausto es un himno a la vida y una victoria sobre la muerte, porque revistiendo y transformando en sí las carnes muertas y despedazadas, parece infundirles una nueva vida.[57] He aquí una teoría del sacrificio que ya no es la apoteosis de la muerte.

¿Representa ella acaso en el campo teológico una novedad enfermiza o una tentativa malograda? No. Antes de la escuela francesa, Maldonado había escrito que según la Biblia la definición del verdadero sacrificio es ésta: "Oblación sensible de cosa sensible hecha a Dios sólo... mediante un rito místico".[58] Y si alguno sospechara que en *escrito místico* se ocultara algún acto que tienda a destruir a la víctima, oiga estas palabras claras: "Cuando digo oblación entiendo dos cosas: primero, que la naturaleza y la esencia del sacrificio en general no consisten sino en la oblación. Por lo tanto no llamamos sacrificio ni a la matanza de la víctima ni a ninguna otra ceremonia, porque la Sagrada Escritura llama sacrificio a la oferta, no a la matanza. Efectivamente, ella dice que sacrificio es aquello que se realiza sólo por el sacerdote: el sacerdote ofrecía la víctima, los ministros la mataban. Por lo tanto la oblación sola se consigna en la Sagrada Escritura como el género propio del sacrificio. Segundo, que no toda oferta se dice sacrificio; pero todo sacrificio se llama oferta en las Escrituras. Diciendo rito místico manifestamos la forma general del sacrificio, que

56. M. Alexander, *Theologia dogmatica et moralis*, etc., 1. II, c. VI.
57. L. Thomassinus, *Dogmata theologica*: de *Incarnatione*, 1. X, c. XIV.
58. I. Maldonatus, *De Sacramentis, de Eucharistiae sacram*, III p.

consiste siempre en una ceremonia que tiene algo de misterioso, como se acostumbraba hacer en el sacrificio por el pecado, en el que el sacerdote ponía las manos sobre la cabeza de la víctima".[59] ¡La cita es larga pero clara!

Si el Concilio de Trento no había querido pronunciarse, el catecismo que es casi su comentario parece inclinarse hacia la oblación, pues escribe: "Toda la fuerza o eficacia del sacrificio está en ser ofrecido".[60] Y ya antes del Concilio, Driedo[61] y Gerson[62] nos daban definiciones en que la oferta se colocaba en el centro del rito sacrificial. Y en el siglo clásico de la escolástica Guillermo de Auvernia[63] y Alejandro de Hales[64] nos enseñan a llamar el sacrificio con el nombre de don y oferta.

Bien fundada en la tradición, esta teoría hoy se va afirmando cada vez más entre los teólogos, al punto de que las certezas categóricas de algunos manuales que requieren la matanza de la víctima no reflejan ya el estado actual de los estudios. Frecuentemente se levantan voces que combaten la teoría del sacrificio-destrucción, tachándola de no racional y no tradicional. No racional, porque no parece posible que un acto de culto se base en un concepto tan negro, como es exigir que se destruyan las criaturas de Dios; la religión debe ser amiga de la vida, no de la muerte. No tradicional porque está casi desconocida en la Antigüedad; ninguno de los Padres la sostiene; tomó pie en el campo teológico solamente después del Concilio de Trento, y no por fuerza del mismo, sino como un equívoco producido por la polémica entre católicos y protestantes. Éstos niegan a la

59. Maldonatus, *De Sacramentis, De Eucharistiae sacram.*

60. *Catechismus ad parochos*, p. II, c. IV, n. 71: *"Omnis vero sacrificii vis in eo est ut offeratur"*.

61. Driedo, *De Captivitate et redemptione humani generis*, c. I: *"Sacrificium est oblatio Deo sacrata..."*

62. Gerson, *Tractatus IX super magnificat*, p. II, *"sic enim describitur sacrificium, quod est oblatio facta Deo..."*

63. Guillermo de Auvernia, *De legibus, c.* II: *"Sacrificare [...] scilicet munus offerendum sacrum facere"*.

64. Alejandro de Hales, *Suma teológica*, p. III, q. 55, IV-I: *"quidam convenienter dixerunt quod sacrficium est oblatio quae et sacra fit offerendo"*.

misa el carácter de verdadero sacrificio porque en el altar Jesucristo no es realmente inmolado; algún apologista católico, con el apremio de contestar, discute la consecuencia y no examina el principio en que se funda; a saber, acepta la exigencia de la inmolación y luego se tortura el cerebro buscando cómo se efectúa ésta en el sacrificio eucarístico.[65] El trabajo habría sido quizás algo más extenso y penoso si se hubiera extendido el examen al principio del cual surgía la consecuencia falsa, pero la polémica habría dado frutos más abundantes y más útiles. El trabajo está hecho hoy, al menos en gran parte, y ya se permite concluir que "del examen comparado de las opiniones que desde el origen emitieron los teólogos y de la crítica minuciosa de los argumentos traídos en su sostén, aparece que la teoría del sacrificio-destrucción es reciente y carece de la base necesaria; la del sacrificio-oblación, al contrario, se presenta como tradicional y seriamente establecida. Sobre ésta se construye la síntesis, que comprende la oferta de la vida terrestre de Jesús, la oblación cruenta en la cruz, la de su vida gloriosa y la eucarística en el altar. Las partes de esta síntesis están estrechamente unidas entre sí. Su exactitud nos parece garantizada por el doble hecho de que, por lo que respecta a la excelencia del sacrificio de la cruz, antes que originar ningún prejuicio, evidencia muy bien su carácter central y verdaderamente único; por lo que atañe a la esencia del sacrificio eucarístico, ella nos da de este problema, siempre agitado y mal resuelto, la explicación más simple, más satisfactoria para el espíritu, y al mismo tiempo más conforme con la doctrina tradicional".[66] No tenemos nada nuestro que añadir a estas palabras. Sólo podríamos hacer notar que esta voz,

65. Nos referimos de un modo especial al trabajo muy conocido del P. De la Taille, *Mysterium fidei*, y al otro acaso menos famoso de Lepin, *L'idée du sacrifice de la Messe*, y también a un tercero de menor tamaño, *Le sacrifice du Chef* de Eugenie Masure (París, 1932), del cual traduzco el siguiente pasaje: *"Hacía tres siglos que los benedictinos y los dominicanos habían quedado, por así decirlo, bajo la tienda donde conservaban el fuego sagrado de la tradición, mientras los teólogos de la Contrarreforma, luchando contra los herejes, improvisaban apresuradamente aquellos pequeños sistemas de Lugo y Lessio que terminaron por completo invadiendo toda la literatura piadosa. Y puesto que jesuitas ilustres dieron la señal de volver a la sabiduría, ¿por qué rehusarles nuestra adhesión?"*

66. M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la Messe*.

que proviene de Francia, está en acuerdo casi perfecto con otra voz, que parte de la autoridad de la Gregoriana y se propone arrancar aquel falso concepto de sacrificio apoyado en la destrucción, para volver al concepto tradicional e histórico, en que domina la idea del ofrecimiento.[67]

VIII. Oblación e inmolación a través de la literatura cristiana

Al que ojease la literatura patrística y teológica, las cosas podrían aparecérseles menos claras de lo que las dejan suponer las conclusiones de Lepin citadas arriba. En realidad cada página en que se hable de sacrificio aparece dominada por completo por estas dos grandes ideas: ofrecimiento e inmolación. Algunas reflexiones de índole general servirán para disipar los equívocos y las sombras que podrían originarse de esa continua mezcla.

Primero: la oferta es requerida por todos; la inmolación es bastante a menudo descuidada. A saber, no todos sostienen que la matanza es necesaria, y ninguno la considera como suficiente; en cambio la oferta la sostienen como suficiente algunos, y como necesaria todos.

Segundo: examinando lógicamente la doctrina completa de muchos teólogos que exigen la inmolación como nota esencial del sacrificio, se halla que su pensamiento no coincide exactamente con sus palabras. Efectivamente, todos ven en la misa un sacrificio verdadero y real, pero casi ninguno entre ellos ve en ella una inmolación real, y aun aquellos que quisieran verla se adaptan a suavizarla en una inmutación (*inmutatio*) que interpretan luego de varias maneras, y a menudo hacen notar que se opera sólo en figura (*in figura, in mysterio*). ¿Cómo puede suceder que una *mactatio* (matanza) en figura no nos dé un

67. De la Taille, *Mysterium fidei*, París 1924, y *Esquisse du mystére de la foi*, París, 1924.

sacrificio en figura, sino verdadero y real? Hallamos una referencia a esta respuesta en la Suma teológica del franciscano Alejandro de Hales: "En la misa se representa la pasión de Jesucristo y se repite su ofrecimiento".[68] La *mactatio* es sólo figurada, la oferta es repetida, es decir, se realiza en el altar una verdadera y real oferta, y eso basta para hacer de la misa un sacrificio verdadero y real. Con esta distinción nos invita a buscar en la realidad del ofrecimiento el fundamento del valor y de la eficacia sacrificial que él no encuentra en la simple representación de la muerte de Jesucristo. Y así afirma claramente que el sacrificio es real cuando la oferta es real, y porque admite que el núcleo y la sustancia del rito sacrificial debe colocarse en la oblación.

Acaso ahora podemos entender mejor el cómo y el porqué de aquella seguridad con que la teología católica dedujo siempre la realidad del sacrificio de la misa de la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, aunque en estado de perfecta impasibilidad; se tiene un verdadero sacrificio porque el Hijo de Dios, haciéndose presente bajo las especies sacramentales, repite con ellas, o mejor dicho, continúa por ellas aquella oferta de sí mismo, que tuvo su más grandiosa expresión en la tragedia del Calvario.

Tercero: los Padres y los teólogos –especialmente los más antiguos– no acostumbran hablar del sacrificio en general, tratan en concreto de la Santa Misa y aun aquellos pocos que antes del siglo XVI bosquejan una teoría general, lo hacen siempre con la mirada fija en la Eucaristía y, a través de ésta, en el Calvario, vistos la una y el otro sobre el fondo del cuadro de los sacrificios judaicos. La necesidad de establecer una relación entre el sacrificio que se realiza todos los días sobre nuestros altares y el que Jesucristo consumó en la Cruz, y por otra parte la frecuencia de la matanza y de la combustión de las víctimas en los ritos hebraicos, contribuyeron a orientar fuertemente el pensamiento de nuestros escritores hacia la *mactatio*. Pero se corre-

68. Alexander De Hales, *Suma teológica*, p. IV, q. 10: *"Repraesentatio divinae Passionis cum iteratione oblationis"*.

ría peligro de ir más allá de sus intenciones si se aplicase literalmente a la idea de sacrificio todo lo que ellos dicen del realizado en el Calvario y renovado sobre nuestros altares. Por lo demás, digámoslo como de paso, aun aquellos que teniendo la mirada siempre fija en el Calvario insisten más sobre la inmolación, no atribuyeron nunca a ésta, considerada en sí misma, ningún valor sacrificial; el valor lo encuentran en cambio de la Gran Víctima que acepta el martirio y se ofrece a sí misma.

Se necesitó de toda la ligereza de un poeta para atribuir aquella extraña concepción a los teólogos católicos y anotar a cuenta de ellos aquella vulgaridad blasfema: *Ayant commis un crime, ils seront innocentes*.[69] Es necesaria una gran buena voluntad de justificar su propia apostasía para atreverse a escribir que el cristianismo reposa en aquella cruel concepción del sacrificio.[70]

Mucho antes que Victor Hugo blasfemara en versos, los teólogos habían escrito ya: "Jesucristo realizó el sacrificio con un acto interior suyo: sus verdugos no hicieron un sacrificio sino el más grande de los sacrilegios";[71] y también se habían expresado con una frase que fue famosa: "No agradó a Dios la muerte sino la voluntad de aquel que murió".[72] Y veinte siglos antes de que Loisy blasfemara en prosa, ya estaba convencida la Iglesia de que la piedra angular de su edificio no debía buscarse en la crueldad sanguinaria de los crucificadores, sino en la voluntad de Jesús, quien ofreciéndose al Padre nos santificó en su propia sangre.[73]

Cuarto: no es menester luego dejarse engañar por el uso frecuente de la palabra *immolatio* en la literatura latina. Este término tuvo un sentido algo variable, y el que quisiera siempre ver en él expresada la

69. Victor Hugo, *Religions et Religión*, VII.

70. A. Loisy, *Essai hist. sur le sacrif.*

71. *Cajetanus, Comment.*, in 3am., p. S. S. Thomae. q. 48. a 4: *"Christus fecit sacrum actione interiori; occisores autem ejus fecerunt actione exteriori, no sacrum sed sacrilegium maximum"*.

72. S. Bernardo, Carta 190 a *Inocencio* III, c. VIII. *"Non mors sed voluntas placuit ipsius morientis"*.

73. *Heb.*, IX, 14: *"...sanguis Christi qui per Spiritum Sanctum semetipsum obtulit inmaculatum Deo..."; X, 10: "In qua voluntate sanctificati sumus per oblationem corporis Jesu Christi..."*.

matanza o la destrucción, correría peligro de trastrocar el pensamiento de los autores y de falsear el testimonio de los documentos.

En su origen, *immolatio* designaba el acto por medio del cual se esparcía sobre la víctima destinada al sacrificio la *mola salsa*, es decir, farro y sal, de donde la etimología de la palabra "*in-molare*".[74] Por lo tanto significa no la matanza de la víctima, sino uno de los actos preliminares, cuyo objeto era preparar a la víctima misma, ya destinándola ritualmente al gran objeto, ya confiriéndole con ese acto un carácter sagrado.

De aquí la diferencia que hacían los latinos entre hostias inmoladas y hostias matadas (*hostiae immolatae, hostiae mactatae*), diferencia que no habría podido originarse si inmolar hubiera tenido siempre el significado de matar o destruir.

Más allá del círculo del lenguaje técnico del culto romano, el término, como a menudo sucede, tuvo un sentido más amplio y menos preciso, pudiendo significar también todo el conjunto de ritos de sacrificio. Eso se hacía más posible y fácil cuanto más se avanzaba en los siglos cristianos e iba apagándose lentamente la memoria de las particularidades de aquel culto, en cuyo seno la palabra *immolatio* había nacido. De allí el sentido vago y oscilante que este término tiene a menudo en los escritores eclesiásticos, y los casos no raros en que se lo confunde con "ofrecimiento".

Cuando se nos dice que un tal inmoló tierra,[75] no significa ciertamente que la haya destruido; y cuando san Anselmo[76] y Abelardo[77] y otros nos hablan del sacerdote y de la Iglesia que "inmolan el sacrificio" no damos al verbo "inmolar" otro sentido que el de ofrecer; y cuando Bruno de Segni escribe que "así como Jesucristo ofreció pan y vino, también nosotros inmolamos cada día pan y vino",[78] sería

74. Henschel, *Glossarium*, voz inmolare: *"Inmol are proprie est mola, hoc est farre tosto, molito et sale mixto victimam adspergere"*.

75. Henschel, *Glossarium*, voz inmolare: *"Inmolavit quatuor medios terrae"*.

76. S. Anselmo *Oratio XXV: "Utilius est ei ab inmolatione sacrificii humiliter cessare"*.

77. Abelardo, *Problemata Heloissae, VII: "Quotidie in eius altari hoc cius sacrifcium debet inmolari..."*.

78. Bruno de Segni, *Expositio in exodum, XXIX: "Similam (enim) et vimum obtulit Christus; similam et vimum et quotidie inmolamus"*.

violentar sus palabras pretender ver en la inmolación que realizamos nosotros y en el ofrecimiento hecho por Jesucristo dos actos tan distintos como son la destrucción y la simple oblación; y cuando Honorio de Autun nos informa que "algunos del pueblo sacrifican oro y plata u otras cosas; y el sacerdote y los ministros inmolan pan y vino con agua",[79] el que lee debe entender que tanto el sacrificar de los fieles como el inmolar de los sacerdotes tienen idéntico significado y están lejos de referirse a una matanza o destrucción. Para terminar citaremos a san Agustín, quien nos invita a inmolar la oración;[80] ¡no pensará nadie que nos sugiera destruirla!

Estas ambigüedades del lenguaje nos advierten que la frecuencia del término "inmolar" en los escritores eclesiásticos no nos autoriza a creer que el pensamiento católico haya siempre nutrido una predilección especial por la *mactatio victimae*.

¿Nos hemos acaso ocupado demasiado de teólogos y teología? La respuesta la dará el lector. Nos basta a nosotros notar dos cosas. *Primero:* no entendemos en realidad decir en qué consiste el sacrificio de la misa y del calvario, ni explicar qué relación existe entre ambos.

Estos problemas deben tratarse en sesión propiamente teológica. *Segundo:* nuestro único objeto fue saber si los teólogos tienen una teoría tradicional acerca de la naturaleza del rito en que debe basarse el sacrificio en general. Nos pareció poder afirmar que cualquiera sea su doctrina acerca de la esencia del sacrificio de la misa y del calvario, los teólogos consideran y pueden considerar el sacrificio en general sin verse obligados a establecer su acto esencial sobre un rito de destrucción. Lo que hemos escrito era necesario para disipar la sombra que podía surgir del problema ya citado que el P. Schmidt, en nombre de la historia de las religiones, planteaba a los teólogos.

79. Honorio de Autum, *Gemma animae*, l. I, c. 27: *"Quidam de populo aurum, quidam argentum, quidam de alia substantia sacrificant; sacerdos et ministri panem et vinum cum aqua immolant"*.

80. S. Agustín, *De natura et gratia*, c. 18: *"Pro hac re (evitare il peccato) nec superflua nec imprudens Domino immolatur oratio"*.

IX. El sacrificio-oblación entre los historiadores de las religiones

La teoría del sacrificio-oblación se sostiene entre los historiadores bajo dos formas típicas. La primera lo ve surgir sobre la tumba de los *muertos,* y constituye casi por necesidad la teoría propia de la escuela de H. Spencer.[81] Para éste el culto religioso nace de las prácticas funerarias, y sus discípulos se encargaron de demostrar, o mejor, de sostener, que no sólo el culto sino todo el patrimonio religioso no tiene otro origen que los ritos y los absurdos sugeridos al hombre primitivo por sus extrañas ideas acerca de la muerte y de los muertos. El que escribe que "en su forma salvaje sobreviviente más sencilla, la religión consiste entera y solamente en ciertos actos de deferencia ejecutados por los vivos hacia los muertos",[82] siendo etnólogo evolucionista, está también obligado a creer que en "su forma más antigua, más natural", el sacrificio se reduce a la costumbre de "colocar pequeñas porciones de comida y bebida sobre la tumba de los antepasados, reyes o camaradas respetados de la tribu". Uso aparecido en los primeros tiempos porque "los hombres creyeron que los muertos comían y bebían, ya como cadáveres, momias, almas de amigos sepultados o como espíritus etéreos de jefes cremados" y luego se mantiene "en la misma manera ingenua cuando el alma se ha elevado a la condición de uno de los grandes dioses de la comunidad".[83]

A saber, cuando el alma del muerto se transformó en un dios, el ofrecimiento fúnebre y amistoso reviste los caracteres solemnes de la religiosidad y se llama sacrificio. Éste, como se ve, no es sino una oferta, y no exige que su objeto se destruya. Importará quizá la matanza del animal cuyas carnes deban tomarse para servir la mesa mortuoria; entre los pueblos que acostumbran cremar los cadáveres, será también nece-

81. H. Spencer había expuesto su doctrina acerca de los orígenes de las religiones en el volumen primero de sus *Principles of sociology,* Londres, 1876.

82. Grant Allen, *L'evoluzione dell'idea di Dio.*

83. Íd., ib.

sario que las provisiones se quemen en la pira junto a su destinatario; pero estas formas de destrucción se unen al sacrificio con ataduras accidentales y extrínsecas, y no las requiere la naturaleza del rito considerado en sí mismo.

Esta teoría adolece de un defecto único, pero muy grave; descansa sobre una base inexistente. Spencer, el héroe popular del positivismo, trazó la línea de la evolución religiosa arrancando de un punto imaginario. La inconsistencia del castillo spenceriano quedó demostrada por la escuela histórico-cultural, que sostiene también la teoría del sacrificio-oblación, pero colocándola sobre bases más sólidas. Resumamos su resultado.

Entre los pueblos que solemos llamar salvajes existen algunos que por muchas señales se pueden reconocer como más cercanos que los demás salvajes al estado de la humanidad primitiva. Entre ellos se practica el sacrificio, y su forma más frecuente y más confirmada es la oferta de las *primicias*. Respecto de este ofrecimiento hacemos notar de inmediato que se le reviste de todos los caracteres de religiosidad, siendo completamente independiente de las oblaciones a los muertos. De hecho lo encontramos también donde se desconocen los ofrecimientos funerarios; y entre las tribus que conocen la una y las otras ninguna circunstancia permite suponer que aquélla deriva de éstas. La oferta de las primicias se hace exclusivamente al Ser Supremo, las ofertas de comidas se hacen a los muertos; la primera no revela por nada que tenga por objeto servir de alimento al Ser Supremo, las segundas en cambio se destinan a saciar el hambre de los finados; la primera está acompañada por la veneración religiosa, la segunda constituye un acto sencillo de piedad humana hacia los difuntos, que no se invocan ni veneran. Es imposible pues deducir aquélla de éstas.[84]

He aquí las observaciones del P. Schmidt tocantes al rito con que se desarrolla el ofrecimiento de las primicias. "Los pueblos de que hablamos no son pastores ni agricultores; viven recogiendo los frutos producidos espontáneamente por la tierra y dedicándose a la caza. Ofrecen al Ser

84. W. Schmidt, *Ethnologische Bemerkungen z. theol. Opfert.*

Supremo el fruto recogido y la primera presa del animal al que le dieron muerte. Es importante observar que entre ellos la matanza del animal no se considera como parte del rito; sólo es un acto absolutamente profano, que se realiza durante la caza y cuyo objeto no es preparar la materia para el sacrificio sino subvenir a las necesidades de la vida. Tiene su análogo en la cosecha de los frutos que se recogen de las plantas. El sacrificio consiste todo en abandonar y ofrecer a Dios una parte de las carnes y de los frutos. Si se quiere hablar aquí de destrucción es menester verla en la circunstancia de que la parte ofrecida a Dios se sustrae al uso propio del hombre".[85] De este modo, siéndonos guía el director del Museo Lateranense, asistimos no digo al nacimiento de los ritos del sacrificio, sino a una de las formas más antiguas, en que la *matanza* o falta no tiene aquel significado de destrucción que a menudo se le atribuyó. El docto etnólogo prosigue luego trazando a grandes líneas la historia del sacrificio a través de las vicisitudes de los diversos ciclos culturales y comprueba que realmente la matanza de la víctima entró en circunstancias dadas a formar parte del rito, pero ello no impide concluir que matanza o destrucción no son exigidas para la esencia del sacrificio, que sólo requiere la oferta, o sea la renuncia de algo en homenaje a Dios.[86]

X. La inmolación como forma de oferta

Rationem sacrificii habet in cuantum offertur.[87]
Es sacrificio en cuanto se ofrece.

Por poco que se conozca el pasado, enseguida salta a la vista que los hechos no son tan intransigentes como las teorías. Los estudiosos crearon dos tesis, como dos líneas que deben conservarse distintas, y

85. Íd., ib.
86. Íd., ib.
87. Santo Tomás, *Commento in III sent* ., q. 79, a. 5.

nosotros las expusimos por separado, pero la historia se divirtió confundiéndolas. Inmolación y oferta no se desconocen recíprocamente y no son tampoco enemigos irreconciliables. En realidad el sacrificio atraviesa los siglos como un inmenso tronco sobre el cual se escribió: *oferta*; pero se practican en el mismo *injertos* frecuentes de *inmolación*. La historia indagará los puntos materiales de estos encuentros; nosotros debemos señalar sólo los puntos ideales.

Es el primero el indicado en el título de este artículo. Una gran parte de los sacrificios de las religiones clásicas –y no clásicas– se nos presenta bajo las formas de la inmolación. Las cosas llegan a tal punto que entre los griegos los verbos "matar y sacrificar" (*thyo, hiereyo*) se usaron a menudo como sinónimos; y también los hebreos y los pastores nómades de Arabia expresaron las dos acciones por medio de un único término: *zabach, dhabaha.* Aceptamos todos estos hechos y otros tantos semejantes, que sería inútil acumular; pero tampoco los montones de cadáveres y los ríos de sangre pueden impedirnos reconocer lo que ellos cubren.

Miremos las cosas desde cerca, observemos atentamente el rito y al que lo realiza, y descubriremos que el acto de la matanza no significa simplemente dar muerte. ¿Y cómo podría ser así? La destrucción, en cuanto a destrucción de cualquier manera se la realice, no tiene en sí ningún valor. Acaso no se le ocurrió jamás a nadie pensar que un hecho tal, considerado en sí mismo, pudiera elevarse a la divinidad moral y religiosa. ¿Cómo pudo unirse, con vínculos que parecen indisolubles, a los ritos del sacrificio y adquirir en ellos una importancia indiscutible? Pasamos por alto los motivos ocasionales y accesorios, limitándonos a hablar de la causa continua e íntima, que nos ayudará a penetrar más profundamente el misterio en el cual se fundan –y no siempre con resultados halagadores– los historiadores y los psicólogos de la religión. La *mactatio* no tiene valor en sí, pero puede recibir uno, como medio adaptado a un fin. Y como medio penetra ella y permanece en el santuario, asegurándose un puesto entre los ritos. Es un medio y modo de realizar una oferta, es un destruir o un dar muerte que quiere regalar; es una envoltura, a menudo sangrienta,

que oculta un deseo pacífico y benévolo; es una expresión enérgica de la voluntad, que teme permanecer inferior a su propósito y tarea, y con este temor se vuelve violenta.

Si se descuartizan las víctimas humanas es para extraer de ellas el corazón palpitante y ofrecerlo a la divinidad, caliente aún y repleto de aquello que es un don de Dios; si se arrojan al fuego es para que a través de las llamas se realice aquella oferta que el hombre desea hacer a Dios, y no sabe cómo hacer para que llegue a él. Porque el sacrificio es una donación *sui generis*: el donatario está oculto en el misterio y no se presenta a retirar su parte. Sin embargo el hombre quiere dar, y quiere dar completamente de verdad, de una manera real, completa, irrevocable; quisiera que su oferta transpusiese el más allá, de modo que Dios la recibiera en la esfera de su dominio personal y reservado. La matanza, la combustión, un acto cualquiera que destruya la cosa o al menos la coloque en la imposibilidad de servir al hombre (por ejemplo, el sepelio), se presentan como señales más expresivas de esta voluntad y los medios más eficaces para efectuar este pasaje. La matanza que sustrae para siempre, y de un modo radical, la víctima a la esfera humana; la combustión, que da todavía un paso más adelante y reduce la cosa a humo y ceniza –humo que se eleva y desaparece; ceniza que se esparce– tenderán por lo tanto a convertirse en fieles aliadas del sacrificio, no precisamente en cuanto son actos de destrucción, sino en cuanto son medios de la difícil oferta.

El lenguaje, a través del cual, más que a través de los actos externos, se transparenta el contenido de la conciencia, nos lleva con fuerza hacia esta interpretación. Sí "sacrificio" fue tomando un significado que sabe a tragedia y muerte, el verbo que lo acompaña y lo sostiene nos advierte acerca del sentido que es menester atribuirle. El sacrificio se "ofrece". *Offerre* de los latinos, *prosphero* de los griegos, *hicrib* de los hebreos (forma derivada (hifil) del verbo *qarab*) están allí para decirnos que en el fondo de la inmolación se esconde un acto de ofrecimiento, y en ésta (como ya nos lo advirtieron santo Tomás y el catecismo del Concilio de Trento) es menester buscar el valor y la eficacia del sacrificio.

Nos agrada oír interpretar en este sentido la *mactatio* de labios de aquellos ingenuos hijos de la floresta, los negritos africanos. "Cuando doy muerte a un búfalo, tomo un pedazo de él –¡el mejor!– y lo pongo sobre el fuego. Una parte se quema y el resto lo como en compañía de mi familia. Si encuentro miel, no como de ella antes de haber arrojado un poco en la floresta y hacia el cielo. Cuando tengo vino de palmeras, derramo algo de él en tierra... y digo: Waka, tú me diste este búfalo, esta miel, este vino: *he aquí tu parte.* Dame todavía fuerza y vida y que nada malo suceda a mis hijos." ¿Y quién es Waka? –pregunta el interlocutor–. "¿Tú no lo sabes?" Contesta el pequeño negro. "Es el dueño de todo. Él nos dio estas tierras, estas florestas, estos ríos, todo lo que tú ves... pero él es severo: quiere su parte y *nosotros se la damos*". [88]

El misionero que nos cuenta esta interesante conversación nos hace asistir también al rito sencillo y solemne de que nos ha hablado. "La noche nos sorprendió, extraviados, perdidos. A nuestros gritos afortunadamente nos contestaron por fin otros gritos y guiados por una luz que divisábamos desde lejos en la cima de un árbol, llegamos a la orilla de la floresta, donde tres jóvenes recogían miel. Uno de ellos estaba allá arriba con una antorcha, la que nos había servido de guía. Cuando hubo terminado, colocó los preciosos panales en un canasto que fue recibido por un compañero que estaba abajo. ¡Pedimos algo porque era tan linda y nosotros teníamos hambre! –Espera– nos dijo el cazador. Y partiendo en tres uno de los panales, con un ademán de gran recogimiento y de respeto religioso arrojó uno de los pedazos delante de sí, otro hacia la derecha y otro hacia la izquierda, en la floresta. Luego comió él de esos panales y nos dio a nosotros cuanto quisimos.

"–¿Qué hiciste?– le dije–. ¿No es acaso buena la miel que has tirado? –Es nuestra costumbre– me contestó. La hemos aprendido de los watwa. (otro pueblo cercano). –Para tener miel otra vez, hay que empezar dando a Dios su parte".[89]

88. A. Le Roy, *Les Pygmées*, París.
89. Íb., id.

"Dar a Dios su parte": estas palabras que monseñor Le Roy nos hace oír dos veces nos revelan el misterio del sacrificio en su forma más sencilla; el misterio de aquellas pequeñas destrucciones. En la mente del pigmeo ecuatorial éstas representan el modo de *mandar a Dios algo*: doctrina que juzgamos más exacta y es ciertamente mucho menos lúgubre que la de muchos doctores europeos. Si la *mactatio* está en estas formas de sacrificio como medio y expresión de la plenitud intensiva de la oferta, se deduce que no es ni esencial ni indispensable, y puede sustituirse con cualquier otro acto que pueda llenar ese oficio. En los ejemplos que preceden, junto a la combustión de la carne de búfalo, vimos arrojar miel y la libación del vino. Pueden encontrarse otros modos indefinidos en la historia. Cuando por ejemplo un pueblo de cazadores devuelve la libertad a una presa capturada, y con eso entiende renunciar por completo a ella, para que pase al servicio exclusivo de una divinidad, este acto puede constituir un sacrificio. Y cuando el patrón del campo no recoge los frutos primerizos, porque corresponden a Dios, en este abandono se tiene un equivalente a la destrucción, con la cual a menudo se actualiza el sacrificio. Queremos recordar todavía otro ejemplo típico: "Los malinkés (África) no ofrecen al Ser Supremo sólo sacrificios de agradecimiento y peticiones. En el primer caso el objeto que se había prometido se distribuye entre los pobres, los amigos o los pequeñuelos. En el segundo caso el sacrificio se ofrece con una fórmula especial. Luego se reúnen los pequeños de la aldea y se distribuye entre ellos la materia sacrificada. Antes de comerla, los niños van ante la casa del oficiante, levantan las manos y gritan tres veces: "Dios acepte tu sacrificio".[90] Aquí los niños parecen representar el medio de un singular método de destrucción, si así quiere llamárselo; pero podríamos decir también que sirven de intermediarios para el paso de la víctima de la esfera humana a la reservada a la divinidad.

El sacrificio no tiene pues esa rigidez de líneas externas y materiales que acaso muchos creen que tiene. Su núcleo lo constituye un elemen-

90. W. Schmidt, *Ursprung*.

to espiritual que exige una vestidura exterior, pero no aquella determinada que es la *mactatio*. Ésta es frecuente, y es uno de los medios más vivos y eficaces para expresar la intención sacrificial; no es, sin embargo, el único medio posible. Todo rito que sirva para realizar el don perfecto a Dios puede constituir un sacrificio que, bajo formas indefinidas, es siempre un rito de ofrecimiento.

XI. "SACRUM FACERE"

Podemos comprender ahora el significado etimológico de *sacrificium*. Es la acción mediante la cual convertimos en sagrada una cosa *sacrum facere*. Muchos escritores insisten en esta idea, y santo Tomás vuelve sobre la misma con cierta frecuencia.[91] La tradición y el nombre mismo en que ella se ha –por decirlo así– solidificado (*sacrificium*, al que corresponde el término griego *hierourgia*) nos advierten, pues, que efecto comparable del rito sacrificial es el carácter sagrado con que queda revestida la cosa ofrecida. Veamos ahora en qué consiste.

La categoría "sagrado" se opone a la categoría "profano". Es profano lo que puede libremente emplearse con cualquier objeto y uso en nuestra vida cotidiana, es sagrado lo que está reservado a fines y usos religiosos, lo que está ordenado al culto divino. Así quedan distintas las dos categorías; es bueno, sin embargo, dar un paso hacia adelante y descubrir mejor la naturaleza y el origen de esta distinción.

Lo sagrado y lo profano, que por su concepto no excluyen recíprocamente y tienen límites bien definidos, en sus manifestaciones concretas tienen en cambio confines dudosos. Esto sucede porque las cosas sagradas no lo son todas y siempre dentro de la misma medida, por lo cual constituyen de hecho una serie de análogos, en que el

91. Cfr. *Suma teológica*, IIª-IIae, 85, 3, 3um; ib. 866, 1; in Ps., XXXIX, 4.

carácter sagrado va de un máximo a un mínimo, de una compenetración completa e indestructible a un tinte ligero y perecedero, que encubre una cosa que ha quedado casi por completo profana. Además, las cosas sagradas no suelen ser tales por su origen; se puede decir que toda cosa y toda persona nace profana, y podrá convertirse en sagrada sólo por institución, por convención, en fuerza de un rito o de un hecho que la separe, transportándola a una atmósfera especial, ligándola con nuevos vínculos a la divinidad. El carácter religioso le procede de esos vínculos; lo crea el nuevo contacto con Dios. Esto equivale a decir que la única fuente de esta nota misteriosa se debe buscar en Dios, el cual es el único ser sagrado por derecho de origen y esencia. Las criaturas se convierten en sagradas en cuanto fluye en ellas, en diversa medida, esta cualidad divina; se vuelven sagradas cuando Dios pone sobre ellas su mano, haciéndolas suyas por un título nuevo, reservándolas para sí, diría casi ocupándolas como la tierra del Sinaí. Esta toma de posesión puede realizarse por iniciativa divina, como la ocupación del Sinaí ya recordada, o mediante un hecho humano que Dios reconozca y confirme. Este segundo modo es el más frecuente, y muchos son los ritos que lo realizan. Para comodidad y haciendo presente que tenemos conciencia plena de compilar un catálogo empírico, podríamos repartirlos dentro de las cuatro clases siguientes: bendición, oblación, consagración, sacrificio; a las que corresponden cuatro clases de cosas sagradas: las benditas, las oblatas, las consagradas y las sacrificadas.

Renunciamos a la empresa difícil, mejor dicho imposible, de señalarles contornos definidos a cada una de estas clases, que determinan cuatro puntos en la línea continua y progresiva del carácter sagrado; cada cual ve sin embargo la gran diferencia que corre, en cuanto a intensidad sagrada, entre el punto de partida y el de llegada. Las cosas simplemente benditas, después del rito de la bendición, son o al menos pueden ser restituidas, a veces sin límite alguno, a los usos humanos y profanos de la vida. En cambio, cuanto más se avanza en la línea que señalamos, tanto más difícil y limitado se hace el uso humano de las cosas sobre las cuales se ha realizado el rito. Las cosas oblatas

no deberán salir del círculo sacerdotal o de otros ambientes preestablecidos; pero dentro de estos límites pueden ellos emplearse para los fines ordinarios de la vida profana. Las consagradas, en cambio, quedan sustraídas a todo uso profano y sólo pueden utilizarse en el ejercicio del culto. Finalmente, el objeto del sacrificio no se usará nunca más ni para fines profanos ni para fines sagrados, ni dentro del círculo sacerdotal ni dentro del de los laicos.[92] Si nosotros imagináramos los dos mundos, el profano y el sagrado, como dos esferas antiguas, o bien como dos esferas concéntricas de modo que la profana envolviera a la sagrada, podríamos representarnos la intensificación progresiva del carácter sagrado a través de los cuatro estadios que hemos indicado como un acercamiento y una penetración siempre más profunda de ciertos seres de la primera esfera en la segunda. Para algunos se efectúa sólo un contacto superficial y externo, otros son introducidos al interior, pero quedando más o menos cerca de la periferia y es posible que salgan de ella todavía; otros en cambio penetran tan hondo que la idea del regreso no puede ni siquiera vislumbrarse, y el hombre debe renunciar para siempre a extender sobre ellos nuevamente su mano, así fuera sólo para un uso religioso. Esta ida sin regreso, este don sin ninguna posible reserva o arrepentimiento, esta penetración hasta el centro de la esfera sagrada la realiza el sacrificio, de modo que entre las cosas convertidas en sagradas y el objeto sacrificado es sagrado *kat'exochén*; las demás constituyen simples análogos.

Podemos ahora comprender por qué no es sacrificio el rito de consagración de un altar o de una iglesia, y ni aun la profesión religiosa o la colación de las órdenes sagradas.[93] Porque altar e iglesia quedan al servicio del hombre, aunque este servicio sea exclusivamente religioso; porque monje y sacerdote, aun siendo consagrados a Dios o convirtiéndose en personas sagradas, continúan

92. Cfr. Santo Tomás, *Suma teológica*, IIª-IIae, 86, 2, 3um.

93. Los escolásticos abordaban a menudo semejantes cuestiones, cfr. p. ej., Suárez, *De Euch.*, disp.73, sect. V, n. 4.

viviendo su vida humana, y el don que de sí mismos hacen a Dios, aun siendo en parte real, en parte es sólo afectivo e ideal. Carecen estos ritos de aquel efecto singular que constituye el pasaje completo y definitivo de la cosa o persona, sobre que se realizan, al dominio que podríamos llamar personal y reservado de la divinidad, pasaje que distingue, por su eficacia, el sacrificio de otro rito afín o análogo.

Hemos arrojado así mayor luz sobre aquel *aliquid* y aquel "demás" que santo Tomás exige en el rito del sacrificio, para que se distinga de la simple oblación; es una ceremonia, un acto o un hecho que por su naturaleza o su institución *opera una separación verdadera y absoluta* de la cosa ofrecida del mundo humano, y la introduce en el mundo divino; y por lo tanto puede decirse verdaderamente con la frase enérgica del gran doctor que el objeto del sacrificio, aun cuando no se lo destruya materialmente, *in aliquid sacrum quasi consumitur*, es decir se convierte en tan sagrado que (para el mundo humano) casi ya no existe. La carne y el incienso que el fuego consume sobre el altar, el vino derramado en tierra en las libaciones, la miel arrojada al viento, el caballo vuelto a la libertad, los frutos abandonados en el campo, los niños arrojados a los brazos incandescentes de Moloc, constituyen otros tantos sacrificios, no porque se destruyan o se coloquen en camino de destrucción, sino porque se sustraen para siempre a su uso humano (*quasi consumuntur*) y, en la intención de los obladores, van a alcanzar irrevocablemente la esfera donde los dioses ejercen no sólo su imperio, sino su dominio absoluto y exclusivo (*in aliquid sacrum*).

Si se nos ocurriera una fórmula para expresar toda la eficacia del rito del sacrificio, podríamos hallarla en la definición de Driedo: "El sacrificio es una oferta consagrada a Dios" (*oblatio Deo sacrata*),[94] una oferta que convierte su objeto en sagrado por excelencia.

Hay también otro modo de explicar *sacrum facere* y consiste en dar a *sacrum* el sentido de *acción sagrada*. Este sentido de la frase

94. Driedo, *De captivitate*.

se conforma a las costumbres del lenguaje: el rito mediante el cual se convierte en sagrada una cosa también se vuelve sagrado.

Los límites entre uno y otro sentido son tan poco definidos que varias veces, leyendo a nuestros escritores latinos, le es lícito a uno dudar acerca de la elección. Por lo demás, todos conocen nuestro uso litúrgico: el sacrificio se llama *actio*, la acción sagrada, la gran acción, la acción por antonomasia y *sacrum facere* es sinónimo de celebrar la Santa Misa. No nos preguntemos por tanto cuál de los dos modos de explicar *sacrificium* es exacto: ambos son verdaderos. Pero la pregunta que surge espontánea y que es más seria es esta otra: ¿cuál es el primero y cuál el derivado? De acuerdo con el orden de ideas que venimos exponiendo, la acción sacrificial es sagrada porque convierte en sagrado un objeto, ofreciéndolo, acercándolo a la divinidad; su carácter sagrado es pues correlativo al carácter sagrado de éste, y no puede hablarse de prioridad para ninguno de los dos. Idealmente podría concebirse que la nota sagrada parte de la esfera divina, reviste el objeto y reverbera sobre la acción. Hay en cambio quien insiste en afirmar lo contrario y enseña que primero está la acción sagrada, de ella es menester partir, ella domina toda la historia del sacrificio. Nos referimos a Loisy, quien funda sobre tal base toda su síntesis histórica de esta materia y no retrocede ni aun ante las últimas consecuencias, admitiendo que la acción sagrada puede estar por sí misma, y constituye un sacrificio sin destinatario.[95] Pero para sostener esta tesis es menester considerar la acción mágica, es decir, aceptar otra tesis a la cual Loisy sacrificó efectivamente muchas energías: la tesis de los orígenes mágicos de la religión, y especialmente del sacrificio. Éste no es el lugar para hablar de ella; lo haremos más tarde.

95. A. Loisy, *Essai hist. s. le sacrif.* En un opúsculo muy reciente *(Notio sacrificii in communi in synthesi* S. Thomae, Roma, 1934) el P. Henricus a S.T. sostiene que en los textos de santo Tomás "*sacrum facere*" se entiende como acción sagrada. Creemos que si el P. Henricus hubiera considerado más atentamente aquel *"quasi in aliquid sacrum consumendum"* de IIª-IIae, 86, 1, habría admitido con nosotros que el angélico da también el sentido de hacer sagrada una cosa y quizá hubiera insistido también menos sobre la "*immolatio*".

XII. El sacrificio-don

Hemos hablado del rito sacrificial y de su efecto necesario sobre el objeto sacrificado. Podemos ahora estudiar el sentido, el significado ideal del sacrificio. El estudio se vuelve más importante, pero el examen se hace más difícil; ya no basta mirar por encima de la superficie del rito, es menester descender hasta el alma del sacrificante.

Debemos responder a esta pregunta: ¿qué entiende hacer el hombre ofreciendo el sacrificio? o también: ¿por qué el hombre atribuye un valor religioso al rito sacrificial? E. B. Tylor acuñó tres términos que podemos tomar como índice de tres respuestas dadas a nuestras preguntas, y constituyen también tres teorías diversas acerca del valor del sacrificio: don, homenaje, abnegación *(gift-theory, homage-theory, abnegation-theory)*[96] a las cuales añadiremos una cuarta que puede llamarse *teoría del contacto.*

La primera ve en el sacrificio un don, pero un don interesado para ambas partes, a saber, un don que aporta utilidad a la divinidad que lo recibe y promete, mejor dicho asegura, un intercambio a quien lo hace. Se trataría pues de un utilitarismo doble, el sacrificio sería un contrato aparecido antes de que naciera el comercio: un *do ut des* (doy para que tú des) entre la tierra y el cielo. Esta interpretación tiene una verdadera selva de ejemplos para traer en su apoyo, y no sería difícil aumentar el número de estos sostenes materiales; pero precisamente porque son materiales no bastan para sostener una teoría explicativa de un hecho religioso, que es espiritual.

Ante todo, aun cuando la historia nos hiciese ver que el humo de los altares se eleva siempre hacia el cielo acompañado de impacientes invitaciones a la recompensa, no nos sentiríamos por eso autorizados a aceptar la interpretación utilitaria del sacrificio, porque el uso continuado de acompañar el rito con una petición determinada no advierte que ésta no está de por sí incluida en el sacrificio. Y luego, si el hombre une al sacrificio más frecuentemente la expresión de sus

96. E. B. Tylor, *Primitive culture*, Londres, 1920.

deseos, esto no significa en manera alguna que esos deseos sean el principal y mucho menos el contenido único de su conciencia al realizar el rito. De todo el conjunto de sentimientos que lo agitan él expresa ése, por ser el más fácil de individualizarse y es el que determina *hic et nunc* la ejecución del sacrificio. Los demás, más profundos y más generales, siempre actúan, pero es más difícil formularlo, y tampoco es necesario que lo sean.

Además, aunque quedase probada la constancia de la nota utilitaria en el sacrificio de parte del hombre, no quedaría por ello resuelto el problema, porque todavía faltaría la respuesta a la pregunta: ¿por qué los dioses, recibiendo, dan? En esto reside el verdadero nudo de la cuestión: cómo poder concebir un *utilitarismo divino*; el utilitarismo humano es secundario y puede acompañar al sacrificio como un elemento accesorio o causa extrínseca, sin perjudicar su naturaleza íntima. En cambio el utilitarismo divino deprime el concepto mismo del acto religioso y lo vicia en sus mismas raíces.

Ahora bien, el espíritu utilitario de los dioses en la exigencia y aceptación de ofrecimientos sacrificiales asoma en la historia más raramente que el utilitarismo humano. El mismo emperador Augusto, que en 17 a. C., en ocasión de los juegos seculares, se dirigía a las Parcas y les ofrecía un "sacrificio de nueve corderas y nueve cabras, propias, para inmolarse", y repetía y protestaba hasta el cansancio con la insistencia de un vendedor y la claridad verbal de un leguleyo, que un sacrificio tan pingüe se les ofrecía a las Parcas para que éstas protegieran siempre el nombre latino, le concediesen ser eternamente incólume, dieran victoria y salud al pueblo romano de los Quirites, a la república, al Colegio de los Quindecenviros, al Emperador, a su casa, su familia;[97] ese mismo emperador, digo, que da una prueba tan solemne de utilitarismo romano, no nos da a entender que las Parcas recaben un interés real de aquellos dones.

¿Pero qué utilidad puede suponerse que los dioses saquen de las

97. Fórmula recitada por Augusto y conservada esculpida en la lápida conmemorativa de los juegos seculares celebrados el año 17 a. C. (cfr. Turchi, Saggi, etcétera).

ofertas? La *gift-theory* contesta: en la intención primera de la humanidad religiosa el sacrificio no es otra cosa que un procedimiento culinario para dar de comer a los dioses *hambrientos*[98]. Cielo y tierra dependen entre sí mutuamente, ligados en un círculo que ninguno de los dos puede romper. Si los dioses no dirigen bien el curso de los acontecimientos, el hombre morirá de hambre; y si desde la tierra no se elevan víctimas también en el cielo se languidece y se muere. Oigamos a Foucart, quien sostiene esta teoría: "Tal es pues el carácter del sacrificio primitivo: un banquete ofrecido a Dios. El triple objeto que se propone es esto: saciar a ese Dios [...] alegrarlo [...] fortalecerlo".[99] Y si nos agrada oír una voz italiana, que sin embargo restringe su tesis dentro de límites más estrechos, leamos lo que escribe Furlani: "Según el sentir de los babilonios y asirios, el dios come las carnes, bebe las bebidas y toma el olor del incienso, es decir incorpora de una manera misteriosa y desconocida los alimentos que se le ofrecen como comida, las bebidas que se le presentan y el incienso que se le quema. Para el babilonio y el asirio este hecho era muy natural y no necesitaba de ninguna explicación. A pocos habitantes de la Mesopotamia se les habrá ocurrido hacer objeciones a la doctrina universal de que los dioses comen en el verdadero sentido de la palabra el sacrificio ofrecido. Es conocido que esta doctrina es común a toda la humanidad en un determinado estadio de su historia, y por lo tanto babilonios y asirios no presentan nada de extraordinario en esto que los distinga de los demás pueblos".[100]

El docto italiano es más prudente y en vez de afirmar que el "hambre de los dioses es origen y base del sacrificio", la limita a "cierto estadio" de la historia por el cual sin embargo quiere que pase toda la humanidad. Careció en esto de prudencia; era menester todavía advertir que obligar a todo el género humano a pasar por "cierto estadio" es

98. M. J. Lagrange, *Etudes sur les relig. sémit.*, París, 1905.

99. Foucart, *Historie des relig. et méthode comparative.*

100. E. Furlani, *Il sacrificio nella religione dei semiti di Babilonia e Assiria*, en "*Memoria della R. Academia dei Lincei*", Roma, 1932.

un puro prejuicio evolucionista de la historia escrita, del que la historia vivida se sustrae con toda libertad. Que esa grosera idea haya podido prosperar en algún ambiente muy relajado en la materialización de su patrimonio espiritual, lo admitimos; y por ahora no nos interesa mucho saber si en Egipto o Mesopotamia haya sido ésta la doctrina generalizada. Sabemos que la historia registra fórmulas sacrificiales moduladas sobre la de los iroqueses partiendo para la guerra: "Nosotros te ofrecemos este sacrificio, para que tú puedas alimentarte de carne humana, y como recompensa danos la fortuna y la victoria sobre nuestros enemigos";[101] sabemos que según el Rig-Veda el dios Agni (el fuego) es la boca y la lengua con que los dioses comen la ofrenda, es la guía que a través del "vasto aire" lleva a los dioses a alimentarse de las víctimas que se les sacrifican.[102]

Es inútil multiplicar los ejemplos; es necesario sin embargo que el historiador los estudie con mirada inteligente. Una cosa es que determinada concepción se difunda sobre la tierra, otra que la misma constituya la base de una institución a la cual está unida. También una cosa son las frases verbales y las figuras pictóricas o plásticas y otra el *pensamiento* que yace debajo de ellas. Lenguaje y arte, en el campo religioso, casi están forzados a volverse simbólicos. La imagen de un dios que aspira el incienso y come las carnes ensangrentadas constituye un antropomorfismo; pero a menudo lo es solamente para el arte, no para la religión, porque aquella imagen es el revestimiento grosero de una idea digna y no tiene más pretensiones que significar la aceptación divina de la oferta humana. Más de uno entre los ingenuos artistas antiguos y modernos, puestos frente a las doctísimas interpretaciones de nuestros impecables eruditos, se habrían asombrado de nuestro modo de leer su pensamiento y se habrían sentido tentados a decir con el negro de la floresta ecuatorial: *Comme les Blancs doivent être bétes, pour que nous sommes si bétes*[103] y luego: ¡los dioses no son Dios! Y siempre

101. A. Bros, *La religión des peuples non civilices*, París.
102. Rig-Veda, VI, 7; X, 53; V, 1.
103. Trilles, *Les Pygmées*. Encontramos que F. Dhorme hizo semejantes observaciones a

son aquellos los que se arrojan hambrientos sobre las víctimas del sacrificio. Los "dilettanti" de la historia de las religiones se sentirán tentados a creer que nosotros nos refugiamos dentro de una distinción escolástica ridícula; pero el que haya hojeado al menos alguno de los volúmenes más recientes sobre nuestra materia sabe que nos apoyamos en firme.[104] Junto al Ser Supremo brotan fantasmas; son los dioses. A medida que el hombre fija su mirada en estas miserables criaturas de su fantasía, queda oprimido y el eje del culto se desvía y se relaja. Lo que era un puro acto de obsequio se vuelve un medio, y a veces una truhanería, para tener en jaque un espíritu hambriento y caprichoso. El sacrificio se vuelve una mesa tendida para huéspedes invisibles y temidos. Pero Dios no aparece junto a la mesa de los dioses. El Ser Supremo ya se alejó y vive en un espléndido aislamiento, si acaso no ha desaparecido ya por completo de la visual humana. Quizás aquí toquemos el fondo de verdad que sugirió a Heiler –y no solamente a él– la ya recordada antítesis entre religión y sacrificio. En esos ambientes, donde el espíritu religioso languidece por el progresivo eclipsarse del Ser Supremo, triunfa en cambio el sacrificio, o mejor, triunfan las apariencias externas del sacrificio, vacías del significado digno que debería acompañarlas. El no haber advertido esa circunstancia fue causa de síntesis históricas equivocadas. La religión rechazó el sacrificio, se dijo; sí, pero lo rechazó sólo cuando éste había dejado de ser religioso.

XIII. Teorías subsidiarias

Que los dioses comiesen y bebiesen las ofrendas sacrificiales era cosa muy natural y no necesitaba de explicación, nos dijo un poco más arriba Furlani. Pero la cosa no puede aparecer tan natural allí donde vive algo de

---

Furlani en Revue d'histoire des Religions, París, 1933, donde le reprocha la interpretación demasiado "*alimenticia* del sacrificio".

104. Nos referimos de un modo especial a los trabajos de la escuela cuyo jefe es el P. Schmidt.

religión auténtica en derredor de un Dios no decapitado todavía; y los profetas de Israel, como algunos escritores paganos,[105] ni siquiera creyeron necesario recurrir a argumentos directos para desplazarla.

Les bastaba enunciarla en términos explícitos obligando a la mente a reflexionar sobre ella, para estar seguros de que habría sido rechazada también por quien la hubiera descubierto en su propio ánimo, como si hubiese entrado allí a hurtadillas. Por lo demás, parece que los mismos sostenedores del utilitarismo divino sienten alguna duda sobre su conciliación con las ideas límpidamente religiosas; y por esto buscan reforzar su tesis recurriendo a otras tres, que llamaremos subsidiarias. Los dioses, dice una de éstas, no son aquellos seres superiores, puros espíritus, libres de nuestras necesidades, como el pensamiento cristiano nos habituó a imaginarlos. No son en cambio otra cosa que las *almas de los muert*os, agigantadas en la memoria de los vivos. No es pues extraño que se haya pensado en su alimentación. Aquella misma mentalidad que había hecho sepultar o quemar a la mujer con el cadáver del marido o a los esclavos con el patrón difunto, y que había fijado el deber de abastecer las tumbas con alimentos y con instrumentos de trabajo y de caza, obligó luego a continuar y multiplicar estas formas para aquellos muertos que, habiendo dejado un recuerdo más vivo de sí, tuvieron la suerte de crecer tanto en la estimación pública que llegaron a revestirse de semejanzas divinas. Ya dijimos, algunas páginas atrás, que esta teoría es de origen spenceriano; y efectivamente, Grant Allen, el discípulo más fiel de Spencer, escribe: "En su origen, el concepto de Dios no difiere del de un hombre difunto".[106]

Pero el verdadero difunto es hoy el sistema de Spencer, y para salvar al menos una parte del mismo he aquí que se recurre a la segunda teoría auxiliar, que sería una piadosa enmienda de la primera. Se admite que los dioses y las almas fueron desde el origen dos cate-

105. Cfr., p. ej., Luciano, *De sacrificiis*. El autor se burla de los estupidísimos mortales porque creen que Diana está ofendida por haber sido *"sacris epulis frustrata"* e invoca a Heráclito y Demócrito *"quorum hic amentiam corum rideat, ille deploret insctiam"* (*Luciani Opera*, Frankfort, 1538).

106. Grant Allen, *L' evoluz. dell'idea di Dio*.

gorías distintas, y que la existencia de aquéllos haya sido admitida por la humanidad primitiva por razones propias; pero se afirma que el sacrificio empezó a ofrecerse a los dioses después de una confusión o de un *traslado de propiedad* entre los dos reinos invisibles.

Pero la desgracia que persigue la tesis principal acomete también a sus subsidiarias. La reconstrucción histórica se delinea; hoy sobre la base de datos no positivistas, sino positivos, tiende a demostrar que la humanidad no caminó nunca sobre la vía trazada por la tesis que llamaríamos... *mortuoria*. No se parte de un período en que los muertos reciben ofrendas y los dioses no reciben nada para llegar a otro período en que se extienden a éstos los favores reservados primeramente para los difuntos; se parte en cambio de una época en que el Ser Supremo recibe la ofrenda de las primicias y los muertos o son favorecidos por ofrendas de otro género o no reciben nada, y luego se pasa a las edades sucesivas en que algunos ciclos culturales desarrollan excesivamente los ritos funerarios o el culto de los antepasados. Entonces el camino puede bifurcarse; o el Ser Supremo es relegado al fondo de la escena y no recibe ya el culto que le es debido porque en realidad éste descendió tanto que es indigno de Él, y por lo tanto cesa el sacrificio de las primicias, o bien el Ser Supremo es abandonado a nivel del cabeza de familia y entonces las ofrendas que se le hacen revisten propiamente el carácter de los ritos funerarios. Hay pues un resto de verdad en la tesis que calificamos de mortuoria; pero en vez de elevarla a sistema, como hizo el manismo spenceriano,[107] hay que integrarla en un orden de ideas más vasto y más objetivo.

Se enseña también un tercer camino para salvar la tesis del don interesado, y consiste en dar de la misma una interpretación sutil, que haga desaparecer el absurdo de la comida material ofrecida a las almas y a los dioses. Éstos, se dice, no se nutren con la ofrenda, como

107. Manismo (de manes, que significa muertos, antepasados) se llama a la doctrina de Spencer acerca de los orígenes de la religión. Para las ideas que hemos expuesto remitimos a la obra *Ursprung* citada ya varias veces de W. Schmidt, y a su opúsculo, también citado, *Ethnologische Bemerk*; y al *Compte rendu* de la tercera Semana Etnológica de Tilburg (1922).

lo haríamos nosotros, consumiendo su sustancia gruesa y corpulenta, sino que se alimentan con el espíritu, con la esencia, con el *doble* de la misma. Este recurso al *doble,* es decir a la quintaesencia no todavía espiritual pero ciertamente *muy sutil* de las cosas, tiene mucha semejanza con ciertas "fugas en el griego" que sirven para enmascarar la pobreza de los argumentos; es una salida que sabe demasiado a artificio de escuela para que pueda tener un alcance universal. Es uno de los tantos medios prodigios, que se introducen en la historia, para negar el gran prodigio del curso lógico, razonable, providencial que la humanidad siguió en su camino.

Pero hagamos valer un argumento específico e histórico: la teoría supone que en principio existiera el *animismo*,[108] es decir, esa mentalidad que desdobla cada cosa dividiéndola, y su *doble*, que es como su imagen viviente, aérea y ligera, capaz de separarse del ser material que nosotros vemos vivir y moverse y obrar por su propia cuenta. Si la humanidad hubiese comenzado su historia con esta idea, habría también podido pensar desde el principio que las almas y los dioses, *dobles* vivientes de hombres ya muertos, se alimentaran de los *dobles* de los manjares humanos. ¡Pero en principio no existía el animismo! En contra del animismo primitivo, tan vigorosamente sostenido por Tylor y tan acreditado en la segunda mitad del siglo pasado en nombre de la historia y la psicología, la mayor parte de los estudiosos, y hoy todos, sienten la necesidad de colocar en los orígenes un período preanimista, que toma diversos tintes en las diversas escuelas, pero cuyo efecto constante es la muerte de la *teoría-don*.

Nos referimos a otro argumento particular. La interpretación sutil del sacrificio-don gusta de sostenerse en la del sacrificio-destrucción, porque destruyendo el lado material de la oferta se coloca su doble en estado de completa libertad, volviéndolo apto para pasar definitivamente al reino de los espíritus donde se le utilizará. Ahora bien. En los sacrificios de las primicias, como vemos realizarlos por las tribus más primitivas a los seres

108. El gran defensor del animismo es E. B. Tylor. Cfr. especialmente la ya citada *Primitive culture.*

Supremos, la destrucción, como ya lo hemos hecho notar, no siempre se efectúa.[109]

En conclusión: la teoría del *do ut des* vio caer todos sus apoyos y ya no puede sostenerse. Podemos sepultarla bajo el juicio severo pero exacto de Jevons-Pestalozza: "La teoría del sacrificio-don nos exige creer que la religión se podría tratar de un modo comercial, antes de que se conociera el comercio: que la religión consiste o consistía en su origen no en hacer lo que era aceptable a los ojos de Dios, sino en corromper a los dioses: en breves palabras, que no había ninguna religión en la primerísima manifestación de la religión. Y precisamente este último aserto es fatal para la teoría del sacrificio-don. Si no había una religión cualquiera en sus primeros estadios, no puede tampoco haberla en los últimos".[110] Con estas últimas palabras el teólogo inglés y su intérprete italiano bajan hasta la raíz y revelan el punto falso común a todas las teorías evolucionistas: obstinarse en hacer nacer la religión *poco a poco*, por desarrollo natural, de lo que no es religioso.

XIV. El sacrificio-homenaje

Por poco que el hombre observe y reflexione, enseguida se da cuenta de que su ofrenda es inútil para Dios: con todo, siente la necesidad de presentársela. No preguntemos al sacrificante qué hará Dios con su don; no lo sabe, no puede, no quiere saberlo, semejante en esto al pequeñuelo y al amigo, que en los momentos de expansión dan por el solo placer de dar, regalan lo superfluo y lo necesario, lo útil y lo inútil, y lo que ellos piden es que se esté contento con ellos, no por lo que dan. El objeto regalado tendrá un valor económico, pero éste no entra en la cuenta. Y si entra, no lleva consigo la pequeñez y la pesadez del cálculo; prefiere que se lo considere como índice de la voluntad de

109. W. Schmidt, *Ethnologische Bemerk.*
110. F. B. Jevons-Pestalozza, *L'idea di Dio nelle religione primitive*, 1914.

dar. Porque esas ofrendas alcanzan su valor no en cuanto son utilizables para un fin, sino en cuanto revelan el motivo, la raíz de que parte; raíz que es generosidad, desinterés, simpatía, y acaso mejor todavía, todo ese conjunto interior que nosotros llamamos emociones tiernas, y que nos llevan irresistiblemente hacia los demás. El ofrecimiento expresa y demuestra todo eso; digo que el ofrecimiento lo demuestra, no que el que lo ofrece sepa demostrarlo, porque los motivos que nos mueven a obrar no se presentan simples y claros ante nuestros ojos.

Pero simpatía y ternura no se dirigen hacia quien permanece extraño para con nosotros. Los psicólogos afirman que el primer despertar de tales emociones llevan al niño hacia la madre y la nodriza. El contacto diario, el cuidado asiduo, la necesidad y el disfrute continuo de su ayuda, la asociación inseparable de su obra con la satisfacción de las necesidades infantiles, todo eso determina la primera corriente de simpatía y los motivos que intervendrán después son semejantes, aun cuando a veces nacen de improviso y parecen ligarnos a un extraño, porque el extraño dejó de ser tal cuando muestra simpatía y ternura, lo invadieron y vincularon a nosotros, transformándolo en un nuevo factor de nuestra vida, que en ese momento se expande y se enriquece.

El que ve pues en la ofrenda del sacrificio un *don desinteresado*, un regalo inútil para la divinidad que lo recibe, inquiere su origen psicológico, y de allí la llave que debe abrirnos el camino para conocer su profundo significado, en esa posición simpática y tierna, que origina en nosotros el pensamiento frecuente de Dios por la conciencia de los beneficios recibidos, por la convicción de los vínculos inseparables que a él nos unen.

Desaparecido así el interés divino, desaparece también el utilitarismo humano. El oblante podrá todavía esperar una recompensa, podrá desearla y hasta creerla cierta, pero ya no puede mirar hacia ella como lo haría un mercader, ni medirla tampoco con el criterio de una equivalencia contractual. El sacrificio no es un servicio del cual Dios no pueda prescindir y que, por lo tanto, por propio interés, esté obligado a un cambio recíproco; es un don que el hombre ofrece por necesidad interna de ofrecerle algo a aquel del cual depende

y al cual está ligado por mil vínculos. Tal es, brevemente, la teoría del sacrificio-homenaje (*homaqe-theory*) que también podría resumirse en la fórmula *do ut dem* (doy por dar).

El sacrificio, interpretado de este modo, se presenta rodeado de una luz jovial y festiva, es una efusión del corazón que en momentos de mayor ternura rebasa en la materia arrastrándola consigo hasta el trono de Dios; es el reconocimiento hacia el bienhechor, un homenaje al Señor, es un unirnos más fuerte con las cadenas que a él nos atan. Se dijo que la religión es la fiesta de la humanidad y de la vida; quisiera añadir que el sacrificio, visto con esta luz, es la fiesta de la religión. Su símbolo sería el niño que en un ímpetu de su ternura le da a su madre todo lo que cae entre sus manos, da con el gozo del corazón, con la sonrisa sobre los labios, contento de sí mismo, inquiriendo con ojos indagadores una señal de benevolencia en el rostro de la madre, que le asegure que ella está contenta de su pequeño.

Pero el hombre, aun cuando haya sufrido una detención en su desarrollo, aun cuando se haya aniñado, no es ya nunca un niño, y a la alegría de dar une la conciencia del *deber*. Y el deber corresponde a la naturaleza de las relaciones entre donante y donatario. En nuestro caso las relaciones son muchas y por lo tanto se multiplican los deberes, y se multiplican también las teorías, es decir, los sostenedores del sacrificio-homenaje se dividen y caminan agrupados por diversos caminos cuando se trata de indagar cuál es el sentido del deber que mueve al hombre a presentar a Dios su regalo.

Reducimos a dos las direcciones del pensamiento moderno en esta materia. Ambas usan una fórmula común: mediante el sacrificio se confiesa el derecho de Dios sobre la vida y la muerte (*ius vitae et mortis*). Pero los repetidores de esta fórmula se distinguen por el modo de pronunciarla; los unos acentúan la palabra vida y los otros la palabra muerte.

Entre los segundos deberíamos contar en general a aquellos teólogos que hacen consistir en la inmolación la esencia del rito del sacrificio. Para no repetir ese largo catálogo, oigamos solamente a Lugo, que en cuanto a claridad de expresión no deja nada que desear. "A mí siempre me agradó aquello que sugiere Eusebio, cuando dice que el

hombre le debe a Dios su vida en sacrificio; pero como eso no conviene, se introdujo la costumbre de sustituir al hombre por un animal o algo semejante [...] y así, destruyendo algo expresamos el deseo de nuestra destrucción *(affectum nostrae destructionis),* si fuera lícita y necesaria al culto de Dios [...] Decimos pues que está dentro de la naturaleza del sacrificio ser un reconocimiento de esa excelencia divina por la cual Dios es digno de que nuestra vida se destruya en su honor, sea que este reconocimiento se realice con la real destrucción de la vida propia, sea que se manifiesta la destrucción de otra cosa".[111]

El punto de partida de Lugo y de quien piensa como él es ciertamente Dios como autor y dueño de la vida. Pero en vez de encarar el lado positivo, en vez de detenerse a gozar del gran don ante la mirada de Dios y con el corazón lleno de reconocimiento, se pasa de inmediato al lado negativo. Se ve asociada indisolublemente la muerte a la vida y después de haber vislumbrado a Dios en el acto que otorga su don, queda uno como absorbido y aterrorizado por su derecho a quitarlo. El mejor modo de celebrar al autor de la vida parece consistir en entregarse a la muerte; parece que el derecho absoluto que Dios tiene sobre nosotros no se reconoce y confiesa con suficiente claridad y fuerza mientras no nos hallamos presentado al Creador y no le hayamos restituido su don: "La vida que diste, aquí está, te la devuelvo; te la devuelvo para proclamar ante el universo que de Ti me viene, que es tuya, que tienes derecho a quitármela". Si a esta concepción se le dan alas, el mundo religioso se tiñe de pesimismo.

Dan en cambio al sacrificio una nota más alegre los que acentúan la palabra *vida* sin cuidarse de la palabra muerte. Damos la palabra al P. Schmidt, quien sostuvo esta teoría y también le dio su forma, en algún sentido, nueva: "La esencia del sacrificio está en privarse de los primeros medios de subsistencia ofreciéndoselos a Dios para reconocer su soberanía y su dominio, especialmente sobre todo lo que sirve para mantener la vida. Así, dejando aparte la relación del sacrificio con la vida, como se lo concibe en la teoría de la destrucción, conser-

111. I. De Lugo, *Tract. de ven. Euch. sacram.* Disp. XIX, sect. 1.

vamos nosotros aquella relación reforzándola en sentido positivo".[112] El valiente etnólogo deduce esta idea particularmente del sacrificio de las primicias, del cual parte y sobre el cual insiste preferentemente. En ese sacrificio siempre hay manjares y bebidas que se ofrecen y la ofrenda se hace al Ser Supremo como dador de esos medios de subsistencia. El hombre confiesa así que su vida está en manos de Dios; pero hecha esta confesión y llenado su deber, goza serenamente de sus bienes y de vida.

XV. El sacrificio-abnegación

La humanidad atraviesa los siglos atormentada por una desidia interna. Un aguijón misterioso la mueve hacia altos ideales éticos, pero una extraña pereza la enerva, por lo cual en la realidad de su vida el hombre permanece siempre por debajo de sus aspiraciones morales, que le están delante como estímulo y reproche. Más aún, no es raro el caso de que la conducta práctica esté en manifiesto contraste con los ideales y muestre una subversión y negación de los mismos. El drama del remordimiento que dio a menudo tema al poeta trágico y que fue con vivos colores descrito por San Pablo,[113] nos lleva a infligirnos una pena después de la culpa, como para vengarnos de nosotros mismos, como para tomar desquite de los instintos vulgares que nos han superado, como para reasegurarnos en una prueba experimental de la vitalidad persistente de esa voluntad superior que constituye nuestra gloria, como para renegar y compensar y casi destruir el mal cuyo recuerdo nos humilla, como para cantar, aunque demasiado tarde, cierta victoria después de una vergonzosa derrota.

A estos motivos de castigo propio se añaden otros todavía más fuertes. Por encima del ideal ético se ve a Dios dominar desde su trono, que

112. W. Schmidt, *Ethnologische Bemerk.*
113. *Rom.*, VII.

impone avanzar hacia lo perfecto y prohíbe detenerse en los bajos fondos de que el hombre ya siente vergüenza. De allí la repugnancia interna y el impulso interno se convierten en expresiones de aquella voluntad absoluta y omnipotente a la cual no debemos y no podemos sustraernos. La ley moral es un imperativo divino, la transgresión es desobediencia, el pecado es ofensa de Dios, el remordimiento es reproche y es amenaza. El culpable ofrece entonces una reparación, y entre las formas que ésta puede asumir, la primera es el sufrimiento voluntario, como un castigo que el hombre se inflige a sí mismo, para prevenir el de Dios, confesando enérgicamente, ante Él, que la voluntad rebelde se reniega, se humilla, se retracta. Así se enuncia la teoría del sacrificio-abnegación, la cual mide el valor del rito por el *elemento doloroso* que contiene. Tendremos por lo tanto una serie indefinida de prácticas del sacrificio dispuestas en orden decreciente, de manera que el primer escalón lo ocupa la muerte verdadera y propia y los que siguen los ocupa una forma cualquier de dolor. Según sean la índole y el equilibrio mental de los diversos pueblos, hallaremos formas más o menos razonadas de ascetismo junto a repugnantes mutilaciones, y se descenderá hasta las ofertas simples de bienes materiales considerados casi como multas pecuniarias que, disminuyendo nuestra riqueza, nunca se pagan sin pena.

Esta teoría tiene mucho de verdad y abre vastos horizontes en el gran enigma psicológico e histórico del sacrificio. El trinomio en torno al cual ella se mueve –*culpa, expiación y dolor*– existe verdaderamente en nuestro ánimo, donde nada se junta mejor que el sufrimiento con la voluntad de reparar una falta. Además, dada la universalidad del mal ético en el mundo, ella ofrece al sacrificio una base histórica amplia como el género humano.

Y luego, también indica bien el segundo punto de injerto de la *mactatio* sobre el tronco de la oferta. El sentido del pecado y la necesidad de aplacar a Dios abrió ciertamente una de las puertas más amplias para que la inmolación irrumpiera dentro del reino del sacrificio. Casi a los mismos albores de la convivencia humana hallamos un primer ensayo de rito expiatorio cruento: son los semanges de Malaca, que sorprendidos por la tempestad, extraen de sus venas una copa de sangre y se la ofrecen a

Kari, el Ser Supremo y Dios del trueno, para que calme la tempestad.[114] Y luego hasta el advenimiento del cristianismo es un crecer continuo de sangre esparcida sobre los altares y el gemido está acompañado a menudo por la plegaria o al menos por el deseo de perdón.

Finalmente, sobre nosotros, cristianos, la teoría de la abnegación y la referencia a la expiación ejercen un atractivo especial, porque interpretan uno de los aspectos más sobresalientes y no el menos profundo de aquel gran sacrificio que realizó la redención de la humanidad, dio su base al cristianismo y se perpetúa en nuestro culto cotidiano. El sacrificio de Jesucristo constituyó la gran expiación que lavó en el dolor y en la sangre nuestros pecados.

Todo eso es verdad, y nos hace comprender cómo se pudo sostener que al menos en el estado actual de la humanidad caída, el sacrificio sea esencialmente expiatorio y por lo tanto doloroso. Sin embargo, el pecado es universal de hecho, no de derecho. Nosotros concebimos una humanidad inocente y dispensada del deber religioso y no vemos ningún motivo que nos lleve a creer que en esta feliz hipótesis ella, en el cumplimiento de aquel deber, no hubiera transgredido los límites de la expresión verbal. Pero más que nuestras suposiciones, valga la historia. Y la historia nos da a conocer una infinidad de sacrificios en los cuales la idea del pecado no ejerce ninguna influencia sensible. Desde la oferta de las primicias que encontramos en los orígenes de la vida religiosa hasta las ordenaciones del *Levítico*, donde el sacrificio "por el pecado" es distinto del "pacífico",[115] es una sucesión ininterrumpida de ofrendas sugeridas por motivos que no están en relación directa con la culpa y su expiación. No podemos por lo tanto hacer que descanse en estos fundamentos toda la historia de la institución sacrificial.

114. Cfr. La relación que hizo de esto el explorador P. Schebesta a la Semana Etnológica de Milán, en 1925, reaparecida en el *Compte rendu*. El carácter expiatorio de este sacrificio está ahora aceptado. Basta leer algunas de las formas que lo acompañan, por ej.: *"Yo no estoy endurecido; pago mi deuda; aceptadla; he aquí mi pecado; mi deuda ha disminuido; cesad pues..."*. Estas frases son suficientes para rechazar la interpretación mágica dada por Pettazzoni (*La confessione*) con el pretexto de que *"es muy difícil averiguar, sobre la base de testimonios, qué vida religiosa interior acompaña entre los primitivos la confesión de los pecados"*.

115. *Levit.* IV-7.

Bastaría con hablar del sacrificio-contacto. Pero como ésta es una teoría híbrida, de la cual deberemos ocuparnos también en el capítulo siguiente, preferimos tratarla allí por entero, para no correr el peligro demasiado grave de incurrir en repeticiones.

Hemos tratado por separado las teorías que indagan el rito y las que explican el significado del sacrificio, creyendo que esto fuera útil para hacer resaltar el aspecto interior, tan a menudo descuidado en esta materia, tanto por parte de quien practica la religión como por parte de aquel que escribe su historia. Porque la práctica y el estudio del sacrificio corren el mismo peligro: "La atención se concentra sobre el rito antes que sobre el proceso espiritual, que en él está velado, y cuya expresión constituye el rito solamente, y entonces se hace posible dar una interpretación falsa a su significado".[116] En el caso del sacrificio este peligro es más grave que para los otros actos religiosos, porque la parte externa tomó allí un desarrollo tal y se complicó tanto, que fácilmente absorbe toda la atención del que observa y del que ejecuta. El peligro es tan grave que se cae en él sin darse cuenta y muchos hablan de las teorías acerca del significado, de modo que dan a entender que creen estar tratando del rito.

Con nuestra manera de proceder hemos hecho un estudio personal que hará imposible el equívoco: pero no quisiéramos haber creado abismos imaginarios entre los dos grupos de teorías y esperamos que el lector haya descubierto sus *vínculos* y sus mutuas correspondencias. Si la *mactatio* es esencial para el rito, el sacrificio tiende en ese caso naturalmente a tomar un sello de muerte aun para su significado interior. Si en cambio el rito está en la oferta, es posible elegir entre el don y el homenaje. La teoría del sacrificio-comunión exige casi por necesidad su complemento en la del contacto, como veremos.

La dependencia entre los dos grupos se explica también en sentido inverso del explicado ahora. Las teorías acerca del valor interno del

116. Jevons-Pestalozza, *L'idea di Dio, etc.*

sacrificio, aunque menos advertidas, suelen en realidad ser más eficaces sobre el ánimo de los estudiosos; y a menudo el nombre de una de éstas, acaso mantenida en la sombra, es que se defiende una doctrina especial acerca del rito. Aquí se revelan las fallas de las teorías respecto al significado del sacrificio: son ellas tan restringidas que no logran englobar toda la materia que se les ofrece. El que habla de don útil debe quedar en silencio ante una cantidad enorme de sacrificios que, para el economista, se resuelven en pura pérdida; el que ve sólo la expiación o la abnegación no sabe explicar la alegría de muchos ritos del sacrificio.

El defecto radical de todas estas teorías es la suposición falsa de deber asignar al sacrificio una tarea *parcial*, encuadrándolo materialmente dentro de su significado y el fin universal de la religión, como si se tratase de un campo que se quisiera dividir entre varios contendientes.

La lógica de nuestro pensamiento nos impide seguir por este camino. Nosotros vemos que toda la religión se resuelve en una manifestación de absoluta dependencia, y que ésta toma dos formas (verbal y real), cada una de las cuales a su vez se actualiza en dos momentos (activo y pasivo). Formas o momentos, precisamente porque tales no realizan secciones geográficas dentro de la unidad y universalidad de la confesión religiosa, de modo que sea posible por ejemplo asignar al sacrificio la tarea específica y limitada de reconocer en Dios al autor de la vida o de la muerte o el derecho de castigar la culpa. Esto equivale a secuestrar el hecho central del culto externo, confinándolo a un rincón del templo, en una posición subsidiaria y subordinada, violentando evidentemente la historia, que nos lo muestra siempre en el centro.

Y nosotros obtendremos que permanezca allí, reconociéndole su significado pleno e integral, que es *el mismo de la religión*. Y no estamos solos en este intento. Las teorías limitadoras son todas nuevas, casi frutos de la materialización progresiva del pensamiento –¡aún teológico!– a la que estamos asistiendo desde hace algún siglo; los antiguos no realizaban estos seccionamientos materiales. San Agustín y santo Tomás hacen coincidir el sentido del sacrificio con el que ellos atribuyen a la religión. El famoso, pero no bien entendido, dicho agustiniano que llama sacrifi-

cio a toda obra buena que se hace para que nos adhiramos a Dios en santa sociedad,[117] está abiertamente calcado sobre el concepto de religión que habíamos aprendido de san Agustín desde las primeras páginas de este trabajo: es el restablecimiento de las buenas relaciones. Oigamos a santo Tomás: "Los sacrificios sensibles se instituyeron no porque Dios necesite de las cosas nuestras, sino para que el hombre recuerde que debe ordenar a sí mismo y a todas las cosas de Dios, en cuanto Él es el fin, el Creador, el gobernador y dueño de toda cosa";[118] y también: "Ofreciendo sacrificios el hombre confiesa que Dios es el primer principio de la creación de las cosas, y el último fin al cual todo debe ser dirigido".[119] Léase en la *Suma teológica* toda la cuestión que trata del sacrificio y no se hallará ni siquiera una referencia a las localizaciones a que nos ha acostumbrado la teología de los últimos siglos; el sacrificio, se lee allí, se ofrece a Dios "en señal de debida sujeción y honor"[120] y ésta es la tarea integral de toda la vida religiosa. Volvamos a la compañía de nuestros grandes maestros; allí se está mejor.

Si quisiéramos resumir en una fórmula para uso escolástico todo lo que hemos dicho acerca del rito y del sentido del sacrificio, podríamos obtenerla juntando dos frases antiguas: una de Driedo, que condena lo que hemos escrito acerca del rito: *Oblatio Deo sacrata*;[121] y otra de Gerson,[122] que compendia lo que dijimos acerca del significado: *In recognitionem supremi dominii*. Y traducimos: *el sacrificio es una oferta consagrada a Dios en reconocimiento de su dominio*; dominio que debe entenderse no en el sentido genérico y jurídico de la propiedad sino en el concreto, con todas las notas que derivan del título originario de la creación y se concentran bajo el título de *primer principio*. El sacrificante restituye a Dios no la vida, sino a sí mismo y todo el mundo.

117. Santo Agustín, *De civitate Dei*, X, 6: *"Verum sacrificium est omme opus quod agitur societate inhaereamus Deo"*

118. Santo Tomás, *Contra Gentes*, III, 119.

119. Íd., *Suma teológica*, IIª-IIae, 102, 3.

120. Íd., Ib., IIª-IIae, 85, 1: "Offerens eas (res sensibiles) Deo in signum devitae subjectionis et honoris".

121. Driedo, *De captivitate*, etc., c. I.

122. J. Gerson, *Tract. IX "super Magnificat"*.

XVII. El sacrificio señal y símbolo

Parecería que el sacrificio no pudiera tener la amplitud de la religión que queremos atribuirle. Porque hemos afirmado con santo Tomás que la religión tiene miras tan amplias como el universo; habíamos dicho que ésta representa la vuelta del mundo entero a Dios a través de la libre manifestación de la criatura racional. Pero hablando del sacrificio el horizonte tiende a restringirse. Mientras la oración mediante un breve giro de frase, un rápido gesto, expresa la dependencia absoluta de los reinos de la naturaleza y del espíritu, el sacrificio, mediante una sucesión a menudo prolongada e intrincada de ritos, no lleva a Dios sino una pequeña porción de materia. Y he aquí que aparece otro indicio grave de inferioridad: el sacrificio presenta a Dios sólo materia. Carece por lo tanto de aquel carácter de espiritualidad interior que constituye todo el mérito de la religión. ¿Enalteceremos por tanto la oración por ser amplia, interior y espiritual y menoscabaremos el sacrificio por ser *restringido, exterior y material?*

No. El sacrificio no es solamente una ejecución de hecho, es también un signo, un símbolo; y mirándolo desde estos aspectos vemos de nuevo que se dilata el horizonte que parecía encerrarnos y ahogarnos. Los historiadores de las religiones, preocupados en catalogar las formalidades del rito, no pudieron contemplarla desde este punto de vista; los mismos teólogos perdieron la costumbre de tenerlo presente. Y sin embargo es éste uno de los quicios de la antigua teología sacrificial, y se le puede llamar el centro del pensamiento agustiniano y tomista. El sacrificio visible constituye el signo sagrado del sacrificio invisible, escribía san Agustín[123], y santo Tomás, como todos los teólogos medievales, volvía con insistencia sobre esa afirmación y tratando esta materia escribió los mejores artículos que produjo al respecto. El sacrificio, afirma él, se hace para significar algo [...] y significa el sacrificio interno y espiritual mediante el cual el alma se ofrece a sí misma;[124]

123. S. Agustín, *De Civitate Dei*, X, 5.
124. Santo Tomás, *Suma teológica*, IIª-IIae, 85, 2.

y en otra parte a esa ofrenda del alma añade la de todas las cosas.[125]

He aquí pues, cómo aquella porción insignificante de materia, que se introduce en la esfera del dominio pleno y exclusivo de Dios, lleva consigo al *alma humana*, que va a entregarse a Dios, va a manifestarle su sumisión ilimitada. La oferta de la víctima ritual se convierte en la señal de la donación que el hombre hace de sí mismo, ofreciéndose a Dios como a su primer principio, soberano señor y último fin.[126] Y nótese: este sacrificio humano e interior no es el sacrificio impropiamente dicho, como hoy suele llamárselo; no, es en cambio el sacrificio verdadero y principal;[127] y si falta éste, el ritual se convierte en una forma vacía, contra la cual los profetas arrojan sus encendidas invectivas.

Aquí encontramos el tercer punto de injerto –quizá el más profundo– de la inmolación en el tronco de la ofrenda. El sacrificio "verdadero y principal" es el *sacrificio humano*. Es el hombre que después de haber salido de Dios como todas las criaturas por el hecho de la creación (santo Tomás) y después de haberse alejado de él todavía más por su propio pecado (san Agustín), tiene el deber de volver a Dios. La vuelta es un reacercarse a las fuentes de la vida y por lo tanto, en su término, constituye un aumento de ser y una fiesta. Pero el viaje, y más aún la partida, constituyen su lado negativo y doloroso.

Para entrar en la esfera del dominio divino la criatura debe salir de este pequeño mundo que es el suyo; debe realizar una renuncia, que desde el punto de vista profano es siempre una muerte, y después del pecado es también un dolor, porque la culpa nos ha inclinado y atado a este pequeño mundo.

Por lo tanto, el sacrificio implica un elemento de inmolación humana que constituye su lado negativo, y es el camino, casi diría el crisol a través del cual "el espíritu humano se purifica", librándose de todo lo

125. Id., *Contra Gentes*, III, 119: *"Ut representetur homini quod seipsum et omnia sua debet referre in ipsum (Deum) in finem sicut in creatorem et gibernatorem et Dominum universorum"*.

126. Santo Tomás, *Contra Gentes*, III, 120: *"Quasi suae creationis principio, quasi suae operationis auctori, quasi suae beatitudinis fini"*.

127. Id., *Suma teológica*, IIª-IIae, 85, 3, 2um, y san Agustín, *De civitate Dei*, X, 5.

profano y de su pecado, para entrar en el recinto sagrado: *in aliquid sacrum quasi consumendum*, nos había dicho santo Tomás. Ahora comprendemos por qué desde la simple oferta hasta la destrucción el camino haya sido fácil y casi fatal.

Es el hombre que quiere pasar más allá y ponerse sin ninguna reserva posible al servicio de Dios; pero para el hombre el límite entre los dos reinos es la muerte. Las cosas inertes, aun permaneciendo intactas, pueden volverse sagradas por completo; el hombre vivo, ya sea este monje o sacerdote (ya lo dijimos), queda siempre mitad profano; sólo el sepulcro lo sustrae a las férreas leyes de este mundo en que ha caído. Esta idea debió influir sobre la evolución histórica del rito. Se sintió la necesidad de destruir la ofrenda del sacrificio para que se convirtiese en el signo plenamente expresivo de la entrega humana completa. La muerte de la víctima figuraba el pasaje del hombre al "reino de Dios"; en sus gemidos vivía el dolor que el hombre estaba pronto a afrontar para salir del mundo al cual se había quizá aficionado en demasía.

Junto al altar, además del hombre, está el *universo entero*. El sacrificio se ofrece para reconocer el dominio universal de Dios. La víctima, aunque pequeña, se agranda sobremanera y entrando en la esfera sagrada introduce allí todo lo creado y lo pliega en adoración.

Contemplado desde su plenitud espiritual, el sacrificio presenta tres *zonas concéntricas*. La primera, más interna y restringida, casi núcleo condensado y materializado, la da el objeto ofrecido, que suele llamarse "víctima" y recibe toda la eficacia del rito saliendo de él completamente transformada, y a menudo quedando destruida por el mismo. La segunda, como zona media, la constituye el hombre (oficiante) que en el proceso del rito y en las vicisitudes de la víctima objetiva su deseo de darse y expresa, dentro de su posibilidad, su entrega real a Dios. La tercera, zona externa y sin límites definidos, comprende el universo que el hombre asocia idealmente a la víctima para que con ésta cante la gloria del Creador. En la primera zona el rito y la víctima están presentes en su materialidad; en la segunda funcionan como señales; en la tercera, como puros símbolos.

XVIII. Fines y formas del sacrificio

El significado del sacrificio que terminamos de aclarar constituye su fin necesario e intrínseco, siempre incluido en el acto, siempre activo en la historia aunque no siempre claramente advertido por el sujeto. Cuando asoma como a flor del campo de la conciencia y domina todo otro deseo, el sacrificio se realiza en su forma pura que se llama adoración o latría, porque en ella toma cuerpo material y simbólico el acto puro de la volición.

El rito puede ser dirigido a *fines extrínsecos*, que varían con las circunstancias del momento y del ambiente. Es una eficacia accesoria que el sacrificio adquiere y difunde a su alrededor, la cual le confiere gran elasticidad y posibilita su uso para fines muy diversos. Esto escandaliza, por así decir, a los historiadores, los que se preguntan cómo la misa pueda servir indiferentemente para solemnizar tanto la boda como los entierros.[128]

Prestándose para fines diversos, el rito se adapta también externamente a su tonalidad, y así se originan *formas* especiales de sacrificio. Clasificar estas formas es un problema para el cual nuestros teólogos, en su terreno, pueden permanecer extraños, porque el cristianismo tiene un solo sacrificio, al cual será lícito asignarle fines diversos, pero no prescribirle formas diversas. Y a todos les consta que es clásico entre nosotros un elenco que lleva escrito: adoración, acción de gracias, petición, expiación. No queremos tocarlo; para prevenir sin embargo posibles escándalos hemos de hacer explícito lo que todo teólogo admite tácitamente; es decir: que el elenco es empírico y por lo tanto podría extenderse a placer; y que el primer término no se coloca junto a los demás, como si debiera dividir el campo con ellos, pero siempre está presente como alma y sustancia de cada uno de los demás.

En cambio para el historiador el problema existe, y su solución es difícil. El *Ensayo* de Loisy hace desfilar ante nuestros ojos los sacrificios fúnebres y agrarios, adivinatorios e imprecatorios o de alianza, de

128. E. Durkheim, *Les formes élém.*

purificación y de expiación, de consagración y de iniciación, y por fin el sacrificio para el servicio ordinario de los dioses. No queremos detenernos criticando la materialidad de esta lista; en una serie empírica, todo error de omisión, de superfluidad o de orden constituye un pecado venial. Es, en cambio, nuestro deber indicar el vicio que invade todo ese ensayo, gastando su método y falseando su doctrina. El autor ha escudriñado en los bajos fondos de la magia extrayendo todos sus procesos rituales que contengan alguno de los elementos que se hallan en el sacrificio. Ha descrito aquellos complejos ritos presentándonoslos como otras tantas formas de sacrificio, sin advertirnos que no corresponden a la "noción vulgar de sacrificio",[129] y por noción vulgar entiende la noción razonable, que interpreta el rito sin recurrir a la mentalidad mágica y lo transporta al último escalón de una escalera[130] donde dominan los conceptos morales de ofrenda y de expiación. Este conato moralizador sólo sirve para enmascarar ante los ojos del vulgo la verdadera naturaleza del sacrificio, hacia el cual el hombre de ciencia mira siempre a través de los conceptos mágicos, que sólo pueden explicarle su funcionamiento y su tenaz persistencia.[131]

La enunciación de un tal método basta ya para advertir que quien lo sigue corre el evidente riesgo de atribuirles cuerpo a las sombras, clasificando como formas de sacrificio ciertas prácticas que sólo tienen con él relaciones lejanas y superficiales. Más adelante discutiremos algunos casos concretos: nos basta haber puesto de relieve el vicio fundamental.

En la amplia esfera de los fines que el sacrificio persigue Hubert y Mauss se contentaron con establecer dos polos: el sacrificante –es decir, el individuo o colectividad que soporta los gastos del rito– y los objetos en los cuales tiene interés el sacrificante. El sacrificio lo llaman ellos *personal* u *objetivo*, según la eficacia irradiada por la víctima sea proyectada sobre el uno o el otro polo. Algo semejante, pero con acento más cristiano y más religioso, porque no estaba manchado por

129. A. Loisy, *Essai hist.*, etc.
130. Íd., ib.
131. Hubert et Mauss, *Mélanges*, etc.

elementos mágicos, había sugerido otro sabio parisiense, hace algunos siglos, en estos términos: "Sacrificar significa propiamente convertir en grado el don que se ofrece y santificar tanto al que ofrece como a aquel para el cual se hace la ofrenda".[132] No vale la pena detenernos a analizar estos dos puntos de concentración de la eficacia del sacrificio, ya que no sirven para establecer clases de sacrificio algo diferenciadas. El polo objetivo es demasiado vasto y abraza el mundo entero, porque no es posible asignarles límites a los intereses humanos. Además no es raro que la acción difusa, en vez de concentrarse sobre uno solo de los focos, abarque los dos; sin decir luego que el oblante no se olvida nunca de sí mismo, y por lo tanto todo sacrificio es personal.

Como complemento de esta división que yo llamaría topográfica, se propone otra de mayor relieve que distingue el sacrificio en *consacratorio y desacratorio,* según tenga por objeto conferir o volver a quitar el carácter sagrado y religioso.[133] Para nosotros, que estamos lejos de confundir los ritos sacrificales con los mágicos, todo sacrificio es consacratorio en cuanto la cosa ofrecida se convierte siempre en sagrada. Pero dentro de la zona de los fines extrínsecos y de los efectos mediados podemos introducir las dos especies de sacrificios. La ofrenda de las primicias, por ejemplo, la podemos llamar también nosotros, un sacrificio desacratorio, porque, una vez presentados a Dios los primeros frutos y reconocido de este modo Su dominio, toda la mies que es de Dios, y por ende, en cierto modo sagrada, pasa a la libre disposición del hombre para sus usos profanos: consagrando a Dios las primicias se le ha quitado el carácter sagrado a todo lo demás. Los sacrificios que se realizan en el momento de estipular un contrato o en oportunidad de colocarse la piedra fundamental de un edificio pueden llamarse consacratorios por su eficacia difusa, en cuanto quieren colocar las promesas y la nueva construcción bajo la tutela especial de la divinidad y convertirlas en cierto modo sagradas.

132. Guillermo de Aubernia, *De legibus,* c. II: *"Hoc est proprie sacrificare, ipsum scilicet munus offerendo sacrum facere et tam afferentem quam eum pro quo offertur sanctificare".*

133. Hubert et Mauss, *Mélanges.*

Compendiemos ahora nuestro pensamiento. Todo sacrificio es consacratorio por el efecto ritual sobre la materia de la ofrenda; es *latréutico* por su fin intrínseco e inmediato; es *personal* por la consecuencia necesaria de buenas relaciones establecidas o confirmadas entre Dios y el oficiante. Sobre esta triple base crece una exuberante ramificación a la cual no es posible asignarle límites ni imponerle líneas definitivas de desarrollo. Así como la oración se posesiona del contenido de nuestra conciencia, el sacrificio llena todo el espacio de todo el ámbito de las preocupaciones humanas y se adapta a las diversas materias y a los diversos fines con cambios más bien ligeros, y las formas que así se originan tienen contornos no bien definidos.

La diferenciación se acentúa en cambio y las líneas tienden a volverse rígidas cuando estos ritos pasan de la atmósfera religiosa a la mágica. Porque la magia no reconoce el punto de apoyo en que se sostiene la religión; no conoce a Dios, y por lo tanto no puede recurrir a la voluntad todopoderosa, implorando con un medio único efectos diferentes. La mentalidad mágica funda toda su confianza en la eficacia inherente al rito; eficacia que debe ser, por lo tanto, específica para cada rito y apropiada y diversa para cada efecto en particular. De aquí se explica que el que estudia la religión con preconceptos mágicos siente la necesidad de clasificar y distinguir hasta lo infinito la materia comprendida y crea series interminables de formas de sacrificio. Ciertamente desde el punto de vista de la magia hay un abismo entre la inmunización de la nueva mies, la fundación de una casa nueva y la curación de un enfermo.

En cambio, desde el punto de vista religioso desaparecen todos los abismos, porque sobre ellos se extiende la omnipotencia divina. Aquí la ofrenda latréutica basta por sí misma para alcanzar todos los fines y para revestir las diversas formas del ritual sin pasajes atrevidos y sin adaptaciones forzadas cuando la tierra nos ofrece sus frutos, cuando la grey se aumentó con nuevos partos, cuando el cazador se enriqueció con una nueva presa, la imagen de Dios, dador y dueño de toda cosa, se presenta más viva en el pensamiento humano, y el ofrecimiento de una parte de la nueva riqueza se presenta como la señal más expre-

siva del reconocimiento; es el momento más oportuno para proclamar los derechos soberanos de Dios: se realiza el sacrificio de las primicias. Cuando se colocan los fundamentos de un nuevo edificio, la oferta todavía es sugerida, porque adorando en Dios al sumo Señor, se le pide permiso para construir sobre el suelo que le pertenece y se coloca la nueva obra bajo su protección. En los momentos principales y casi solemnes de la marcha del sol en el cielo, el sacrificio dobla al hombre ante la mano poderosa, que rige los destinos de los astros y provee al curso de la vida.

Cuando los individuos y los pueblos se ligan con promesas recíprocas, el pensamiento de la inconstancia humana puede muy bien sugerirles a los interesados un reconocimiento explícito de la constancia divina; a saber, puede sugerirles un sacrificio mediante el cual las partes profesen su fe común en la suprema justicia de aquella voluntad superior que no cambia y vigilando sobre el universo castiga al que falta a la fe prometida. El mismo sacrificio adivinatorio, que ya está en los límites de la esfera religiosa y que Loisy halla dificultad para injertarlo en la raíz de ninguna acción sagrada,[134] se ajusta sobre la base establecida por nosotros; es un acto de obsequio a Dios, para que se digne revelar a los hombres sus propósitos. Finalmente, el remordimiento del pecado es una de las causas que llevan con mayor fuerza hacia el sacrificio, porque en éste se tiene el reconocimiento más claro de los supremos derechos divinos que la culpa intentó violar.

XIX. Fases en la historia del sacrificio

La historia del sacrificio todavía no se ha escrito: sólo poseemos de ella bosquejos malogrados. He aquí uno, vestido a la italiana pero que vino allende los Alpes: "La sublimación del sacrificio [...] se actualiza a través de tres fases principales que pueden llamarse mágica, oblativa y mís-

134. A. Loisy, *Essai hist.*

tica, y que socialmente corresponden a otras tantas fases de la civilización humana: la fase de la tribu, la fase nacional, la fase universal".[135] Esto es: entre los salvajes, que viven agrupados en tribus y no reconocen dioses personales, el sacrificio es un rito mágico destinado a promover la acción de la naturaleza; constituidas luego las naciones, los dioses adquieren su personalidad y el sacrificio asume los caracteres de un tributo que el súbdito paga al soberano; traspuestas las barreras nacionales, el hombre se atribuye un valor propio, independiente de la nación a la que pertenece, y requiere "la salvación" más allá de los límites del tiempo y del espacio que circunscribe la sociedad civil; salvación que se busca en el sacrificio místico, es decir, en un rito mediante el cual el hombre entra en íntima comunión con seres divinos y se hace partícipe de su inmortalidad bienaventurada.

No sé si se puede trazar un bosquejo más desgraciado acerca de la historia del sacrificio. La primera fase está por completo fuera de los límites religiosos; la tercera está, al menos la mitad, fuera del ámbito sacrificial. Consagraremos la última parte de este trabajo a la discusión de la primera; de la tercera nos ocupamos en el capítulo próximo; de la segunda ya hemos hablado en las páginas precedentes.

Ahora, casi concluyendo todo lo que hemos escrito acerca del sacrificio, nos contentamos con oponer al prejuicio evolucionista de la historia de tres planos las conclusiones más cautas de la escuela histórica.[136]

Entre las tribus que se revelan como conservadoras de las tradiciones más antiguas, por ende más próximas a los orígenes, se encontraron hasta ahora dos formas de sacrificio: el de las *primicias* y el *expiatorio*.[137] Tanto el uno como el otro están exentos de cualquier traza de magia y se ofrecen al Ser Supremo. Diferenciándose los pueblos y las civilizaciones, estas dos formas de sacrificio se mantienen en un nivel tanto más elevado cuanto más viva y distinta se conserva la figura del Ser Supremo; lo cual, generalmente se realiza en la línea recorrida por los pastores

135. N. Turchi, *Le religione misteriosofiche*, Roma, 1923.

136. Para este breve bosquejo utilizamos especialmente la ya citada, *Ethnologische Bemerkungen* de W. Schmidt.

137. Cfr. la descripción dada en los artículos 10 y 15 de este capítulo.

nómadas de régimen *patriarcal*. La ofrenda de las primicias en su aplicación al hombre toma a menudo una forma especial: el primogénito es sacerdote nato (pueblos uralo-altaicos); pero tal vez se llega verdaderamente a darle muerte, y eso sucede cuando dentro del ciclo patriarcal se introdujeron elementos *totémicos* (amito-semitas).

Precisamente los pueblos que entraron en el camino del *totemismo* envilecieron más las prácticas del sacrificio porque las sumergieron en la atmósfera de la magia. El Ser Supremo desapareció o se redujo a la impotencia. Ya no tiene su razón de ser el sacrificio, y le suceden ritos mágicos que pueden llamarse "parasacrificiales", porque tienen con él alguna semejanza y se atribuyen algunas de sus funciones. Anotamos dos formas más frecuentes: los *reyes*, a quienes se debe dar muerte en la plenitud de sus fuerzas, antes de que les sobrevenga la vejez, para que la sociedad humana y el universo (especialmente el sol) no perezcan por el lento perecer de su cabeza y representante; y los *reyes-sacerdotes* que conservan ese cargo un solo año, a cuyo término se les da muerte, para que las vicisitudes de su elección y de su muerte garanticen la sucesión de las estaciones y el ciclo anual de la vida. En el primer caso la mirada se dirige al cielo y a la tierra con especial referencia a la sociedad humana; en el segundo se tienen presentes las preocupaciones de la agricultura; en uno y otro el rito carece de todo sentido religioso: es una receta médica.

Un tercer camino se abrió ante la humanidad primitiva: el camino del animismo, que es el culto de las almas y de los espíritus. Multiplicados estos seres inferiores hasta el punto de oscurecer la figura del Ser Supremo, se concentra sobre ellos la atención; y como son almas de los muertos o asimilados a las mismas, se tratan como a hombres y se les ofrece dones materiales con entendimientos materiales. Y cuando las diferencias de clases en la sociedad, y más aún, las formaciones de las grandes monarquías originan la esclavitud y encorvan multitudes de pobres bajo el yugo de unos pocos ricos dominadores, ya no les bastan a los grandes muertos las ofrendas de manjares o de bebidas o de instrumentos de labranza; se utilizan los esclavos, para que continúen este servicio necesario también más allá de la tumba. Aquí la idea

del sacrificio no está muerta por completo; se reviste de formas crueles y groseras.

Nos basta haber señalado las primeras líneas dentro de las cuales se encuadraron los ritos sacrificiales, en marcha hacia su perfeccionamiento o hacia su ruina. No queremos seguir su desarrollo histórico ni sus continuos entrelazamientos con las complicaciones relativas. Estos primeros resultados del método histórico-cultural son suficientes para ilustrar el apriorismo y la arbitrariedad de las tres fases escogidas por los paladines de los orígenes mágicos, mejor dicho, de la naturaleza mágica del sacrificio.

Mientras el camino totémico y el animista proceden fatigosamente, aquel abundando en prácticas irreligiosas y éste sobrecargándose de cadáveres, el camino patriarcal sigue tranquilo su curso, hasta que en un punto se detiene. En una de sus ramas, que había tenido muchos contactos con otras líneas de desarrollo, y sobre el cual había vigilado con atención particular la mirada de Dios, se realizó no ya un sacrificio sino *el sacrificio*. El Hijo de Dios, que se había hecho hijo del hombre, se había ofrecido a sí mismo como primicia del género humano en expiación de todo pecado; después de haberse aniquilado a sí mismo en la forma de un ciervo, también se había humillado hasta la muerte, aceptando volver al Padre siguiendo los caminos dolorosos que son las consecuencias de la culpa; y en ese retorno había llevado consigo a la humanidad entera, cuya primicia y cabeza era Él; más aún, había llevado toda criatura que gimiendo en la esclavitud de la corrupción había esperado impaciente participar de la libertad y de la gloria de los hijos de Dios.

V

EL SACRAMENTO

I. La sujeción pasiva

Esta forma de culto todavía no logró diferenciarse y afirmarse en la mente de los estudiosos empíricos de las religiones. En sus escritos vive ella, como parásito, a costa del sacrificio, suscitando equívocos y polémicas. Ya dijimos que se suele atribuir la gloria a R. Smith de haber sido el primero que vio claro en el mecanismo de los *ritos sacrificiales,* abriendo el camino en las indagaciones científicas en esta materia. Acaso ninguno todavía le haya dirigido el reproche de haber desviado el pensamiento de los estudiosos, presentando un hecho auténtico con rótulo falso, quitado a otro hecho, de manera que se llegase a perder el nombre del primero y la sustancia del segundo: perdió, efectivamente, el nombre de sacramento y la sustancia del sacrificio, porque aplicó el nombre de sacrificio al rito sacramental. Obtuvo así un producto híbrido en cuyo derredor muchos se afanan, sin ni siquiera sospechar acerca del mal juego que el maestro les ha jugado. Varias teorías históricas acerca del origen y la naturaleza del sacrificio se fundan en esta confusión y parecen estar animadas de un gran deseo de no distinguir lo que distingue. El mismo Loisy, cuyo pasado remoto daría el derecho para exigir algo mejor, no hace sino arrastrar y agitar esta violenta mescolanza a través de las quinientas páginas de su *Ensayo histórico*, que varias veces hemos citado. El que desease formarse *de visu* una idea del ingenuo atrevimiento con que se trata esta materia y de la extraña incomprensión de que dan prueba palpable los manipuladores de la historia, podría leer las páginas de Grant Allen cuyo título es *Sacrificio y sacramento.* Habla en ellas con admirable ignorancia de una y otra forma de culto, estirando todo malamente y perdiéndolo de mira para descubrir en

todas partes y siempre lo que el autor, con una frase que acaso cree él haber robado al vocabulario católico moderno, llama "el sacramento de la misa".[1]

El terreno clásico del equívoco lo constituye el tema sacrificial; pero la zona infectada se extiende más allá de estos límites y el error llega a adherirse al concepto mismo de religión, que en este caso se define no ya como relación de dependencia, sino como unión, comunión, contacto. Contaminadas así las raíces, el equívoco se difunde luego, como consecuencia lógica, a todos los actos y formas de la vida religiosa; y entonces se puede definir, por ejemplo, la oración como "un gesto o una fórmula destinada a provocar el contacto entre el orante y el Ser Superior a quien se dirige".[2] El autor de esta definición acaso no advirtió que entendida en el sentido ordinario de las palabras, no se la podría aplicar sino al momento introductorio de la oración mística.

Deseosos de no ser víctimas de equívocos, apliquémonos, pues, a individualizar claramente la forma de culto que hemos llamado sujeción pasiva. Ya dijimos que el momento pasivo en general consiste en recibir; es el descender de Dios a la criatura; es ser colmados por las irradiaciones de la fuerza divina. Sin embargo, y ya lo hemos advertido, la pasividad religiosa no puede ser inercia. La acción de Dios sobre un cadáver no es un acto de culto. Es necesario que la criatura *se entregue*; es necesario que el súbdito se mueva y quizá también se agite para recibir al soberano. Prepararse, someterse, cooperar, son los grados de la sujeción pasiva: *prepararse* llevando a cabo los actos necesarios para ingresar en la esfera de las efusiones divinas; *someterse* permaneciendo dóciles bajo la mano de Dios; *cooperar* secundando sus saludables impulsos. Esta parte humana de nuestro encuentro con Dios la llamamos nosotros sujeción pasiva.

De ésta se hace notar que, al contrario de lo que ocurre con la oración, no requiere que se llegue a tener conciencia de la acción de

1. Grant Allen, *L'evoluz. dell'idea di Dio.* Admitimos que en algunos escritores antiguos hay frases semejantes a esa.

2. N. Turchi, *Saggi di storia delle relig.*

Dios en nosotros; antes bien lo excluye, dado que si el sujeto estuviera favorecido por esa conciencia experimental, se tendría un hecho de oración que acompaña a la sujeción. El encuentro consciente de dos espíritus añade al hecho la palabra, aquella palabra acerca de la cual sólo los místicos saben razonar competentemente.

II. El sacrificio-contacto

La sujeción pasiva, dijimos, no distinguiéndosela bien en el pensamiento de los historiadores, origina equívocos, especialmente en el campo sacrificial. Hablaremos ahora acerca de la teoría que podría llamarse el fruto más genuino de esa lamentable confusión, la cual se refleja también en la necesidad en que nos hallamos de colocar este artículo fuera de las páginas que hemos consagrado al sacrificio; pero antes que violentar las cosas nos agrada violentar las palabras.

La teoría del contacto la encontramos expresada más o menos felizmente por Turchi en estos términos: "El sacrificio, en su acepción más general, es el arte religioso durante el cual el oficiante entra a participar, a través de la ofrenda o de la víctima, de la vida del ser a quien se le dirige el sacrificio".[3] Recojamos sólo la idea general: el significado de sacrificio se coloca en la búsqueda o en la realización de un *contacto* íntimo y vital del hombre con Dios. Constituye un deber nuestro de justicia hacer notar que el pensamiento de Turchi es más elástico que sus palabras; y aunque definiendo la oración y el sacrificio él no puede prescindir de este "contacto", lo interpreta luego de una manera tan vaga que puede introducir en la primera "el tributo de alabanzas", el *do ut des* (tipo contractual) y hasta las veletas orantes;[4] y en sacrificio, como ya lo dijimos, puede distinguir una "fase oblativa". Esta tesis, en cambio, la sostienen con mayor claridad de

3. N. Turchi, *Le religioni mister.*
4. Id., *Saggi di storia*, etc.

ideas y con más estricta coherencia Hubert y Mauss, los cuales creen que el elemento profundo de todo sacrificio, y por lo tanto su significado interno, consiste en "establecer una comunicación, a través de una víctima, entre el mundo sagrado y el mundo profano".[5] Está desterrada de este concepto toda idea de oferta. La "víctima" no tiene otro fin sino servir de trámite a la corriente que se establece entre las dos esferas; y su muerte o destrucción es el efecto de esa fuerza misteriosa y temible que sobre la misma se concentra para luego difundirse. Podría decirse que la víctima funciona como una válvula de escape para el oficiante o como transformador de la energía sagrada, la cual, de derramarse sobre el mundo profano en su estado de alta tensión, lo reduciría a cenizas. Continúan los dos autores: "No es el caso prolongar la explicación acerca de la causa porque el profano entra de ese modo en relación con lo divino; porque él ve allí la fuente misma de la vida y tiene por tanto sumo interés en acercarse a ella, porque en ella se encuentran las condiciones de su existencia".[6]

Se habrá observado que tanto Turchi como Hubert y Mauss hablan de formas de contacto que no exigen que se las actualice a través del rito de la comunión. Pero otros lo exigen y explican esto de doble manera. Hay quien se conforma con decir que en la comida hecha en común se come un manjar ordinario, pero se tiene a Dios como comensal. En ese caso, el sacrificio se convierte en el medio para crear o fortalecer la amistad, que descansa en el hecho de haber comido juntos el mismo manjar; es un *contacto a través de un tercer término,* el manjar común; es la así llamada "alianza de la sal".[7]

Esto se parece demasiado poco a Durkheim, cuya obra puede considerarse como el esfuerzo más poderoso y más sistemático que se haya efectuado para dar cuerpo concreto y fundamento doctrinario a la teoría del *contacto inmediato* en dependencia estrecha de la religión totémica. El universo, dice él, como lo imaginaba el hombre

5. Hubert et Mauss, *Mélanges...*
6. Íd., ib.
7. Cfr. Lagrange, *Les relig. des sém.*

primitivo, está todo invadido y animado por un determinado número de fuerzas, cada una de las cuales corresponde a uno de los grupos (*clan*) en que está dividida la tribu. Cada *clan* deriva su individualización y su nombre de la fuerza correspondiente, la cual constituye el principio vital del grupo y circula en todos los individuos que lo componen.[8] He aquí ahora un hecho extraño, que nos introduce de lleno en el totemismo: cada una de esas fuerzas se concibe no bajo forma abstracta, sino bajo una imagen concreta que lo más a menudo es un animal, pero que también puede ser una planta o un objeto diverso. Esta imagen es el *tótem* del grupo respectivo, cuyo nombre toma también, y así se tiene el *clan* del lobo, del pavo real, de la lagartija, etc. No es necesario reducir el *tótem* a la función de emblema. Toda la especie animal (o vegetal) se encierra en el círculo dentro del cual se desenvuelve la vida del grupo humano; de modo que entre el hombre y su *tótem* hay una íntima confraternidad fundada en una fuerza anónima e impersonal, casi una "sustancia mística",[9] que circula en todos y no se identifica con ninguno. Para mantener esta fuerza en estado de eficiencia, para impedir su estancamiento y su muerte, es útil trasvasarla de un cuerpo a otro; por lo tanto, los hombres en épocas determinadas y con ritos fijados por su voluntad acostumbran comer su *tótem*.

En este acto, cuyo objeto es mantener en estado de perpetua juventud la fuerza vital de la colectividad humana activando su ritmo circulatorio, está, al decir de Dukheim, la primera forma de sacrificio, más aún, la forma elemental de la religión. Yo creo que ésta es la manera más radical de aplicar la teoría del contacto, y de ella el sociólogo francés no se aleja tampoco cuando, a diferencia de Smith, quiere introducir la oferta en los ritos sacrificiales junto a la comunión. Activando el ritmo profundo de la corriente de vida, dice él, se provocan efectos beneficiosos en todo el círculo, y por lo tanto también el *tótem* logra una utilidad; y por esto el hombre, practicando el sacrificio, puede decir que realiza una oferta, la cual se vuelve tanto más

8. E. Durkheim, *Les formes élém.*
9. Íd., ib.

explícita cuanto más el *tótem* se desarrolla asumiendo los caracteres de Dios personal.

Una breve crítica de esta teoría, por lo que exige tener junto a sí el rito de la comunión y porque está cimentada en la hipótesis desacreditada de los orígenes totémicos de las prácticas religiosas (Smith, Durkheim), la hemos hecho ya; acerca del elemento mágico, que está incluido en las diversas formas que asumió esta teoría, nos deberemos ocupar próximamente; ahora nos basta hacer resaltar el equívoco que constituye su misma base.

Se habla de sacrificio, pero se piensa en la sujeción pasiva; aun cuando el rito tiene la apariencia de dar, el ánimo está tiranizado por el deseo de recibir, o sea de llegar al goce de las riquezas encerradas en el mundo divino. Quiere decir que en vez de dos formas de *realis effectio*, tendremos una sola: la pasiva, con la ventaja de que toda la vida religiosa evidenciará mejor la superioridad de Dios, que sólo puede dar, y la inferioridad del hombre, que sólo puede recibir. Pero quien nos haya seguido hasta este punto sabrá que tal reducción mutila la historia, que en cada una de sus páginas nos habla de sacrificios "ofrecidos", o sea nos obliga a ver esculpida en los ritos del sacrificio la voluntad de dar.

Además, un defecto grave está en las mismas raíces de esta teoría; y es que se la inventó adrede para desembarazarse de los dioses personales y continuar gloriándose de haber salvado no sólo la religión en general, sino también cada uno de sus actos en particular. Una inmersión dentro de las fuentes de la vida puede también subsistir sin ningún dios personal; basta con un dios-vida, un dios-sociedad, un dios-fluido, un dios-*tótem*. Sí, lo concedemos. No se comprende sin embargo por qué esa inmersión pueda llamarse sacrificio, y causa extrañeza verdaderamente que un acto religioso, realizado con tanta frecuencia en homenaje a los dioses, deba hoy recibir una interpretación que lo aleja mucho de ellos, confinándolo al reino de las fuerzas mudas, a las cuales no es posible ninguna oferta a no ser en sentido metafórico.

En resumen: la teoría del sacrificio-contacto reúne bajo esta rúbrica materiales en los cuales hay muy poco de religioso, y ese poco que se halla en ellos se acerca no ya al sacrificio sino a la sujeción pasiva.

III. El "misterio"

He aquí ahora la segunda zona de los equívocos: "el misterio".

"Misterios, religiones misteriosas... son términos que tienen un significado preciso y específico en la historia de las religiones, comprendiéndose en esta denominación... las variedades de una forma religiosa bien definida, cuyo máximo desarrollo tiene lugar en la época greco-romana".[10] Estas diversas religiones contenían un elemento-embrión de misticismo, al cual ya nos hemos referido; además practicaban una forma especial de culto que los historiadores van estudiando con cuidado intenso y que lleva, en sentido completamente particular, el nombre de "misterio". En este artículo no nos ocupamos del *misterio-religión* que tiene un valor histórico preciso, sino sólo del *misterio-complejo cultural,* y en este sentido es una verdadera nebulosa difícil de asirse.

Podemos definirlo como *una serie de ritos mediante los cuales se adquiere la salvación imitando (habitualmente) las vicisitudes de un dios que la adquirió primero.* A todos esos cultos le es común la idea de un mundo invisible en que se garantiza al hombre la salvación después de la muerte, y en el cual se entra mediante un rito que imite su ley y su procedimiento fundamental. Constituye, por lo tanto, su nota profunda una posición de pasividad; la parte del hombre consiste en *ponerse dentro de las condiciones requeridas para que la onda salvadora lo envuelva y lo transporte.* En Eleusis el que se inicia se purifica, hace un viaje alegórico por el Hades, y luego asiste a la representación ritual del rapto de Proserpina, del llanto de Demetra y del regreso de la hija con su madre. En este drama no tiene él nada que aprender; pero el haber asistido a él le es prenda de futura salvación; tras el ejemplo de Proserpina se sustraerá a la oscura existencia del Hades,

10. R. Pettazzoni, *I misteri,* Bolonia (1924). Turchi les había dado a estas religiones el título de "misteriosóficas"; Fracassini las había llamado en conjunto "misticismo". Hoy, así en Italia como en el extranjero, prevalecen los términos "misterio, misterioso".

tendrá un asiento distinto cerca de la habitación misma de las diosas.[11]

Fijada así la nota característica del misterio, aparece inmediatamente que su lugar entre los actos de culto se debe buscar en la sujeción pasiva, y por lo tanto el que parte de la hipótesis de que "en la evolución del sacrificio está la llave de las misteriosofías"[12] yerra el punto de vista y se coloca en la necesidad, o al menos en el peligro, de perderlo todo de vista. Partiendo de un principio tan erróneo se nos obliga a ver un sacrificio en la matanza del toro por obra de Mitra y en la homofagia de las bacantes, en las muertes de Attis y de Osiris. Pero para hacer esto es menester cimentarse en otros dos equívocos, o sea sostenerse como autorizados para hablar de sacrificio cada vez que se asista a una muerte sangrienta, y haber aceptado la teoría del sacrificio-contacto.

Éste tendría en el misterio una aplicación superior a la estudiada en el artículo precedente. Allí, tratándose de pueblos más o menos salvajes, sumergidos todos en la vida material y terrena, se buscaba un contacto grosero con el principio vital; aquí, a un grado más elevado de evolución, se anhela un contacto refinado con un principio salvador y espiritual y ultraterreno.

Otros, por costumbre más sistemáticos, avanzan por un camino casi diametralmente opuesto y crean una antítesis artificial entre sacrificio y misterio, con ventaja completa para éste, celebrando su mayor desinterés, su mayor deseo de alegría suprema y de inmortalidad, su orientación más visible hacia la oración, sus más débiles infiltraciones mágicas.[13]

Otra es la verdad. Como el misterio es un *complejo* ritual y no un simple rito, que revoca todo un proceso de salvación, en cuanto a representación, podrá él contener elementos de cultos disonantes, no excluso el sacrificio. Pero ya que el todo se representa con el único fin de introducir al neófito dentro de la esfera de la salud, es necesario

11. Cfr. U. Fracassini, *Il misticismo greco*, etc., *Cittá di Castello*, 1922.
12. M. Turchi, *Le religioni...*
13. R. Will, *Le culte.*

que este rito se lo adscriba a la sujeción pasiva; dejando a salvo luego que se le reconozca a cada uno de los actos su valor específico y su naturaleza, cuando no sólo se representasen, sino que también se repitieran con distintas intenciones.

Si así es, nos parece que "el misterio", ya como religión, ya como complejo cultural, puede tener cabida definitiva en la historia. Es como si se tuviera un nombre para individualizar todo un grupo de religiones que en una dada forma de culto hallan su fisonomía común. Pero no veo la necesidad y ni aun la conveniencia de introducir ese nuevo término en la teología sistemática como ya lo hicieron los protestantes y alguno propone que también lo hagan los católicos.[14] Porque, si la historia debe dirigir su mirada hacia lo concreto, la sistematización teórica debe seguir las delineaciones ideales y los límites lógicos de los hechos humanos; y el misterio, aun siendo una síntesis histórica bastante definida, no contiene nada de irreductible a las formas de culto cuyos límites ya dimos.

IV. La salvación en los misterios paganos y en el cristianismo

Diciendo que creemos inútil introducir el misterio en nuestra teología sistemática, no entendemos negar que el cristianismo tenga trazos comunes con las religiones que se engloban bajo ese nombre. Los historiadores que se proclamen independientes, se pusieron con gran celo a buscar estas semejanzas y hasta alguno se ciñó a la tarea de demostrar que nuestros ritos y nuestros dogmas provienen en gran parte y por vías diversas de las religiones místéricas del período heleno. He aquí uno de los juicios más sumarios y audaces, índice de una mentalidad bastante difundida: "En los misterios, la salvación se asegura mediante la participación ritual del iniciado a las pruebas, a los

14. W. Goossens, *Les origines de l'Eucharistie*, París,1931.

sufrimientos, a la muerte, y luego a la resurrección y al triunfo de los dioses que otorgan la inmortalidad. Lo mismo sucede en el misterio cristiano, en el cual el bautismo de la comunidad primitiva, ablución purificadora como medio de incorporación a la sociedad de los fieles, se transformó en un símbolo de muerte y de resurrección, sacramento de regeneración espiritual, y así también la fragmentación del pan (se transformó) en un memorial de la Pasión y en un medio de comunión con Cristo inmortal".[15] Dejemos aparte las tesis –tan caras a Loisy– del cambio que se había verificado en el seno del cristianismo naciente y lo habría transformado de simple anuncio escatológico en una soteriología mistérica; dejemos también la afiliación a menudo afirmada, más o menos directa, del "misterio cristiano" de los misterios paganos: son éstas dos tesis que no pueden discutirse sin entrar en el dinamismo de los orígenes. Nosotros, en cambio, queremos mirar desde un punto de vista estático hacia los dos órdenes de hechos ya constituidos y tomar algún conocimiento de su paralelismo afirmado.

Reducimos a dos las semejanzas en que se insiste más: la pasión, muerte y resurrección de un Dios salvador; una comida sagrada en la cual el fiel se una a ese Dios comiendo sus carnes.

Si a la luz de estas nuevas aclaraciones quisiéramos completar la definición dada en el artículo precedente, deberíamos decir que el misterio es una serie de ritos mediante los cuales se adquiere la salvación *imitando la pasión, muerte y resurrección de un Dios salvador e insumiendo sus carnes en una comida sagrada.* Fuera del cristianismo, nosotros tendríamos así equivalentes de la Eucaristía y del bautismo, interpretando este último, a ejemplo de san Pablo, como una muerte mística y resurrección que une al fiel con Cristo muerto y resucitado.[16]

Un breve resumen de los resultados obtenidos tras pacientes análisis nos dirá qué hay de verdad en este jactado paralelo. El primer grupo de hechos (de la comida sagrada hablaremos en el artículo

15. A. Loisy, *Les mystéres.*
16. *Rom.*, VI, 3-11.

siguiente) falta en los misterios de Eleusis y de Mitra. Proserpina y Demetra, escribió Lagrange, eran demasiado griegas para *morir*;[17] ningún mitógrafo nos presentó jamás el rapto y el regreso de la hija como una muerte y resurrección. Mitra no sufre, no muere, y por lo tanto no resucita. El primero que lo condenó a muerte, para otorgarle luego la alegría de la resurrección, fue Loisy, que para lograrlo quiso identificar a Mitra tauróctono con el toro al cual se dio muerte, del cual brota la vida.[18] Pero los documentos históricos enmudecen respecto a esta identificación del dios con el toro primordial.

Son, en cambio, divinidades que verdaderamente sufren y mueren Attis, Dionisio-Zagreus y Osiris. Pero, pasando por alto que la muerte de Attis es a menudo olvidada en el mito y que, cuando figura en él, es el efecto accidental de la castración del dios y por lo tanto no ocupa ese puesto principal que se le quisiera atribuir,[19] observamos que ninguna de estas muertes está seguida por una verdadera y cabal *resurrección*.

Attis no resucita: según ciertas leyendas, todo lo que Júpiter concede a las oraciones de Agdeste es que "su cuerpo se sustraiga a la putrefacción, sus cabellos crezcan siempre, su dedo meñique esté en perpetuo movimiento".[20]

Dionisio-Zagreus es víctima de la violencia de los Titanes; resulta difícil sostener que él resucite. ¿Se quiere ver la resurrección en el renacimiento de Dionisio de Semele por obra de Zeus, cuyo corazón se ha comido, arrebatado por Atenea a la voracidad de los Titanes? Pero éste es un modo muy extraño de resucitar, que dista mucho de su pretendido "equivalente" en el misterio de Jesucristo. Parecería acercarse más a la narración de Diodoro Sículo, que hace referencia al renacimiento de Dionisio después de que Demetra hubo recompuesto sus miembros; pero renacer no es todavía resucitar, y el mismo autor advierte que esas son las versiones naturalistas del mito, que reducen la historia del dios a ser una transposición antropomórfica de las alterna-

17. M. J. Lagrange, en *"Revue Biblique"*, 1920.
18. A. Loisy, *Les mystéres*.
19. M. J. Lagrange, *Attis et le christianisme*, en *"Revue Biblique"*.
20. Arnobio, *Adversus nationes*, V, 7.

das vicisitudes del reino vegetal.[21] Entre todos los dioses que están en el centro de un misterio, Osiris es el que se precia de los mayores títulos para la gloria de la resurrección. El mito cuenta que Tifón, valiéndose de astucia, logra encerrar a Osiris en una caja y lo arroja al Nilo. El cadáver, tras largas peripecias, lo encuentra Isis, hermana y esposa de la víctima. El malvado Tifón se apodera otra vez del cuerpo de Osiris, lo descuartiza en catorce pedazos, que luego dispersa. Pero Isis los vuelve a encontrar y, según una leyenda, le da a cada uno de ellos honrosa sepultura, lo cual explica la multiplicidad de las tumbas de Osiris en Egipto. Según otra versión, habiendo vuelto a encontrar las partes del cadáver, Isis se siente desolada y canta su dolor con un lamento que conmueve al dios Sol, el cual manda sobre la tierra a Anubis, que ayudado por la viuda vuelve a componer el cuerpo de Osiris, lo envuelve con vendas y realiza sobre el mismo los acostumbrados ritos fúnebres de Egipto. Entretanto, Isis se arroja sobre la momia del esposo y agitando sus alas de gavilán lo vuelve a llamar a la vida. En una y otra versión, Osiris se convierte en el rey de los muertos. Refiriéndose a la segunda, Lagrange escribe: "Osiris es un tipo de Dios resucitado; que nosotros conozcamos, es él solo".[22] Otro, en cambio, afirma que "el mito narra no ya la resurrección, sino la momificación de Osiris, destinada a preservar el cuerpo de la putrefacción y asegurarle al difunto una relativa inmortalidad".[23]

No nos importa mucho la solución de la duda. Preferimos hacer observar que esta referencia a la resurrección del dios la hallamos frecuente y eficaz en las representaciones más antiguas, en el período exclusivamente egipcio del misterio relativo, cuando Osiris, más que un dios legendario, era la evidente trascripción mística de la muerte y el resurgimiento anual de la vida vegetal.[24] Más tarde, cuando sobre el fondo de naturismo vegetariano se desarrolla un estrato de huma-

21. Diodoro Sículo, *Biblioteca histórica*, 662, 6 (Turchi, *Fontes hist. myst.*).
22. M.J. Lagrange, en *Revue Bibliog.*, 1920.
23. W. Goossens, *Les origines*.
24. H. Junker, *Die Mysterien des Osiris*, en *"Semaine d' Ethnol. Relig."*, 1923.

nismo y especialmente cuando los misterios egipcios se difunden en el mundo heleno, la mirada se fija siempre más en la figura de Isis y parece descuidar la resurrección de Osiris, que, con gran desagrado de muchos historiadores, permanece ausente de los ritos.[25]

Aquí tocamos un punto de extraordinaria importancia. Los dioses que se dicen muertos y resucitados no fueron otra cosa, en origen, sino representaciones míticas de las fuerzas vitales. Pasando el tiempo se fueron humanizando cada vez más, pero no salieron nunca por completo de la atmósfera naturista en que habían nacido. Los contornos humanos aparecieron siempre como una vestidura ficticia impuesta a las energías misteriosas de la vida. De aquí que su *biografía* se tratara con mucha desenvoltura, no sólo en las leyendas de los mitógrafos, sino también en la práctica del culto, como acabamos de mencionar respecto del grupo egipcio de Isis y Osiris.

Esta desavenencia de hechos y personas, fuera de no exigir coherencia y constancia en las narraciones míticas, no ofrecía tampoco ningún fundamento histórico sólido a la confianza de los mistas. Las aventuras de los dioses, su pareja a través de la muerte y su retorno a la vida o su logro de la salvación se narraban en la leyenda y acaso también se representaban en el rito histórico, pero solamente para que sirvieran de *modelo* para los iniciados. Éstos debían recorrer el camino de la salvación marchando sobre la huella de la leyenda divina; pero el dios que se decía había recorrido primero ese camino era tan vaporoso y tan hipotético que ninguna esperanza podía descansar en él. Los adictos debían salvarse *como* su dios, no por *obra* de él, que no era por tanto el *salvador* sino el primero *salvado*.[26] Hallamos esto expresado en una fórmula ritual que nos conservó Firmico Materno: "Confiad, oh mistas del dios *salvado*, porque a nuestras penas les seguirá la salvación".[27] La confianza del mista debe descansar por en-

25. M. J. Lagrange, loc. cit.

26. Cfr. B. Allo, *Les dieux sauveurs du paganisme greco-romain, en "Revue des se. phil. et théol."*, 1926.

27. Firmico Materno, *De errore profanarum religionum*, XXII (Turchi, *Fontes*).

tero en el rito y en las misteriosas corrientes de salvación en las cuales el rito introduce al iniciado.

Estos dos rasgos –la inconsistencia histórico-personal de los dioses en los misterios y la ineficacia de sus proezas sobre sus secuaces– bastan para abrir un abismo entre aquellos cultos y el cristianismo, porque éste reposa por entero sobre la persona histórica de su fundador, que muriendo y resucitando no sólo nos señaló el camino de la salvación, sino que nos la mereció, de modo que ninguno puede salvarse sino *por él*.

Por lo tanto, todavía una vez más es verdad lo a menudo repetido: la superioridad y la fuerza del cristianismo está colocada en su base granítica, que es la persona histórica de Jesucristo. "Mientras ningún misterio tenía un fundador y ninguno (excepto, en cierto sentido, el orfismo) traía sus orígenes de la predicación personal de un maestro"; mientras el misterio pagano narraba "leyendas inverosímiles y aventuras muy a menudo inmorales, motivos ridículos, absurdos y obscenos", el cristianismo "en cambio, nació despojado de mitos, completamente simple y puro, tenía principio y databa históricamente" de la predicación del maestro, de la muerte del Redentor; es decir, tenía una persona en la cual se había realizado su misterio, y en la cual podía descansar la confianza de los fieles. Por este lado también Pettazzoni admite que "el cristianismo es esencialmente diferente de los misterios".[28]

V. La teofagía en los misterios

Es, sin embargo, cierto que una comida sagrada formaba parte de muchos misterios, y que en algunos se practicaba también la homofagía. En esos ritos se buscaron con un gran deseo de éxito, pero con fines diversos, otros tantos ejemplares anticipados de nuestra comunión eucarística.

28. R. Pettazzoni, *I misteri*.

El resultado de estas indagaciones no compensó la fatiga de los indagadores, a tal punto que Reinach debió escribir, lamentándose: "Es muy singular que los antiguos no hayan nunca hablado con claridad de la teofagía, que constituía el fondo de muchos de sus cultos".[29] Esta lamentación es común en las filas de los historiadores, quienes no siempre dan con aquello que les vendría bien.

Contemplemos las cosas algo más de cerca. Clemente Alejandrino pone estas palabras en boca del mista de Eleusis: "Yo me he desayunado; he bebido el ciceón...";[30] siguen luego palabras de significado ambiguo, y acaso obscenas. El ciceón era una preparación hecha con agua, harina de cebada y menta silvestre; el que se iniciaba lo bebía a imitación de Demetra. No se dijo en ningún lugar que con ese acto el neófito se insumiese la diosa. Ciertamente, tomando aquella bebida el mista cooperaba a su propia introducción en la esfera de la salvación, pero se exagera y no se halla apoyo en texto ninguno cuando se atribuyen al ciceón los calificativos "místico, sagrado, divino, sacramental".[31] La comida sagrada estaba ciertamente en uso en los misterios de Mitra:[32] en ellos se consumía pan y agua. Alguien habla también de vino, pero se carece de argumentos para afirmarlo. Parece que con la comida se quería rememorar la que realizara Mitra en compañía del Sol. Para aproximarse a la teofagía se afirma que los elementos de la comida salieron del toro primordial y que son, por lo tanto, de su misma sustancia; y como Mitra se identifica con el toro, que él matara, se deduce que la comida y la bebida dados al mista son la misma sustancia de Mitra.[33] Pero estas dos igualdades son un postulado de la tesis, y nada más. La identidad del dios con el toro no encuentra apoyo en los textos –como ya hemos hecho notar– y la del toro con los elementos de la comida no pueden sostenerse, porque si esta afirmación pudiera aceptársela en la referente al pan, debe

29. Cit. por Lagrange, *en "Revue Biblig."*, 1920.
30. Clemente Alejandrino, *Protreptico*, 2, 20 (Turchi, *Fontes*)
31. A. Loisy, *Les mystéres*.
32. Cfr. Von Crombrugge, *Les Mystéres de Mitra*, en *"Semaine d'Ethnol. relig."*, 1923.
33. A. Loisy, *Les mystéres*.

excluirse en lo referente al agua, pues ésta no salió del toro. Por lo demás, si la identidad descansa sobre el rito de Mitra tauróctono, se deduce que todo el pan es sustancia divina, y entonces ya no se comprende por qué solamente el consumado en los misterios dé lugar a una teofagía.

"He comido en el tímpano, he bebido en el címbalo, me he convertido de mista en Attis".[34] Estas frases, que nos transmitieron Firmico Materno y Clemente Alejandrino, nos advierten que existía también el rito en el "misterio" de Attis, pero no sabemos qué se comía ni qué se bebía. A Loisy le agradaría hablar de pan y vino,[35] pero no encuentra argumentos; Lagrange, apoyándose en el filósofo Salustio y en Ovidio, cree que el mista se alimentaba de hierbas y leche.[36] De esos manjares comidos ritualmente se esperaban efectos beneficiosos para la salvación; nada nos autoriza, sin embargo, a creer que en ellos se viese una sustancia divina. Para sostener esta tesis con alguna verosimilitud es necesario aceptar el pan como elemento de la comida y la identificación de Attis con la espiga del trigo, o al menos con los vegetales en general; ahora bien, estas maneras de imaginarse al dios son extrañas a la liturgia de los misterios, son propias de la filosofía estoica o pertenecen al sustrato naturista y arcaico de los ritos.[37] El taurobolio no aporta ventaja ninguna para la tesis: la sangre del toro no era la de Attis.

En los misterios de Dionisio son célebres las homofagías de las bacantes, acerca de las cuales escribía Arnobio: "Paso por alto aquellas salvajes bacanales llamadas con un término griego, homofagías, en que fingiéndoos locos y fuera de todo sano equilibrio os dejáis envolver por serpientes y para proclamaros llenos de la sagrada majestad del numen, os devoráis con boca ensangrentada las entrañas de los cabritos todavía gimientes".[38] Este rito era original de Tracia; se

34. Firmico Materno, *De errore profan. relig.*, 18 (Turchi, *Fontes)* y Clemente Alejandrino, *Protreptico*, 2, 15 (Turchi, *Fontes).*

35. A. Loisy, *Les mystéres.*

36. M. J. Lagrange, *Attis et le Christianisme*, en *"Revue Bibl."*, 1919.

37. M. J. Lagrange, *Attis et le Christianisme.*

38. Arnobio, *Adversus nationes*, 5, 19 (Turchi, *Fontes).*

propagó más o menos con el culto de Dionisio en su difusión; su publicidad hace que dudemos que formase parte del misterio.

¿Se lo consideraba como una verdadera teofagía? Resulta difícil encarrilar el sentido que esa usanza salvaje tuvo en sus orígenes. Si nació de prácticas totémicas o naturistas es posible que haya tenido por objeto poner al hombre en contacto con las fuerzas vivas de la naturaleza o del grupo social; pero en esa forma el rito dista mucho de la religión y se presta a conjeturas. En el terreno histórico, basándose en documentos, el fin teofágico no puede afirmarse. Hallamos, en cambio, que las bacantes se devoraban las carnes crudas para imitar a Dionisio, que gusta de tales manjares. Esto nos lo enseñó Eurípides[39] en sus tragedias; también nos informó de lo mismo Arnobio, de acuerdo con el cual las mujeres se comen el cabrito para hacer que se les crea llenas de la majestad de numen. La homofagía se da por tanto como el efecto, no ya como la causa de la unión con Dionisio. También Plutarco nos presenta a las mujeres que, presas de furores báquicos, se aferran de la hiedra, la arrancan y la mastican; esto haría verosímil lo que algunos afirman, a saber, que la hiedra contiene espíritus violentos que ponen en estado de excitación.[40] Pero, al decir de Plutarco, ya están poseídas por el numen aquellas que adentellan la hiedra.

Hay otra manera de explicar el rito de la homofagía dionísica, y es el relacionarla con la aventura de Dionisio, que fue sorprendido, descuartizado y devorado por los Titanes en el momento en que, para sustraerse a sus designios, se había transformado en un toro. Es el camino seguido por Firmico Materno, que reprocha a los cretenses el querer mitigar la ira de Júpiter repitiendo en un toro el asesinato de los Titanes.[41] Pero el texto habla sólo de simples "conmemoraciones", y nada deja suponer que las carnes del animal sean las del dios.

39. Eurípides, *Baccanti ("Dulce delectación se toma, porque hizo presa de cabríos; goza regalándose con la cruda carne").*

40. Plutarco, *Quaestiones romanae*, 112.

41. Firmico Materno, *De errore profan. relig.*, 6, 5 *("vivum laniant dentibus taurum, crudeles epulas annuis commemorationibus excitantes...").*

Nos quedaría hablar de la célebre fórmula de las laminillas órficas: "Cabrito, me he caído en la leche", pero esta frase es tan oscura como famosa. Loisy dice que es "voluntariamente enigmática";[42] hoy lo único razonable es respetar su enigma.

VI. Pasiones divinas y hierogamia

Teniéndose presentes las observaciones hechas, no nos atreveríamos a escribir que "en la incorporación homofágica del dios para revivir su embriaguez, se encerraba en germen la unión mística con él a través del sacrificio",[43] y creemos que el que así escribe es víctima de un error de perspectiva.

Lagrange teme que la teología órfica construida por Loisy no sea sino "una proyección de la misa cristiana".[44] Ese temor está bien fundado. Efectivamente, es en la mentalidad cristiana que la muerte de Dionisio, de Osiris, de Attis, adquiere el valor de un sacrificio y el ciceón, el pan, la leche, la hiedra, el cabrito y el toro se convierten en manjares divinos. ¿Cómo es, pues, que el pensamiento de hoy ha desvariado tanto con las asonancias entre misterios y cristianismo? No basta decir que es la moda: porque también la moda se explica, y por lo demás, ya entre los antiguos encontramos a Justino, Hipólito, Tertuliano y otros, que gustan insistir sobre este paralelo, al que le asignan como causa el plagio diabólico anticipado.[45]

La razón se busca no tanto en las relaciones entre cada uno de los ritos, como en la orientación general de los misterios. Al gusto por la intimidad y ese vaho de misticismo –de que ya hablamos– unían, casi como un necesario complemento, la tendencia a la sujeción pasiva,

42. A .Loisy, *Les mystéres*.
43. N. Turchi, *Le religioni*, etc.
44. M. J. Lagrange, en *"Revue Biblig."*, 1920.
45. Tertuliano, *De praescriptione, XL: "A diabolo scilicet, cuius sunt partes interventendi veritatem, qui ipsas quoque res sacramentorum divinorum idolorum mysteriis aemulatur"*.

la cual, abandonada a sí misma, se creó un mundo particular, atrayendo dentro de su órbita los elementos dispares que vagaban en el campo religioso y en las zonas limítrofes y que podían servir a sus fines. Recogió o creó figuras de dioses rodeados de leyendas de subida marca humana; recogió o creó ritos que expresaran más vivamente el deseo de abandonarse a la acción divina. Era de esperarse que las formas producidas por esta tendencia presentaran analogías con el gran misterio cristiano, destinado, en los designios de Dios, a colmar las esperanzas que en aquella época envolvían la tierra[46] y se concentraban en las religiones místéricas, como para constituir una petición impaciente dirigida al cielo.

Dentro de estas analogías halla cierta excusa el uso prevalecido entre los estudiosos de historia de hablar de las "vísperas de Isis", de la "cena de Mitra", de la "pasión de Attis" y de la "resurrección de Osiris". Pero es necesario leer estas frases siguiendo la advertencia de Cumot. "Se trata de un artificio de estilo para hacer resaltar un acercamiento y establecer viva y aproximadamente un paralelo. Una frase no constituye una demostración...".[47] Demasiado a menudo ese modo de expresarse se usa para hacer resaltar determinadas analogías, sino también para ocultar *diferencias*. No hablamos de la diferencia trascendental que corre entre las ilusiones y la realidad, nos bastan dos llamadas de orden ético.

Los misterios quisieron llevar a los dioses dentro de la esfera humana, y lo han logrado. Pero fue demasiado. Las divinidades fueron sojuzgadas no sólo a las "pasiones" que hacen sufrir al hombre, sino también a las que lo degradan, y así sucedió que en los "misterios" se propuso a la adoración del hombre todo lo que había contribuido a su ruina.[48]

Se hizo observar que los antiguos hablaron de pasiones refiriéndose a los dioses en términos de significado mucho más amplio del que

46. L. De Grandmaison, en *Semaine d'Ethn. rel.*, 1923.

47. Sumont, *Le relig. orient.*

48. Firmico Materno, *De errore prof. relig.*, 10: *"Quicquid homines perdidit colitur"*; Firmico dice esto a propósito de la serpiente usada en el culto de Sabacio (Turchi, *Fontes*).

comporta el uso cristiano; para los griegos *ta pathe, to pathetikón*, englobaron todo el elemento pasional, todo lo que revela la debilidad aún vergonzosa de nuestro ánimo.[49] En esas aventuras no demasiado honrosas para los dioses acaso se debe buscar uno de los motivos que sugerían que los ritos se mantuvieran en el secreto. Se transparenta enseguida la comparación que queremos sugerir. El Dios-hombre del cristianismo fue semejante a nosotros y se revistió de nuestras debilidades, excepto el pecado;[50] las divinidades de los misterios fueron más amplias, se sometieron a las "pasiones" y cometieron el pecado.

Sobre su ejemplo se modeló el culto mistérico. Se buscaba con ello la unión con Dios; se deseaba abandonarse a Él; y nuestros historiadores, proyectando sobre el pasado la luz del rito eucarístico presente, se afanan por exhumar toda referencia a manjares y bebidas. Los mistas eran más prácticos y recurrían a la *hierogamia;* así la pasión divina se encontraba con la humana, y se unía con ésta en vergonzoso himeneo, tras el telón "del misterio". El senado de Roma y Penteo de Eurípides no debieron ser los únicos que lamentaron que las bacantes se inclinasen por anteponer Venus a Baco.[51] En el fondo del ánimo había una chispa de fuego divino; pero estaba aprisionada por el incendio de la pasión humana. Hablando acerca del culto de Attis, escribió Cumont: "En ninguna otra parte la discordancia entre las tendencias moralizadoras de los teólogos y la impudicia cruel de la tradición es tan ruidosa. Un dios de quien se pretende hacer un señor augusto del universo era el héroe lastimero y abyecto de una aventura de amor obscena: el taurobolio, que busca satisfacer las aspiraciones más elevadas del hombre hacia la purificación espiritual y la inmortalidad, aparece como una ducha de sangre que hace pensar en una orgía de caníbales".[52] Palabras sinceras, que deben tenerse presentes cuando se quiera establecer comparaciones en base de la "pasión" y de la "comunión", a las cuales les hacen ciertamente marco poco digno las "pasiones" y la "hierogamia".

49. M. J. Lagrange, en *"Revue Biblig."*, 1920.
50. Heber., IV, 15.
51. Eurípides, *Le Baccanti.*
52. Fr. Cumont, *Le relig. or.*

VII. NUESTROS SACRAMENTOS

Deliberadamente no quisimos escribir hasta ahora el término que encabeza este artículo; nos hemos abstenido porque temíamos concurrir a dar pie a una lamentable confusión de conceptos y de hechos, que en cambio nos proponemos acallar.

Sacramento es una palabra que cuenta con una larga historia. Es un vocablo de límpido cuño latino y carece de equivalente en el griego y el hebraico. Pasamos por alto su prehistoria pagana. En la Iglesia occidental se la empleó para traducir la palabra *mysterion* de los griegos; por lo tanto esta palabra griega se tradujo de dos modos; *mysterium,* que es una simple trasliteración, y *sacramentum,* que debería ser su equivalente latino. No es posible decir con qué criterio se usaba el uno o el otro. Después de cierta incertidumbre, sacramento se convirtió en palabra técnica para indicar la señal eficaz de la gracia, a saber, ese rito que simboliza y confiere a quien lo recibe un efecto divino especial de orden sobrenatural y santificante. Es por lo tanto el medio seguro para someternos a la actividad divina principal con respecto a nosotros, la que nos salva; está en el centro mismo de la sujeción pasiva. En derredor de él se mueven otros ritos de menor eficacia e importancia, de nombres variados e inciertos, y entre esos nombres figura también "misterio", que –como rito–[53] nunca logró tener un significado técnico y vagó siempre dentro de lo incierto, siguiendo las suertes de aquel otro vocablo que es su derivado, "misticismo".

Entre los católicos "sacramento" conserva siempre su puesto de honor, pero en la teología protestante cayó en el descrédito. Haciendo una lista de las formas culturales, un teólogo de Estrasburgo nos ofrece una escalera de cuatro grados: *magia, sacrificio, misterio, oración.*[54] No queremos llamar a escándalo en lo referente al primer miembro de la lista, porque el autor nos ha advertido que él admite una diferencia

53. Decimos "como rito"; porque todos saben que la palabra adquirió un sentido casi técnico para indicar las verdades reveladas que superan el alcance de la razón humana.

54. R. Will, *Le culte.*

esencial entre magia y religión.[55] Pero nos podemos maravillar comprobando que en esta lista falta el "sacramento" y en su lugar figura el "misterio"; aún más, la maravilla se convierte en escándalo cuando hallamos que las menciones a la teología y práctica sacramental de la Iglesia Católica se engloban dentro de la magia. Y entonces queda manifiesto el motivo que inspiró el nuevo elenco. El nuevo término (misterio) desaloja al antiguo (sacramento) conservando todo su contenido, menos la *eficacia* que la Iglesia Católica le reconoce (ex opere operato), y que se traslada al primer grado (magia) porque no sería otra cosa que el apéndice mágico del culto mistérico. Y de este modo la mentalidad protestante, que había nacido animada de rencor contra el sacrificio, se puso hoy en abierta guerra contra el sacramento.

Esta simpatía la comparten muchos historiadores, los cuales aunque en sus comparaciones de los ritos cristianos con los misterios helénicos o con la *intichuma* de Australia hablen con mayor frecuencia de sacrificio, en realidad piensan también –y quizá más– en lo que nosotros llamamos sacramento. Este antisacramentalismo es explicable. Para el que parte de una concepción atea, agnóstica, antropocéntrica del mundo, toda tentativa para someterse a la acción misteriosa de Dios le es un contrasentido; y para el que niega la intervención de Dios en la historia y en la vida humana constituye una blasfemia, o al menos una puerilidad, realizar un rito en la certeza de una respuesta divina. Además, la vista de los historiadores quedó ofendida por los monstruosos productos que halló en ese campo. Si el hombre escribió páginas crueles alrededor del sacrificio, aquí las escribió *vergonzosas y ridículas*. Pero no es justicia ver solamente las deficiencias. Bajo el manto de las ignominias se agitaba un deseo honesto; y Dios pudo satisfacerlo. No lo atemos todo en un haz; no lo arrojemos todo a las llamas. Con los misterios, que pretendían salvar al hombre a viva fuerza, por su innata virtud, no juntemos los sacramentos que sólo nos salvan por voluntad del Redentor que los instituyó; a las fórmulas que salvan de las sombras del Hades al que continúa viviendo en

55. Íd., ib.

el fango, nos les asimilemos los sacramentos que no salvan del infierno, sino al que está libre del fango, o permite que se lo libre.

Que el terror de la magia no nos lleve a renunciar a los medios de nuestra salvación. Ciertamente la magia es algo muy mezquino; y es también muy doloroso que se la haya llevado hasta dentro del santuario y haya manchado sus paredes. Este hecho debe lamentarse pero es explicable, como ya lo dijimos: en su deseo de obtener una respuesta de lo alto, el hombre se dejó dominar por la impaciencia y cayó en lo ridículo. Inventó el rito eficaz, modelándolo en las recetas de su ciencia y de su ignorancia. Es digno de alabanza el deseo de purificar el templo; pero nuestro celo debe conservar tanta lucidez de mente que podamos distinguir todavía el altar de las mesas de los mercaderes. Éstas deben echarse por tierra, aquél debe respetarse.

Y la eficacia atribuida al rito no es criterio suficiente para la distinción. Si todo lo que lleva esta contraseña debe condenarse, es menester renunciar a la ciencia y a la técnica, que conocen el procedimiento infalible. Lo que importa conocer, porque da origen a diversas clases morales dentro del círculo de los ritos eficaces, es la piedra sobre la que descansa la confianza. Hay una mentalidad que se entrega confiada a las fórmulas y a los gestos considerados en sí mismos; ésta debe rechazarse. Pero nuestra confianza en los sacramentos tiene bases muy diversas. Reposa ella en la voluntad del Redentor que los instituyó, y en los méritos de su Pasión. Tiene por lo tanto un sostén moral, que la separa de toda concepción mágica.

Si luego se añaden las muy conocidas doctrinas sobre la exigencia de la intención en el ministro, de la intención y de las disposiciones en el sujeto, aparece con mayor evidencia aunque estamos completamente afuera y lejos de la magia. Deshacerse de los sacramentos por miedo a fomentar procesos mágicos es lo mismo que renunciar a la vida por miedo a enfermarse, y es fruto de aquella metódica carencia de razonamiento por la cual se quiere juzgar los hechos religiosos mirándolos desde afuera. Vista desde adentro la eficacia sacramental, se distancia hasta lo infinito de la mágica. La primera, según doctrina

de la Iglesia, está destinada a salvar los derechos de Dios, reconociendo en Él la causa principal de nuestra santificación; la segunda no es otra cosa sino la negación práctica de los derechos de Dios.

VIII. La jerarquía de los actos

Adorar a Dios con palabras y con hechos, en forma activa y pasiva, es la tarea de la religión, más aún, es toda la religión. En torno de los cuatro centros así fijados (oración activa y pasiva, sacrificio y sacramento) será fácil agrupar todo lo que la historia religiosa ofrece a nuestra sistematización. El cuadro está cerrado.

Se nos puede preguntar si todos estos tipos de cultos son indispensables. Ciertamente, ocurre que haya algún acto; por lo demás caemos en el vacío, y para poder hablar todavía de religión es menester reducir ésta a una forma de saber o de sentir, lo que equivale a desnaturalizarla. Pero no es necesario que ella se actúe en todas las formas, porque cada una de éstas puede expresar su contenido íntegro, aunque de un modo incompleto. La religión que se desarrolla dentro de sus cuatro formas será actualmente perfecta; si se desarrolla dentro de una solamente, diremos que es imperfecta.

Cuál de los actos religiosos deba ocupar la primacía constituye un problema que se presta a varias soluciones, porque ofrece diferentes puntos de vista. La palabra de orden hoy parece ser enaltecer la oración y deprimir toda otra forma de culto; pero este juicio es demasiado sumario y obedece a preconceptos. Precisemos.

Si se tiene presente la *eficacia de la expresión,* ocupa el primer puesto el *sacrificio*. El idealista italiano intuyó bien, a este respecto, cuando dijo que el acto religioso fundamental constituye la muerte y la negación del sujeto.[56] Pero él, filósofo al fin, se dejó seducir por su filosofía y encerró el aniquilamiento de que habla la religión dentro de

56. G. Gentile, *Discorsi.*

los límites inadaptados de la lógica y pudo intentar conferirle un valor ateo, independiente de la glorificación de Dios. Era menester permanecer en terreno religioso, y se habría visto que el único aniquilamiento de que se puede hablar es del que señala y en cierto modo efectúa el regreso de la criatura a Dios, despojándola de todo aquello que la tiene alejada; ese aniquilamiento que se resuelve en una purificación y en un renacimiento (*in aliquid sacrum quasi consumitur*); ese retorno completo que el hombre no puede realizar sino pasando a través de la muerte y entrando en el reino de los bienaventurados, donde la criatura no puede introducir y no podrá nunca hacer nada de profano, donde su vida será un eterno acto religioso.[57] En este regreso real y voluntario consiste la religión perfecta, y el sacrificio, que lo ejecuta ritualmente en la oferta, lo significa para el hombre y lo simboliza para el universo, constituye un acto de culto que se gloría de la mayor eficacia de expresión.

Si en cambio elegimos como criterio la *necesidad ontológica* de lo que la religión se propone con ventaja para la criatura, la *sujeción pasiva* pasa a ocupar el primer puesto. Nada puede existir, nadie puede obrar y nadie puede salvarse si no permanece bajo el influjo de la causalidad divina.

Procurando la *espontaneidad de la expresión,* mejor dicho, atendiendo a su necesidad psicológica, debemos reconocer la primacía a *la oración* en su forma *activa*. La palabra, tome ella cuerpo en la voz o en el gesto, es el primer medio que se ofrece a la conciencia humana solicitada por la necesidad de objetivarse; es el primero que se le presenta al hombre deseoso de comunicación con otro sujeto pensante.

La *oración pasiva,* por cuanto es voz de Dios sentida y reconocida, es un hecho no necesario, pero es una señal de mandato especial o de predilección divina, y por lo tanto está en el primer puesto en el orden de la *preciosidad y belleza ideal.*

57. Santo Tomás, *Suma teológica*, II^a-IIae, 184, 2: *"Alia eutem est perfectio quae attenditur secundum totalitatem absolutam ex parte diligentis; prout scilicet affectus secundum totum suum posse semper actualiter tendit in Deum: et talis perfectio non est possibilis in via, sed in patria".*

Podrá por lo tanto faltar esta última forma en los cuadros empíricos de la historia; y como la necesidad ontológica no es sentida siempre por el sujeto, podremos también hallar cultos en que esté ausente toda forma de rito que manifieste una intención sacramental. Pero cuando el deseo se haya encendido, el hombre, transportado por la belleza y llevado por la necesidad, se deja fácilmente conducir por este camino que supera sus fuerzas y llega hasta las peores desviaciones.

El sacrificio no es una forma que responda al primer instinto y puede estar ausente. Efectivamente, parece que algunos pueblos no lo conocen (Australia, California, Tierra del Fuego). Pero cuando aparece, se afirma en breve con gran vigor. Su eficacia expresiva tiende a hacer de él el centro del culto.

Resulta en cambio imposible imaginar una religión que no ore. En la historia de las relaciones entre Dios y el hombre, la primera en nacer y la última en morir es la oración en su forma activa. Los mismos *dii otiosi* mientras continúan mandando un rayo de luz divina a la conciencia humana, reciben aún, casi siempre, alguna de sus invocaciones, al menos en los momentos de las más grandes angustias y de la más sincera espontaneidad. El sacrificio y el sacramento se mantienen en su altura religiosa sosteniéndose en la oración; caído este sostén, el ritual amenaza bajar al nivel de la magia. En cambio la oración, aun por sí sola, es capaz de alimentar una vida de religiosidad pura e intensa.

[illegible]

[illegible] la oración en su forma activa. La palabra, tome ella cuerpo en la voz o en el gesto, es el primer medio que se ofrece a la conciencia humana solicitada por la necesidad de objetivarse; es el primero que se le presenta al hombre deseoso de comunicación con otro sujeto pensante.

La *oración pasiva*, por cuanto es voz de Dios sentida y reconocida, es un hecho no necesario, pero es una señal de mandato especial de predilección divina, y por lo tanto está en el primer puesto en el orden de la *precisidad* y *belleza* [illegible]

[illegible]

57. Santo Tomás, *Suma teológica*, II-Ilae, 184, 2: "*Alia autem est perfectio quae [illegible] secundum totalitatem absolutam ex parte diligentis, prout scilicet affectus secundum totum [illegible] posse semper [illegible] in Deum: et talis perfectio non est possibilis in via sed in patria*" [illegible]

QUINTA PARTE
LA IRRELIGIÓN

I

LA MAGIA

1. Las fuerzas mágicas

Guyau consagró un volumen entero a la irreligión del porvenir;[1] nosotros dedicaremos un breve capítulo a la irreligión perenne, estudiándola solamente en aquella de sus formas que le es más común, y diciendo de la misma apenas lo necesario para explicar algunas referencias diseminadas en las páginas que preceden.

Siguiendo las huellas de las aberraciones religiosas nos hemos hallado a menudo frente a la magia, y en ese caso siempre volvimos hacia atrás nuestros pasos, porque sentíamos que el terreno no sólo cedía, sino que se precipitaba en el vacío.

Ahora, sin embargo, es necesario que nos detengamos un instante para fijar el abismo en que suelen precipitarse las aguas turbias que corren por los canales que desvían la fuente religiosa. El contraste nos habituará para que distingamos mejor el metal puro de la escoria.

El abismo es oscuro. La magia no es objeto de estudio fácil, sea

1. J. M. Guyau, *L'irréligion de l'avenir*, París, 1887.

porque gusta que se la ejerza en la sombra, sea porque, siendo esencialmente práctica, "no pierde su tiempo en puras especulaciones" [2] y no experimenta ni siquiera la necesidad de aclarar para sí misma sus presuposiciones teóricas; sea también porque, como todos los errores y todos los vicios, la magia carece de un centro sólido purificador y no se desenvuelve en un plano ordenado y simétrico, como aquel en que se mueven las instituciones religiosas.[3] El principio sintético está siempre de parte de la verdad y del bien; el error y el mal están condenados a la anarquía.

Apenas puesto el pie en el umbral del mundo mágico nos asalta una primera duda: ¿a quién debemos dirigirnos? ¿En qué o en quién hemos de poner nuestra confianza? El Dios de la religión ha desaparecido y en su lugar hallamos algo ambiguo, a lo cual nos parece poder asignarle los caracteres siguientes: *misterioso, amoral, impersonal, fuerte.*

Misterioso. El apoyo con que cuenta la magia no es ni una fuerza ni un ser de entre aquellos que dirigen los advenimientos ordinarios de las cosas; y si a uno de esos se lo introduce en el recinto mágico, no es para que realice allí su función normal, o al menos es arrastrado allí por medios de una eficacia recóndita. La magia se desenvuelve toda en un campo donde las leyes comunes naturales son superadas por ciertas leyes oscuras y complicadas, cuyo dominio es privilegio de algún iniciado o de algún favorito de la fortuna.

La misteriosidad del fundamento se traduce luego francamente en el carácter esotérico de la práctica, que tiene especial preferencia por lo subterráneo. El brujo prefiere sustraer sus filtros a los ojos del gran público, usa palabras ininteligibles y efectúa gestos extraños porque debe poner en acción fuerzas ocultas, que no obedecen a los medios comunes. El mismo debe aprender su ciencia en las sombras, mediante un largo noviciado, aun después de que un sueño, una circunstancia

2. E. Durkheim, *Les formes élém.* Para encontrar tentativas de aclaraciones teóricas es menester llegar hasta aquellos ambientes en que se tocan los límites que separan la magia de la ciencia; por ej., entre los alquimistas, que empiezan a especular sobre la unidad del todo.

3. Hubert et Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie,* en *"Anné sociologique"*. París, 1902-1903.

extraordinaria, un penoso rito de iniciación lo introdujeron ya en un ambiente mágico.[4]

Amoral. Se dijo que el sacrificio es el polo de la religión, y el maleficio, de la magia.[5] Este juicio no es exacto y hace injusticia a la magia, que no tiende necesariamente ni a dañar ni a beneficiar. Ella ignora sencillamente la ley ética y está siempre pronta a explotar su mundo misterioso, con indiferencia cínica, tanto para fines honestos como para fines delictuosos. En magia el pecado no existe,[6] y si se puede sacar una enseñanza útil de la teoría de S. Reinach, que basa toda la religión en el escrúpulo –enseñanza que por otra parte no excede las intenciones de su actor–, ésta sería el ver acentuado en la magia uno de los caracteres diferenciales entre el mundo religioso y el mundo mágico y la diferente posición frente a las categorías éticas.

Nadie podrá soñar jamás en reducir la magia al escrúpulo.[7] A ciertos problemas que turban –Reinach diría: embarazan– la conciencia humana, la magia les halla una solución muy cómoda: los ignora; e imitando el gesto de Nietzsche, pasa por encima –o mejor, permanece inmóvil– de todos los problemas éticos. En la bolsa del hombre-medicina se identifican o al menos se armonizan los contrarios, sin acudir por nada a la dialéctica idealista.

La receta que sana al enfermo tiene en ella el mismo valor y goza de los mismos derechos que se le reconocen al secreto infalible para hacer enfermar al sano. Una medida sencilla de prudencia utilitaria, dictada por principios extraños a la magia, podrá sugerir que se le asigne a la segunda receta un puesto en el fondo de la bolsa y sólo a puertas cerradas se la extraiga del mismo: ¡reconocimiento mezquino de los valores morales!

4. Cfr. Hubert et Mauss, *Mélanges.*

5. Hubert et Mauss, *Esquisse d'une théorie.*

6. E. Durkheim, *Les formes élém.*

7. Sabemos que algunos (como Frazer, en *La rama dorada*; cfr. también Marett, en *The threshold*, etc.: *"Is taboo a negative magic?"*) quisieron identificar el tabú con una forma de magia negativa. Pero resulta imposible suprimir la antítesis radical: la magia afronta, el tabú rehúye. La asimilación es posible solamente bajo la condición de perder de vista ideas y cosas. El mismo número 13 puede entrar en la magia no en cuanto *infunde miedo*, sino en cuanto puede hacer mal.

Impersonal. Parece que este carácter origina alguna dificultad. Las amistades, verdaderas o imaginarias, de las brujas con el demonio; la confianza que los magos egipcios depositaban en los dioses y especialmente en Isis; la no rara intromisión o invitación o explotación de los espíritus en los procesos mágicos, parecen sugerir que también la magia exige seres personales. Por otra parte, existen inmensos campos mágicos de los cuales está desterrada cualquier figura de persona; y dirigiendo la mirada a éstos, muchos consideran la personalidad como nota incompatible con la psicología de la magia. Entre estas dos tesis contrarias se eleva una voz de conciliación, que dice: "La magia fluctúa entre las categorías de lo personal y de lo impersonal",[8] fórmula cómoda que no satisface a nadie, porque lejos de resolver el problema sólo lo enuncia crudamente.[9]

Para encaminarnos hacia la solución hemos de introducir en nuestro examen también el cuarto carácter: *la fuerza*. La magia desea una sola cosa: el éxito; por eso sólo pide fuerza que siempre ve con agrado, provenga ésta de cualquier fuente. Lo que se acomoda mal con la mentalidad mágica no es tanto la persona como la independencia y la solidez innumerable del sujeto personal. Si éste se deja despojar y se somete a la *fuerza*, la magia hace la paz, le tiende los brazos y lo introduce en su laboratorio. El diablo, los espíritus, los dioses, serán por tanto recibidos en el recinto mágico, pero entrarán allí como objetos utilizables, no ya como sujetos celosos de su autonomía. Aquí deberán ellos adaptarse a desempeñar el oficio de condensadores de aquellas misteriosas energías no para distribuirlas luego a su agrado, sino para desarrollarlas en direcciones señaladas y sentir a menudo que se las arrancan en virtud de encantamientos a los cuales también ellos deben sujetarse. Serán quizá condensadores de marca original,

8. J. Bouvier, *Religión et magic*, en *"Recherches de sciences religieuses"*, París, 1912.

9. Por esta insensibilidad moral de la magia, I. Maxwell (*La magie*, París, 1927) se cree autorizado a deducir que *"la magia es anterior al nacimiento de las concepciones éticas"*. Caminando sobre las trazas de este paradigma también se podría razonar así: el fusil les sirve al malhechor y al soldado; al primero como instrumento de delito, al segundo como medio para llenar un deber. Por lo tanto el fusil es anterior a las concepciones éticas.

en cuanto llevan consigo, inseparable, una cantidad mayor de fuerza mágica; pero su poder no lo acepta el mago sino en cuanto está mezclado con debilidad y obedece, por ley intrínseca, a sus fórmulas y señales, como nuestro cuerpo a los principios que rigen la ley de la gravedad. Siempre se puede comprobar esa degradación de la personalidad, aun entre los pueblos civilizados y cristianos, en aquellas esferas inferiores –digo religiosamente inferiores– en que se refugia la magia con su equipaje. Se recurre al demonio y a los espíritus, pero el verdadero sostén de la confianza es la fuerza arcana vinculada a fórmulas y ritos, con los cuales, igual que con el pentagrama de Fausto, debe ajustar sus cuentas también Mefistófeles.[10]

II. Fuerza-sustancia y fuerza-ley

Existen algunas formas de magia en que menos fácilmente se advierte el predominio de la fuerza y a veces parece en cambio que la persona está mejor valorizada. Me refiero de un modo especial a los casos en que se atribuye el efecto a la sola *volición del sujeto*, y que, según algunos autores, constituirían una categoría aparte; también me refiero a los hechos mágicos en los cuales el resultado se espera de la fórmula, del rito, de una circunstancia cualquiera, sin que intervenga ninguna representación de fuerza.[11] No debemos dejarnos engañar. En el primer caso la voluntad entra en escena provista de una fuerza que no es la ordinaria; es la voluntad fuerte que obtiene el efecto; es una voluntad que por don de la naturaleza o por procesos preparatorios especiales o por las circunstancias determinadas en que se desarrollan se halla enriquecida con una fuerza de mando de que carece la voluntad común. En el segundo caso, cuando nos hallamos ante fórmulas y ritos

10. Goethe, *Fausto*, parte 1; Mefistófeles, habiendo entrado en la casa del doctor Fausto, no puede ya salir de ella, porque sobre el umbral está señalado el pentagrama.

11. Cfr. J. H. Leuba, *La psych. des phén. rel.*

que parecen producir el efecto de por sí, observando con atención descubriremos qué palabras y actos se consideran como proyectiles espirituales[12] que transportan a distancia la energía de la voluntad de que proceden. No está ausente por lo tanto la idea de fuerza pero es preciso buscarla en la fuente. Parecen más difíciles los casos en que a fórmulas y a ritos, y especialmente a determinadas circunstancias (por ejemplo al número 13 o a la herradura), se les atribuyen efectos especiales, sin mirar para nada la voluntad que los ha colocado. Sin embargo también aquí está oculta la idea de una fuerza; las circunstancias, los gestos, las palabras, no son sino máquinas que, por caminos desconocidos, llegan a hacer saltar el resorte; son magnetos de chispas siempre listas para el uso.

Algunos tienen dificultad en admitir lo que acabamos de decir, porque parten de la suposición de que no se puede hablar de fuerza mágica si ésta no se concibe bajo la forma de fluido. Aquí estriba el error. La fuerza puede representarse de mil modos diversos, que parte de la *fuerza-sustancia* y se acercan, como a su límite, a la *fuerza-ley*. El fluido, como sustancia sutil, es por lo tanto una de las formas más groseras que pueda revestir la representación de la fuerza mágica; junto a ésta pueden existir otras, y los últimos ejemplos que recordamos señalan precisamente un progreso en el seno mismo de la magia, una aproximación al concepto de la fuerza-ley, en que la mentalidad mágica sólo ve un medio de explotación para llegar a sus fines.

Creemos haber resuelto así la antinomia que desconcierta a muchos estudiosos. No diremos que la magia exija o excluya seres personales del recinto en que se mueve; diremos en cambio que siempre está absorbida por entero en la espera del resultado y considera todo lo demás como puro medio, al cual, lógicamente, le pide una sola cosa: que le sirva para su fin. Haciendo una comparación, para mayor claridad, se podría decir que la religión es *ad personam* y la magia *ad virtutem*. Esto es: aquélla necesita reconocer en el ser al cual se dirige el valor de un sujeto personal, ésta en cambio sólo

12. R. R. Marett, *The threshold of religion*, Londres, 1909.

tiene el culto de la fuerza y todo lo ve a través de este prisma, de modo que lo impersonal le basta y lo personal no la ofende, a condición sin embargo de que se deje uncir al carro, se deje explotar como un esclavo y se deje transcribir, sin residuo alguno, en una ecuación de mecánica. La persona de los espíritus y de los dioses cuenta tanto en magia como el soldado en el ejército:[13] el valor de su estimación lo da su fuerza.

III. Los instrumentos mágicos

Los medios de que se sirve la magia corresponden al ambiente que hemos descrito. En su bagaje se buscarán siempre en vano la expresión humilde de su propia indigencia, la petición suplicante, el abandono al beneplácito divino, la alabanza acompañada por la complacencia interior. Éstos son medios para quien desea plegar una voluntad libre, respetando su carácter inviolable. En cambio, encontraremos en la magia el mandato imperioso, la fórmula encantatoria, el rito que obliga a obedecer a la naturaleza, los espíritus y los dioses. Es verdad que alguna vez el brujo, viéndose engañado por sus recetas, recurre a la oración, pero en ese caso no es la magia la que se adapta a la súplica; es el hombre que pasa de la posición mágica a la religiosa. Quizá permanezca el intento de atraer al ser invocado dentro de la esfera peligrosa donde se convertirá en el juguete del brujo; pero esto no debe confundir las ideas; son dos momentos de naturaleza diversa que se siguen y en parte se sobreponen conservando sin embargo siempre cada uno su fisonomía espiritual propia.

Establecido este primer deslinde negativo no creemos ni útil ni posible recoger y clasificar todos los medios a que recurre la magia, porque es, como ya dijimos, el reino del desorden y se mueve dentro de un caos que ningún demiurgo sabría cómo dominar. Nom-

13. Hubert et Mauss, *Esquisse*, etcétera.

bres y números, hierbas y animales, letras alfabéticas y figuras simbólicas, evocación y varita, círculo y caldera, sahumerios y baños, palabras incomprensibles y gestos extraños, todo se mueve alrededor del mago en una ronda deshecha. Siguiendo un prudente consejo de san Agustín dejaremos que otros se afanen ordenando el desorden;[14] a nosotros nos bastará proyectar encima de todo eso algo de luz mediante dos observaciones generales.

La primera es una aclaración acerca del *valor de las palabras*. Éstas, en su uso ordinario expresan un pensamiento, un deseo o un mandato, dicen lo que es o lo que debe ser; pero no ejercen ninguna eficacia inmediata en el campo de la realidad. La adquieren en cambio apenas trascendido el umbral de la magia. Allí, bajo cualquier forma se transforman enseguida en causas eficientes, es decir, valen como acciones. Sucede al revés de lo que hemos hecho notar en las prácticas religiosas. En ellas hemos distinguido dos clases de actos culturales: las palabras y las acciones; pero luego hemos debido hacer notar que también las acciones –sacrificio y sacramento– están siempre envueltas en una aureola de oración. El espíritu religioso, arrebatado por completo por la causalidad divina, libre y universal, orienta a la criatura hacia la palabra, con que reconoce y acepta lo que Dios hace. En cambio, la magia, dominada por un deseo desenfrenado de hacer, orienta todo hacia la acción y transforma cada gesto y cada palabra en una causa eficiente.

La segunda observación se refiere al *modo de la causalidad*. La magia ignora la relación constante y cuantitativa y entre causas y efectos que es propio de la ciencia. Para alcanzar un fin idéntico debe recurrir a medios múltiples, que tienen relaciones muy diversas con el efecto deseado, de los cuales se puede decir que su única nota común es la insuficiencia para el fin.[15] Aun cuando dentro del recinto de la magia se manifiesta cierta especialización, y cada brujo se convierte en el hombre de una sola receta, éste

14. San Agustín, *De Civitate Dei*, 1, 10, c. IX: *"Quam (artem) vel magiam, vel detestabiliore nomine goëtiam, vel honorabiliore theurgiam vocant qui quasi connatur ista discernere..."*

15. Santo Tomás, *Suma teológica*, II^{a}-IIae, 96, 2, 1: *"Vanae observantiae, quas manifestum est naturaliter efficaciam non habere"*.

no restringe el campo de su eficacia; su específico manejado con habilidad, sometido a retoques oportunos, alcanza todas las metas. Esto se explica. En el subterráneo tenebroso que la acción mágica atraviesa para llegar a su fin, debe presumirse que existan juegos tales de fuerzas que conviertan en vana toda medida entre causa y efecto y que justifiquen la expectativa de cualquier consecuencia, de cualquier principio.

IV. Las formas de la magia

Al estado caótico de los medios corresponde la incertidumbre de las divisiones. Siguiendo las huellas de Frazer,[16] muchos distinguen la magia *imitativa y la contagiosa*. La primera aplica el principio según el cual, para los fines mágicos, la imagen vale por el objeto que representa; la segunda sostiene que la parte vale por el todo, aun cuando haya sido separada de él, y aquello que estuvo aun sólo al contacto externo con un ser cualquiera vale por el ser mismo. En la primera, el mago que se prefijase dar muerte a un hombre traspasará su imagen con un alfiler por la parte del corazón; en la segunda, quemará sus cabellos o sus vestidos.[17]

Se suele también distinguir la magia blanca y la negra, la natural y la sobrenatural, la profana y la sagrada. Estas divisiones, que en parte se equivalen, nos interesan más que la precedente, por estar trazadas con alguna referencia a las ideas religiosas; pero todavía no nos satisfacen, ya sea por la elasticidad de los términos con que se expresan, ya sea porque no nos parece posible admitir ninguna forma de magia completamente profana. Si se mueve toda fuera de la atmósfera reli-

16. Frazer, *La rama dorada*. La tendencia a encerrar toda la magia en esos esquemas y deducirla de esos principios obedece a los prejuicios de la psicología asociacionista, que ya llegó a su ocaso.

17. Hubert et Mauss, en *Esquisse*, redujeron a tres los principios de la magia: la ley de contigüidad *("totum ex parte")*; la ley de similaridad *("similia similibus evocantur, curantur")*; la ley de contrariedad *("contraria contrariis curantur")*.

giosa no puede ser irreligión, y por lo tanto no puede ser magia, y aun cuando alguno prefiera llamarla así, nosotros no entendemos ocuparnos de ella.

Que junto a la ciencia oficial y de dominio público existe en ciertos ambientes una zona más o menos secreta y reservada a los especialistas, no constituye todavía un hecho mágico y no conviene llamarlo así, aun cuando luego se intente enmendar la expresión mediante un adjetivo: blanco, natural, profano. Mientras las fuerzas y los métodos reservados, aunque sean más difíciles, tengan todavía los caracteres de los empleados en la esfera pública y común; mientras se conserve el escrúpulo de la correspondencia natural entre causa y efecto; mientras no se haga ningún llamado a las fuerzas negras, la magia no ha nacido todavía.

Ella nace sólo cuando las vías naturales de la causalidad se sustituyen por otros procesos de por sí ineficaces, considerados como chispas que desencadenan las "fuerzas misteriosas". Y por eso mismo está la magia siempre al lado de la religión, porque las dos se mueven en el misterio, pero mientras la una lo respeta, la otra intenta violarlo. Ese atentado puede realizarse de dos maneras: o se nutre el propósito de sorprender y violentar a los dioses o se intenta sólo evitarlos cuando en cambio sería menester salir a su encuentro.

En el primer caso la magia es *antirreligiosa* y representa el plano estratégico del hombre en lucha abierta y violenta contra la divinidad. Los dioses, en ese caso, tienen un papel muy triste y, como el viejo Rie ante la astuta Isis, tiemblan al pensarse desalojados por los enredos de los magos, los cuales se acercan a ellos pronunciando fórmulas de encantamientos para vencerlos y dominarlos. Pero raramente la magia llega a tanta audacia, especialmente frente a las divinidades que más se acercan a la idea de Dios; y a menudo los brujos más hábiles confiesan su impotencia para arrojar una enfermedad enviada por el Ser Supremo.[18]

Es más frecuente el segundo caso, y entonces la magia es solamente

18. W. Schmidt, *Handbuch*.

arreligiosa y puede parangonarse a esas pequeñas salidas empleadas entre los diplomáticos para evitar un encuentro embarazoso. Nótese que *arreligioso* no significa profano. Es profano lo que no está en relación directa con Dios y no es tampoco necesario que lo esté, y por lo tanto, sigue su camino públicamente, no negando ni buscando eludir las relaciones indirectas e insuprimibles que lo ligan a Dios. Es en cambio arreligioso aquello que quiere sustraerse a toda relación con la divinidad e intenta llegar a sus medios por caminos cruzados, contando con el subterfugio y confiando en los espíritus o en las ocultas fuerzas impersonales, eludiendo todo control divino.

Concluyamos: para nosotros la única división importante es la que distingue la magia en antirreligiosa y arreligiosa: la una es un ataque a Dios, la otra es querer prescindir de Dios; las dos se sirven de medios que se suponen eficaces independientemente de la voluntad divina.

V. La relación ideal entre religión y magia

La relación entre magia y religión es muy discutida. Para entender algo en esta materia enmarañada es necesario que se distingan dos géneros de relaciones: las ideales y las históricas.

Empecemos por las primeras. La manera más simple y rápida de resolver un problema consiste en negarlo. Así procede en nuestro caso el que identifica los dos términos de confrontación, o bien los acerca tanto que apenas deja subsistir entre ellos una pequeña diferencia de grado, haciendo de la magia una hermana menor de la religión. Ambas, se dice, tienden a obtener determinados efectos pasando por alto las causas de orden experimental: en eso consiste toda su naturaleza y toda su razón de ser. Lo que la magia hace de un modo ingenuo, pasando por el camino más breve y dejando aparecer todo su absurdo, la religión lo realiza de un modo más astuto y sagaz, revistiéndolo de consideraciones morales, prolongando el camino para

hacer una pausa en Dios y buscar en Él un apoyo y un reparo. Pero, a pesar de estos repliegues, los caracteres esenciales permanecen siendo los mismos y la religión, aun ilusionándose acerca de su propia naturaleza y aun siendo espiritualizada, moralizada y sublimada, siempre es magia: el acto del mago, el sacrificio del sacerdote y la oración del creyente, en sustancia, son equivalentes.[19] A lo sumo se podrá distinguir una forma de religión deísta y otra mágica, llamada también impersonal; pero, continúan nuestros autores, "lo que aquí importa es que también la concepción mágica (del pecado) es una concepción religiosa".[20]

Así se expone la doctrina de la igualdad, en frases claras y algo fuertes, pero hay quien prefiere presentarla vestida de gala, ocultando a los ojos inexpertos su semejanza indebida. Lejos de considerar los efectos deseados se clava la mirada en la conciencia humana que los desea, y entonces magia y religión aparecen como desenvolviéndose en un mismo plano, suministrado por la voluntad que pide cumplimiento. En su primera forma la voluntad es mágica, es decir, imperativa, violenta, inmediata; en la segunda se vuelve religiosa, o sea humilde, dulce, confiada.

Esas dos formas no se suceden, pero se compenetran mutuamente; son dos momentos insuprimibles de un proceso único; la religión no puede desarrollarse sino en el seno de la magia, aún más, es su primer desarrollo necesario; sin una posición mágica no se puede entrar en la religión y mientras se permanezca en ella no se la puede abandonar; el proceso religioso es el de la voluntad mágica; aquello que era simple magia, es decir, voluntad inmediata de realización inmediata, se medía en el reconocimiento de ciertas condiciones y se hace oración, o sea,

19. A. Loisy, *Essai hist. sur le sacrifice*. El mismo pensamiento aparece otra vez en un escrito más reciente del mismo autor: *"Admitamos que la magia religiosa social es religión; y que sólo está en el polo opuesto de la religión la magia negra, la brujería; antirreligiosa porque la emplean algunos individuos para fines egoístas y antisociales"* (A. Loisy, Y a-ti-il deux sources de la religion et de la morale?, París, 1933).

20. R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, Bolonia. Pettazzoni habla aquí del pecado; pero sus palabras evidentemente tienen un alcance mucho más amplio y no hacen sino aplicar al pecado una teoría general acerca de la religión.

religión; pero ésta se presenta a su vez como momento de magia.[21]

En esas frases, que hemos espigado entre los escritos de un actor italiano, sintió cada cual su sabor idealista, y reconoció el acrobatismo dialéctico de costumbre, que, a través de lo mediato y lo inmediato, quiere llegar a la identificación de los contrarios.

Creemos que pocas palabras basten para evidenciar la falsedad de la tesis, bajo cualquier forma que se presente. En ella está siempre implícito el postulado que tanto la religión como la magia no saben más que pedir y exigir. La vida religiosa desmiente a cada instante ese postulado; en ella el hombre no se nos aparece sólo para conseguir fines útiles, sino también con deberes que cumplir. El que afirma que "el principio del culto es siempre el interés" y que "en todas las religiones la función primera y esencial de la divinidad es la de sanar"[22] olvidó que la primera tarea de los dioses es la de hacer el mundo y que la religión también sabe vivir de himnos a la grandeza divina y de manifestaciones de sujeción universal. Ella realizó su acto perfecto cuando hizo vibrar las cuerdas de su corazón ardiente con el "Cántico di Frase Sole" y, mejor aún, cuando exclamó por boca de Jesús: "El Padre es mayor que yo".[23] ¿Por qué olvidar esos hechos, que llenan tantas páginas de la historia y le dan un colorido mucho más religioso que los recogidos por Loisy, Frazer y Pettazzoni? ¿Por qué dirigir la mirada sólo a los deseos interesados y a las peticiones útiles que el hombre presenta a Dios? ¿Es acaso mutilando la realidad que se nos abre el camino para su comprensión? Anotemos por lo tanto el primer punto de nuestra respuesta: es la magia que está toda encerrada en su voluntad de alcanzar sus fines utilitarios: la religión se desenvuelve en campos más espaciosos, vastos y *desinteresados*.

Y ahora restrinjamos también el terreno y tengamos presente solamente la zona en que la religión se ocupa de deseos y peticiones útiles.

21. G. Ferretti, *La religione, la magia e il trascendentale*, en *"Giornale critico della filos. ital."*, 1929.

22. A. Loisy, *Essai hist. sur le sacrifice*. A. Castilloni, *Incantesimo e magia*, Milán, 1934 (la primera cita es de Loisy, la segunda de Castilloni).

23. *Io.*, XIV, 28.

También allí la diferencia es enorme. Para la magia el éxito lo es todo y el camino no es nada; todo medio es bueno con tal de que tenga éxito. Para la religión, en cambio, el éxito no es nada, y el camino lo es todo; más le importa *pedir* que obtener; la súplica tiene un valor, porque es una confesión del poder divino; la obtención es un hecho, que, como tal, carece de valor religioso, y el sujeto termina a menudo por desinteresarse de ella, abandonándola explícitamente al beneplácito divino... *no se haga mi voluntad sino la tuya.* ¿Dentro de qué serie de actos mágicos hallaría lugar esta breve fórmula, que, por juicio unánime, constituye ciertamente una oración... religiosa?

Restrinjamos aún el campo y descendamos un grado. Hay también quien ora con ánimo avaro y quien sacrifica con intenciones venales. Lo sabemos y de esto hemos referido algunos ejemplos en las páginas precedentes. Pero también en esas formas decadentes de religiosidad hay algo que las distingue de la magia. El recurrir a Dios, por más interesado y contractual que sea, mientras respete su libertad, es siempre muy diferente de la pretensión de sujetar, forzar y extorsionar. Una diferencia cualitativa distingue las dos posiciones: una quiere manipular una fuerza, la otra quiere tratar con una persona; para la balanza moral, son dos valores distintos.

Y es precisamente esa balanza la que rechazan los teóricos de la igualdad mágico-religiosa. Religión y magia, dicen ellos, valen en cuanto alcanzan alguna utilidad práctica, que constituye su único elemento vital y por lo tanto, el único criterio de su valoración, ya absoluta, ya relativa. Lo importante tanto para la una como para la otra es obtener la lluvia, la abundancia de cosecha, la salud. Que todo eso se consiga mediante un rito de hechicero o mediante una súplica a Dios es indiferente. Que la una sea arrogante y humilde la otra, es cuestión de pura forma.

Sí, contestamos, sería cuestión de pura forma si el hombre no fuera más que un ser económico. Pero allí está la historia para enseñarnos que el hombre también es un ser moral y en nombre de la moralidad sintió la necesidad de crear ciertas categorías que abren un abismo entre la arrogancia y la sumisión, entre el mandato coercitivo y la oración, entre el subterfugio y la sinceridad, entre la persona y la fuerza; y esas catego-

rías, que pueden parecer sutilezas pero que también están esculpidas en el alma del vulgo, nos obligan a juzgar diferentemente el acto con que nos sometemos a Dios y aquel otro con que intentamos arrebatarle el dominio de las criaturas. Por lo tanto, mientras no quede abolido el criterio moral, no se podrá sostener la igualdad mágico-religiosa.

La tesis quedaría completamente asegurada si lograra también desembarazarse del fundamento de la moralidad, es decir, si llegase a negar la existencia objetiva de Dios. Si Dios no fuera sino un vano fantasma que el hombre crea para sí mismo mediante un proceso inconsciente, para que luego le sirva como punto de apoyo ideal para la realización de sus ensueños, todo acto religioso no sería en ese caso un manejo diplomático, un paso a través de un término medio, un medio cualquiera de dialectizar el proceso de la voluntad que tiende a su realización.

Pero si Dios es; si es, digo, en el sentido tradicional que solemos dar al verbo ser, y no en el sentido esotérico de las escuelas idealistas; si Dios existe, el pasaje por delante de su trono aunque sólo sea para presentarle una petición constituye siempre un acto de humilde obsequiosidad y es algo más que un giro vicioso, y es también algo mejor que la ridícula jactancia del mago que o lo evita o le tiende un lazo. Digámoslo con cruda franqueza: la confusión del campo mágico con el religioso, ya sea en la forma vulgar de utilitarismo, ya sea en la más refinada y aristocrática que se nos ofrece bajo el barniz idealista, revela una atonía grave de la conciencia moral.

Prevemos una dificultad: el criterio de distinción sobre el cual hemos insistido más se deduce de las categorías éticas; por lo tanto no les es intrínseco a los hechos que estamos confrontando, sino que proviene de una tercera fuente, y por lo tanto no puede darnos sino una distinción extrínseca, que deja subsistir la igualdad interna; y de este modo, sin alejarnos mucho de la tesis de la identidad, caemos en el error que referiremos más tarde, que ve en la religión y en la magia un hecho único, diferentemente reflejado en el ambiente *social*. Aquélla representaría el uso de ciertas prácticas en circunstancias admitidas por la sociedad; ésta, en cambio, sería la explotación de aquellas mismas

prácticas con fines privados, no consentidos por la opinión común.[24]

Nuestra tesis dista muchísimo de ésta. Nosotros hemos colocado la nota ética en el corazón del hecho religioso, en el cual vemos el cumplimiento de nuestro máximo deber hacia Dios. Decimos que la religión obedece, por su íntima naturaleza, a un precepto moral, contra el cual la magia, por su naturaleza íntima, se rebela. En aquella obediencia y en esta rebelión está el alma de los dos hechos; y por lo tanto, la nota moral no llega desde afuera, sino que se halla allí dentro; no viene a dar un barniz, sino que le ofrece el sostén interno. Y de este modo la relación ideal entre nuestros dos términos no puede ser ni identidad sustancial, ni amistad, ni tolerancia, sino un antagonismo irreductible, que proviene de las notas contradictorias de su íntima estructura moral.

VI. Religión y magia en la historia

Las relaciones históricas son menos claras, pero son objeto de estudio también para el que sostiene la identidad fundamental de los dos hechos, porque siempre queda por explicarse cómo y por qué algunos ritos se llaman religiosos y otros mágicos. Para no hacer más densas las tinieblas nos ocuparemos por separado primero de las relaciones comprobables en la historia conocida, y luego de aquellas más oscuras del período de sus orígenes.

No es el caso de detenernos en aquellos ambientes donde florece también el hecho de la enemistad que hemos hallado en los conceptos. Sin embargo es útil hacer notar que en la frecuencia de este antagonismo real descansa en parte la teoría que distingue los dos hechos conforme a su relación con la sociedad. La religión sería el rito permitido,

24. Es la tesis que con diversos floreos sostienen Loisy, Hubert y Mauss en los escritos ya citados, a los cuales debemos añadir P. Huvelin, *Magie et droit individuel, en "Année sociologique"*, 1905: *"El rito mágico no es sino un rito religioso apartado de su objeto social regular"*.

la magia el rito vedado.[25] Este tratamiento social diverso se traduciría luego en una lucha continua entre las dos enemigas. Después de tomar nota de la superficialidad de esta doctrina podemos considerarla como un índice de frecuencia de la oposición histórica, que no se explica de por sí y nos invita a indagar las antítesis profundas, a las cuales nos hemos referido en el artículo precedente.

Las dos rivales no están siempre en guerra. Tal vez hacen la paz; se acercan, se confunden, parecen unificarse hasta el punto que mago y sacerdote se reúnen en una sola persona y la misma divinidad sirve para los dos objetos.[26] Explicamos de dos maneras esa incongruencia.

A veces es efecto del oscurecerse y debilitarse de la religión, que, cuando se ha debilitado, procede como todos los débiles y pacta con sus enemigos. Abandonado el monoteísmo y desmenuzado lo divino en una serie politeísta, el aspecto religioso va descendiendo cada vez más, hasta que el hombre termina por imitar a los niños mimados de las familias que carecen de unidad de gobierno: se sustrae a la voluntad de los unos amparándose bajo la protección de los otros, como ya lo notamos. Con eso se abrió una brecha a través de la cual la magia, por vía de hecho, puede venir a colocarse al lado de la religión. En vez de eludir a un dios mediante la ayuda de otro dios, asoma el deseo y se encara la posibilidad de jugarles a todos. Basta una señal y los poderes mágicos arcanos, los cuales ofrecen la ventaja de no requerir los miramientos debidos a las personas, están prontos para servir a ese fin. El paso es desastroso; la recién venida tiene el ánimo diametralmente opuesto al de la patrona de casa, pero ésta es tan débil que termina por callar.

Más débil todavía que la religión politeísta es aquella sombra de religión que languidece en el panteísmo. Lo "divino", que ya no es persona, baja el nivel de una fuerza y oscila entre el fluido y la ley:

25. Cfr. Hubert et Mauss, *Esquisse*.

26. Ejemplos de este género son frecuentes en Babilonia, (cfr. P. Dhorme, *La religion assiro-babyloniense*, París, 1910). *"Así también Baiame, el ser supremo de algunas tribus en Australia, es a veces llamado el jefe de los magos"* (cfr. Schmidt, *Ursprung)*.

nada es más natural entonces que tratarlo con los métodos mecánicos de la ciencia o con los procesos ciegos de la magia. La India, tierra clásica del panteísmo, ofrece también una de las más lujuriosas vegetaciones mágicas. Allá la oración puede hacerse maquinalmente; el sacrificio es superior a los dioses; el pecado es una especie de materia sutil creada por el acto físico, es un fluido que se comunica por contacto, es algo que se adhiere aun a las cenizas del difunto y puede, con ellas, ser comido por los vivos; el acto es la llave del mundo, y la disposición interna del sujeto es siempre accesoria.[27] En esto debían desembocar las simpatías panteístas que pululan en la mentalidad religiosa de la India, y no se explica cómo sea casi fatal, para el que se cierra en aquel ambiente, llegar a no saber distinguir entre religión y magia.[28]

El segundo proceso de acercamiento de las dos rivales es el revés del primero: la magia invita a su casa a la religión, buscando en ésta una coadjutora. El hecho de dependencia es tan claro y el deber religioso está escrito con caracteres tan profundos en el ánimo humano que no es fácil vivir en perpetua oposición con ellos; por lo cual sucede que a menudo la magia, o mejor, el mago, busca dar a sus recetas un tinte religioso y nos ofrece aquellas extrañas mezclas en que la balanza y la súplica se juntan en contacto estrecho con el mandato imperioso, con la intención de engañar, con la pretensión de contrición. Y de ese modo, como con algunos *tabúes* parece que el hombre ha ofrecido a su conciencia moral una compensación por ciertas irregularidades enormes, ahora con algún preámbulo intermedio tomado en préstamo de la religión procura acallar los reproches de la conciencia religiosa.

Diferente de los precedentes es el caso en que las dos rivales permanecen separadas pero se intercambian algunos ritos, que sin embargo, pasando de un ambiente al otro, se adaptan a la nueva

27. L. De La Vallée-Poussin, *Le dogme et la philosophie du bouddhisme*, París, 1930.

28. Es el caso de Hubert y Mauss, que, estudiando el sacrificio casi exclusivamente en la India, nos dieron del mismo una idea más mágica que religiosa.

atmósfera en que se encuentran. Se tiene entonces una comunidad, contemporánea o sucesiva, de prácticas exteriores, a las cuales magia y religión infunden cada cual su propia alma, haciendo de ellas productos espiritualmente diversos. A esa posibilidad de materia idéntica y de espíritu opuesto no le prestan mayor atención aquellos historiadores que se afanan por demostrar la naturaleza mágica o religiosa de algunos ritos determinados, como el levantar, juntar o batir las manos, quitarse el calzado, cubrirse la cabeza, tocar la tierra con la frente,[29] el uso del agua, del fuego, del oro y de la plata, de anillos y collares. Una demostración que sirva para todos los casos en que se practica el rito es imposible a menudo, y sería siempre inútil, porque el mismo acto externo pueden servir para involucrar tanto la posición religiosa como la posición mágica. El cubrirse la cabeza, por ejemplo, puede destinarse a cerrar el camino a los espíritus que querrían entrar por la nuca, pero también puede convertirse en una señal de humildad; del mismo modo también puede ser una prueba de respeto quitarse el calzado, y otras veces se lo destina a dejar libre ingreso al fluido mágico, que sale de la tierra y penetra en el cuerpo humano. En esta materia es muy necesario tener presente la importancia decisiva del elemento interior para clasificar los actos.

VII. Magismo primitivo

Trataremos ahora el período de los orígenes, buscando en ellos directamente no ya cuáles han sido las causas generadoras de la magia, sino cuáles fueron sus primeras relaciones con la religión. Expondremos tres teorías que sostenemos son falaces; a éstas les seguirá nuestra doctrina.

La primera tesis, que estuvo ya de moda durante algún decenio, es la de Frazer, quien hace nacer la religión de la bancarrota de la magia.

29. Cfr. Puglisi, *La preghiera*; A. Castiglioni, *Incantesimo e magia*.

La humanidad habría vivido por largos siglos en una ingenua ilusión mágica, creyendo gobernar el curso del mundo por medio de ritos infalibles y necesarios, hasta que un buen día los hombres más inteligentes se habrían despertado de ese sueño dándose cuenta de que ese bagaje de prácticas tradicionales era ineficaz. Perdida así la fe mágica, aquellos primeros filósofos quedaron perplejos y revolucionados, hasta que asomó en su ánimo una nueva fe, en la que pudieron descansar como aquel que ha llegado al puerto después de una travesía tormentosa.

La nueva fe decía que el sucederse de las cosas no depende de esa vaga potencialidad mágica, en la que se tenía confianza, sino que estaba dirigido por seres personales y libres como los hombres; a esos es preciso dirigirse mediante súplicas, alabanzas, ofrendas apropiadas buscando su amistad y tratando de inducirlos a disponerlo todo para nuestro provecho. Así había quebrado la magia y de entre sus ruinas asomaba la religión.[30]

Esto, si fuese verdad, sería suficientemente claro. Veamos sus pruebas. La una es de orden *apriorista* y dice: la idea de que presidan el curso de la naturaleza seres dotados de conciencia es más profunda, más abstracta, más difícil de concebirse que la otra, la cual sostiene que los hechos se suceden por ley de contigüidad o semejanza, y en general los dominan fuerzas impersonales. Y como la mente humana no pudo desarrollarse sino poco a poco y partiendo ciertamente desde los grados más bajos, es obvio que la magia, a la cual le bastan las fuerzas inconscientes, debió preceder a la religión, que exige la personalidad.

30. Frazer, *La rama dorada,* Londres, 1911. Parecidas, pero no iguales a ésta, son las teorías de King (*The supernatural*, Londres, 1892) y de Marett (*The threshold*, etc.); a las cuales podemos aproximarles una ligera afirmación de Maresca: *"Él (el culto) tiene sus remotos orígenes en la magia, que es la forma primitiva de actividad práctica de donde brotó como germen la experiencia religiosa, que, sustituyéndose a la magia, conservó ciertos actos como propios de ésta"* (*Il problema, etc.*). Parecida es también la idea difundida en el libro reciente ya citado de A. Castiglioni, *Incantesimo, etc.;* en él la magia, la religión y la ciencia nos son presentadas como sucediéndose en serie cronológica; se habla de los fenómenos mágicos como que *"se desarrollaron en los milenios de vida de la estirpe humana antes de la creación de los sistemas religiosos"*; en otra parte se nos dice que la idea religiosa en un primer tiempo y en su aparición se apoya en la concepción mágica, pero pronto se separa de ella.

No queremos discutir el principio en sus términos generales, porque él no hace sino repetir el argumento en cuyo nombre declamaron siempre los evolucionistas y sobre el cual sería hoy inútil insistir. Ya le fueron asestados golpes tan profundos que parecería estuviésemos luchando con un muerto.

Ciñéndonos en cambio a una observación específica del problema que tratamos, quisiéramos preguntar si realmente es verdad que es más fácil concebir el principio mágico que el religioso. Tanto el uno como el otro son dos modos mediante los cuales el hombre trata de explicarse cómo y por qué se suceden los fenómenos. Ahora bien, por más que se quiera pensar que la humanidad haya caminado sus primeros pasos en la ignorancia, por más que se quiera hacer notar la "estupidez primitiva", que tanto gusta a Preuss,[31] es menester suponer también que el hombre ya estaba entonces en plena posesión de su conciencia, por la cual él siente que es el autor de sus acciones. Si hubiese carecido de esa conciencia, tampoco hubiera sido capaz de recurrir a la magia, que encierra en sí la tentativa pueril o desesperada de extender los límites de su propia facultad de acción y producir algo. Y entonces ¿por qué se coloca al hombre frente al mundo, se le atribuye el deseo de explicárselo y adaptárselo a sus propios fines y luego se le prohíbe interpretar el misterio de los hechos y de las cosas mediante la actividad de un ser consciente y se lo condena a hacer uso exclusivo de las categorías de contigüidad y analogía? Porque esto es más sencillo, se contesta; y no se reflexiona que la sencillez es siempre relativa y lo que aparece como simple a los psicólogos de laboratorio puede ser muy complicado y difícil para el hombre vulgar, y viceversa. Para el hombre de ciencia es simple el elemento último al que se llega a través de los análisis de gabinete; para el observador común es simple el dato de la experiencia. Y por lo tanto, puesto que por experiencia inmediata el hombre aprende que él mismo obra de una manera consciente y libre, nos parece que el primitivo haya debido hallar muy

31. K.Th. Preuss es otro de los defensores del magismo primitivo. Cfr. esp.: *Der Ursprung der Religion und Kunst,* en "Globus", 1904-05, donde el autor insiste sobre la Urdummheit.

fácil interpretar el mundo a la luz de su conciencia, considerándolo como la obra de un agente semejante a él, esto es, personal.

La interpretación mágica basada en los principios de contigüidad y semejanza sería ciertamente más sencilla que la religiosa si el hombre, lejos de ser una causa operante con libertad, fuera un espejo pasivo que se limitara a registrar los cambios, las sucesiones, las analogías de todo lo que sucede a su alrededor. Pero el hombre "espectador inerte" es una mezquina abstracción de la ciencia, un residuo análisis de laboratorio, y sirve para representar una imposibilidad psicológica. El hombre real fue siempre una conciencia activa y por lo tanto le fue siempre bastante sencillo explicarse el mundo en términos de actividad consciente, colocándose de ese modo en un terreno del cual puede surgir la religión sin ninguna necesidad de hacerla provenir de la magia.

Además de la prueba deducida así del más puro apriorismo evolucionista, se traen otras basadas en datos *etnológicos positivos*. Entre los salvajes, se dijo, los que mejor representan al hombre primitivo son los australianos, y entre éstos, los arunta. Ahora bien, entre esas tribus está casi ausente la religión y en cambio está muy en auge la magia. Estamos, pues, autorizados a dar un paso hacia atrás y concluir: primitivamente existía sólo la magia.[32]

A este argumento podríamos oponerle que, dando un paso hacia atrás, no sabríamos todavía, si queremos ser positivos, qué encontraríamos. Porque las hipótesis son muchas; y si Frazer está seguro de poder encontrar el reino del magismo, esa certidumbre se funda todavía en el prejuicio evolucionista teórico, que le impide ver las múltiples posibilidades.

Pero también en el terreno positivo de la etnología, el argumento de Frazer corrió una suerte desgraciada. Los aruntas fueron depuestos de su trono "primitivo" y bajaron hasta el último peldaño de la escalera que señala la antigüedad de las tribus australianas; ocuparon el primer puesto las tribus costeras del sudeste, que poseen una religión

32. Cfr. Frazer, *La rama dorada.*

relativamente elevada y poco saben de magia.[33] Así disminuye la probabilidad de que dando un paso hacia atrás se verifiquen los pronósticos de Frazer; y releyendo las páginas en que él, juntando una vastísima erudición, un estilo movido y elegante, describe con acento poético el paso de la humanidad de la época mágica a la religiosa, podemos repetir seguros la queja de Marett: ¡lástima que esos períodos brillantes no puedan traducirse en prosa científica!.[34]

Notamos en fin que la doctrina expuesta explica en cierto modo cómo el hombre fue llevado a abandonar la magia para entregarse a la religión, pero no dice cómo ésta haya podido nacer. ¿Fue acaso el pasaje de una a otra porque también la religión ya estaba presente? Cae en este caso por completo la tesis de Frazer. Esta falla fue ya advertida por Marett, quien se prestó para remediarla demostrando que del seno de la magia puede originarse la religión, mediante la idea de la fuerza sobrenatural (mana) sometida al control de una persona.[35] El examen de esta enmienda nos obligaría a tratar los orígenes absolutos de la religión, problema que deseamos evitar. Nos basta recoger de la misma pluma de Marett la confirmación de que su tesis no excluye que algunas formas religiosas hayan podido coexistir junto con la magia sin ser generadas por ésta. Con esto estamos seguros de que la época religiosa no fue precedida por una mágica.[36]

VIII. Decadencia mágica de la religión

"La magia misma representa en su complejo, una decadencia de la religión; elementos de un sistema antiguo social y religioso que ha desaparecido, que se ha resuelto en otro; y dentro de este otro viven

33. W. Schmidt, *Der Ursprung*.
34. R. R. Marett, *The treshold*, etcétera.
35. R. R. Marett, *The threshold*, etcétera.
36. Íd., ib.

todavía los elementos arcaicos, o mejor sobreviven, que como sistema han muerto, ya carentes de vida orgánica por haberse disuelto la compañía a la cual pertenecía, y subsisten sólo como fragmentos y residuos aislados, y por ende, extraños a la vida religiosa de la sociedad ambiente, sustraídos al control de ésta, abandonados a la práctica individual, extra social, a veces antisocial".[37]

En esos términos hallamos expresada la segunda tesis, que es el revés de la primera y sostiene que la magia representa los fragmentos de las religiones desaparecidas, restos de antiguos naufragios, abandonados por la sociedad y recogidos por individuos retardatarios. Tendríamos por tanto primero la religión, luego la magia.

Observando el texto citado arriba, cada cual ve que la doctrina está expresada en términos equívocos y descansa sobre una confusión. Se empieza por hablar de la *magia misma* y luego todo el discurso se ciñe a *los elementos*, esto es, a *sus ritos*; se confunde la posición del ánimo con las prácticas exteriores que lo manifiestan, sin advertirse que la relación entre religión y magia puede ser diversa de la que tiene lugar entre culto religioso y rito mágico. Aún cuando los cultores de historia hubiesen demostrado que todo el bagaje del brujo está compuesto de antiguallas arrebatadas a los museos de los cultos desaparecidos, como hace Pettazzoni (en el lugar citado) para el rombo; aún cuando fuera cierto que todo mago es un sacerdote decaído, como parecen afirmarlo Hubert y Mauss;[38] nosotros tendríamos siempre el deber científico de advertir que ni el mago ni su bagaje son la magia, como el sacerdote y el culto no son la religión; y por ende, resuelto el problema de las relaciones entre las prácticas externas, permanece sin solución el problema de las relaciones entre las dos posiciones del ánimo.

Tenemos por tanto distinguidos los dos problemas y convenimos que la tesis se refiere a un hecho verdadero. La magia se halla muchas veces en posesión de ritos que ya pertenecieron a religiones desaparecidas. Dijimos en las páginas precedentes que entre las dos rivales

37. R. Pettazzoni, *I misteri.*
38. Hubert y Mauss, *Esquisse,* etcétera.

puede existir cierta comunidad de prácticas exteriores. Ahora bien, parece ser una ley histórica –si puede hablarse de leyes históricas– que el bien y la verdad ese perfeccionan, y en cambio el mal y el error son estacionarios. Jesús perfeccionó la ley de la caridad y nos impuso una "justicia superior"; pero el odio conserva todavía hoy el código de Caín. La religión, movida por una necesidad interna de expresar en formas convenientes el sentido delicado del ánimo, trabaja en torno sus medios y refina los modos en que se expresa y se realiza, procurando adaptarlos siempre mejor a las exigencias espirituales; y cuando encuentra otros nuevos –o éstos les son ofrecidos desde lo alto– abandona los viejos, como menos aptos. La magia no es tan delicada; ella ignora el tormento espiritual y carece de escrúpulos; su única necesidad es el éxito. Por ende, cualquier medio, con tal de que se lo crea eficaz, será conservado. Si aparecen nuevos, pueden ponerse junto a los viejos, el bagaje aumenta, pero no se renueva. Así sucede que un acto cualquiera, empleado en un ambiente social ya con sentido religioso y ya para fines mágicos, se convierte luego en un desecho para la religión que ha progresado y siga ocupando un puesto honroso dentro de la magia estacionaria; así acontece que ésta ofrece el aspecto de un depósito de anticuario acostumbrado a coleccionar en los ángulos de los templos.

Reducida a estos términos, que quizá sean los deseados, aunque no expresado con suficiente claridad, por sus autores, la doctrina que examinamos en este artículo se vuelve inaceptable. Si en cambio, se pretendiera verdaderamente deducir la "magia misma" de la religión, estaríamos en el terreno de la imposibilidades psicológicas.

IX. La nebulosa primitiva

"Nosotros podemos conjeturar un estado social imperfectísimo en que magia y religión todavía se confunden en algo que hablando con propiedad, no puede llamarse ni magia en la religión, pero ocupa el

puesto de una y otra [...] Lo que hace nacer, podemos decir, simultáneamente, aunque no de un solo golpe, la religión y la magia, es el diferenciarse progresivo que se realiza en la masa primitiva como consecuencia del desarrollo social, intelectual y moral de los primeros grupos humanos [...] La distinción entre magia religión, la elección de sus prácticas respectivas, su creciente conflicto, gravitan alrededor de un principio social: la religión es un culto oficial público; la magia es una especie de ritual privado, a menudo mal visto y está prohibido.

"Estamos por lo tanto autorizados a conjeturar que son los progresos mismos de la organización social, el sentimiento más vivo del interés común, la conciencia más fuerte de lo que puede llamarse la personalidad social [...] que han realizado un ordenamiento y una elección entre las antiguas prácticas adaptándolas a las nuevas exigencias y aspiraciones sociales. De este modo asoma la idea de obligación moral y de deber social, uno y otra envueltos en ese nebuloso prestigio que mana de lo invisible del más allá y se define como lo sagrado: es la religión. Fuera de este sistema que se convierte en ley, permanecen las prácticas antiguas no elevadas al grado religioso, no puestas al servicio del interés público, pero siempre en posesión de su tradicional autoridad, siempre tenidas como eficaces y puestas en provecho de los intereses privados [...] es la magia, la cual no es ni lógica ni históricamente anterior a la religión; ellas se distinguen, se separan, tienden a convertirse en enemigos por el solo hecho de que la religión se incorpora un principio de obligación que la magia no reconoce."[39]

Resumiendo esa página de Loisy, diremos por lo tanto que en el principio existía una masa no diferenciada, constituida por prácticas eficaces; sobrevino un principio extraño, "la idea ética", comprendida como deber de concurrir al bien social; en torno de este nuevo elemento se agruparon algunas de las viejas prácticas, mientras otras continuaron vagando inciertas; y de ese modo mediante un proceso lento, se resolvió la nebulosa primitiva y nació la religión; del contragolpe nació la magia.

39. A. Loisy, *A propos d'histoire des religions*, París, 1911.

Comparten esta doctrina hombres de cierta fama que la presentan bajo diversas formas.

Si sustituimos las "prácticas eficaces" por lo "sagrado, lo sobrenatural (no comprendido en sentido teológico), lo numinoso, el maná, el emanismo" o por algún otro producto salvaje, nos salen al encuentro inmediatamente Beth, Hubert y Mauss, Marett, Otto, Hartland, Karuts y otros extranjeros, los cuales ven en aquellas sombras una materia muy plegadiza, que después de haber satisfecho los deseos de la magia, todavía está lista para servir de "teoplasma" en beneficio de la religión.[40] Y si luego en vez de esos nombres difíciles usamos palabras nuestras y decimos que en la raíz de la religión y de la magia existe un "proceso de objetivación de la experiencia de los sagrado, una expectación angustiosa, un desaliento",[41] nos encontramos de acuerdo entonces con el pensamiento que, aunque nunca expresado claramente, está en la base del volumen en que nuestro Pettazzoni nos habla de la confesión de los pecados y quiere demostrarnos que esa confesión tuvo siempre un valor religioso, pero en sus orígenes fue religiosa en sentido mágico, luego se volvió en el sentido que nosotros damos hoy a ese adjetivo. Esto es, las dos formas que hoy nosotros llamamos con nombres distintos, religión y magia, existieron primeramente confundidas, y se diferenciaron luego "prevaleciéndo la moralidad sobre la sacralidad, y la religiosidad moral sobre la sacral".[42]

Bajo las apariencias de una tesis histórica tenemos aquí una tesis doctrinal, cuyo vicio más peligroso está en la supuesta identidad entre religión y magia. Es verdad que nuestros autores llegan después a menudo a poner frente a frente a las dos enemigas, pero es menester no dejarse engañar por las palabras. La nebulosa originaria es *homogénea*; de esa nebulosa se excluye todo antagonismo. La división acerca

40. Cfr. R. R. Marett, *The threshold*, etcétera.

41. R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*.

42. R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*. Puede parecer extraño que nos sea posible citar a Pettazzoni en este artículo y en el precedente, donde se trata de tesis tan diversas. Pero no es el caso de extrañarse. Es la suerte común de muchos historiadores, los cuales, completamente absorbidos por la sistematización de los hechos, no siempre trabajan a la luz de las mismas ideas.

más tarde, y no como producto de algo virtualmente preexistente en el germen, sino como efecto de un principio extrínseco, que atraer hacia sí una parte de la materia, constituyéndola en sistema. La elección de los elementos de sistematización es casual, o a lo más se inspira en la utilidad común o en preocupaciones teóricas, pero no reposa sobre un criterio intrínseco a cada una de las prácticas, las cuales brotan todas de la supuesta eficacia *mágica* del rito, de la fuerza misteriosa del maná, del carácter pavoroso de los sagrado. La línea que señala el límite entre los dos campos aparece después de largos siglos, está siempre oxidando y está impuesta desde afuera. El elevarse a la dignidad de religión, el permanecer dentro de la zona desacreditada de la magia, no cambia el valor objetivo de las prácticas: lo que cambia es el juicio social a su respecto. Es decir, en términos mezquinos, que la religión no es otra cosa que magia, a la que se le ha unido un elemento *extraño* y accidental; o si así se quiere, la magia es la primera forma que se dio a la religión, y si en el curso de la historia encontramos las dos, hemos de considerarlas como dos caras de una única medalla.[43]

Por lo tanto, contemplando las cosas desde cerca, el caos primitivo del premagismo nebuloso no es otra cosa sino un nombre inventado para abordar bajo mentidos despojos una doctrina que es mucho peor que la de Frazer, y que podría llamarse la tesis del *magismo perenne*. Se nos describe la humanidad como bajo el peso de la ilusión mágica durante todo el recorrido de su historia; en cierto punto de su fatigoso trayecto asoma una idea moral, que se amalgama y se incorpora algunos productos de aquel error y esa nueva mezcla toma el nombre de religión. Hoy todavía la humanidad camina encorvada bajo un peso tan vergonzoso, pero cada día que pasa señala la caída de uno de aquellos ritos mágicos, y cuando el terreno quede limpio, la religión –para aquellos que todavía quieran emplear ese nombre– aparecerá como un esfuerzo puro hacia la ideal, hacia la verdad, hacia la justicia.[44] En esos términos la cosa queda muy clara: la tesis de la nebulosa primitiva es un nuevo preparado diplomático de aquella otra

43. J. W. Hauer, en W. Schmidt, *Ursprung*, etc.

doctrina que reduce la religión a no ser otra cosa que la magia. El elemento sano que la sostiene y distingue, el esfuerzo moral, podrá luego sustituirla en un porvenir más o menos lejano y hasta heredar su nombre; pero lo que hasta hoy se llamó religión no es otra cosa que el peso mágico de la moral.

Evidenciado así el equívoco teórico que se esconde en las palabras que simulan la distinción, resulta fácil darse cuenta de que la tesis no corresponde ni a los hechos *actuales* ni a los primitivos. No a los actuales, porque en la conciencia de los pueblos civilizados no está sólo el mandato, lo lícito y lo prohibido que distingue el acto religioso del mágico, pues está también el modo diverso de concebir su eficacia, modo que los adversarios de la religión quieren a toda costa identificar, sosteniendo que "intentar producir un fenómeno natural mediante una fórmula de encantamiento o una práctica mímica" es lo mismo que esperarlo de la divinidad, buscando conmoverla con una oración.[45]

Ciertamente, al modo religioso y al modo mágico les va unido un juicio ético diverso; también nosotros hemos insistido en este punto en las páginas precedentes; pero la relación es cabalmente el revés de lo que nuestros adversarios sostienen: el primero no es religioso porque es moral, sino que es moral porque es religioso; el segundo no es mágico porque es inmoral, sino inmoral porque es mágico. La nota de ética no sobreviene a las prácticas ya constituidas, sino que está en su mismo germen y se desarrolla con ellas. Tal es el juicio de la conciencia religiosa común contemporánea.

Añadamos que la tesis no concuerda tampoco con los hechos primitivos, porque aquel caos no diferenciado es un producto puramente fantástico, que no halla su confirmación en la etnología, aunque pueda jactarse de algo análogo entre los constructores de hipótesis cosmogónicas.

44. A. Loisy, *A propos*, etcétera.

45. A. Loisy, *Essai hist. sur le sacrifice*. No muy diferente de ésta es la teoría de P. Deussen, que ve en la religión una mezcla de mitología y de moral. Y como elemento mitológico es falso y caduco, se sigue que el progreso de la humanidad consiste en la lenta disolución de la mezcla religiosa, que perdiendo la escoria de la mitología, se revela como pura moral. Cfr. G. Wobbermin, *Das Wesen d. Rel.*

Loisy dio cierta muestra de prudencia llamando conjetura a esta tesis, y nosotros podemos hoy contemplar su fórmula diciendo que es una conjetura fundada en el error y sugerida por el prejuicio que impide distinguir la religión de los hijuelos que le nacen a su lado.

X. Las dos paralelas

¿Cómo debe, pues, entenderse la relación entre religión y magia en el momento de sus orígenes? Del mismo modo que se entiende la relación entre dos paralelas: esto es, una y otra tuvieron orígenes propios, sin dependencia recíproca. Son dos formas heterogéneas entre las cuales no es posible establecer relaciones genéticas, ni por filiación directa, ni por comunidad de origen.

La necesidad de reducirlas a la unidad original nace de los prejuicios acostumbrados del evolucionismo, por el cual se cree que nada se explica mientras no está inscrito en una receta en la cual hallen lugar, como antecedentes o consecuentes, todos los hechos que demuestran tener entre sí afinidades verdaderas o supuestas. El evolucionista, como no sabe explicar ni al hombre ni al mono sino colocándolos en serie, o bien conduciéndolos nuevamente a un antepasado común, del mismo modo nada entiende ni de religión ni de magia sino las ve brotar la una de la otra o las dos de una única fuente; como si la historia no conociese otra cosa que la recta y la dicotomía.

Pero la verdad nunca se dejó encerrar dentro de estas puertas de hierro. De un único punto o de puntos diversos irradian productos múltiples, cada uno de los cuales emprende su camino. Y así nacieron la religión y la magia, cada una por cuenta propia, con caracteres diferenciales tan bien definidos, que no permiten pensar que una haya podido nacer de la otra, sino exigen tampoco que la una haya debido sucederle a la otra; las súplicas y la cohesión no se llaman, ni se soportan, ni se presuponen recíprocamente.

¿Se querrá quizá decir que la dos tienen su origen común en la

creencia en un mundo misterioso, que envuelve el mundo de la experiencia ordinaria? Este es un punto real de contacto, pero es tan vago que no basta para hermanar a las dos enemigas; es demasiado vacío para poder ser el padre de estas dos hijas tan ricas en manifestaciones, y es también demasiado inerte para poder ser la fuente de dos formas tan activas. Para que éstas nazcan es necesario que aquel mundo se concrete, se coloree, se enriquezca, se ponga en movimiento; y eso sucede de modos muy diversos, según se oriente el espíritu humano hacia la magia o hacia la religión. La verdadera fuente de nuestros dos ríos está en ese concretarse, colorearse, activarse; y esto ya no es común, por el contrario contiene que revela ya las antinomias profundas que se explicarán luego durante todo el recorrido.

Hagamos una breve referencia. Nuestra inteligencia, con ser incultivada, nos da a cada instante la sensación de nuestra ignorancia y de ese modo nos advierte que estamos envueltos en el misterio. Sobre él podemos reflexionar con calma de espíritu y mirada sintética manejando aquel gran instrumento de la razón, el principio de causalidad. Entonces los pequeños misterios dispersos en las cosas se unifican y encuentran su explicación común en un gran misterio, que los explica todos causándolos mediante su libre voluntad, a la cual, como a un último término insuperable, la mente humana siente el deber de plegársele. Este es el punto de origen de la religión.[46]

Hacia los enigmas del mundo podemos en cambio mirar con ánimo *turbado* y mirada *analítica*, dejándonos dominar por el deseo de imponernos a los acontecimientos. Encerrados entonces dentro del hecho que nos preocupa más de cerca, nos faltan la tranquilidad y la amplitud de miras necesarias para volverlo a colocar en la trama universal.

En la afanosa búsqueda de los medios de conquista nos asimos de todas las apariencias, a cada primera impresión, a la simple sospecha. Allí está la fuente psicológica de la magia.

46. El lector entiende que nuestra solución se mueve en el campo de las posibilidades y exigencias psicológicas, sin prejuzgar el problema de los orígenes históricos concretos de la religión.

Las dos enemigas aparecen por lo tanto en el mismo terreno pero en puntos diversos. Una nace donde la amplitud del horizonte hace posible una síntesis vasta y la calma del espíritu permite una aplicación auscultada del principio de causalidad; la otra aparece donde el ánimo, vuelto intranquilo y miope, se echa sobre un ángulo de la realidad e intenta su conquista por medios sugeridos por una mente turbada. La religión nace en una franja radiante sol; la magia brota en un valle oscuro y borrascoso.

Volviendo por lo tanto a la imagen geométrica de que partimos, diremos que el reino misterioso, en el cual las dos formas se apoyan, se asemejan no en su punto de origen sino en el plano en que están trazadas. No confundamos el plano en que están trazadas nuestras dos paralelas, con sus puntos de partida.

XI. Magia y pecado

Un geómetra de profesión podría sentirse tentado de ver en nuestra imagen algo más de lo que nosotros quisimos poner en ella; podría insistir, por ejemplo, acerca de la dirección común y la dependencia recíproca de los desarrollos históricos. Pero... cualquier semejanza cojea, y a las paralelas nosotros les hemos pedido solamente lo que ellas ciertamente le dicen, como primera cosa, al sentido común: la distinción de los puntos de origen y la imposibilidad de acercarlas y confundirlas. Podríamos dar todavía un paso adelante y ver en ellas expresada la facilidad de ciertos intercambios de materia entre los dos reinos. Daremos de esto un ejemplo, refiriéndonos a la realidad espiritual que en religión se llama pecado.

La conciencia religiosa lo considera como una ofensa o una desobediencia a Dios y hace de él objeto de formas de culto reales y verbales. Ocupa el centro de las primeras el sacrificio expiatorio; entre las segundas anotamos cada manifestación de arrepentimiento, a las que se junta alguna vez una confesión más o menos explícita del pecado. Ésta, en el

cristianismo, forma parte de un sacramento y así sirve como de eslabón de enlace entre la forma verbal y la real. El sentido de estos ritos religiosos nos es muy conocido: son señales de cambios de voluntad; son castigos que el pecador se inflige; son actos de obsequio a Dios, implorando perdón, animado por el deseo de la reparación.

Junto a esas formas nobles y dignas los historiadores acumulan otras prácticas, mediante las cuales el pecado es expulsado y destruido como si se tratase de una sustancia maléfica.

Citamos, a título de ejemplo, un rito sintoísta, en uso hoy todavía en algún rincón de Japón. Algunos días antes de una gran solemnidad, en la cual se limpian los *pecados*, el devoto se presenta en el templo y aquí adquiere allí un pedazo de papel recortado a propósito en forma humana; se lo lleva a su casa; inscribe en él la fecha de nacimiento y la indicación de su sexo; se lo frota por todo el cuerpo; sopla encima de él; lo vuelve a llevar al templo. Allí todas esas *personas de papel* son atadas en líos y arrojadas al agua.[47] Hecho esto, el pecador está seguro; su enfermedad, es decir sus pecados, mediante aquel frotamiento y aquel soplo pasaron a su representante de papel siendo destruidos con él.

Sobre hechos semejantes, que sería fácil multiplicar, algunos historiadores urdieron una teoría acerca de evolución de la idea de pecado y de su perdón. La teoría puede condensarse en tres palabras: eliminación, purificación, expiación.[48]

Eliminar el pecado: como si ése fuera un fluido o una sustancia cualquiera invisible, acarreadora de desgracias, que vino a anidarse en el hombre aún sin que éste tenga culpa; *purificarse* del pecado: como si fuese una suciedad que impidiera participar en los actos sociales y de un modo particular en el culto divino; *expiar* el pecado: considerándolo, finalmente, como una ofensa a la divinidad.

Esos serían los tres grados dialécticos a través de los cuales el hombre fue afinando y espiritualizando su idea de pecado, concebido

47. R. Pettazzoni, *La confessione*, etcétera.
48. A. Loisy, *Essai hist. sur le sacrifice.*

primeramente como *sustancia* maléfica sin ninguna relación necesaria con Dios, y luego como *mancha* que impide acercarse a Dios, luego como *ofensa* de Dios.

Este palacio de tres planos es un ejemplo soberbio de las construcciones arbitrarias que constituyen el deleite de los evolucionistas, acostumbrados a exigir que la historia suba por las escaleras graduadas por ellos muy cuidadosamente. Es menester que la idea del pecado, como otras tantas, sea física y material entre los primitivos, semiespiritual entre los pueblos de cultura mediana, completamente espiritualizada en las civilizaciones superiores. El primitivo tiene un concepto físico del pecado, dicen ellos, y no se dan cuenta de que equivocan el sujeto. No ya el primitivo, que, como ellos lo imaginan, es un mito, sino la magia, o mejor, el hombre que se deja infiltrar por la corriente mágica tiene una idea física del pecado; y son las infiltraciones mágicas en el campo religioso las que producen aquellas formas falseadas y equívocas, que no preceden ni siguen, sino que flanquean y acechan la religión cada momento de su historia.

Veamos cómo sucede eso. El pecado, aún considerado desde el punto de vista religioso, no está todo en la desobediencia o en la ofensa a Dios. Él desencadena dos tempestades, de las cuales una queda encerrada en el ánimo del culpable, y se le llama *remordimiento;* la otra se difunde también en el mundo exterior y se le llama *castigo.*

A través de esta doble envoltura tempestuosa tienen lugar las contaminaciones mágicas del sistema expiatorio. Éstas pueden seguir dos caminos: unos un proceso de *degradación* interno; el otro es un *revestimiento* externo. El primero tiene su origen psicológico en una neblina que ofusca la visión espiritual. El remordimiento es sostenido por el recuerdo y la imagen viva del acto pecaminoso; el castigo es ligado a la culpa mediante los hilos de una causalidad oscura, que a menudo tiene también un punto de apoyo en las reacciones de las leyes naturales, y adquiere casi el aspecto de una justicia inmanente, que se realiza con proceso automático. Pero tras la persistencia del recuerdo y en los caminos en que se desliza el castigo, el espíritu humano ve siempre dominar soberana la figura de Dios, que aviva el

remordimiento mediante su mudo reproche y tiene en su mano los hilos de que pende el castigo. Por eso los medios que la religión utiliza para rehabilitar al pecador, conservan siempre una relación de dependencia deseada de Dios.

Puede en cambio suceder que el estado de angustia del culpable se vuelva tan opresivo que restrinja y baje el horizonte, hasta el punto de quitar de la mirada la figura de Dios. La imagen del acto pecaminoso, el remordimiento, el castigo absorben entonces toda la atención, y por un error de óptica nace la pretensión de obrar en contra de ellos directamente, sin fijarse para nada en la voluntad divina. Se inicia por lo tanto la caza de la imagen que lleva consigo unido el remordimiento; se estudian los medios capaces de cortar los hilos que unen el pecado con el castigo. Y de ese modo la psicología del pecador va bajando desde las alturas religiosas hasta los bajos fondos de la magia, por una parálisis progresiva que afecta su vista, causada por la pesadilla de la culpa.

El otro camino, el del revestimiento externo, sigue una trayectoria más rápida y nace de la audacia de la voluntad. Las prácticas religiosas destinadas a obtener el perdón de las culpas no ofrecen la certeza del resultado; siempre queda una sombra de duda que tiene sus raíces en la impenetrabilidad del misterio que envuelve a Dios y en las tinieblas que oscurecen la conciencia humana. La sed de certeza, exasperada por la duda, le ofrece un punto de que asirse la magia, que, desde afuera extiende sus tentáculos dentro del templo, y mediante su jactada confianza en las recetas ofrece la certidumbre allí donde la religión no puede dar sino una esperanza fundada. Y como los procesos mágicos se dirigen siempre a las utilidades prácticas, sucede que el primer objeto de que la magia se adueña suele ser el castigo. Pettazzoni escribió que los "primitivos" suelen confesar sus pecados en casos de enfermedad, de parto difícil, de esterilidad, de intemperie, y en general cuando quieren "quitarse de encima –o de adentro– o como quiera, eliminar y alejar algo que hace mal y trae daño".[49]

Hechas las acostumbradas reservas acerca de los "primitivos",

49. R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati.*

vemos en esta comprobación histórica cierta necesidad psicológica para aquellos ambientes en que la magia se ha adueñado de las prácticas expiatorias, porque ella, dada su naturaleza utilitaria, debe colocar en primera línea el alejamiento del castigo, y cuando pueda ilusionarse de haber conseguido este objeto, creerá que ha destruido el pecado. Así nace y se reafirma la confusión entre pecado y castigo; equívoco que es tanto más fácil cuanto más a este proceso de revestimiento externo se le haya asociado la lenta degradación interna.

Es por ende fácil explicarse cómo, bajo la triste eficacia de estas dos causas que conspiran juntas, no sólo la doble envoltura tempestuosa sino también el *múcleo* sea arrebatado en la atmósfera mágica. El pecado se confunde con enfermedad o con cualquier otro achaque, se convierte en un espíritu, un fluido, una sustancia acaso no tangible pero sujeta a los tratamientos tangibles; para deshacerse de él bastará proyectarlo en el mundo exterior mediante un acto que llamaría quirúrgico, como si se tratara de un cuerpo extraño que se ha introducido en los miembros humanos. Por esto no aparece más la sinrazón del sacrificio expiatorio sin destinatario y de la confesión a ninguno, porque el primero perdió la naturaleza del sacrificio y la segunda perdió el carácter de confesión; uno y otra se convirtieron en simples medios de volver a obtener la salud física, que a través del contacto o en el vehículo de la palabra extraen de las entrañas del pecador el veneno que lo amenaza. El historiador que mira las cosas desde afuera puede entonces dejarse engañar y creer que está navegando todavía en aguas de la religión; si advierte la presencia de elementos mágicos se creerá acaso autorizado para afirmar que de ese modo queda demostrada "la identidad del pecado mágico con el pecado religioso";[50] pero nosotros, cubiertos con la máscara de prácticas religiosas encontramos simples métodos de desinfección, que nada tienen de común con el mundo sagrado a no ser el velo de misterio en que se envuelven.

50. A. Castiglioni, *Incantesimo e magia*. Además del error de la confusión de doctrina, Castiglioni comete otro de interpretación histórica, porque, fiado en la palabra de Goldberg, busca el "pecado mágico" en la Biblia.

INDICE

ESTUDIO PRELIMINAR 5

PRIMERA PARTE
HISTORIA

Capítulo I: ¿RELIGIÓN O RELIGIONES?

I. Dos juicios acerca de la historia de las religiones 17
II. Las dos mentalidades 20
III. Relaciones entre las religiones 24
IV. Utilidad cultural de la historia de las religiones 30
V. Historia y apologética 32
VI. Los Seres Supremos entre los primitivos 35

Capítulo II: ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DE LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

I. La materia 39
II. Sistematización empírica 44
III. Sistematización filosófica 47
IV. Cómo no debe entenderse el concepto de religión 48
V. Función del concepto sobre la historia 54
VI. La historia filosófica de los católicos 56
VII. Hierografía, hierología, hierosofía 58

VIII. Relaciones entre los diversos estadios 61
IX. Historia de las religiones y cristianismo 66

SEGUNDA PARTE
CONCEPTO DE RELIGIÓN

Capítulo I: DEFINICIONES DE RELIGIÓN
I. Desprecio y necesidad de la definición 73
II. Las definiciones etimológicas paganas 75
III. Las definiciones etimológicas cristianas 80
IV. El escándalo de las definiciones modernas 84
V. Las raíces del escándalo 86
Capítulo II: ANÁLISIS DEL ACTO RELIGIOSO
I. El *"ubi consistam"* (punto de apoyo) de la definición 92
II. Dependencia absoluta y trascendencia 95
III. *"Exhibere reverentiam"* 99
IV. Notas secundarias 103
Capítulo III: LA DEFINICIÓN DE LA RELIGIÓN
I. La confusión de dos problemas 106
II. Un prejuicio 108
III. La escuela de los sentimentalistas y la dependencia absoluta 112
IV. Los tres escollos 115
V. La definición frente a la historia 119

TERCERA PARTE
TENDENCIAS FUNDAMENTALES Y SUS DESVIACIONES

Capítulo I: CUADRO GENERAL DE LA VIDA RELIGIOSA
I. Las tendencias 123
II. Distinción y relaciones entre las tendencias 125
III. Polaridad y desviaciones 127
IV. Las dos religiones de Bergson 129
Capítulo II: TRASCENDENCIA E INTIMIDAD
I. Oposición artifical de las dos formas 132
II. Visiones incompletas de Dios 134
III. Ciclos oriental y occidental 135
IV. Doble frenesí y el equilibrio cristiano 139
V. El formalismo 143
VI. El politeísmo 146

VII. Conatos de monoteísmo ... 149
VIII. Sentimentalismo ... 150
IX. Panteísmo ... 152
X. La religiosidad de las *Upanishad* ... 155
XI. El caso Sánkara ... 160
XII. Reliquias de deísmo ... 162

Capítulo III: PESIMISMO Y OPTIMISMO
I. Función religiosa del temor ... 166
II. *"Fuga adaequationis"* (fariseísmo, "tabú") ... 170
III. *"Fuga separationis"* (obsesión morbosa, escrúpulo) ... 173
IV. *"Fuga Dei"* (demonolatría) ... 175
V. Dios, centro de atracción ... 177
VI. La religión del ideal ... 180
VII. La religión del placer ... 185
VIII. El sentido religioso de pesimismo y optimismo ... 186

Capítulo IV: LAS RELIGIONES ATEAS
I. Por qué hablar de ellas ... 190
II. La religión de la humanidad ... 191
III. La religión del cosmos ... 194
IV. La religión del valor ... 197
V. La religión del arte ... 199
VI. La religiosidad del budismo ... 202
VII. Las venganzas de la conciencia ... 208
VIII. El hechizo de un nombre ... 210
IX. El desmentido de Gentile ... 212
X. Sentido del desmentido ... 214
XI. La religión en el proceso dialéctico del espíritu ... 216
XII. La religión en la historia idealista ... 220
XIII. *"In cauda venenum"* ... 224
XIV. Mentalidad seudocientífica ... 226

CUARTA PARTE
ACTOS DE LA RELIGIÓN

Capítulo I: ACTIVIDAD, PASIVIDAD, CULTO
I. Tendencia activa y pasiva ... 231
II. Lo útil y lo agradable en la vida religiosa ... 233
III. Activismo ... 235
IV. Quietismo ... 237

v. Religión y culto ... 239
vi. El acto puro ... 241
vii. Culto verbal y real ... 243
Capítulo II: La oración
i. Religión y oración ... 245
ii. La conversación con Dios ... 246
iii. Las clasificaciones objetivas ... 249
iv. Materia y forma ... 252
v. Contenido material ... 256
vi. Oración mental y vocal ... 257
vii. Oración espontánea y ritual ... 259
viii. Oración activa y pasiva ... 263
Capítulo III: La oración pasiva
i. Oración exterior e interior; profética y mística ... 265
ii. "Místico" ... 269
iii. Oración mística ... 272
iv. Misticismo ... 274
Capítulo IV: El sacrificio
i. Lugar del sacrificio en el culto ... 278
ii. Incertezas y oposición ... 279
iii. El sacrificio-comunión ... 282
iv. El sacrificio-inmolación ... 287
v. Incertidumbre en la tradición teológica ... 292
vi. La inmolación de santo Tomás ... 295
vii. El sacrificio-oblación entre los teólogos ... 298
viii. Oblación e inmolación a través de la literatura cristiana ... 302
ix. El sacrificio-oblación entre los historiadores de las religiones ... 307
x. La inmolación como forma de oferta ... 309
xi. *"Sacrum facere"* ... 314
xii. El sacrificio-don ... 319
xiii. Teorías subsidiarias ... 323
xiv. El sacrificio-homenaje ... 327
xv. El sacrificio-abnegación ... 331
xvi. La teoría integral ... 334
xvii. El sacrificio señal y símbolo ... 337
xviii. Fines y formas del sacrificio ... 340
xix. Fases en la historia del sacrificio ... 344

Capítulo V: El sacramento
I. La sujeción pasiva 348
II. El sacrificio-contacto 350
III. El "misterio" 354
IV. La salvación en los misterios paganos y en el cristianismo 356
V. La teofagia en los misterios 361
VI. Pasiones divinas y hierogamia 365
VII. Nuestros sacramentos 368
VIII. La jerarquía de los actos 371

Quinta Parte
LA IRRELIGIÓN

Capítulo I: La magia
I. Las fuerzas mágicas 375
II. Fuerza-sustancia y fuerza-ley 379
III. Los instrumentos mágicos 381
IV. Las formas de la magia 383
V. La relación ideal entre religión y magia 385
VI. Religión y magia en la historia 390
VII. Magismo primitivo 393
VIII. Decadencia mágica de la religión 397
IX. La nebulosa primitiva 399
X. Las dos paralelas 404
XI. Magia y pecado 406