

Las Grandes Religiones de Oriente y Occidente

Desde la Prehistoria
hasta el auge del Islam

*

Trevor Ling



Las grandes religiones de Oriente y Occidente*

Desde la prehistoria
hasta el auge del islam

Trevor Ling

Colección
Fundamentos 24

Madrid
Ediciones ISTMO

Título original:

A History of Religion East and West
de Trevor Ling

Publicado por

Macmillan and Co. Ltd., de Londres,
en la colección «Macmillan Student Editions»

Traducción:

Eduardo Chamorro

Portada:

Javier Mudarra

© Macmillan and Co. Ltd., 1968

© Ediciones Istmo para España y todos los países
de lengua castellana

Calle General Pardiñas, 26, Madrid-1

Depósito legal: M. 21930/1972 (I)

Impreso en España por Gráficas Color

Calle de María Zayas, 15, Madrid-29

Printed in Spain

	<i>Pág.</i>
Introducción: Situación general de los estudios sobre Religión Comparada	11
1. Nómadas, campesinos y monarcas	23
La religión en las primitivas civilizaciones urbanas	
asiáticas	23
El área	23
La creación de la civilización mesopotámica	24
Aspectos religiosos de la civilización mesopotámica	27
La civilización de Egipto	28
Aspectos religiosos de la civilización egipcia	30
Monarquía, mito y ritual en el antiguo Oriente Próximo	33
Mito, ritual y magia	35
Rituales mágicos y mitos de creación	36
La civilización del valle del Indo	38
Aspectos religiosos de la civilización del valle del Indo	40
Más allá de Mesopotamia y Egipto	42
El significado de Israel	42
El punto de vista de Weber sobre la esencia de la religión de Israel	44
Fuentes para el estudio de la religión de Israel.	46
Los primitivos perfiles de la historia de Israel.	48
El desarrollo patriarcal hasta los comienzos de Israel	49
El «status» de las doctrinas de creación entre los hebreos	52
El carácter distintivo del yahvismo	54
El acontecimiento del éxodo	56
El papel profético de Moisés	57
La interpretación profética de los acontecimientos históricos	62
La religión en la India durante el período védico primitivo (1500-1000 a. J. C. aproximadamente) ...	63
La India prearia	63
Rasgos religiosos de la India prearia	64
Los drávidas y la noción de «karma»	66

La llegada de los arios	68
Los dioses del «Rig-Veda»	69
El sacrificio védico	71
Normas de progreso de los dioses védicos	73
La importancia de Indra	74
Estructura social indoaia	75
La expansión aria hacia Oriente	76
Yahvéh y la monarquía hebrea (hasta 926 a. J. C.)	77
El asentamiento y la tensión resultante en la religión de Yahvéh	77
El yahvismo y la integridad territorial de Israel	79
El carácter teocrático de la Liga israelita	80
Primitivas demandas de una monarquía	81
Samuel y el crepúsculo de la teocracia yahvista	83
La controversia en torno a la monarquía	86
El reinado de Saúl	87
El reinado de David	88
El reinado de Salomón	91
La religión yahvista durante la monarquía pri- mitiva	94
La religión en la India durante el último período védico (1000-500 a. J. C. aproximadamente)	95
La dravidización de la cultura aria	95
Especulaciones religiosas de la era védica tardía	96
Los brahmanes y el orden cósmico	100
El concepto de «rta» o ley cósmica	101
Los «Brahmanas»	102
La aparición del sistema de castas	103
Los habitantes del bosque	106
La aparición de los «Upanisads»	107
Las ideas religiosas de los «Upanisads»	109
El «Atharva-Veda»	110
Resumen y comentario	112
2. Profetas y filósofos	117
La tradición profética de Israel (926-520 a. J. C.)	117
La bifurcación de la religión hebrea	117
La oposición profética a la monarquía	118
El significado de Elias	121
Los profetas hebreos del siglo viii a. J. C.	122
Los profetas y la corrupción del culto	125
Los profetas y la corrupción social	126
Los profetas y el oportunismo político	127
El carácter tradicional de los profetas del si- glo vm	129
La conformación de la idea de Dios como omni- potente	132
El monarca divino y la idea hebrea del pecado ...	134

Zaratustra, profeta del Irán (618-541 a. J. C. aproximadamente)	137
La importancia histórica de Zaratustra	137
¿La luz del Oriente?	138
Zaratustra como profeta-reformista	140
El dualismo cósmico de Zaratustra	141
La especial naturaleza del dualismo zoroástrico.	142
La cuestión de la originalidad del dualismo de Zaratustra	144
El factor social en el dualismo de Zaratustra ...	148
El elemento ético en la religión de Zaratustra ...	149
La escatología zoroástrica	149
El sacramento zoroástrico	150
Gautama, el Buda, profeta de la India (563-483 antes de Jesucristo)	152
La situación social en la India durante el siglo VI a. J. C.	152
El Buda, su vida y ministerio	153
Los aspectos esenciales de la primitiva doctrina budista	157
La vía budista	160
Laicos y monjes budistas	162
El «nirvana», «summum bonum» budista	165
El ideal budista: el hombre que es «nibbuta» ...	167
El «nirvana» como trascendente	169
La dimensión social de la doctrina budista	172
El significado de la «Sangha» budista	175
La sofisticación de la religión primitiva	177
La aparición del jainismo	177
Distinción entre jainismo y brahmanismo	178
Distinción entre jainismo y budismo	179
Confucio	180
Confucio y la religión popular de la antigua China	182
La religión popular de la antigua China: ancestros y espíritus naturales	184
El culto estatal chino	186
Desarrollo taoísta de la primitiva religión china.	188
La religión del antiguo Japón	190
El desarrollo del «Shinto» estatal	194
Resumen y comentario	195
3. Escribas, monjes y sacerdotes	199
El judaísmo desde el exilio hasta la caída de Jerusalén (587 a. J. C.-70 d. J. C.)	199
Perspectiva histórica	199
La evolución religiosa durante el exilio	200

El renacimiento de la tradición sacerdotal	203
La creciente importancia de la «Torah» y de los escribas	204
La aparición de las ideas dualistas	206
El gobierno griego y la resistencia judía	208
El pietismo judío de la antigua escuela: Ben Sirá	210
La profanación del Templo y la revuelta de los Macabeos	211
«Fariseos» y «saduceos»	215
El gobierno romano y las ideas apocalípticas judías	217
Budismo primitivo (500 a. J. C.-70 d. J. C.)	221
La «Sangha» budista tras la muerte de Buda	221
La rutinización de la religión budista	223
El desarrollo del «Abhidhamma»	227
Los personalistas («Pudgala-vadins»)	231
Los panrealistas («Sarvastivadins»)	233
Monjes, seculares y prácticas devotas	234
El budismo y el emperador Asoka	235
La actividad misionera de los budistas en el reinado de Asoka	238
La brahmanización de la «Sangha» budista	239
Las primeras fases del «Mahayana»	240
La reorientación del brahmanismo (500 a. J. C.-70 d. J. C.)	244
La India no budista desde el comienzo del imperio Magadha	244
Las «grandes» y «pequeñas» tradiciones en la India	244
Los «brahmanes», en desventaja	245
Los nuevos papeles del «brahmán»	247
El «bhakti», o la devoción popular hindú	248
El culto de Visnú	249
El culto de Krisna	250
La doctrina de los «avataras»	252
Factores de la aparición de la mitología «bhakti»	253
El desarrollo de la ética hindú	255
La aparición del cristianismo (hasta el 70 d. J. C.)	257
Las fuentes para el estudio de la vida de Jesús	257
El testimonio no cristiano	258
Los documentos del Nuevo Testamento	260
La evidencia de las cartas de San Pablo	261
Dos tipos de cristianismo primitivo	262
El punto de vista de San Pablo sobre la importancia de Jesús	264
¿Cómo consideraba a Jesús la comunidad de Jerusalén?	266

Una posible solución	270
La fusión de los dos tipos de cristianismo primitivo	272
La creciente importancia de Roma	274
Resumen y comentario	276
4. Credos y asentimiento	285
El cristianismo: de secta judía a religión estatal romana (70-500 d. J. C.)	285
La b< >e judía del concepto cristiano de escritura	285
El desarrollo de la literatura cristiana	286
El desafío del gnosticismo	288
La resistencia cristiana ante el gnosticismo	291
La importancia de Orígenes	293
La rufinización de la religión cristiana	295
Controversias en relación con la naturaleza de Cristo	299
El emperador Constantino y el cristianismo	303
El monoteísmo y el pecado en San Agustín	308
Los comienzos del monacato cristiano	312
La aparición del hinduismo (70-500 d. J. C.)	315
El sistema de castas y sus ulteriores ramificaciones	315
El desarrollo de la filosofía y de la literatura hindúes	317
El «Bhagavad-Gita»	320
La diversidad de opiniones del «Bhagavad-Gita»	321
El «Ramayana»	322
Los libros de leyes hindúes	323
La edad dorada del hinduismo	324
El culto de Siva	324
Siva, Visnú y sus consortes	326
El brahmanismo y Asia sudoriental	37
La hinduización del budismo (700-600 d. J. C.)	330
El desarrollo del «Mahayana»	330
¿En qué sentido era «Grande» el «Mahayana»?	331
El «Mahayana» y la gran tradición del hinduismo	332
Nagarjuna y la escuela Madhyamika	333
Dos nuevos puntos de vista importantes en el «Mahayana»	335
La escuela «Yogacara»	336
La difusión del budismo en China	338
Establecimiento y desarrollo del budismo en China hasta el 600 de la era cristiana	340
La influencia budista mahayánica en Ceilán	341
La obra de Budhaghosa	345
Resumen y comentario	347
Tabla cronológica	351

INTRODUCCION:

SITUACION ACTUAL DE LOS ESTUDIOS SOBRE RELIGION COMPARADA

1

Se ha afirmado que todo el que no conoce otra religión que la suya propia es el que tiende a considerarla con más presunción. La otra cara de dicho aserto consiste en que nadie está más inclinado a la hostilidad con respecto a todas las religiones que el escéptico occidental que ignora toda tradición que no sea la de occidente. La crítica de la religión realizada por Karl Marx, que señala los epifenómenos ideológicos condicionados por la realidad existencial en su aspecto más brutal, en el económico, se basaba casi por completo en su observación de la naturaleza y del carácter del trabajo en el seno de la Europa protestante decimonónica. Por otro lado, Max Weber, al impugnar este punto de vista, sobre el que introdujo modificaciones muy importantes, se dedicó, en el curso de su investigación, al examen de una amplia extensión del mundo: el antiguo judaísmo, China, India, el mundo islámico, así como Europa. En mi opinión, el método de Weber constituye la única dirección acertada que debe seguir cualquier tipo de estudio científico de la religión. Sin embargo, no nos proponemos en este trabajo seguir a Weber ni en la escala, ni en la intensidad de su estudio comparativo, sino que reconocemos, simplemente, que la amplia extensión cubierta por él constituye el territorio verdaderamente importante, el territorio que necesita

ser explorado de nuevo; y, en este sentido, nuestro trabajo ofrece al estudiante un punto de vista meramente introductorio al área en su totalidad.

Al enterarse de que el estudio de la Religión Comparada era una de las materias del curso universitario de una estudiante, una cierta persona, extremadamente pía, exclamó con horror: «¡Hija mía, preferiría que leyeras *El amante de lady Chatierley!*» El desesperado carácter de tal comparación muestra cuan fuertes debían de ser sus sentimientos. Como explicación, añadió que, por lo menos, cuando se lee a D. H. Lawrence, uno es consciente del asedio del diablo.

La reacción de dicha persona hubiera sido la misma, sin duda, ante algunas de las otras materias académicas, y quizá se hubiera puesto igualmente nerviosa al descubrir que estaba preparando cualquiera de ellas. Sin embargo, el estudio comparado de la religión es el que resulta particularmente desagradable para un cierto tipo de cristiano, cuya objeción parece que radica en el hecho de que un estudio imparcial no instruye al estudiante en la manera en que le quiere instruido el objetor. Esta especie de oposición por parte de los cristianos a incluir, cualquiera que sea la extensión del área de estudio, otras tradiciones es, en ciertos casos, muy comprensible, pues para algunos de ellos, al parecer, la fidelidad a Cristo significa la adhesión ciega y apasionada a cualquier cosa que en el curso de la Historia haya sido etiquetada como «cristiana», así como la inflexible hostilidad contra todo aquello que haya llevado la etiqueta de «no cristiano». Tales actitudes requieren una investigación. Es tal la falta de información de algunos cristianos con los que el autor ha discutido sobre estos temas, que al mostrarles, por ejemplo, la evidencia de que el islamismo y el budismo se han caracterizado por actitudes más tolerantes y por una mayor solicitud hacia las minorías bajo su control, que el cristianismo a lo largo de gran parte de su historia,

su reacción ha sido la simple negación de la verosimilitud de dicha evidencia.

Un estudio recto e imparcial de las tradiciones religiosas significa una investigación de los hechos históricos mediante los cuales han realizado las ideas que propagan, los tipos de personalidad que han producido y las clases de sociedades con las que tales hechos se encuentran relacionados. Aquellos que desde el punto de vista de una religión particular ponen objeciones al estudio comparado de la religión dan lugar, de inmediato, a la sospecha de que tienen algo que ocultar: de que su fe no soporta el examen contrastado con otras, o de que sus hechos históricos necesitan ser disimulados. De ser así, el empeño del estudiante que abraza tal fe es de botica, cualquiera que sea la rama del conocimiento humano a la que se dedique, y el mejor consejo que se le podría dar no sería simplemente que abandonara el estudio comparativo de la religión, sino el de que se apartara por completo de los estudios académicos, renunciara a ejercitar su mente y se refugiara en un oscurantismo antiintelectual

El autor posee la convicción de que la constatación de las muchas y variadas formas en que el hombre ha manifestado ser consciente de la existencia de una dimensión distinta de la temporal y «material», puede ser del más alto valor, en una época tan crecientemente amenazada por el laicismo. El estudio comparado de la religión desempeña un papel más positivo y constructivo de lo que el nerviosismo pietista se imagina en ocasiones. Pero en primer lugar hemos de esclarecer cuáles son los términos de esta comparación. No nos parece justa esa forma de estudio, en la que el cristianismo se compara con las «otras religiones» o con las «religiones no cristianas»; estos términos ambivalentes y llenos de indulgencia gozan aún del favor de algunos teólogos neo-ortodoxos, ya que este tipo de empresa se acepta partiendo de la

base de que la comparación es ventajosa para el cristianismo.

Al nivel académico más respetable, la Religión Comparada significaba, y en alguna medida sigue significando, el estudio de las interrelaciones entre los principales sistemas del pensamiento religioso y también el estudio de la forma en que se han difundido los temas y las ideas, puesto que existen múltiples vinculaciones entre las grandes tradiciones religiosas, especialmente de Eurasia. Así, el judaísmo se vio afectado por el zoroastrismo, y ambos contribuyeron al islamismo. El islam, en su expansión hacia oriente, aceleró la extinción del budismo en la India y, a su vez, sintió también la influencia del hinduismo. Al alcanzar la India desde Europa, el cristianismo, por su parte, tuvo sus efectos sobre el siglo xix hindú y sobre los movimientos renovadores islámicos, y en Ceilán actuó a modo de anticuerpo, estimulando al budismo en la recuperación de sus propias ideas intrínsecas. En las décadas recientes, el pensamiento religioso asiático, sobre todo el budista, ha marcado también sutiles huellas sobre la teología occidental. Naturalmente, los temas a tratar no son tan simples como sugiere este apresurado resumen de contracorrientes, y lo que a la Religión Comparada le incumbe es, en cierto modo, el mecanismo—más complejo y delicado—de la difusión de las ideas, lo cual únicamente le proporcionaría una *raison d'être*.

No obstante, la materia supone algo más que el estudio comparado de las ideas religiosas. En los últimos años, y especialmente en los Estados Unidos, la Religión Comparada ha comenzado a ser subsidiaria, y necesita serlo cada vez más, de los hallazgos de dos disciplinas autónomas como son la Filosofía de la Religión y la Sociología religiosa, *consideradas cada una en un contexto mundial*. Pero ocurre que ambas materias, tal como se estudian en la actualidad, no se consideran siempre, y ni siquiera a menudo, en tal contexto mundial. El contenido de los cursos so-

bre «Filosofía de la Religión» suele consistir únicamente en la filosofía de la religión occidental o—de forma aún más partidista—en la teología filosófica cristiana. Por otra parte, la Sociología religiosa, actualmente más avanzada en los Estados Unidos que en Europa, se limita de ordinario al estudio de la religión en la sociedad norteamericana contemporánea, si bien existen notables excepciones, particularmente en algunos de los estudios sobre los movimientos milenaristas. La dirección a la que ha comenzado a apuntar la Religión Comparada implica una rectificación, al mismo tiempo que un avance lógico sobre su posición más primitiva, y está representada, por ejemplo, por la obra de ciertos investigadores como E. O. James.

En su período más primitivo, la Religión Comparada dependía en gran medida del trabajo de los antropólogos, hasta tal punto que era difícil trazar una clara línea de demarcación entre ambas disciplinas. En el campo de la ciencia social, es hoy por lo general la sociología la que tiende a asumir la posición de preeminencia que ostentó formalmente la Antropología, debido al progresivo fenómeno de industrialización y urbanización a que se halla sometida la población del mundo o, al menos, a su organización en sociedades más complejas de acuerdo con el crecimiento de los nuevos Estados. Ciertamente, son hoy los sociólogos los que se muestran más activos en el estudio e investigación del comportamiento religioso de los hombres, del efecto que ejerce sobre las estructuras económicas y sociales, y recíprocamente, de las formas en que tal comportamiento se ve afectado por las estructuras sociales y económicas. Sin embargo, en su quehacer, la Sociología se va tornando, en los últimos años, en algo cada vez más empírico, en la que cada vez hay menos lugar para la teoría, sino que los hechos se deducen de los resultados del trabajo de campo y del análisis sociológico de los datos, y se inducen, como las más adecuadas para la

situación sometida a examen, algún tipo de conclusiones inmediatas. La Sociología tiene mucho menos que ver con la elaboración de teorías generales sobre la religión y la sociedad que en los días de aquellos gigantes y pioneros, Max Weber y Emile Durkheim, sobre cuyos trabajos pudieron luego edificar su propia obra escritores como R. H. Tawney. La tendencia actual es, por otra parte, comprensible, puesto que el desarrollo intensivo de una materia conduce inevitablemente a la especialización, y cuando en virtud de las circunstancias todos han de hacerse especialistas, ¿quién tiene tiempo para elaborar teorías generales? Incluso cuando Weber proclamaba no estar formulando una teoría general, no dejaba de ser cierto que su investigación comprendía un campo mucho más amplio que el que cualquier sociólogo de la religión haya abarcado desde entonces: el puritanismo del siglo xvii, el judaísmo, el budismo, el hinduismo, el islam y las religiones de China, todo ello entró en el ámbito de su competencia. Su comentarista y expositor norteamericano, Talcott Parsons, pese a ser quizá un maestro más consumado en el manejo de la sistemática *sociológica*, con una vivida conciencia de la interacción entre la religión y la Sociología, no llega a alcanzar en su obra la envergadura de Weber. Es a partir de Gehard Lenski cuando empezamos a tener un amplio y útil conocimiento de la situación religiosa en el área de Detroit, y, a partir de Herberg, una cabal exposición de los valores norteamericanos que se expresan en las tres comunidades religiosas principales: protestante, católica y judía; pero ¿cuál es la disciplina académica en virtud de la cual podemos relacionar dichos conocimientos con investigaciones similares en torno al Japón neosintoísta, a la Birmania budista o a la sociedad islámica del Pakistán? Y, lo que es aún más importante, ¿existe alguna disciplina—a excepción de la Religión Comparada—con probabilidades, no sólo de conducirnos a una perspectiva sinóptica de tales estudios, sino tam-

bien de aproximarnos algo más a una mejor comprensión del lugar que ocupa la religión en el mundo moderno?

En ello habría de consistir la tarea de aquella disciplina que, si existe, podría denominarse «Sociología Comparada de la Religión». Pero tal disciplina contaría con ciertas desventajas y limitaciones. Con respecto a la obra académica de los sociólogos—de los profesionales, al menos—y por razón de ciertos límites autoimpuestos, si se les requiriera investigar otros aspectos de la religión distintos de los sociológicos, considerarían tal cometido como una intromisión en la esfera del filósofo de la religión, o, por lo menos, no se interesarían en ese tipo de cuestiones, estimando que debían ser afrontadas por el filósofo o incluso por el teólogo. Pero si el sociólogo no se interesa ni siquiera por las hipótesis o por los hallazgos del filósofo, se malogrará parte del valor potencial del trabajo de éste. Y, por otro lado, si los filósofos y teólogos no se toman realmente la molestia de intentar comprender las indicaciones de los sociólogos sobre las interrelaciones de la religión y la Sociología, subsistirá la sospecha de que sus juicios sobre las creencias y el comportamiento religioso son tan insatisfactorios como los de los sociólogos puramente empíricos.

Así pues, la argumentación parece conducirnos a advertir la necesidad de una disciplina académica cuyo nombre podría ser «Filosofía y Sociología de la Religión». No obstante, habría que asegurar para dicha disciplina una metodología que esclareciera y garantizara el estudio *comparado* de su contenido, y en un contexto *mundial*. Con lo cual su denominación podría ser, entonces, la de «Filosofía y Sociología Comparada de las religiones mundiales». Si alguna vez llegara a emplearse tan fastidioso título, indicaría de hecho lo que, en la actualidad, considero el objetivo de la Religión Comparada.

Volviendo a la cuestión de «los términos de la com-

paración», encontramos que la palabra «comparada» tiene una doble vertiente: por un lado, los hallazgos de los sociólogos necesitan ser comparados con los de los filósofos de la religión; y por otro, en cada caso, oriente ha de compararse con occidente; es decir, que las investigaciones de los sociólogos en los Estados Unidos han de ser contrastadas con aquellas de sus colegas en el Japón o en la India, y que una catolicidad similar ha de alentar a la filosofía de la religión.

Existe aún, sin embargo, otra aproximación a la materia—la aproximación histórica—, sin la cual no podrían interpretarse con propiedad muchas de las evidencias contemporáneas. Es necesaria una información acerca de los cambios sufridos por las tradiciones e instituciones religiosas en particular, y que son evidentes a partir de la comparación *histórica*. No se puede comprender el sistema hindú de castas, si se considera como algo eternamente inmutable, idéntico en la actualidad a como era en tiempos inmemoriales—tal es la perspectiva de algunos hindúes—y sujeto únicamente a ligeras modificaciones aquí y allá. Una apreciación correcta de la naturaleza de las castas en la India requiere el conocimiento de lo que fueron—embrionariamente, quizá—en la época de Buda, comparándolas con lo que llegaron a ser algunos siglos más tarde, una vez que las leyes de Manu recibieron su actual codificación, con el significado que tenían al comienzo del siglo xix, y finalmente con lo que representan en la actualidad. De manera similar, es difícil comprender adecuadamente la religión de un inmigrante pakistaní atendiendo únicamente a lo que significó la aparición del islam en La Meca y en Medina en el siglo vii, ya que el moderno mahometano de Pakistán es heredero asimismo de los siglos de tradición que moldearon la tradición islámica del subcontinente indopakistaní, imprimiendo en él la huella religiosa y cultural que ostenta en la actualidad. No es fácil despojarlo de tal herencia,

ni comprenderlo correctamente sin tenerla en cuenta. Uno de los rasgos de la obra de Weber que la hace más valiosa, es precisamente su realismo histórico para con la religión, a la que estudia tal como realmente existió—en la Europa del siglo xvii, por ejemplo—y no según la forma ideal con que sus adictos creían que había existido.

Este es, pues, el panorama de la Religión Comparada. Un campo que ya se nos presenta como muy extenso; quizá demasiado extenso para ser abarcado como un área singular de estudio, y para que cualquier hombre aislado lo aborde en sus vertientes de investigación o de enseñanza. Sin embargo, apenas se piensa sobre ello, se cae en la cuenta de que esto mismo se puede decir también de otras materias académicas, incluidas aquellas con las que la religión tiene intereses en común, como la Filosofía, la Sociología, la Historia y la Teología. Todas ellas requieren una gran capacidad y, en alguna medida, saber hallar la coincidencia entre ellas, aunque cada una por sí misma contribuya de manera peculiar a la comprensión del mundo y de la situación humana. Por ello el estudiante de la Religión Comparada se dará cuenta de sus deudas para con los investigadores de tantos otros campos; y, además, se verá alentado en su propia y específica investigación por la convicción de que su cometido contribuye también, en un sentido particular, a lograr una mejor comprensión de la religión y de lo que en la actualidad acaece en la vida religiosa del hombre.

2

Así pues, estas son las perspectivas del estudio cuya introducción me he esforzado en trazar en este libro. Pero no veo por qué una introducción no pueda implicar a la vez una interpretación. Los libros de texto que en el pasado utilicé con los estudiantes re-

sultaron más estimulantes y, por lo tanto, más efectivos, cuando sus autores presentaban una materia a partir de su personal punto de vista, reconociendo la existencia de otros e indicando cuáles eran. Es muy frecuente que el estudiante que por primera vez trabaja siguiendo este método—supuestas, claro está ciertas nociones sobre el tema—tenga más probabilidades de verse incitado a un estudio más amplio e intensivo, que si se le enfrenta con una presentación absolutamente clara desde un punto de vista interpretativo, con respecto a la cual podrá plantearse o no algún interrogante.

En esta obra, el comentario interpretativo se encontrará especialmente en los resúmenes que siguen a cada capítulo. En los capítulos me he dedicado a presentar los hallazgos de los estudiosos que gozan de una mayor aceptación en los distintos campos relacionados con la materia, indicando dónde se puede encontrar un más amplio tratamiento de los temas en discusión y, cuando lo he considerado oportuno, la existencia de puntos de vista en contraste.

En una obra introductoria de este tipo es inevitable omitir una gran cantidad de detalles interesantes, que es lo que aquí ocurre en el tratamiento que reciben tanto las religiones orientales como las occidentales. Ciertamente, no se pretende presentar una relación completa de las formaciones cristianas en el sentido en que lo hace la rama de la Teología conocida como Historia de la Iglesia.

Existen muy variados puntos de vista cristianos sobre el desarrollo de la Iglesia, con distintos matices de ortodoxia; pero lo que ya no es tan común es un enfoque de la historia cristiana en el contexto de la historia de la religión, prescindiendo de consideraciones específicamente cristianas. Ya hemos observado que algunos cristianos no ven con buenos ojos este planteamiento, sobre todo si opinan que la Iglesia cristiana es única y que, por lo tanto, no puede compararse con «otras religiones». Pero las ideas

e instituciones hindúes también se consideran únicas, así como las ideas y las prácticas religiosas budistas y mahometanas. Fuera del budismo, por ejemplo, no existe nada como la *Sangha*, o doctrina del *anatta*. Otros, hostiles al cristianismo, opinan que el único valor de la historia de la Iglesia de Cristo radica en que confirma su opinión de que ha constituido un impedimento al progreso humano. Pero un asiático sagaz, reflexivo y religioso—digamos un hindú o un budista—puede sacar provecho de un estudio valorativo y comprensivo de la historia religiosa cristiana, que contribuiría a tamizar, de entre la vanidad y los prejuicios europeos que a veces lo han oscurecido, todo lo que en el judaísmo y en el cristianismo representa un valor religioso permanente y universal. Una labor semejante se puede considerar comenzada, desde el momento en que el moderno estudio comparado de la religión se va abriendo paso en la investigación y docencia universitarias de lugares tan diversos como California, Jerusalem, Bengala y Japón. Lo que en este libro se bosqueja puede servir de pauta sobre el tipo de estudio que es necesario emprender cada vez con más ahínco, y que quizá—estas son, al menos, mis esperanzas—pueda estimular a alguien a penetrar por completo en esta esfera, cuya importancia potencial, dentro del campo general de los estudios liberales y humanos, es tan señalada.

NOMADAS, CAMPESINOS Y MONARCAS

LA RELIGION EN LAS PRIMITIVAS CIVILIZACIONES
URBANAS ASIATICAS*El área*

«La humanidad no surgió ni en Asia, ni en estado de inocencia.» Tal es la aseveración de un escritor que recientemente se ha ocupado de los orígenes animales del hombre, presentando evidencias que denotan que el primer hombre con carácter de tal apareció en algún lugar de las montañas de Africa (Ardrey, 1961; 9). La disyuntiva entre el hombre nacido en un estado de inocencia y convertido ulteriormente en pecador por alguna especie de «caída», y el hombre cuyos orígenes habría que buscar en unas especies animales particularmente sanguinarias, y sujeto aún a un proceso de evolución hacia alguna forma «más noble» de existencia, constituye una cuestión con respecto a la cual se escinden—tal como veremos más adelante—las tradiciones religiosas. No obstante, está absolutamente claro que, sea cual fuere el lugar en el que el *homo sapiens* hizo su primera aparición, las raíces de la actual civilización mundial han de ser rastreadas en Asia. No en vano las tres cuartas partes de la actual población mundial se encuentran en el territorio que desde el Atlántico y hacia el este se extiende hasta el Pacífico, y que, con-

vencionalmente, se conoce como Eurasia. En él han tenido su origen precisamente las principales tradiciones filosóficas y religiosas—judaísmo, cristianismo, islamismo, hinduismo y budismo—sobre las que nos proponemos investigar.

Con respecto al desarrollo primitivo de las tradiciones religiosas, debemos destacar, dentro del área continental de Eurasia, la especial importancia de Mesopotamia, Egipto y el valle del Indo (véanse mapas 1 y 3).

La creación de la civilización mesopotámica

La primordial importancia natural de Mesopotamia radica en sus ríos, el Eufrates y el Tigris. Su amplio terreno aluvial goza de un clima que en el sur es lo suficientemente benigno para el cultivo del dátil, y en el norte—con sus heladas invernales—lo suficientemente frío como para provocar una vigorosa actividad. La parte meridional de la región constituye el ámbito solariego de la más antigua civilización conocida. Los llamados sumerios poseyeron este territorio por lo menos desde la mitad del tercer milenio a. J. C, en la medida en que nos es dado identificar los más tempranos testimonios de sus habitantes. Para él se recaba el comienzo de la Historia, en el sentido de que es allí posible reconstruir el desarrollo de los avatares humanos sobre la base de testimonios contemporáneos y pruebas arqueológicas. En dicho territorio surgieron las primeras escuelas de las que tenemos evidencia, los primeros procedimientos legales, el primer sistema ético conocido, la primera biblioteca e incluso—así se pretende—la primera «guerra de nervios» (Kramer, 1958). El antiguo Sumer aparece como una confederación de tribus, cada una de las cuales poseía similares normas de cultura. Cada ciudad veneraba a un dios como «dueño» o patrón del lugar, y, de acuerdo con lo que se

FIG. 1.



Columna de Hammurabi, de la civilización mesopotámica (Museo del Louvre).

sabe de su mitología, se ha sugerido que los súmenos procedían, originalmente, de un territorio distinto al de la baja Mesopotamia, posiblemente del área montañosa del Irán, al este. A los sumerios se les suele considerar asiáticos en un sentido más estricto que a los semitas, que comenzaron a invadir el área alrededor del 2000 a. J. C. Los primeros invasores de los que se tienen noticias son los *accadios*, cuya ciudad, Accad, se erigió en la parte septentrional de Mesopotamia. Posteriormente hubo una segunda oleada de invasores semitas llamados *amárreos*, más conocidos en occidente por el nombre de amonitas, con el que se les cita en el Antiguo Testamento. Uno de los grandes centros que establecieron fue Mari, dentro del Estado amorreo que, eventualmente, fue la cuna del gran dirigente Hammurabi (siglo xviii a. J. C), más conocido entre nosotros por el código legal que va ligado a su nombre. Babilonia—aldea situada sobre los bancos del Eufrates—se expansionó hasta convertirse en la capital del nuevo Estado, que incluía lo que antes había sido Sumer y Accad, y en cuya capital se levantó la gran «torre» de Babilonia (la «casa del origen, la plataforma del cielo y de la tierra»). Este tipo de torres, conocidas como zigurats, eran comunes en la antigua Babilonia. El templo se asentaba sobre una elevada plataforma, a la que se llegaba por unas rampas de albañilería, y en dicha ciudad estaba dedicado a Marduk, el dios-patrón de la ciudad.

Una de las más importantes oleadas de invasores de Mesopotamia fue la de los llamados hurritas, a los que el Antiguo Testamento menciona como horitas, y que irrumpieron en la parte septentrional de la región en los siglos xvii y xviii a. J. C, procedentes de las montañas del Irán. Un dato de especial interés respecto a ellos es que pertenecían a la raza ario-hablante, una de cuyas ramas invadiría la India noroccidental uno o dos siglos más tarde; los invasores hurritas de Mesopotamia adoraban a unos dioses cu-

yos nombres—Mitra, Indra y Varuna—eran los mismos que los de las divinidades adoradas por los arios védicos de la India.

*Aspectos religiosos
de la civilización mesopotámica*

Tales oleadas de inmigrantes fueron sucesivamente absorbidas por el ambiente y la cultura de Mesopotamia, contribuyendo quizá, en este territorio de urbes, a la elevada civilización, cuya fama se extendió por todo el mundo antiguo. Con el tiempo llegaron a existir diez ciudades principales, cada una de las cuales era esencialmente un pequeño Estado, dependiente de su propio dios y sujeto a la ciudad central de Babilonia, cuyos ciudadanos a la vez dependían de Marduk. Más tarde se fueron aplicando a Marduk los atributos de conquistador del mundo, y los dioses de las otras ciudades pasaron a ser considerados como distintas facetas de un único poder supremo. De la misma manera que el dios que presidía cada comunidad humana representaba, por decirlo así, su espíritu invisible y el elemento de continuidad entre generación y generación, así Marduk, presidiendo la vida de todo el imperio urbano, constituía el núcleo sobrenatural de la vida de la gran comunidad. A salvo de los cambios y venturas de la realeza humana individual, era él quien sancionaba sobrenaturalmente las leyes, con las cuales el dirigente humano—Hammurabi, por ejemplo—debía ordenar la vida del Estado, en aras de la justicia y el bienestar de la comunidad.

Los adivinos y videntes, cuya especial competencia radicaba en los quehaceres de la adivinación, por medio de la cual amonestaban a sus semejantes para impedir las calamidades y buscaban la manera de exonerarlos de los infortunios cotidianos, proporcionaron con ello otras formas de religión más popula-

res, cuya materia prima estaba constituida por el insatisfactorio sentido de la vida humana y la convicción de que las cosas deberían ser de otro modo. Tales preocupaciones se manifestaban asimismo en el tipo de literatura «prudente», tan abundante en Babilonia, que abordaba problemas tales como el del sufrimiento humano aparentemente inmerecido y su reconciliación con la idea de la justicia y el poder divinos.

Así pues, en la religión babilónica se dan dos aspectos o rasgos principales: primero, el del dios superior, el rector sobrenatural, el espíritu de la sociedad, que perdura a lo largo de las generaciones humanas, cuya continuidad asegura contra la transitoriedad de la vida del hombre; y, segundo, un esfuerzo por resolver los problemas surgidos de la experiencia cotidiana de los individuos humanos, proporcionándoles medios para afrontar las calamidades e infortunios.

La civilización de Egipto

Entre las razones que explican la temprana aparición de la civilización egipcia, cuentan mucho también, como en el caso de Mesopotamia, sus ventajas naturales geográficas y de clima. La parte meridional del valle del Nilo forma una fértil banda de tierra, situada entre los promontorios de una hendidura que, en su extremo septentrional, se abre en abanico por la expansión del delta, extendiéndose hasta el Mediterráneo. La necesidad de centralizar el control de las aguas del Nilo hizo que estos dos territorios se unieran—el Egipto «africano» del sur y el Egipto «mediterráneo» del norte—, y así irrumpió en la Historia el Estado único de Egipto. De manera similar, su población se compone de dos elementos principales: africanos, del tipo somalí encontrado en el Sudán, y semitas, procedentes de la península arábiga.

FIG. 2.



Fragmento del texto de la Columna de Hammurabi (civilización mesopotámica).

Su idioma también es una combinación de ambos elementos.

Egipto se convirtió rápidamente en uno de esos «despotismos orientales» descritos por Karl Wittfogel (1957), en los que la centralización del poder político en la persona del monarca hacía posible llevar a cabo, como características propias, grandes obras de irrigación controladas por el Estado y un sistema agrícola racionalizado. Los orígenes de la civilización egipcia coinciden, aproximadamente, con los de la civilización de Mesopotamia, hacia el comienzo del tercer milenio a. J. C, pero la institución monárquica tiene en Egipto raíces más profundas, en conexión posiblemente con los conceptos africanos de monarquía (Frankfort, 1948).

Aspectos religiosos de la civilización egipcia

El aspecto más importante de la civilización egipcia, para los propósitos de nuestro estudio, es el de constituir un *poder* político unificado, pues está claro que en Egipto se consideraba la deidad, principalmente, en términos de poder. Pero lo que ahora debemos tener en cuenta es el hecho de que la religión egipcia incluye una mitología de muchos dioses. En realidad, no podemos decir que conozcamos con total precisión la naturaleza de la religión del antiguo Egipto. Henri Frankfort la ha descrito como un politeísmo en el que había también elementos monoteístas. Aparecen como dos tendencias contrastadas de pensamiento: una particularizante, según la cual toda apariencia local de poder se consideraba como manifestación singular de una divinidad distinta; y otra universalizante, que hacía que todo se reconociera como manifestación de un único poder, que se ejercía, no obstante, en tres esferas principales: el poder del sol, en la creación; el poder en la vida animal, lo-

calizado en la procreación; y el poder inherente a la tierra, puesto de manifiesto en la «resurrección» anual de la vida. El núcleo único de estas tres facetas del poder radicaba en el monarca mismo, y de esta manera la concepción egipcia de la deidad vino a ser la de un soberano y creador absoluto y único, que por su poder había hecho habitable y productivo el territorio, y de cuya voluntad dependían las circunstancias diarias de la vida de los hombres.

Lo que constituye, pues, más que cualquier otro rasgo singular, la característica relevante de la religión egipcia es la ausencia de una nítida distinción entre monarquía y deidad, tan íntimamente vinculadas que la una compartía la naturaleza de la otra. A nosotros nos es difícil apreciar este concepto de monarquía, ya que nuestra experiencia no ve en ella más que una institución que sobrevive, en gran medida, según un concepto tradicional y unas ceremonias pintorescas, hasta el punto de que las sociedades modernas pueden aceptarla o pasarse sin ella. Pero en el antiguo Egipto se pensaba que el monarca representaba un papel cósmico, y que la vida de su pueblo y de toda la naturaleza a lo largo de su territorio, estaban íntimamente vinculadas a su vida, a su vigor y a su virilidad. A su muerte podía sobrevenir el caos, en el caso de que su sucesor natural no ocupara de inmediato su lugar en el trono; y no sólo el caos político, sino algo rayano en el caos cósmico. El rey era la deidad encarnada, el garante de la vida y de la fertilidad y el sostén de todo el orden natural.

La correlación entre monarquía y monoteísmo ha sido observada por una sucesión de antropólogos y sociólogos. Mientras que los teóricos primitivos como Max Weber se impresionaban por la frecuencia de tal correlación en las sociedades objeto de su estudio, los modernos estudiosos han ido más allá de esos hallazgos impresionistas y se han basado en análisis empíricos y estadísticos muy precisos. Uno de los estudios más recientes es el de Guy Swanson (1960),

realizado sobre la evidencia que aportan cincuenta sociedades distintas (azanda, azteca, caribe, cuna, antiguo Egipto, etc.) y cuyo resultado ha sido el hallazgo de una fuerte correlación entre las creencias monoteístas y aquellas sociedades que se identifican por su nítida estructura jerárquica, es decir, que están constituidas por tres o más *tipos* de grupos soberanos ordenados en una escala jerárquica. Para nuestros propósitos basta con hacer un resumen de dichos hallazgos. Una correlación perfecta, es decir, la constante presencia del monoteísmo en sociedades estructuradas jerárquicamente, y su ausencia también constante en sociedades sencillamente estructuradas, se representará mediante el coeficiente $-f 1,0$. El resultado diametralmente opuesto, es decir, cuando el monoteísmo no aparezca jamás en sociedades estructuradas jerárquicamente, llevará el coeficiente $-1,0$. La absoluta carencia de correlación en un sentido o en otro se representará por el coeficiente 0. Pues bien: sobre la base de las cincuenta sociedades examinadas, se encontró que el coeficiente de contingencia entre sociedades estructuradas jerárquicamente y creencias monoteístas era de $-f 0,81$, resultado realmente impresionante, dada su aproximación a la correlación absolutamente positiva ($+ 1,0$).

El caso del antiguo Egipto resulta, por consiguiente, particularmente revelador, puesto que además se ajusta a otros corolarios generales del estudio de Swanson, por ejemplo, al de que las creencias monoteístas se dan con mayor probabilidad en sociedades que poseen recursos alimenticios normalmente estables, como son las sociedades agrícolas productoras de grano en gran escala.

La correlación no debe, sin embargo, confundirse con la conexión causal, aunque en el caso de Egipto los factores causales que dieron lugar a la aparición de un poder político centralizado son, de manera abrumadora, de carácter geográfico, físico y cultural. El territorio mismo, como Frankfort señala, reúne

tales condiciones, que sus fronteras naturales están mucho más nítidamente delimitadas que en la mayoría de los casos, lo cual explica que el poder político se repliegue más fácilmente hacia el centro, Y está claro que en Egipto la deidad se consideraba en función de este poder.

*Monarquía, mito y ritual
en el antiguo Oriente Próximo*

Tanto en Egipto como en Babilonia la vida del rey se consideraba directamente relacionada con la vida de la tierra, **de** sus cosechas, de sus rebaños y de su gente. Incluso en Babilonia, donde el rey no tenía rango divino, como sucedía en Egipto, su persona gozaba de una alta estima como representante del dios.

Tanto en un país como en otro, tales ideas encuentran expresión en las fiestas anuales. El ritual mediante el cual se desarrollaba la fiesta se dirigía a repeler los poderes hostiles a la vida y a salvaguardar y asegurar su fertilidad y continuidad. Vinculado estrechamente con las acciones del ritual, había un mito de creación que hablaba de la derrota de un primitivo monstruo-caótico y del establecimiento del orden en la vida de la naturaleza y de la nación. El rey desempeñaba personalmente el principal papel del ritual, que venía a ser una representación del drama narrado en el mito.

Así pues, los rasgos comunes de esta fiesta eran:

- 1) Un drama en el que se representaba la muerte y resurrección de la deidad.
- 2) Una recapitulación de la historia de la creación.
- 3) Un combate ritual, o batalla mímica, en la que el rey-dios vencía a sus enemigos.

- 4) La celebración de un matrimonio sacro entre la deidad y la tierra.
- 5) La procesión triunfal del rey-dios victorioso.

He aquí el punto culminante de la fiesta, que a menudo tomaba la forma de entronización del rey. A este último elemento se debe el nombre de entronización o *Thronbesteigungsfest* con el que los estudiosos suelen referirse al ritual del antiguo Oriente Próximo.

La fiesta señalaba en Babilonia el comienzo del nuevo año. El mito adyacente ha pasado a ser conocido como la Epica de la Creación: era la historia de Marduk, dios de Babilonia, que entró en combate con Tiamat, personificación femenina del gran océano, y con el monstruo del caos, su encarnación demoníaca; habla de cómo Marduk salió victorioso después de derrotar a Tiamat, y de cómo organizó entonces el orden natural del universo. A continuación viene la historia de la creación del hombre, en la que se narra cómo fue creado al servicio del dios. Marduk quedó así ubicado y confirmado como «rey para siempre».

En Egipto el mito nos habla de Osiris, el dios asesinado y devuelto luego a la vida por la diosa Isis, para que fuera el padre de Horus, su sucesor. Se ha sugerido que este mito, y las acciones rituales que lo acompañan, constituían una representación dramática de la desaparición de la vegetación en Egipto, cuando las aguas desbordadas del Nilo inundaban la tierra, y de la renovación de la vida que tenía lugar al retirarse las aguas. Así, Osiris moría y se ocultaba, pero siempre con la esperanza de su reaparición y de la renovación de la vida. En la forma egipcia de entronización ritual, el rey humano de Egipto se identificaba con Horus, y su antecesor—ya muerto—con Osiris. Las acciones rituales del rey vivo representaban deliberadamente las mismas acciones de Horus en el mito. El comentario que hace A. M. Blackman,

refiriéndose al significado de dicho mito, es que «aquél en quien se centra la vida de su pueblo, asegurará la fecundidad de sus vasallos y de sus campos, rebaños y manadas» (Hooke, 1933; 32).

Mito, ritual y magia

De acuerdo con S. H. Hooke, el origen de este ritual «radica en el intento *de controlar el elemento imprevisible en la experiencia humana*» (el subrayado es mío). «La ceremonia ritual representa las cosas hechas para el rey y por el rey, en orden a asegurar en todos los sentidos la prosperidad de la comunidad durante el año siguiente» (Hooke, 1933; 8). En relación con tal afirmación es interesante observar la distinción hecha por Bronislaw Malinowski entre magia y religión, según la cual la magia es esencialmente práctica en su finalidad y en sus efectos: «Constituye siempre la afirmación del poder del hombre para producir efectos concretos mediante un conjuro y un ritual definidos» (Malinowski, 1926; 81). Se trata de una actividad rutinaria por medio de la cual el hombre afronta lo imprevisible, es decir, las situaciones en las que sus conocimientos empíricos, como, por ejemplo, los que se refieren a la navegación y a la agricultura, se hacen insuficientes; es, en una palabra, «el dominio de las influencias misteriosas y adversas». En tales situaciones se recurre a la magia, que consiste en «un arte práctico integrado por actos que únicamente tienen sentido con respecto a un fin concreto, cuya realización se espera a continuación». Además de los *actos* observados por Malinowski existen también ciertos *sones* importantes, que han de cantarse o recitarse y que constituyen el conjuro, en el que reside el poder de la magia. La fe religiosa, por el contrario, no se dirige tanto a producir efectos prácticos inmediatos cuanto a establecer, fijar y realzar «el valor de ciertas actitudes mentales, como

la reverencia hacia la tradición, la armonía con el entorno, el valor y la confianza en la lucha contra las dificultades y la perspectiva de la muerte» (Malinowski, 1926; 82).

Al describir las ceremonias mítico-rituales del Estado del antiguo Próximo Oriente como intentos «de controlar el elemento imprevisible en la experiencia humana», S. H. Hooke está, en efecto, de acuerdo con Malinowski en identificarlos con la magia más que con la religión. Es importante que a lo largo de un estudio de la religión como el que estamos haciendo, seamos capaces de distinguir las actitudes característicamente *religiosas* de otras que a menudo se asocian a las mismas y con las que, en algunos momentos, hasta llegan a confundirse. La distinción de Malinowski entre la *ciencia* como un conjunto de conocimientos empíricos, la *magia* como un método rutinario por el que se intenta controlar las fuerzas presentes en situaciones inciertas o imprevisibles y la *fe religiosa* como el realce del valor de ciertas actitudes mentales, si bien es algo simplista, proporciona, sin embargo, la pauta probablemente más clara para discernir en este tipo de materias.

Rituales mágicos y mitos de creación

Los mitos y rituales del antiguo Oriente Cercano suscitan aún otra cuestión, relativa a los mitos de creación. Como ha observado S. G. F. Brandon, estamos tan acostumbrados a la idea de la creación del mundo según la tradición hebrea del Génesis, que hemos llegado a considerarla como axiomática (Brandon, 1963) y hasta a creer que se trata de una parte necesaria de la creencia religiosa, sin tener en cuenta que los orígenes de dicha idea, en su forma tradicional hebrea, hay que buscarlos, al parecer, en los antiguos mitos de Egipto y Babilonia, y en el reino, por tanto, de la magia. Brandon ha mostrado que las

más primitivas leyendas egipcias de la creación provienen de «la primera y vigorosa fase de su civilización denominada Antiguo Reino (2740-2270 a. J. C.)», cuando acababa de situarse el país bajo el dominio de un gobierno monárquico centralizado. Antes de esa época apenas existía el Egipto actual:

«La sumersión anual de las tierras bajas bajo las aguas del gran río significaba que únicamente podían ser habitados aquellos lugares situados sobre el nivel de las inundaciones, mientras que los amplios espacios del valle y el delta constituían una ciénaga permanente que rebosaba de algas y de vida acuática. Sólo gradualmente y mediante inmensos trabajos pudieron drenarse dichas ciénagas y realizarse las obras de irrigación necesarias para controlar y canalizar la subida de las aguas. Tales empresas ampliaron el área con posibilidades de establecimiento y permitieron el incremento de la población asentada, que se ocupaba en la agricultura» (Brandon, 1963; 14 y sig.).

La conexión entre tal logro y el poder del monarca que había unificado el país y hecho posible, en cierto sentido, su existencia era tan fuerte, que no es de extrañar que aquel que, por su propia voluntad y poder, había creado la tierra sobre la que vivía su pueblo fuera considerado como el rey-dios. La idea de la creación constituye, como hemos visto, un importante elemento en el mito y la norma ritual de Egipto, es decir, de las ceremonias estatales, que son a todas luces más mágicas que religiosas. Es éste un tema en el que sólo nos podemos detener de pasada, pero sin desistir de plantear una cuestión que debe tenerse en cuenta en cualquier investigación histórica sobre las creencias y prácticas religiosas: ¿Constituye la idea de una creación divina *ex nihilo* un elemento necesario de la creencia religiosa, tal como los occidentales tendemos a creer? Más adelante veremos que la leyenda de la creación no constituye un rasgo primario en el período de formación de la fe religiosa característica de Israel; ni es tampoco

un elemento de la fe religiosa budista. Por otro lado, cuando tal idea asume un lugar prominente en la religión india, es dentro del contexto de las prácticas *mágicas* del brahmanismo.

La civilización del valle del Indo

Hasta 1920, en que comenzaron las excavaciones de dos antiguas y olvidadas ciudades del Punjab, se careció de toda evidencia con respecto a la primitiva historia de la India. Hasta entonces, los estudiosos contaban con los textos védicos sagrados que, en lo que concierne a la India, únicamente proporcionan pruebas para el período que comienza en el 1500 a. J. C, cuando las tribus arias védicas penetraron en la India noroccidental. Se mencionan estos hechos para que el estudiante sepa que los libros sobre la religión india escritos antes de 1920 se basan en el supuesto de que los textos védicos son los únicos que arrojan alguna luz sobre las antiguas creencias y prácticas religiosas de la India. Fue en los primeros años que siguieron a 1920, cuando ya se hizo posible construir un cuadro de las condiciones de la India noroccidental anteriores a la invasión de los indoeuropeos o tribus ario hablantes. Se ha excavado en la ubicación que ocupaban dos extensas ciudades, conocidas como Mohenjo-Daro y Harappa, la primera de las cuales se hallaba situada en la orilla occidental del Indo y la última en la orilla meridional del Ravi, uno de los cinco ríos del «Punjab» (es decir, las «cinco aguas»). Tales excavaciones han revelado la existencia, a lo largo de un período que abarca, por lo menos, mil años antes de la llegada de los arios, de una civilización urbana similar a las de Babilonia y Egipto. El trabajo arqueológico desarrollado en muchos otros lugares del valle del Indo, aparte de Mohenjo-Daro y Harappa, han hecho patente la gran extensión de dicha civilización, que cubría en

su mayor parte el valle del Indo y el Punjab, es decir, un área de unas mil millas, de suroeste a noreste; en términos generales, parece haber sido contemporánea de las civilizaciones de los otros valles fluviales, aunque es posible que apareciera un poco más tardíamente, y que por ello denote, en cierta medida, su influencia: probablemente tuvo carácter urbano, y se centró en unas cuantas ciudades o aldeas populosas, sobre una economía aldeana primitiva; es decir, que pudo existir una pauta social y política, de otro modo extraña a la India, que estimulara el proceso de la región del Indo, por imitación de aquellas otras civilizaciones cuya fama había logrado gran difusión.

En la actualidad es fácil el acceso a la literatura que trata sobre la disposición de estas ciudades del valle del Indo, así como sobre el tipo de economía que las mantenía (Piggott, 1950; Childe, 1952; H. M. Wheeler, 1959 y 1966). Explicado sucintamente, lo que nos interesa para nuestro propósito es que hacia la mitad del segundo milenio a. J. C, esta civilización ostentaba ya una antigüedad de unos mil años y se hallaba en declive. El tipo de edificios que han sido desenterrados, la disposición de las ciudades, así como el gran número de pequeños objetos domésticos, como figurillas de barro, terracota y bronce, y artículos de carácter mercantil, como los sellos reales, indican, según Stuart Piggott, la existencia de lo que podría describirse como una gran civilización de «clase media», en la que la mayoría de sus miembros gozaban de un nivel de vida confortable. Ello implica «la elaborada organización de una clase mercantil urbana cuyos productos carecen no sólo de la ruda espontaneidad de culturas más antiguas y primitivas, sino también de la jovial vulgaridad *nouveau-riche* de la primitiva dinastía sumeria..., exponente de un inerte nivel de mediocridad burguesa en casi todas las ramas de las artes visuales y de los oficios» (Piggott, 1950; 200). Evidentemen-

te, existía un sistema de gobierno central altamente organizado, capaz de llevar a cabo la administración de las grandes construcciones y la planificación urbana, pero nada se sabe con certeza sobre las características del mismo. Algunos investigadores han sugerido que podía tratarse de un gobierno de tipo jerárquico-sacerdotal, pero se carece de pruebas.

Aspectos religiosos de la civilización del valle del Indo

La prueba principal de que se dispone para poder reconstruir de alguna manera las prácticas religiosas, se basa en los sellos y estatuillas encontrados en el área. En primer lugar, son abundantes las estatuillas de terracota representando a una figura femenina que, evidentemente, sugiere la maternidad; es tal la profusión de las mismas, que por lo general se las considera como prueba inequívoca del culto a una diosa-madre. En algunos casos la vegetación aparece surgiendo de las entrañas de la figura, lo cual apuntaría, al parecer, a la idea de una diosa madre-terrenal. En segundo lugar, en los sellos se advierten frecuentes representaciones de una figura masculina, que se sienta en la postura característica de los *yoguis* indios, con las piernas cruzadas. Tal figura *yogui* ostenta muchas veces tres caras y está rodeada por varios animales. Existe una pequeña duda, según las conclusiones de Piggott, acerca de si es un prototipo del dios hindú (posterior) Siva, conocido como el príncipe de los *yoguis*, y el señor de las bestias, cuyos rostros miran a los cuatro puntos cardinales (Piggott, 1950; 202). En tercer lugar, hay también evidencia de la veneración de símbolos fálicos y, por lo tanto, de los poderes generadores del mundo natural, lo cual se corresponde asimismo con lo que aparece en posteriores prácticas indias como los cultos de la fertilidad. En cuarto lugar, hay pruebas

FIG. 3.



Noroeste de la India y Pakistán occidental.

también a favor de la veneración de un árbol sagrado, que puede ser un antecedente del posterior culto al *Pipál*, árbol sagrado hindú. En quinto lugar, hay una prueba negativa, consistente en la ausencia de cualquier cosa que pudiera tener características de templo. Tal prueba, junto con el gran número de estatuillas que representan diosas-madres, sugiere que las prácticas religiosas de la civilización del valle del Indo eran domésticas en su mayoría, lo cual, por otra parte, se corresponde con el énfasis especial que recayó sobre tal característica en las prácticas hindúes posteriores, incluso cuando los templos comenzaban a desempeñar algún papel.

El conjunto de similitudes entre las prácticas religiosas del valle del Indo—las diosas-madres, el dios Yogui, el emblema fálico, el árbol sagrado, el énfasis doméstico—ofrecen un gran interés, especialmente desde el punto de vista del típico conservadurismo de la religión en la India. Como consecuencia, se puede sugerir que los cultos hindúes del período posbudista no constituyen un nuevo desarrollo, sino más bien algo cuya esencia se remonta a un momento, por lo menos dos mil años anterior.

Poco es lo que se conoce, o puede ser reconstruido, en relación con las ideas religiosas de la civilización del Indo. Uno de los mayores obstáculos radica en que la estructura que aparece en los objetos descubiertos no tiene nada que ver con cualquier otra del mundo antiguo y, por lo tanto, permanece indecifrada.

MAS ALLA DE MESOPOTAMIA Y DE EGIPTO

El significado de Israel

En el contexto general de la historia oriental antigua es muy pequeño el lugar que corresponde a Israel, y su importancia en el mundo antiguo es mucho

menor que la que luego fue adquiriendo con el desarrollo de su religión. Incluso en el contexto de la historia del antiguo Oriente Cercano, los nombres descollantes son los de Egipto, Babilonia y Siria, mientras que el papel de Israel es mucho menos relevante. Sin embargo, ha sido a partir de la vida religiosa de una pequeña confederación de tribus, como se han desarrollado históricamente las principales religiones del mundo occidental: el judaísmo, el cristianismo y el islamismo; y para bien o para mal, las ideas religiosas del Antiguo Testamento han influido poderosamente en el pensamiento religioso de Europa y de América. Los tres sistemas principales mencionados recogen en su conjunto la mayor parte de la corriente occidental de tradición religiosa y, en algunos momentos, forman un bloque que contrasta con las otras religiones del mundo, especialmente con las de la India, es decir, hinduismo, budismo, jainismo y sikhismo. No se puede negar que existen algunas diferencias reales en los enfoques y perspectivas de estos dos grupos o tradiciones; sin embargo, no es fácil decidir el modo de identificarlos o caracterizarlos. Algunos llaman profética a la tradición occidental, en contraste con la tradición oriental, que describen como mística (Zaehner, 1959), pero la religión de Buda también reclama el título de «profética», y así fue considerada por el sociólogo alemán de la religión Max Weber. Otros han calificado la tradición occidental de monoteísta, en contraposición al panteísmo de la tradición oriental, pero existe un poderoso e importante rasgo de monoteísmo en la religión de la India que recibe su formulación clásica, si bien no comienza con ellos, en el pensamiento de los teólogos hindúes Ramanuja, Ramananda y otros. Por estas y otras razones, es difícil encontrar algún factor claramente diferenciante entre las que por lo general se consideran tradiciones religiosas originales de oriente y occidente y que en la actualidad incluso se entrecruzan geográficamente. La

coincidencia de ambas tradiciones en algunos lugares se debe, en primer término, a la expansión misionera a gran escala del islam en Asia a partir del siglo VIII, a la que siguió más tarde el cristianismo; y en las épocas modernas, a la expansión misionera hacia el mundo occidental de los sistemas hindú y budista. Así pues, es inapropiado hablar de la tradición religiosa de occidente como monoteísta o profética, y de la de oriente como panteísta o mística, tal como algunos, occidentales sobre todo, se inclinan a hacer (y mucho más cuando lo que persiguen mediante la denominación de panteísta o místico es la ostentación de una hipotética inferioridad respecto de lo monoteísta y profético). Todo lo que se puede decir, estrictamente, de estas dos corrientes generales de tradición religiosa es que una tiene su origen más importante y singular en Israel, y la otra en la India antigua, habiendo recibido ambas, en el curso de su proceso histórico, no pequeñas añadiduras en su pensamiento y en su práctica en otros lugares.

*El punto de vista de Weber sobre
la esencia de la religión de Israel*

Otra importante distinción entre las creencias y sobre todo entre las prácticas religiosas de oriente y occidente, es la señalada por Max Weber en sus estudios sobre sociología religiosa. Según dicho autor, existe un contraste fundamental entre la religión oriental y la occidental, que se desprende de la observación de que la primera se caracteriza por un misticismo contemplativo, y la última por un activismo ascético. Weber establece la comparación entre la actitud encontrada entre los hindúes y la de los judíos:

La conducta ritualmente correcta, es decir, conformada con los niveles de las castas, hacía mercedores a los *parias* indios del premio que representaba

la ascensión, mediante una sucesión de nacimientos, a un mundo estructurado en castas, si bien eterno e inmutable... Para los judíos, en cambio, la promesa religiosa era exactamente la contraria. El orden social del mundo se concebía como opuesto a lo prometido para el futuro, pero en el futuro se trastocaría de manera que Judea dominaría de nuevo. El mundo no se consideraba eterno ni inmutable, sino más bien como creado. Sus estructuras reales eran un producto de las actividades del hombre, sobre todo de los judíos, y de las reacciones de Dios ante estas actitudes (Weber, 1952; 3 y sgs.).

Por consiguiente, Weber entiende el legado cultural de la religión de Israel a occidente como «una ética religiosa de la conducta social, altamente racionalizada», lo que, en su opinión, constituía «mundos distantes de los caminos de salvación ofrecidos por las religiones asiáticas». Tal pretendido contraste constituye una de las más valiosas conclusiones en el moderno estudio comparado de la religión, sobre la que insistiremos más adelante. Se observará, no obstante, que el contraste que Weber establece en las primeras páginas de su *Ancient Judaism*, está planteado de forma muy poco satisfactoria, por las siguientes razones. La religión de Israel no era una «ética religiosa racional» simple y esquemática, como él mismo reconoce. Lo que describe es más bien la actitud religiosa ejemplificada y recomendada por los profetas éticos de Israel, frente a la cual, y en continua oposición con ella, se situaba el otro elemento relevante de la religión israelita, relacionado con la monarquía y la magia. Precisamente esta misma dicotomía se observa también en la religión india, entre la tradición sacerdotal del brahmanismo, ritualista y mantenedor de la monarquía, y la reluctancia que tal actitud provoca en los movimientos ético-proféticos del jainismo y del budismo. Como veremos más adelante, las fuentes de información de Weber sobre la India no fueron tan ricas como las

que utilizó para el judaísmo; y hasta es posible, en cierto modo, que el responsable de su extravío fuera su genio para crear estructuras conceptuales y aplicarlas a los sistemas religiosos actuales. Otra precisión que debemos establecer es que la religión de Israel legó a la cultura occidental algo más que una ética religiosa racional. Algo igualmente importante, de mayor trascendencia, si cabe, y posiblemente más desastroso por sus consecuencias a lo largo de la historia occidental, es la idea de la guerra santa. La idea de un dios que lucha a favor de su pueblo contra sus enemigos proviene del período más primitivo de la historia de Israel, y ha dado pie con su influencia sobre judíos, cristianos y musulmanes para legitimar diversos movimientos de violencia internacional, intercultural e interreligiosa hasta la actualidad, en que todavía sigue actuando sobre aquellos políticos que persiguen la destrucción del comunismo en Asia mediante la fuerza militar.

Fuentes para el estudio de la religión de Israel

La fuente principal para el estudio de la religión de Israel es el Antiguo Testamento, que por constituir una colección de documentos de varios tipos, cuyos orígenes cubren un período de unos mil años, no puede ser utilizado de forma indiscriminada en cada una de sus partes, sino que es necesaria una previa evaluación de su fidelidad histórica. Necesita complementarse y ser comparado con otras fuentes extra-bíblicas, históricamente válidas, de las cuales las más importantes son las siguientes:

1. *Los textos de execración egipcios.* Consisten en numerosos fragmentos de vasijas de barro en los que se inscribieron ciertas fórmulas mágicas para execrar a los enemigos de Egipto.

to, y que luego fueron destrozadas para que se produjeran los efectos de las fórmulas. Su valor, en cuanto a evidencia histórica, radica en el hecho de que proporcionan nombres de soberanos y lugares del antiguo Oriente Cercano en los primeros siglos del segundo milenio a. J. C. Según W. F. Albright, «iluminan la situación política y demográfica en los límites asiáticos del imperio egipcio—Palestina, Fenicia y Siria meridional—hasta un grado inimaginable anteriormente».

2. *Los textos de Mari.* Se relacionan probablemente con un período inmediatamente posterior al que pertenecen los textos de execración. Consisten en más de veinte mil estelas y fragmentos que comprenden los hechos oficiales de los reyes de Mari, que constituía en aquella época un Estado poderoso y cuyos textos proporcionan valiosas pruebas sobre la cultura internacional del Oriente Cercano durante dicho período (Bright, 1959; 50 y sig.).
3. *Las estelas de El Amarna.* Son unas cuatrocientas estelas de arcilla que datan, aproximadamente, del siglo xiv a. J. C. Su descubrimiento comenzó en 1887, en un montículo, o *tell*, en El Amarna, en el Egipto superior, donde había estado situado el palacio de uno de los faraones. Su valor radica en el hecho de que constituyen fragmentos de la correspondencia imperial, escritos en la lengua y escritura internacional de la época, es decir, la babilónica, y arrojan una gran luz sobre los antecedentes de la historia primitiva de Israel.
4. *Las estelas de Ras Shamra.* Pueden situarse igualmente en las inmediaciones del siglo xiv a. J. C. y constituyen una fecunda fuente para el estudio de la literatura cananea, en su forma épica (Rowley, 1951; 30-4).

5. Otras varias fuentes de pruebas arqueológicas, en relación con el período correspondiente al origen y desarrollo de Israel, entre las que cabe destacar: el Código de Hammurabi, las Epicas Babilónicas y ciertas estelas hititas y asirías (Winton Thomas, 1958).

Es evidente que existe una suma considerable de pruebas históricas independientes, aparte de los documentos hebreos del Antiguo Testamento, y es sobre la base de este tipo de pruebas como trabajan los estudiosos del Antiguo Testamento, así como los de los textos hebreos.

Los primitivos perfiles de la historia de Israel

¿Cuándo comienza la historia de Israel? La cuestión no tiene una fácil respuesta, puesto que existen bastantes puntos de partida, posibles y diferentes, cada uno de los cuales presenta, en algún sentido, las apariencias del comienzo verdadero. En el Antiguo Testamento parece que es el Exodo el que relata, en una narración ininterrumpida, el comienzo de la historia de un grupo identificable, denominado Israel, si bien a dicho libro le preceden las narraciones patriarcales del Génesis, que, a su vez, incorporan un preámbulo, integrado por relatos que pretenden presentarse como la historia de los orígenes del mundo. Los primeros capítulos del Génesis no son, sin embargo, los más antiguos en cuanto a fecha de composición. Con respecto a la estricta contemporaneidad con los acontecimientos descritos, las mayores probabilidades recaen en un antiguo cántico incluido en el libro de los Jueces, 5, el Cántico de Debora. Asimismo, ostenta una gran antigüedad la profesión de fe que se encuentra en el libro del Deuteronomio (26, 5-9), cuyas palabras son lo suficientemente

importantes para ser reproducidas en su totalidad:

«Mi padre era un arameo errante (habla cualquier israelita en el período posterior al asentamiento en Canaán) que bajó a Egipto y fue a refugiarse allí, siendo pocos aún; pero se hizo una nación grande, poderosa y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Clamamos entonces a Yahvéh, Dios de nuestros padres, y Yahvéh escuchó nuestra voz; vio nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y Yahvéh nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en medio de gran terror, señales y prodigios. Nos trajo aquí y nos dio esta tierra, tierra que mana leche y miel.»

Las palabras precedentes fueron pronunciadas por el antiguo Israel mucho antes de que la Biblia existiera, y por ello, es importante observar lo que en ellas se dice y *lo que no se dice*.

Nada se dice respecto a un acto divino de creación, ya que en aquella época la afirmación religiosa de Israel no arrancaba de un Dios que había creado el universo. Nada se dice tampoco sobre los patriarcas Abraham o Isaac. «Un errante arameo» alude, casi con certeza, a Jacob. Nada se dice con relación a los grandes acontecimientos del Sinaí, como el establecimiento de la alianza entre Israel y su Dios, y la recepción de la Ley por parte del pueblo. Por lo tanto, cada uno de estos puntos han de ser examinados más detalladamente, junto con aquellos que *se afirman* en esta antigua profesión de fe israelita.

El desarrollo patriarcal hasta los comienzos de Israel

Para los antiguos israelitas, la historia del grupo especial de tribus del que Israel formaba parte comienza con un ancestro epónimo, que llevaba el nombre de «Israel», por el que se conocía a todo el gru-

po. A lo largo de las escrituras hebreas, «Jacob» e «Israel» son nombres alternativos, que se aplican indistintamente tanto al patriarca como al grupo. Fuera del Pentateuco—en el que, por supuesto, se menciona al patriarca Jacob—aparecen en una u otra parte del Antiguo Testamento más de ciento treinta referencias distintas a «Jacob», en la mayoría de las cuales el nombre se utiliza como sinónimo de Israel, el pueblo. Mientras que «Jacob» no es infrecuente fuera del Pentateuco, los nombres de Abraham e Isaac—sorprendentemente—sólo aparecen en raras ocasiones. Es obvio, por consiguiente, que la identificación de Jacob con el ancestro del pueblo era algo muy característico de la tradición de Israel. No obstante, pese incluso a que la historia de Israel comienza en realidad con Jacob, la figura de Abraham tiene también una importancia innegable, y en el transcurso del tiempo, las tradiciones relativas a estos dos primitivos ancestros, procedentes de Mesopotamia, se reunieron en el «prólogo» a la historia de Israel que en la actualidad denominamos libro del Génesis. Dejando aparte la posibilidad de que muy bien podía representar un ancestro mesopotámico para los hebreos, Abraham tiene en la tradición religiosa una importancia muy diferente a la de Jacob. Es el israelita *ideal*, mientras que Jacob era, por razones obvias, el israelita real, intrigante, ladino y lleno de astucia (cf. Juan 1, 47). Al decir esto no se pretende sugerir que Abraham no sea una figura histórica: la tradición acerca de su persona parece estar bien fundamentada y los detalles accidentales son conformes con lo que se sabe en la actualidad sobre los hombres y las costumbres de Mesopotamia y Canaán al principio del segundo milenio a. J. C. Por consiguiente, el hecho de que Isaac aparezca como un vínculo entre Abraham y Jacob—quizá con otro propósito, en el caso de que la narración sea una piadosa invención—indica que nos encontramos ante la rememoración de hechos reales. Abraham es el israelita *ideal*

FIG. 4.



La Alianza exige fidelidad.

en el sentido de que representa, especialmente desde el punto de vista de los profetas éticos, lo que todo israelita debía ser o aspirar a ser: un hombre absolutamente obediente a Dios, moralmente íntegro y devotamente fiel.

*El «status» de las doctrinas
de creación entre los hebreos*

Otra antigua profesión de fe, similar a la que se incluye en Deuteronomio, 26, aunque algo más larga, es la que se encuentra en Josué, 24, 2-13. Ahora ya podemos observar el proceso de elaboración mediante el cual comienza a redondearse el credo básico original hasta culminar en el actual Pentateuco. La narración del libro de Josué, 24, consiste en las palabras que se le atribuyen con motivo de la solemne alianza con varias tribus que no habían estado presentes en la alianza original del Sinaí; Josué recuerda a toda la comunidad de Israel—a los miembros primitivos y a los recién llegados—los aspectos esenciales de su fe. La narración comienza: «Al otro lado del Río (es decir, del Eufrates; por lo tanto, en Mesopotamia) habitaban antaño vuestros antepasados, Téráj, padre de Abraham y de Najor, y servían a otros dioses. Yo tomé a vuestro padre Abraham del otro lado del Río y le hice recorrer toda la tierra de Canaán...»

Se observará que en ninguna de estas dos antiquísimas fórmulas, por medio de las cuales se expresan los aspectos esenciales de la fe de Israel, se da una afirmación introductoria respecto a Dios como creador del universo. Para Israel, su historia comienza con Jacob o, posiblemente, con Abraham, y ésta es la clave para dividir, natural y fácilmente, el libro del Génesis: el material histórico comienza en el capítulo 12, con la percepción por parte de Abraham de una llamada divina, por la que ha de abandonar

Mesopotamia y viajar a algún nuevo territorio; antes de dicho capítulo se sitúan en la actualidad once capítulos, integrados, en su mayor parte, por la mitología del antiguo Oriente Cercano, modificada y adaptada por el pensamiento hebreo posterior. El hecho de que, al cabo del tiempo, se percibiera en Israel la necesidad de prolongar su «historia de la salvación», que comienza en Abraham, con una introducción cosmológica revela hasta qué punto estaban influidos los hebreos por la cultura del resto del antiguo Oriente Cercano, particularmente por la de Mesopotamia y Egipto, ya que era en esos países donde mayor desarrollo habían adquirido tales ideas sobre la creación, lo cual, por otra parte, es comprensible, dado su despotismo agrario e hidráulico. En Egipto, especialmente, el rey-dios era tenido como el creador, por su voluntad y acción, de la tierra de que se sustentaba su pueblo, en cuyo caso el poder político central *habría* sido, de hecho, el factor creador en la habilitación de la tierra para el cultivo, mediante el control de las aguas y la planificación coordinada. En Mesopotamia, el mismo poder central había llevado a cabo tal objetivo mediante una completa esquematización de las obras de irrigación. Por otra parte, ya hemos visto que en tales culturas los relatos de creación estaban relacionados, en su integridad, con un ritual mágico nacional en el que el rey, como personificación de la vida de la nación, procuraba, mediante el cumplimiento del rito, la continuación de la vida en el mundo creado cada nuevo año.

La religión de Israel no surgió primariamente de tales raíces, puesto que su ímpetu principal no se orientaba a la continuidad y salvaguardia de la tierra, de las cosechas y de los rebaños. Así pues, la doctrina de la habilitación de la tierra por parte de Dios tenía en dicho país menor importancia primaria, así como los rituales mediante los cuales se mantenía anualmente la vida de la tierra, si bien ambos

elementos se incorporaron más tarde hasta convertirse en rasgos del complejo conocido como la religión hebrea.

El carácter distintivo del yahvismo

La religión de Israel difiere esencialmente de la de las restantes naciones del antiguo Oriente Cercano en que su nota más característica no es un espléndido ritual mágico, ni un sistema popular de adivinación y sabiduría, gracias al cual los hombres puedan vivir libres de acechanzas a través de los cambios y avatares de la vida mortal, sino que su carácter distintivo es lo que Talcott Parsons, en su traducción inglesa de las obras de Weber, denomina «ruptura profética» (Weber, 1963; XXIX).

Weber considera la religión profética de Israel como un factor crucial en el desarrollo de la sociedad occidental, por cuanto su «interés *primario* se dirige hacia la religión como a un núcleo dinámico de cambio social, y no como a un refuerzo de la estabilidad de las sociedades» (Weber, 1963; XXX). Así pues, debemos examinar las circunstancias en las que se produjo esta ruptura profética.

Israel salió de Egipto. Un grupo de tribus, tradicionalmente dedicadas al pastoreo más que a la agricultura, cuyos ancestros quizá se refugiaron en esta tierra en la que una experta administración centralizada proporcionaba un más seguro alimento, se vieron forzadas por esa misma administración a trabajar como esclavas, contribuyendo a algunas de las castas empresas estatales de la monarquía egipcia. Pero al cabo del tiempo surgió entre ellas un hombre carismático, bajo cuyo liderazgo consiguieron escapar de ese gobierno opresor, de esa tierra de agricultura altamente organizada, con sus grandes centros urbanos y sus grandiosos templos construidos por un monarca poderoso y en los que se rendía

culto al poder. Israel salió de Egipto, al principio con el gozo de poder sacudirse el polvo de sus caminos, denostando todo lo egipcio, y más que nada, quizá, el gobierno monárquico contra el cual—no debe olvidarse—el éxodo fue una sublevación. Para Israel, tal huida dio lugar a la toma de conciencia de una realidad espiritual de otro tipo, formulada en otros términos, y que se verificó a través de su propio líder-profeta: la conciencia experimentada por él, en primer lugar mediante un encuentro personal con un ser espiritual cuya naturaleza era, por encima de todo, la *conmiseración*, que le había inclinado a escuchar el llanto de los afligidos hebreos y sabía de sus penas (Exodo 3, 7), y cuyo único nombre era el de *Yo soy el que soy o Yo seré el que seré*, es decir, cuya naturaleza sería revelada en el curso de la alianza sellada. Los hebreos creían en la existencia de una rúbrica entre este ser sagrado y ellos mismos, en un pacto o relación indestructible no iniciada por ellos, sino por aquel a quien por gratitud habían de ser fieles. Tal convicción se convirtió en el factor de cohesión de una confederación de tribus hebreas, que incluía no sólo a aquellas que habían salido de Egipto, sino también a otras que ya se habían establecido en el área central de Canaán, y a las que se extendió la alianza pactada, una vez aceptadas sus implicaciones de lealtad y culto al ser sagrado de Israel (véase Josué 24, 14-15).

En la primitiva profesión de fe, la liberación de Egipto constituye la afirmación central, en torno a la cual se agrupan otras con carácter de introducción, o como consecuencia. Las subsiguientes afirmaciones toman su significado del hecho de la liberación, que los hebreos consideran como un acto divino. Debemos centrar nuestra atención en tres aspectos de esta liberación que constituyen la base de la fe de Israel: el acontecimiento mismo; el hombre íntimamente

asociado al acontecimiento, es decir, Moisés; y la interpretación y subsiguiente comprensión del acontecimiento.

El acontecimiento del éxodo

Es indudable que la devoción posterior ha modificado la tradición, tanto concerniente al éxodo como a otros acontecimientos, embelleciendo y magnificando la naturaleza maravillosa de tal suceso. Cuando se compara el primitivo credo de Deuteronomio 26 con el otro, algo posterior y ya ampliado, que se encuentra en Josué 24, se observa que ciertos rasgos de la afirmación más antigua han sufrido una considerable expansión, según los dictados de la taumaturgia o de la exaltación de los elementos maravillosos. En Deuteronomio 26 solo se habla de «señales y prodigios», mientras que en Josué 24 se explican detalladamente tales maravillas, como la milagrosa destrucción del ejército egipcio en las aguas del mar Rojo, una vez que los hebreos las hubieron cruzado con una seguridad igualmente milagrosa. Cuando se consulta el libro del Exodo—que representa un estadio aún más tardío en el desarrollo de la tradición—encontramos una magnificación todavía mayor de los prodigios. En la versión más primitiva, «un fuerte viento del este» abre una senda a través del mar (Exodo 14, 21), mientras que en una versión generalmente considerada por los lingüistas como posterior, se dice que las aguas formaban muralla a derecha e izquierda de los israelitas (Exodo 14, 22); y en un texto todavía más reciente, Salmos 114, 3, la tendencia continúa, puesto que se nos dice que «el mar huyó». Quizá la última cota alcanzada por tal maravillosismo sea la del tratamiento que recibe el suceso a manos de los modernos realizadores de Hollywood.

Pero es obvio que lo que «en realidad sucedió» produjo una profunda impresión en aquellos que lo ex-

perimentaron, y la interpretación dada por Moisés sobre su significado se convirtió en el centro de la tradición religiosa de Israel. Los textos que nos hablan de la esclavitud del pueblo hebreo en Egipto son de gran valor y están de acuerdo con lo que sabemos de la historia egipcia. Por otro lado, existe entre los hebreos la tradición, igualmente sólida y atestiguada, de que cuando penetraron en el territorio de Canaán lo hicieron como conquistadores disciplinados y bien organizados y, por lo tanto, capaces de vencer la resistencia de sus habitantes. Se ha de buscar, pues, algún factor histórico decisivo mediante el cual se pueda explicar la transformación que implica la comparación entre estas dos tradiciones, es decir, el paso de los hebreos de esclavos a disciplinados conquistadores, a vencedores contra fuerzas superiores. Hemos de considerar en qué medida se debió a Moisés esta transformación y cuál fue su papel más característico.

El papel profético de Moisés

Walter Eichrodt afirma que Moisés no encaja fácilmente en ninguna de las categorías de líder de las tribus hebreas, sino que combina varias funciones: adalid tribal, líder de un ejército, sacerdote, vidente inspirado y legislador. Eichrodt considera que, en la tradición de Israel, Moisés únicamente comienza a ser considerado como profeta posteriormente, «cuando había transcurrido el tiempo suficiente para reflejar la analogía entre Moisés y el profetismo» (Eichrodt, 1961; 290). Pero tal punto de vista significa solamente que *la palabra* «profeta» se aplicó a Moisés al cabo del tiempo, cuando ya se había hecho de uso general y existía un número de individuos denominados profetas clásicos, lo cual ocurrió a partir de Amos. No obstante, negar a Moisés la *función religiosa* o la *íntimidad* de profeta es una decisión pura-

mente arbitraria basada en la suposición de que el profetismo hebreo se dio únicamente a partir del siglo VIII a. J. C. De hecho, ostenta varios rasgos característicos del profeta clásico.

1. Existe en primer lugar la poderosa tradición de una profunda experiencia personal de tipo inaugural—es decir, introductoria con respecto a su actividad como líder carismático—que se contiene en la narración de Exodo 3. La visión de una zarza que flamea como incendiada y que, sin embargo, no se consume; la abrumadora conciencia de una presencia divina; la conciencia de que esa realidad divina, cuyo nombre—o, mejor, cuya *naturaleza*—todavía no conocía, se dirigía a él personalmente; el enigmático nombre que le fue comunicado en tal experiencia—YHWH, que posiblemente significa «Seré el que seré» o «Yo soy el que soy», o incluso simplemente «El es» (el nombre que en la traducción inglesa del Antiguo Testamento se indica mediante la palabra «SEÑOR» en letras capitales)—, todos estos son rasgos característicos de la visión inicial y de la «llamada» de un profeta en la tradición hebrea. Los elementos constantes en este tipo de experiencia son la conciencia de hallarse frente a una realidad trascendente como jamás le había acontecido antes, y el sentido de que tal realidad es de tipo personal, impone ineludibles demandas y promete al individuo con quien se confronta dotarle especialmente de las cualidades necesarias para desempeñar la tarea que sobre él se cierne.

2. Además del conocimiento del nombre—naturaleza—del ser divino, Moisés descubre en esta experiencia algo que va a suceder, algo que Yahvéh—esta es la vocalización moderna y aceptada de YHWH—va a permitir que acaezca. Tal descubrimiento es también característico de los profetas hebreos, cuyo papel era dar a conocer algo que Yahvéh iba a hacer.

3. Moisés aparece representado como el agente

FIG. 5.



Moisés (Fresco de la Sinagoga de Doura-Eurepos, del siglo III).

humano de este suceso—la liberación de los hebreos de su esclavitud bajo los egipcios—. El compromiso en la acción es también distintivo de los profetas hebreos : Elias, Eliseo, Isaías, Jeremías en realidad eran hombres de acción tanto como de palabras.

4. Sobre todo, Moisés es el agente humano a través del cual los sucesos se interpretarán para su pueblo como la actividad de Dios; es él quien los reviste de significado para Israel, significado que les es dado percibir a los profetas.

Existe, sin embargo, y de acuerdo con la tradición hebrea, otro aspecto de la actividad de Moisés, el de legislador. El hecho de que el amplio complejo de acontecimientos que la tradición posterior sitúa en el Sinaí—la comunicación de la ley divina y el pacto de una alianza sagrada entre Yahvéh y las tribus hebreas—no se mencione en los compendios primitivos de la historia de Israel, en Deuteronomio 26 y Josué 24, es por cierto muy curioso y ha llevado a algunos investigadores alemanes modernos (Noth, 1960; Von Rad, 1962) a sugerir que la asociación de Moisés con la entrega de la Ley en el Sinaí es un embellecimiento posterior; que originariamente existían dos grupos autónomos de tribus, uno de los cuales fue protagonista de la liberación de Egipto y cuya tradición está representada en los primitivos compendios de fe; mientras que el otro grupo experimentó una teofanía en una montaña sagrada, en algún lugar fuera de Canaán, experiencia que fue formulada más tarde en términos de un pacto de alianza y de recepción de la Ley. Se sugiere también que estos dos grupos unieron sus fuerzas posteriormente sobre el suelo cananeo, y que sus tradiciones originariamente autónomas—la liberación de Egipto y la alianza en el Sinaí—se fundieron en una tradición que a partir de entonces fue común para ambos. De acuerdo con esta teoría, Moisés habría sido el líder del grupo que salió de Egipto y que, originariamente, no tuvo nada

que ver con la recepción de la ley sagrada. No obstante, existe otra explicación alternativa sobre la ausencia de toda mención del Sinaí en las profesiones de fe más primitivas, según la cual el conjunto de la tradición del Sinaí, con su carácter específico, significa que fue transmitido independientemente, en una forma autónoma, paralela a los compendios de la «historia de la salvación». Es, por consiguiente, el acontecimiento de la liberación de Egipto el que proporciona la base para la alianza entre Yahvéh y las tribus hebreas; si esta fecunda idea pactista no tuviera tal fundamento, se debería haber descubierto algún otro acontecimiento muy similar que explicara la convicción peculiar, más persistente y profundamente atestiguada entre los antiguos hebreos, de que el ser divino, Yahvéh, había proporcionado, de alguna manera, una prueba comprensible de la relación existente entre él y los hebreos.

Así pues, y en su totalidad, la conexión de Moisés con la comunicación de la ley sagrada a las tribus, a cuyos preceptos habían de ajustar en lo sucesivo su vida en común, puede estimarse como una tradición genuina y fidedigna. El profeta que dio a conocer a las tribus hebreas lo que le había sido revelado sobre la naturaleza y propósitos del ser divino, también les transmitió con precisión las normas de conducta que ello traía consigo, como beneficiarios que eran de la acción salvadora de Yahvéh. En ello aparece, de hecho, otro rasgo característico de los profetas de Israel a lo largo de su historia: la insistencia con que afirmaban que al ser los destinatarios de la revelación divina, los hebreos estaban obligados también a que su vida en común exhibiera una cierta pauta de conducta ética.

*La interpretación profética
de los acontecimientos históricos*

El papel que Moisés desempeñó en el éxodo de las tribus hebreas de Egipto es, por lo tanto, esencialmente el de un profeta, tal como se entiende en la tradición posterior. Un profeta es para los israelitas aquel que interpreta ciertos acontecimientos significativos de la historia humana y señala a los hombres la revelación de la naturaleza de Yahvéh que subyace en tales acontecimientos. Si es o no apropiado hablar de Moisés como el *fundador* de la religión de Israel es una cuestión discutible, pero ciertamente es con Moisés con quien comenzamos a reconocer claramente la aparición de una tradición religiosa, marcadamente distinta de las otras tradiciones principales del antiguo Oriente Cercano. Una tradición cuyos puntales más característicos son hombres como Moisés, que surgen de cuando en cuando como líderes inspirados e intérpretes de los grandes acontecimientos de la historia humana; que apelan a sus compatriotas para que vean en el curso de tales acontecimientos lo que ellos ven, la manifestación de los designios de un ser personal, transcendente, sagrado, que únicamente puede ser conocido como «El es», pero con quien, según declaran los profetas, es posible entablar una relación de comunión personal, si observan y llevan a cabo las exigencias de su dominio; en la religión profética hebrea tal relación es en sí misma el *summum bonum*, una experiencia en sí misma autenticadora de lo que en términos proféticos significa «conocer a Yahvéh» (Jeremías 31, 34). Los efectos de la innovación que venía a representar el yahvismo, incluso aunque la doctrina profética no fuese jamás comprendida en su totalidad o abrazada por todo Israel, fueron lo suficientemente radicales respecto a la situación de la época, como para justificar la moderna descripción de los mismos como una «ruptura profética». No se encuentra nada equivalen-

te en la cultura babilónica o egipcia de la época, ni siquiera en Persia hasta el siglo vi a. J. C, en que aparece algo semejante con la actividad profética de Zaratustra; tampoco en la India hasta la aparición —también en el siglo vi— de Mahavira y de Buda. Sin embargo, llegados a este punto, nos quedan todavía por estudiar ciertos procesos que tuvieron lugar en la India en la segunda mitad del segundo milenio a. J. C, es decir, en el período inmediatamente anterior y posterior a los acontecimientos que acabamos de contemplar y que tuvieron lugar en Egipto y en Canaán.

LA RELIGION EN LA INDIA DURANTE
EL PERIODO VEDICO PRIMITIVO
(1500-1000 a. 3. C. aproximadamente)

La India prearia

Uno de los más primitivos capítulos de la historia india de los que tenemos noticia, el de la civilización del valle del Indo, llegó a su fin, como otros capítulos ulteriores de la misma, en parte por su decadencia interna y, en parte también, a causa de las invasiones desde el exterior. En este caso los invasores fueron los arios, o más exactamente, una oleada de pueblos nórdicos que hablaban un lenguaje ario. Tal lenguaje, juntamente con su cultura, se fue imponiendo gradualmente, a partir de la mitad del segundo milenio a. J. C, sobre la cultura drávida más primitiva y se extendió cada vez más a través de la India desde los llanos ribereños del Punjab. Se trata de un proceso ininterrumpido durante siglos que todavía continúa en la actualidad. Por ser el rasgo capital de dicho proceso la aceptación del lenguaje ario, el sánscrito, o por lo menos la de nombres y términos derivados de dicha lengua, ha sido denominado, en ocasiones, «sanskritización». Otro rasgo dis-

tintivo del mismo es el reconocimiento del *status* especial de la clase sacerdotal aria—*brahmanes*—, de donde se deriva la denominación de «brahmanización» que ha recibido también a veces. En este momento, lo que necesitamos investigar es el tipo de cultura y de pueblos que estuvieron—y están todavía—sujetos a dicho proceso.

Con anterioridad a la llegada de los nórdicos el subcontinente indio fue escenario de una mezcla considerable de tipos étnicos, de los cuales el negrito es quizá el conocido con mayor prioridad, seguido por las razas australoides, mediterráneas y mongólicas. Los pueblos australoideos están representados por pequeñas concentraciones de tribus mundahablantes. El elemento mediterráneo corresponde a los grupos de habla drávida de la India meridional. Los mongoles abundan en el área septentrional, a lo largo de las colinas que bordean el Himalaya, aunque su expansión se ha verificado asimismo hacia otras áreas.

Rasgos religiosos de la India prearia

Con lo poco que sabemos acerca de las prácticas religiosas en la civilización del valle del Indo, vamos a procurar confeccionar un tosco cuadro—y por ello bastante confuso—, del que posiblemente puedan inferirse algunos principios acerca de la religión en otras partes de la India prearia. La civilización del valle del Indo era esencialmente urbana, hasta el punto de que dos o tres de sus ciudades determinaban la norma de su vida. Pero, como ya hemos visto, tal norma pudo provenir de un estadio probablemente más primitivo, en el que la aldea constituía la unidad social característica. Fuera del valle del Indo, a lo largo del resto de la India, la pauta general más probable, en el momento de la llegada de los arios, era la de la economía aldeana. La civilización de tipo

aldeano es todavía la más característica de la India, aunque en la actualidad ya comienza a ceder gradualmente ante otras orientaciones más amplias, nacionales y regionales. Hay que tener en cuenta además que en la mayor parte de la India, por lo menos desde la época de la civilización del valle del Indo hasta nuestros días, la agricultura ha constituido la base fundamenta] de la vida del país. En el contexto de esta sociedad aldeana, cuyo fundamento económico es la agricultura, el culto a la diosa de la aldea se presenta como un rasgo más típico aún. En las sociedades nómadas, de tipo pastoril, predominan las deidades masculinas; entre los pueblos agrícolas, por el contrario, conscientes de la fertilidad de la tierra que mantiene a su prole con los frutos de su pecho generoso, la importancia recae sobre el principio materno, a menos que intervengan otros factores, como sucede en Egipto. Así pues, entre los pueblos semitas, cuyas tradiciones son las de los pastores, lo sagrado se considera en términos masculinos: el dios padre; mientras que los pueblos indios, cuyo género de vida ha sido durante siglos, e incluso milenios, de tipo agrícola, personifican a la divinidad en términos femeninos: la diosa madre. A lo largo de la mayor parte del área drávida de la India meridional, la Gramadevata, la diosa aldeana, constituye todavía el objeto de culto más característico. Eliade observa que tales deidades aldeanas ostentan nombres como Ellamma, Mariyamma, Ambika, cuya raíz drávida *anima* significa «madre» (Eliade, 1958; 349). D. D. Kosambi dirige también su atención al «pujante y perfectamente localizado culto» de diosas cuyos nombres terminados en *ai* significan madre: Mengai, Songjai, Udalai y otras (Kosambi, 1965; 48).

He aquí un dato dominante que aparecerá continuamente en la historia de la religión india: la persistente tendencia a considerar lo sagrado en función de la maternidad. Se diría que se trata de algo inherente al alma misma de la India, pues sus habi-

tantes se refieren normalmente al país denominándolo Madre-India. No es ésta, por tanto, una característica de las ideas religiosas de los arios invasores, cuyos dioses, como veremos, eran casi exclusivamente masculinos.

Los drávidas y la noción de «karma»

Otro elemento esencial de la creencia religiosa india es el *karma*, que representa a una ley que automática y externamente es a la vez causa y efecto moral de todo cuanto ocurre en el universo. Sin embargo, es en su relación con los seres humanos cuando el significado de esta noción se clarifica y comienza a verse como uno de los principales factores del desarrollo de las ideas religiosas indias. Referido a los hombres, el *karma* significa que lo que una persona es en su vida presente, viene determinado por su conducta en sus anteriores existencias, y de igual modo, su comportamiento en su vida actual determinará las condiciones de su próxima existencia. La idea de *karma* se conoce también como «teoría de la transmigración o metempsícosis», que, si bien no es desconocida en otros lugares, es en la India donde reviste un carácter más típico y persistente. Tampoco se trata en este caso, al igual que en la concepción de la deidad como femenina, de una aportación específica de los invasores arios, que al parecer asimilaron de alguno de los pueblos cuyo territorio habían invadido antes.

En su libro *The Dravidian Element in Indian Culture*, Gilbert Slater sugiere que las raíces de dicha idea quizá haya que buscarlas en un tiempo en el que todavía no se comprendían los factores de la reproducción humana, en particular cuando no se percibía aún la conexión entre coito y concepción, lo que sigue ocurriendo, según el testimonio de dicho autor, incluso en nuestros días entre ciertas tribus aborí-

genes australianas. Las tribus primitivas, en este estadio de desarrollo, pensaban que la concepción se debía a la penetración de un espíritu en el cuerpo de una joven. Se decía que los espíritus vivían por lo general ocultos en lugares solitarios y apartados, y que las jóvenes que se aventuraban a vagar por tales lugares se exponían a quedar preñadas. La fase siguiente en el desarrollo de tal noción, sería explicar la procedencia del espíritu que había entrado en el cuerpo de la mujer y producido el feto, y en este sentido se consideraba que era el de alguna persona muerta recientemente. Así surgió la idea de los espíritus atravesando, vida tras vida, una serie de cuerpos humanos. Fue a impulsos de la evolución que tuvo lugar en la India, cuando empezó a vincularse este intento de explicación biológica con ideas de tipo moral, en el sentido de que el espíritu, en el curso de su transmigración de uno a otro cuerpo, era portador de su propia culpabilidad o mérito moral, que transfería a la vida del nuevo ser humano, cuya buena o mala fortuna, de otro modo inexplicables, parecían tener así pleno sentido. Por este camino se llegó a una solución satisfactoria para el problema de por qué los hombres sufrían infortunios inmerecidos o, a la inversa, por qué lograban, inmerecidamente también, prosperidad e inmunidad frente al mal. Si un hombre era desgraciado sin causa aparente, la razón radicaba en las maldades perpetradas en una existencia anterior. Si cometía incontables errores y, sin embargo, permanecía indemne, su inmunidad era sólo pasajera; en una existencia futura, su culpabilidad cerniría sobre él su legado de sufrimientos. Una vez elaborada con tales precisiones, la explicación de esta teoría del *karma* resultó tan satisfactoria que, incluso cuando llegó a conocerse mejor el papel del padre en el proceso de la reproducción, persistió la idea de un espíritu en cuya transmisión se cimentaba la constitución *moral* del hombre. Tal concepción persiste todavía en la India y en el sudes-

te asiático, y los que la propugnan lo hacen en virtud de que, a su juicio, ninguna otra explicación es tan convincente como ésta para esclarecer las aparentes desigualdades de la fortuna humana y la necesidad de justicia en las acciones de los hombres. Abandonar esta idea, sería para ellos como vaciar de sentido la existencia del hombre, atribuyéndole una estructura injusta.

La llegada de los arios

Las tribus nórdicas ariohablantes que invadieron el valle del Indo y el Punjab durante la mitad del segundo milenio a. J. C, procedían probablemente del área del Asia central situada al sur de Rusia. Incluso puede ser que emigraran de una región aún más septentrional. Se llamaban a sí mismos arios, nombre que ofrece también la variante de «iranios». Lo que de ellos se sabe está en su mayoría contenido en la antiquísima colección de cantos o himnos a los dioses, denominada *Rig-Veda*, cuyo idioma es una forma primitiva del sánscrito, mencionado habitualmente como védico. Tales himnos contienen una concepción del destino del hombre tras su muerte, que difiere de la del *karma* y la transmigración, presentando afinidades más íntimas con las ideas de Europa septentrional; y hasta es posible que la denominación ario se relacionase también con el nombre «Eire» y que otra rama de este mismo grupo lingüístico se encaminara a Irlanda. Cuando los arios comenzaron a penetrar en la India noroccidental no había en sus creencias vestigio alguno de fe en un destino del hombre basado en una ronda eterna de transmigraciones; aquellos que habían pecado eran desterrados por el poderoso dios Varuna a la «Casa de Arcilla», tenebroso lugar subterráneo, bastante parecido al infierno hebreo, mientras que aquellos que habían vivido una existencia benemérita y lograban la aproba-

ción de dicho dios, penetraban en el «Mundo de los Padres», dominio celestial en el que gozaban de la bienaventuranza.

He aquí, por tanto, una serie de detalles que indican que las ideas religiosas de los arios, cuando entraron en la India, diferían considerablemente de las de los drávidas ya asentados en dicho país, a lo que hay que añadir la distinta naturaleza de sus dioses.

Los dioses del «Rig-Veda»

La raíz «rig» viene a significar *loa*, es decir, alabanza a los dioses arios. La colección de himnos del *Rig-Veda*, cuyo número es de 1.017 (o 1.028, según otra cómputo), se compone de diez *mándalas* o ciclos. El grupo de himnos contenidos en los *mándalas* II al VIII no presenta dificultades respecto a quiénes sean sus autores, ya que aparecen juntos todos los atribuidos a un mismo autor. El *mándala* IX es una loa a la planta sagrada del *soma*, considerada prácticamente como una deidad, según veremos más adelante. Los *mándalas* I y X contienen himnos compuestos por varios autores, e incorporan composiciones que son, indudablemente, posteriores al conjunto de los himnos y de cuya importancia hablaremos más tarde, pero en primer lugar hemos de considerar la naturaleza de los dioses arios tal como aparecen descritos en la mayoría de los himnos, pertenecientes a un período más primitivo.

Así como el culto a la diosa-madre es un rasgo muy señalado de la cultura drávida, los dioses adorados por los arios eran predominantemente masculinos. Sus mismos nombres muestran su pertenencia al núcleo de ideas religiosas arias y no indias. (El nombre genérico para designar a las divinidades—*devas*—es afín con el término latino *deus* — dios.) Varuna, de quien acabamos de hacer mención, posee una rectitud moral que no se diferencia de la del Yahvéh de

los hebreos. Los himnos del *Rig-Veda* que se dirigen a Varuna se caracterizan por un espíritu de penitencia por parte del adorador, lo que se ha señalado como una marcada reminiscencia de los salmos penitenciales hebreos (Basham, 1954; 237). Varuna es literalmente la deidad «celestial», y su nombre es parecido al de una deidad similar de la antigua Grecia, Urano, dios de los cielos. Otros nombres de deidades védicas revelan también conexiones lingüísticas con Grecia, Roma e Irán: Dyaus, por ejemplo, es el dios del cielo y también el padre—Pitar—de los dioses. En la mitología griega aparece como Zeus, y como Júpiter en la romana. Mitra, el dios del sol, está también asociado con Varuna en la religión védica; y con el nombre griego e iraní de Mithras recibe adoración en el Oriente Medio y en la región mediterránea. Otro de los poderes de la naturaleza cuya divinización se atribuye a los arios era el de Soma, rey de las plantas, origen de una droga muy potente que se preparaba con la planta del mismo nombre para ser bebida por el adorador, sobre el que ejercía, al parecer, un efecto, por lo menos, fortificante. Agni, o el poder sagrado del fuego—que recuerda la palabra latina *ignis* — fuego—, es otra deidad védica, cuyo nombre es de formación aria. Era el intermediario entre los hombres y los dioses en el sacrificio—el fuego era el «poder» que consumía la oblación y la hacía subir a los cielos—. La existencia de tal divinidad en la cultura aria plantea un interesante problema: hasta qué punto llegó a ser la personificación del poder que conducía a los hombres a los cielos después de la muerte, y en qué momento abandonaron los indarios las prácticas de enterramiento en favor de las de cremación. Hay dos pasajes del *Rig-Veda*—*mandala* X, himno 15, verso 14; y X, 18, 10—que proporcionan la prueba de que el enterramiento había sido primeramente una práctica aria, mientras que la cremación constituía, al parecer, la costumbre aceptada en la época en que se recopilaron los himnos de di-

cha colección védica (Brandon, 1963; 310). La transición de una a otra costumbre puede, por consiguiente, representar un aspecto de la dravidización de la cultura aria, que habría tenido lugar en el período védico posterior, del que hablaremos más adelante. Pero el hecho de que el poder sagrado del fuego tuviera un nombre ario, habla a favor de que su deificación pertenece a la historia preindia de la religión védica. Asimismo, Agni es *par excellence* la deidad sacerdotal, con quien cooperaron especialmente los sacerdotes védicos para la confección del ritual sacrificial.

El sacrificio védico

El ritual sacrificial proporciona la *raison d'être* de los himnos del *Rig-Veda*. Entre los estudiosos del sánscrito se da últimamente la tendencia a subrayar el propósito litúrgico en la composición de estos himnos, a juzgar por la forma en que han sobrevivido; e incluso aquellos que no fueron, en un principio, compuestos con tal finalidad, se destinaron luego al servicio del ritual del culto, adaptándoles una forma litúrgica (Renou, 1953; 11). Al igual que gran parte de la literatura religiosa sánscrita, están a menudo cargados de alusiones, muchas de las cuales han perdido ya sentido en nuestros días, tanto para los indios como para los demás, quizá porque a veces son de un carácter indudablemente esotérico. Ello puede deberse, en parte, a su tono poético, en el que se encierran ciertas analogías inspiradas entre lo sagrado y lo secular, que el poeta védico—el *vipra* o, literalmente, el «trémulo»—asume y expresa como propias. También puede deberse al contexto litúrgico en el que debían utilizarse, en el que sólo podría descubrirse el sentido que de otra manera permanecería oculto.

Según Renou, es imposible la reconstrucción de

este culto primitivo, que «estaría a cargo de una *élite* sacerdotal que servía a una aristocracia militar» (Renou, 1953; 6). Era esencialmente un culto *ceremonial* más que privado o *doméstico*, si bien no era público en el sentido congregacional. Al parecer, su propósito era el de satisfacer al poder o poderes celestiales que se invocaban y a quienes se ofrecía el sacrificio. Según el principio de una supuesta reciprocidad entre los dioses y los hombres, el adorador, por el ministerio de los sacerdotes, ofrecía oblaciones sobre un altar al aire libre, levantado de forma especial en un lugar cuidadosamente delimitado para tal fin, y los dioses, a su vez, concedían a su adorador las dádivas que imploraba, como la victoria en el combate, la descendencia, el crecimiento de los ganados u otros dones, temporales en su mayor parte. Pero, como observa Basham, en el *Rig-Veda* no aparece prácticamente nada similar a las confesiones y acciones de gracias ofrecidas por los hebreos (Basham, 1954; 239). Los oficios sacerdotales en la celebración del culto estaban claramente diferenciados, y así, mientras que uno se dedicaba a las ceremonias manuales del sacrificio, otro se hacía responsable del canto de los himnos sagrados, por los que se invocaba al dios y se imploraba su deseada bendición, y había también quien se ocupaba de supervisar todo el ceremonial. En el período védico posterior, el cántico de los himnos alcanzó una importancia suprema, de tal manera que el que los recitaba—*brahmán*—estaba investido de un poder mágico, como veremos más adelante.

La diferenciación de los oficios sacerdotales se refleja, en cierta medida, en otras dos formas de literatura védica: el *Sama-Veda* o *Veda* «de los «cantos», colección de himnos del *Rig-Veda* reagrupados para ser cantados por un sacerdote; y el *Yajur-Veda* o *Veda* «del oferente», colección de fórmulas sacrificiales complementarias utilizadas por el sacerdote responsable de las ceremonias manuales. El *Atharva-*

Veda, del que hablaremos más tarde, constituye una cuarta colección de signo algo distinto. Debemos apresurarnos a decir, antes de proseguir con nuestro estudio, que la palabra «veda» implica algo semejante a «revelación»; literalmente significa «aquello que ha sido percibido (de forma sobrenatural)»; percibido, es decir, mediante la *rsi* o antigua capacidad del vidente. Los videntes eran figuras legendarias y muy poco conocidas, lo que no va en menoscabo del carácter de revelados que ostentaron los cantos e himnos védicos a lo largo de la ulterior historia india.

Normas de progreso de los dioses védicos

Las deidades adoradas por los arios védicos han sido comparadas con los planetas en el cielo: algunos aparecen bajos en el horizonte y próximos a la desaparición; otros están en su cénit; otros han surgido en el horizonte recientemente o están en ascenso. En la primera categoría, entre las deidades que ya eran antiguas en los tiempos védicos y estaban próximas a perderse de vista, estaba Dyaus, un dios que pertenece a un estadio de desarrollo preindio, y que representa al gran «padre celeste» de los indoeuropeos. Otro dios cuyo prestigio se hallaba en declive era Varuna, conocido como un *asura* (señor), palabra que lo vincula con el Irán, puesto que la forma iraní *ahura* era la designación zoroástrica de Ahura Mazda, gran «dios de la luz». Ya hemos observado que el nombre Varuna tiene una relación lingüística con el dios griego de los cielos, Urano. En la India védica, Varuna continuó teniendo importancia durante algún tiempo, hasta verse rendido ante la dignidad de Indra, indudablemente el más grande del panteón védico, dios de la guerra, de singular relieve para el soldado ario. Por otro lado, Varuna es el más «ético» de los dioses védicos; las ideas de rectitud y retribución moral asociadas a él jamás

volvieron a atribuirse a una deidad india de una manera tan nítida, porque fueron surgiendo otros conceptos de retribución—*karma*—a medida que avanzaba la progresiva dravidización de los arios. Otra deidad que comienza a aparecer en el período védico, aunque todavía sin demasiado relieve, es Visnú, que parece presentar ciertas características de una deidad solar, hasta convertirse, en el hinduismo posterior, en uno de los dos o tres nombres más importantes del dios supremo.

La importancia de Indra

Se ha apuntado la posibilidad de que el dios védico Indra sea un héroe deificado, un líder-guerrero de los invasores arios. En realidad se trata de un dios de la guerra, al que los himnos védicos atribuyen el éxito de la campaña de los arios sobre sus enemigos; él habría sido quien los capacitó para subyugar a los aborígenes urbanos y de piel oscura, a los que llamaron *dasas*. No obstante, estaba también asociado con la tormenta, y su arma predilecta era el *vajra* o trueno. Incluso en este severo papel era un dios benéfico, pues desataba la lluvia encerrada en las nubes y brindaba humedad a la tierra reseca, manteniendo así a los hombres que la habitaban. Por otra parte, el culto a una deidad de este nombre no es exclusivo de los arios indios, ya que era conocido entre los kasitas que conquistaron Babilonia; aparece mencionado en la lista Boghazkoi de dioses adorados por los mittani (1400 a. J. C?) y, junto con Varuna y Mitra, es descrito como uno de los dioses de los «hurritas» (arios) que penetraron en Mesopotamia procedentes, posiblemente, del Irán. Así pues, no es muy probable que el nombre perteneciera originariamente a un líder de los indoarios, mientras que la figura de un dios-guerrero habría gozado de gran estima en una numerosa comunidad guerrera dedicada, durante el

período védico primitivo, a la invasión, conquista y colonización de los llanos ribereños del Punjab.

Estructura social indoaria

Antes de que las tribus arias penetraran en la India noroccidental, estaban ya organizadas en una rudimentaria división en clases sociales. Dumézil ha presentado pruebas de que la mitología aria refleja una estructura social en la que se distinguen tres clases, cuyos intereses respectivos eran lo religioso y jurídico, lo militar y temporal, y lo económico. Emile Benveniste (1938) encontró asimismo evidencias de un sistema de tres clases sociales en la literatura védica. Basham observa que en los himnos védicos más primitivos aparece una división simple: nobleza—*ksatra*—y miembros ordinarios de las tribus—*vis*—(Basham, 1954, 34 y sig.). Durante el período que nos ocupa, los sacerdotes—*brahmanes*—desarrollaron un papel especial, y puede afirmarse que, casi a raíz de la penetración de los arios en la India, su organización social se manifestó en forma de división tripartita. Tal particularidad constituye *uno* de los factores que condujeron, en un período posterior, a la gradual aparición del sistema de castas en la India hindú.

La unidad social básica era la familia, que en la sociedad védica era patrilineal, con un sistema de autoridad patriarcal reconocido. A diferencia de los pueblos del valle del Indo cuya civilización subyugaron, los arios no vivían en ciudades, sino que formaban, más bien, grupos de parentesco familiar, cada uno de los cuales se denominaba *grama*, y tal sistema constituía la pauta habitual de organización social. Una vez establecidos, estos grupos familiares se convirtieron en comunidades aldeanas, que persistieron como forma característica de la civilización aria a lo largo del período védico primitivo. Las familias

y los grupos familiares aldeanos existían en el contexto más amplio de la tribu. El dirigente tribal era el *raja*—palabra similar al término latino *rex*— rey—, quien, no obstante, no ejercía sus poderes como un monarca absoluto, sino que compartía el gobierno de su tribu con un consejo o asamblea—*sabha*—. El *raja* era, en primer lugar, un líder, especialmente en la guerra y en la defensa de la tribu. A pesar del escaso fundamento de la hipótesis según la cual el dios védico Indra era un héroe guerrero deificado, no deja de ser significativo que en este período de conquista y consolidación del nuevo territorio, lo sagrado se concibiera siempre en función de dicha deidad, que por pertenecer a la época preindia de la tradición aria, era por naturaleza especialmente adecuada para elevarse hasta una posición de primacía en el panteón védico.

La expansión aria hacia Oriente

Durante el período primitivo, las tribus arias se afincaron definitivamente en los llanos ribereños noroccidentales—el área conocida en la actualidad como el Punjab—y es probable que no penetraran más allá del río Jumna, sobre el que se levanta la moderna Delhi. Sin embargo, durante el período posterior se movieron hacia oriente, penetrando en el valle del Ganges, y continuaron avanzando hasta alcanzar un punto denominado actualmente Bihar y hasta los límites occidentales de Bengala. Al parecer, no penetraron en el área situada al sur del Ganges, y hay motivos para pensar que, por ser en aquella época la llanura de dicho río una ciénaga cubierta por la jungla, el avance de los arios no pasó de las colinas que bordean el Himalaya a lo largo de su ribera septentrional, a través de la cual la marcha era menos ardua y el territorio brindaba una cierta facilidad para el cultivo. Por esta época los arios eran ya un pueblo

tan agrícola como pastor. Sin embargo, la agricultura logró con dificultad establecerse como un trabajo respetable, y, al parecer, estaba considerada, a juzgar por el contenido de los himnos, como una actividad más bien denigrante, por lo menos para la aristocracia de los guerreros a caballo y los miembros del sacerdocio hereditario. Entre los miembros de las tribus arias y las morenas mujeres drávidas tuvieron lugar unos ciertos cruces matrimoniales, que originaron el desarrollo gradual de una clase más baja y menos hostil a las labores agrícolas dentro de la sociedad aria. Otro factor que ha de mencionarse es que, al avanzar por el valle del Ganges hacia el sureste, los arios iban dejando atrás el clima algo más frío del Punjab y entrando en la atmósfera de la llanura central india, más caliente y húmeda y, por tanto, más enervante. Pero ello no significa que se hundieran en los hábitos contemplativos y menos activos del clima cálido; el enérgico sistema de vida que los modernos norteamericanos y europeos han desarrollado en regiones igualmente tropicales, indica que el trabajo y la actividad vigorosa pueden persistir incluso en condiciones adversas, pero es innegable que, a la larga, el clima hizo su mella sobre los arios, como veremos más adelante.

YAHVEH Y LA MONARQUIA HEBREA
<Hasta 926 a. J. C.)

*El asentamiento y la tensión resultante
en la religión de Yahvéh*

El período más importante de formación de la historia de la religión israelita es el de los primeros siglos de asentamiento en Canaán. La narración que mantienen los compendios básicos de la fe de Israel, a que nos hemos referido, está haciendo alusión a una situación cananea («Y él nos trajo a este lugar, y él

nos dio esta tierra...»). El hecho mismo del asentamiento en un cierto territorio, considerado por las tribus hebreas como propio, introdujo una tensión en la religión israelita. La actividad profético-interpretativa de Moisés constituía la base de la unidad de la confederación tribal. Es importante subrayar que tal unidad se debía al profetismo mosaico, más que al recuerdo de la liberación de Egipto. No todos los que tomaron parte en el asentamiento sobre el suelo cananeo habían estado siquiera presentes en el éxodo; algunos no habían nacido, y otros grupos tribales se habían incorporado al núcleo principal en algún lugar a lo largo del trayecto entre Egipto y Canaán. El principio de cohesión entre ellos era la aceptación de lo que Moisés, el profeta, había proclamado: que existía un ser divino cuya naturaleza era conmisericordiosa, el cual era también el rector de la historia humana—aunque sus designios pudieran ser inescrutables—y que se había comprometido con este grupo de tribus a las que había querido revelarse, sacando fuera de Egipto al núcleo del grupo, y que ellos, a su vez, habían adquirido el compromiso de servirle y ordenar su vida en común, de acuerdo con su voluntad, junto con aquellos otros que se les unieron en la aceptación de esta fe. Parece ser que al grupo originario de tribus del éxodo se incorporaron muchas otras en Canaán, en su mayor parte hebreas, de las ya establecidas. La incorporación de estas otras tribus parece ser la razón principal de lo que acaeció en Siquem, bajo el liderazgo de Josué, y que fue quizá una repetición de la alianza pactada en el Sinaí. El acontecimiento se relata en Josué 24, y en el contexto de Siquem se reprodujeron los fundamentos de la fe de Israel, y todas las tribus, originarias y recién llegadas, los aceptaron. Así pues, el principio de la unidad fue la aceptación de la interpretación mosaica de la Historia, y la común obediencia y adoración al ser divino con respecto al cual se atestiguaba esta interpretación. Es decir, el funda-

mentó de la unidad era primariamente religioso. Asimismo, esta unidad tuvo, a partir del momento de la alianza pactada en Siquem, una expresión política muy precisa, en cuanto que las tribus que reconocieron la común obediencia a Yahvéh constituyeron una liga o confederación, que es a veces descrita como una anficiónía, en razón de que la unidad se basaba en un culto o veneración común. Desde el punto de vista religioso, el hecho de que las tribus de esta liga religiosa tuvieran también una cierta unidad territorial o geográfica es de importancia secundaria. Sin embargo, la defensa y preservación del área territorial se convirtieron, al cabo de no mucho tiempo, en un objetivo principal y en la causa de la tensión que irrumpió en la religión yahvista.

El yahvismo y la integridad territorial de Israel

No va en detrimento de Moisés como profeta, el señalar que no todos los miembros de las tribus de Israel comprendieron la naturaleza del ser divino como él la había comprendido; realmente, tal incompreensión forma parte de la experiencia común de los profetas, cuyo mensaje muchas veces sólo es comprendido a medias. El que tal cosa sucediera en el primitivo Israel y el que la tradición nos muestre a Moisés consciente del gran número de israelitas medios que únicamente percibían una escasa parte de su experiencia profética («¡Quisiera Dios que todos los que forman el pueblo del SEÑOR fuesen profetas, que el SEÑOR cerniera su espíritu sobre ellos!») nos permite, por lo menos, comprender las limitaciones de la religión yahvista en el antiguo Israel. En la medida en que los hombres de las tribus de Israel respondían al mensaje profético, iban adquiriendo una nueva solidaridad, cuyo resultado fue su transformación de esclavos fugitivos en disciplinados con-

quistadores. La unidad religiosa había dado lugar a un éxito militar, tal como sucedería siglos más tarde, en el caso del islam.

Así pues, nos encontramos con que la concepción de Yahvéh que afloró durante el período del primitivo asentamiento, era la de un dios bélico que luchaba a favor de su pueblo contra los que asediaban su territorio. En el Cántico de Débora, posiblemente casi contemporáneo de los acontecimientos que recoge, se describe a Yahvéh como dios del trueno, de la lluvia y de los terremotos (Jueces 5, 4). He aquí una poderosa reminiscencia de Indra, dios ario del trueno y de la guerra. De esta manera, vino a identificarse la pervivencia de la religión yahvista con la seguridad del territorio israelita, identificación que iba a tener, incluso hasta nuestros días, trascendentales consecuencias.

El carácter teocrático de la Liga israelita

Durante el período que siguió al asentamiento en Canaán y a la estipulación de la liga o confederación tribal de Israel, los asuntos de las tribus estuvieron por lo general en manos de líderes inspirados y hombres sabios, conocidos por los lectores ingleses por el seductor nombre de «jueces»; eran más bien «libertadores», e incluso sería más preciso aplicarles la denominación de «líderes carismáticos». El libro de los Jueces presenta a tales «libertadores» en número redondo de doce: seis «menores» y «seis «mayores». A primera vista no parece que los menores tuvieran un carácter marcadamente carismático o que ejerciesen un importante liderazgo, sino que aparecen más bien como eminencias locales, personas relevantes, pilares de la sociedad, hombres, en fin, que administraban las leyes, quizá más bien al estilo de los jueces de paz en la sociedad inglesa. Pero su función no era demasiado específica, sino que probablemente

venían a ser algo muy parecido a los miembros de la corte suprema de apelación, hombres en quienes se podía confiar a la hora de tomar decisiones que afectasen a la confederación tribal en su conjunto, que conocían la ley de Yahvéh y estaban en condiciones de aplicarla a una nueva situación. Así pues, comienza a perfilarse la necesidad de que fueran hombres poseídos de dones especiales, y la tradición que vincula a todos, mayores y menores, en una categoría única no puede ser desdeñada a la ligera. Débora, aunque no estaba incluida entre los doce, constituía un tipo semejante; es de notar que se la describe como una «profetisa», es decir, como una «persona inspirada», dotada también de un carisma especial.

Lo que resulta indiscutible, es la importancia que la tradición otorga a tales líderes, a esos hombres que, de tiempo en tiempo, son «exaltados» por Yahvéh y sobre los que desciende su espíritu. El hecho de que los intérpretes y administradores de la ley divina fueran las figuras más relevantes de la comunidad, indica que la liga tribal era prácticamente una teocracia. La fuerza prácticamente unificadora era el culto común, al que se asociaba la ley sagrada, y en cuyo transfondo estaba también la alianza entre las tribus y Yahvéh. Culto, ley y carisma: he aquí los tres elementos que parecen haber estado íntimamente integrados y relacionados durante este período.

Primitivas demandas de una monarquía

Uno de los más sobresalientes líderes carismáticos fue el juez mayor Gedeón. En los relatos de la triunfal defensa que hizo dicho libertador del territorio de Israel contra las tribus vecinas, tenemos bastantes indicios sobre las actitudes religiosas populares en Israel, tal y como se daban en esa época. Antes del asentamiento en Canaán bajo el liderazgo de Josué, las tribus hebreas que cimentaron la religión yahvis-

ta eran de carácter nómada, integradas por vagabundos sin especial apego o reclamo por ningún territorio en particular. Pero tras el establecimiento de la confederación, los puntales de la religión yahvista se convirtieron también en hombres que ya reclamaban para sí, y lo habitaban, un cierto territorio en el que habían penetrado como intrusos, estableciéndose en él a expensas de sus anteriores habitantes, «los amorreos, en cuya tierra residís...» (Jueces 6, 10). El éxito en tal empresa se atribuyó a su adhesión al culto de Yahvéh, a quien se consideraba como el «dador» de la tierra (Jueces 6, 9). Los territorios fueron ocupados siguiendo el objetivo del culto a Yahvéh y se transformaron en lugares sagrados del yahvismo. Los hebreos se dedicaron a la agricultura y a la fruticultura, lo que les hizo dependientes de la tierra, hasta tal punto que adoptaron las fiestas estacionales asociadas con la agricultura: la fiesta primaveral de los *Azimos* al comienzo de la recolección de la cebada (sobre la que se impuso la «pascua» nómada); la fiesta de las *Semanas*, a la mitad del estío, en la recolección del trigo, que dio ocasión, asimismo, para la conmemoración de la promulgación de la Ley en el Sinaí; y, en la recolección otoñal del vino (Año Nuevo), la fiesta de los *Tabernáculos*—originariamente, quizá, el protocolo nupcial del matrimonio sagrado entre el dios cananeo y la tierra—, que era también la ocasión para rememorar la época en que los israelitas residían en las tiendas de campaña del desierto. El carácter profético de la religión yahvista, en cuanto culto al que era señor de la Historia, se, vio así territorializado—es decir, asociado a particularidades locales—y modificado respecto a sus orígenes mosaicos a favor de la religión agrícola cananea. Un movimiento profético religioso asumía así intereses económicos, y aunque no era inevitable que el yahvismo se viera asociado con tales intereses, esto fue, de hecho, lo que sucedió.

En un estadio posterior se sintió ya la necesidad

de un sistema político más adecuado a la defensa de estos intereses económicos que la inconsistente estructura de la liga del culto yahvista. En otras palabras, afloró la demanda de un rey tal y como el que tenían otras naciones. Las relaciones con Egipto no habían desaparecido por completo. Así como en el período migratorio, en momentos de privación, no faltaron quienes recordaban con añoranza las marmitas de ^quel país, hubo ahora también quienes, en momentos de dificultades, tendieron a considerar que la única solución para los problemas que amenazaban su seguridad radicaba en la idea de la monarquía. Las tribus que una vez vivieron bajo una monarquía no guardaban el rescoldo de su conocimiento, pero lo tenían a su disposición en Canaán, puesto que constituían una pauta ampliamente difundida por todo el antiguo Oriente Cercano. Por tal motivo, cuando uno de los profetas-libertadores de la confederación tribal fue aclamado por su triunfo en la unificación e inspiración de las tribus hebreas, surgió la demanda de que accediera a reinar sobre ellos e inaugurase una dinastía regia. La respuesta de Gedeón a tales pretensiones expresa la actitud profética a lo largo de este período «No seré yo el que reine sobre vosotros, ni mi hijo—con lo cual rechazaba la idea de una monarquía hereditaria—; Yahvéh será vuestro rey» (Jueces 8, 23). En este rechazo de la demanda de una dinastía regia vemos cómo un representante del yahvismo, una persona carismática, sobre la que se ha cernido «el espíritu de Yahvéh», reafirma el más antiguo principio de la teocracia yahvista.

Samuel y el crepúsculo de la teocracia yahvista

El santuario de Silo tiene una gran importancia en la historia de Samuel, ya que fue en él donde Ana, su

madre, lo consagró, antes de que naciera, al servicio de Yahvéh. A dicho santuario en Silo fue llevado y cedido a Yahvéh siendo niño, y fue en él donde Samuel ofició en el culto sacrificial, asistiéndole el sacerdote Elí. En las inmediaciones de dicho santuario, Samuel tuvo su primera experiencia inaugural como vidente, es decir, como uno de aquellos que revelaban los designios inmediatos de Yahvéh. Las pruebas de que, en la tradición hebrea antigua, Samuel estaba considerado como una figura digna de homenaje son abundantísimas; pero era también un vidente (*roeh*), y a tal respecto se nos dice (1 Samuel 9, 10-16) que este era el nombre por el que se conocía a los profetas en un período más antiguo. En Samuel tenemos datos evidentes de algo que ha sido subrayado por la moderna investigación: en el antiguo Israel los profetas estaban íntimamente relacionados con el culto, es decir, que no existía una rígida dicotomía entre sacerdotes y profetas, tal como podría deducirse de una lectura superficial de algunos pasajes de los profetas canónicos. Samuel ostentaba también otro papel, el de juez, en cumplimiento del cual se nos dice que realizaba un periplo anual para resolver dificultades. De Rama a Betel, de Betel a Guilgal, de Guilgal a Mispá y de Mispá regresaba a Rama, donde tenía su residencia y servía como sacerdote (1 Samuel 7, 15). Las escrituras lo presentan como un hombre de reconocida autoridad, que ejercía por la virtud de su carisma y de su oficio en los cultos. Llegó a convertirse en una figura tan venerable, que durante los últimos años de su vida se planteó la cuestión de quién podría sucederle. Estaba claro que su hijo no era un digno sucesor, lo cual parece que dio oportunidad a quienes anhelaban el establecimiento de una monarquía para que la pidieran de nuevo, como en la época de Gedeón, petición que tuvo inicialmente, a juzgar por la lectura del texto correspondiente, la misma respuesta de Samuel que la que antaño diera Gedeón.

Sin embargo, las circunstancias se combinaron para dificultar el mantenimiento, por parte de los profetas-sacerdotes yahvistas, de su postura negativa respecto a la idea de un monarca en Israel. La petición se agudizó por la fuerza de los acontecimientos, en particular por la presencia hostil de los filisteos en los límites occidentales del territorio israelita. Los filisteos eran pueblos procedentes de las islas del archipiélago griego, Creta, Chipre y posiblemente Asia Menor, que en el último período del segundo milenio a. J. C. se habían visto forzados a emigrar por el avance de los pueblos ariohablantes del norte. (En la India, el idioma ario evolucionó hacia el sánscrito, mientras que entre los invasores que desplazaron a los filisteos tomó la forma que nosotros conocemos como griego.) El carácter de «incircuncisos» era el que distinguía a los filisteos, como portadores de una cultura extraña, de los pueblos semitas y egipcios. En un principio se asentaron en la llanura costera de Palestina, y después comenzaron a penetrar en el territorio de las colinas del interior. Las tribus hebreas trataron de resistir su avance, pero fueron derrotadas en los violentos encuentros que sostuvieron con ellos. La ocupación por los filisteos del área central, hasta entonces habitada por las tribus de Efraín y de Benjamín, fue vista como una amenaza para toda la confederación, lo que explica probablemente la severa decisión que se tomó de trasladar el Arca de Dios desde Silo, con el fin de garantizar la presencia de Yahvéh entre los defensores de aquel territorio, que consideraban como propio. La derrota de las fuerzas hebreas, la captura del Arca y la destrucción por los filisteos del santuario de Silo, eran circunstancias que por sí mismas denunciaban una situación seriamente alarmante y pavorosa.

En tales circunstancias, la petición de un rey se hizo sentir con mucha mayor urgencia, y fue entonces cuando se tomó la decisión de erigir como rey

a Saúl. Pero no fue una decisión fácil de tomar, y en Israel persistió una fuerte oposición a la institución monárquica, que en períodos posteriores se hizo incluso más clamorosa. En la narración del primer libro de Samuel queda constancia de esta controversia.

La controversia en torno a la monarquía

Se ha sugerido que en el relato contenido en los capítulos 9-11 del primer libro de Samuel se combinan dos tradiciones originalmente diferenciadas: una promonárquica y la otra antimonárquica. Se trata quizá de una distinción excesivamente escueta; sería mejor hablar de dos puntos de vista cuyos énfasis respectivos eran ligeramente diferentes. Uno representaba la teocracia inflexiblemente yahvista, como la forma adecuada para la vida comunitaria de los adoradores de Yahvéh, que no debía, por tanto, ser abandonada. El otro era un punto de vista contemporalizador, que reconocía las dificultades de la situación política de Israel y veía la necesidad de modificar, en cierta medida, la vieja teocracia en un sentido monárquico. Tal punto de vista se basaba en la convicción de que Israel era el pueblo de Yahvéh y su territorio era la tierra de Yahvéh, y que, por tanto, la preservación de lo uno suponía la preservación de lo otro. Lo que se necesitaba, según tal concepción, era un *rey teocrático*, un rey que gobernara en el nombre de Yahvéh y que, en virtud de su poder, condujera a Israel contra sus enemigos. Se esperaba que Saúl cumpliera tales condiciones en su reinado. Los defensores de este modo de pensar subrayaron sus cualidades carismáticas; por ejemplo, en el incidente que se describe en 1 Samuel 10, 9-13. La situación requería que el control centralizado se entregara a un líder militar carismático, a un servidor de Yahvéh. Los que mantenían el otro punto de vista preguntaban si era correcto introducir la institución re-

ligiosa y extranjera de la monarquía—asociada con los sistemas religioso-estatales de Egipto y Babilonia—en la vida del pueblo de Yahvéh. Quizá ambas posturas, que en la forma actual del relato aparecen entremezcladas, representaran las interpretaciones, en épocas posteriores, de dos escuelas de pensamiento diferentes, que escrutaron el acontecimiento con una perspectiva histórica.

El reinado de Saúl

En el transcurso del reinado de Saúl se observa su transformación de hombre extático, sujeto al impulso del espíritu de Yahvéh, en el oficial arrogante y apuesto autócrata. El carácter de Saúl parece haber sufrido un cambio, quizá como resultado del poder asumido. Pero tal conversión se debe también a una cierta ambigüedad, puesto que Samuel continúa siendo una figura señaladamente central y poderosa, incluso después de la consagración de Saúl como rey. A Saúl no se le permite unificar los asuntos sagrados y los profanos; él es un líder militar, pero Samuel permanece en el lugar supremo de la administración de lo sagrado (1 Samuel 13). Además, al perdonar la vida de Agag, rey de los amalecitas (1 Samuel 15, 9), Saúl mismo entró en conflicto con las órdenes teocráticas de Samuel, el representante de Yahvéh. Al parecer, el distanciamiento entre los dos hombres se hizo mayor gradualmente, pudiendo muy bien haber coincidido con un distanciamiento también entre los defensores de ambas tendencias dentro de Israel. Lo que esta fase de la historia de Israel parece mostrar es la extremada dificultad de combinar en un único control los intereses últimos puestos en juego en la vida religiosa, con los intereses inmediatos y acuciantes implicados en el gobierno y defensa de un Estado o territorio en particular. Con una dificultad del mismo estilo nos encontraremos en la historia posterior

del islam. Ciertamente, el intento de resolver tal situación mediante la asociación Saúl-Samuel había constituido un fracaso, pero, dando por supuesto la necesidad de preservar el territorio «de Yahvéh», había que intentar una nueva solución. La respuesta podría encontrarse en la monarquía de David, puesto que él encarna el ideal israelita de un rey que defiende a la vez la religión y la tierra; pero debemos apresurarnos a esclarecer cómo logró David tal empeño y qué ocurrió con la religión profética yahvista durante el proceso.

El reinado de David

La imagen ingenua, superficial y sentimental de David es la de un pastor que tocaba la cítara y hacía el bien, un hombre íntegro que por sus habilidades y virtudes fue escogido como rey y que también, casualmente, escribió muchos salmos. El idealismo de este cuadro no encaja muy bien con lo que la tradición hebrea nos dice de este monarca en particular. Su reino se divide confusamente en dos períodos: en el primero, de siete años, reinó desde Hebrón, al principio como rey de Judá únicamente y después de Judá e Israel; en el segundo, de treinta y tres años, reinó sobre Judá e Israel desde Jerusalem.

A la muerte de Saúl, Abner, jefe de su ejército, tomó en sus manos la tarea de hacer del hijo de Saúl, Isbaal (también llamado, en la tradición posterior, Ysboseth), el rey de Israel. Los hombres de Judá habían proclamado a su líder guerrero David, rey de Judá. El rey Isbaal cayó en desgracia con Abner por un asunto de concubinato, y éste decidió compartir la suerte de Israel con la de Judá, apoyando a David. David fortaleció su posición tomando por esposa a Micol, hija de Saúl, ya que su primer matrimonio con ella había sido anulado por Saúl, de forma que, de hecho, era la mujer de otro hombre. Abner dispuso la

FIG. 6.



David (miniatura griega del siglo VI).

repetición del matrimonio como una de las condiciones que asegurara la unidad del reino, y Micol tuvo su lugar junto a las otras esposas que David ya tenía —la opulenta viuda Abigaíl y Aljinoam—. Poco después Abner fue asesinado por Joab, uno de los oficiales de David, en venganza por la muerte de su propio hermano. Al escuchar la noticia del asesinato de Abner, David pronunció una impresionante maldición sobre los descendientes de su asesino: «Que nunca falte en la casa de Joab quien padezca flujo de sangre, ni leproso, ni quien ande con cachava, ni quien muera a espada, ni quien carezca de pan» (2 Samuel 3, 29). Antes de morir, David encargó a Salomón, su hijo, que no permitiera que «bajen en paz sus canas (de Joab) al *seol*» (el lugar de los muertos). Isbaal, carente de apoyo en su capital de Majanayim, fue también asesinado, mientras dormía la siesta, por dos bandoleros resentidos contra su padre, con lo cual David quedó sin ningún rival serio en el liderazgo de las tribus de Israel y de Judá. He aquí, pues, las circunstancias en las que los hebreos se vieron gobernados por su más grande monarca.

El resultado inmediato fue que los filisteos, enfrentados ahora con un Israel unido, tuvieron que contender con una oposición más fuerte, y el resto del período de gobierno de David desde Hebrón estuvo absorbido en el desplazamiento de la amenaza de los filisteos sobre la seguridad territorial de Israel. Una vez fortalecida su posición, el rey se dispuso a asegurarla aún más adquiriendo una nueva capitalidad en Jerusalem, ciudad que hasta entonces no había tenido asociaciones con los hebreos, pero que él la anexionó conquistándola a los jebuseos. Tenía la doble ventaja de ser una fortaleza natural y un antiguo centro del culto cananeo, en el que se rindió adoración a El-Elyon, dios cananeo que era conocido también por los nombres de Sedek y de Shalem; el último aparece reflejado en el nombre de Salomón, hijo de David, así como en el nombre de Jerusalem. Pues-

to que se trataba de una ciudad sin anteriores conexiones con las tribus hebreas, septentrionales o meridionales, venía a ser un símbolo particularmente apropiado de las conquistas militares y de la bazaría personal del rey. Que su importancia como centro de culto fuera una ventaja adicional o no lo fuera, es irrevelante; el hecho es que se convirtió en el nuevo centro del culto a Yahvéh, que se superpuso posiblemente sobre el culto a El-Elyon. De acuerdo con la tradición, la intención de David era erigir allí un templo, empresa que, de hecho, no se llevó a cabo hasta la época de su hijo Salomón, pero es evidente que ya se había iniciado. La religión yahvista, identificada, ante todo, con un cierto territorio y con una confederación tribal, estaba siguiendo ahora la pauta de las religiones estatales del Oriente Cercano mediante su asociación con el gobierno monárquico. El final lógico de este proceso era el establecimiento de un templo urbano similar a los de Babilonia y Egipto. Como primer paso, el Arca de Dios, antiguo símbolo del yahvismo, fue traída desde Kiriath-Jearim en una solemne procesión conducida por el rey, que ejecutaba una danza ritual. Fue el rey, como sacerdote, siguiendo en ello también la norma del Oriente Cercano, quien ofreció después el sacrificio y bendijo al pueblo, presumiblemente desde el ara ciudadana y cananea en la que el Arca se instaló y cuyo servicio se encargó a los sacerdotes, convertidos en oficiales reales (Noth, 1960; 191).

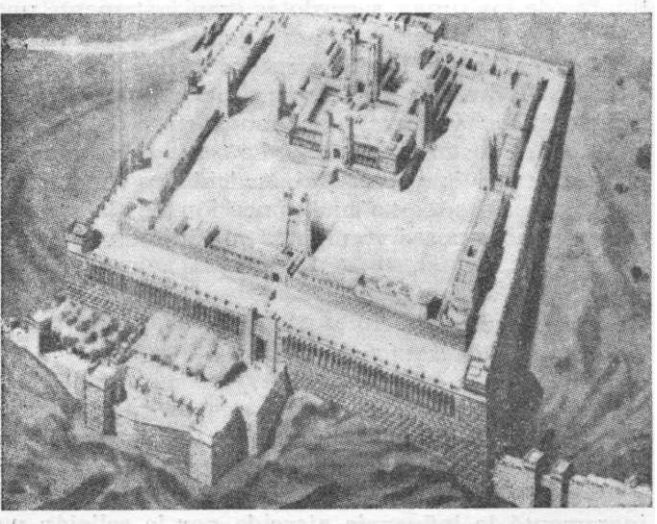
El reinado de Salomón

Todos los elementos principales para el reinado de Salomón, al estilo de un monarca oriental menor, le fueron proporcionados por su belicoso padre David: una expansión territorial conseguida mediante la agresión militar, una monarquía hereditaria, una capital real y un templo para el culto con un sacer-

docio oficial. Salomón consolidó tales elementos en un sistema centralizado de poder autocrático según el modelo egipcio.

Una mirada superficial podría darnos la impresión de que el reinado de Salomón constituyó para Israel una época de paz, prosperidad y seguridad inigualables. El primer libro de los Reyes nos presenta un lírico cuadro de todo Judá e Israel comiendo, bebiendo y feliz, pero tal lirismo se reconcilia difícilmente con los acontecimientos que siguieron a la muerte de Salomón y con las repercusiones de la sublevación de Jeroboam. Hay testimonios de que, por entonces, toda la asamblea de Israel padecía bajo las represivas medidas adoptadas por Salomón, y expresaba su resentimiento a Roboán con estas palabras: «Vuestro padre hizo pesado nuestro yugo.» De la riqueza y prosperidad de la corte no podemos dudar. La reina de Saba se quedó sin respiración por la admiración que le produjo todo lo que vio en la corte de Salomón, su organización, sus hermosas mujeres y su magnífica servidumbre. Hemos de reconocer el hecho de que se trataba de un dirigente vecino que había llegado a Jerusalem, probablemente, con algún propósito comercial a la vista, lo cual en cierto modo excusa sus admirativas hipérboles orientales; pero aun así no se puede dudar de que la ciudad y la corte salomónica se caracterizaban por un desmesurado boato, en pugna con la vida que llevaban los campesinos y artesanos, sobre los que, en última instancia, gravitaba esta carga económica. Por ejemplo, el maderamen para el nuevo templo urbano de Jerusalem había sido comprado al rey Hiram de Tiro al precio de 220.000 *bushels* de trigo al año y una considerable cantidad de aceite. Además, la servidumbre civil de Salomón consumía cerca de los 400.000 *bushels* de grano cada año, y se ha estimado que tal consumo, en un país de la extensión y productividad del Israel de la época, junto con la exportación de trigo a Tiro, constituiría por sí solo una pesada carga

FIG. 7.



Representación aproximada del templo de Salomón.

sobre la población campesina. Es cierto que el trabajo forzado de los cananeos, a los que Salomón tenía reducidos a cautividad como esclavos estatales, podía solucionar en parte los problemas laborales derivados de los muy ambiciosos planes de construcciones del Estado dispuestos por Salomón, pero de ningún modo cubría todas las necesidades.

El Templo se convirtió en el centro político y religioso del Estado, ejerciendo Salomón la función de sacerdote real. La íntima asociación del culto del Templo con la corte real y su vida lujuriosa—las vestiduras de los sumos sacerdotes eran justamente una adaptación de las vestiduras reales—nos capacita para entender por qué los sacerdotes judíos de Jerusalem llegaron a caracterizarse por sus actitudes aristocráticas y cortesanas, tanto en este período como en el posterior al exilio. La capital era también el lugar en el que se adoraban deidades cananeas y de otros países, como una concesión de Salomón a sus muchas esposas y amantes extranjeras.

La religión yahvista durante la monarquía primitiva

Fuera de Jerusalem, en las aras de la confederación tribal, los sacerdotes locales continuaron adorando a Yahvéh de acuerdo con la tradición más primitiva. Si durante los comienzos de la monarquía se incrementó la influencia ejercida por la religión natural cananea, se ha de admitir que Salomón estimuló la introducción en Jerusalem de los cultos egipcios, moabitas, ammonitas, fenicios e hititas.

La oposición religiosa a la monarquía, entre aquellos que permanecieron fieles al yahvismo profético del período más primitivo, no se vio disminuida en modo alguno durante la etapa de formación de la dinastía de Jerusalem. La construcción del Templo fue en sí misma una gran innovación en la religión

hebrea, inspirada por ideas religiosas extrañas al yahvismo, procedentes de los sistemas babilónicos y egipcios cuya esencia eran los reyes-dioses. Posteriormente la realidad de la existencia del Templo se vio aceptada y reconciliada con las ideas yahvistas, y es por ello que la narración actual presenta su construcción con una actitud acomodaticia. Pero en aquella época se dio un genuino movimiento de protesta, representado, sin duda, por las palabras de reproche que el profeta Natán dirige al rey David: «Esto dice Yahvéh: "¿Me vas a edificar tú una casa para que yo habite? No he habitado en una casa desde el día en que hice subir a los hijos de Israel de Egipto hasta el día de hoy, sino que he ido de un lado para otro en una tienda, en una morada."» Von Rad ha sugerido que «al hablar como lo hace Natán estaba actuando como un orador de la antigua tradición de la "tienda del encuentro", cuyas ideas sobre la presencia de Yahvéh eran completamente diferentes», es decir, una tradición en la que se consideraba que Yahvéh se movía entre las tribus hebreas, careciendo de una ubicación especial sólidamente establecida (Von Rad, 1962; 61). Pero la protesta yahvista representada por Natán no obtuvo ningún resudado; el Templo se construyó según el estilo del Oriente Cercano, el culto a Dios se vinculó con una capital política, y así quedaron echadas las semillas de la actitud religiosa judía que en la actualidad conocemos como sionismo.

**LA RELIGION EN LA INDIA
DURANTE EL ULTIMO PERIODO VEDICO
(1500-500 a. J. C. aproximadamente)**

La dravidización de la cultura aria

Es indudable que los arios se vieron afectados por su movimiento migratorio hacia el interior de la In-

dia. Probablemente el maridaje con los drávidas, al que ya hemos hecho alusión, constituyó uno de los factores capitales. Un aspecto en el que de manera más notoria se observa dicho influjo son las innovaciones que el lenguaje ario experimentó durante este período. El sánscrito es el único idioma entre los indoeuropeos o en el grupo de idiomas arios, que cuenta con un número de consonantes típicamente indias. Son las consonantes «cerebrales» o «retroflexivas», transliteradas normalmente con un punto debajo que indica tal peculiaridad; así: *ṭ*, *ḍ*, *ṇ*, *ṛ*, *ṣ*. Son consonantes no naturales para los europeos e intentan indicar que el sonido se emite manteniendo la punta de la lengua vuelta contra la parte posterior del paladar. Tales sonidos son drávidas en su origen y representan una señal lingüística del proceso de dravidización que comenzaba a introducirse en el idioma ario.

De la misma manera que absorbieron este sonido consonántico característicamente drávida, se puede suponer que asimilaron también otros elementos de dicha cultura. A continuación nos ocuparemos de los más importantes.

Especulaciones religiosas de la era védica tardía

Entre los himnos del décimo *mándala* del *Rig-Veda*, que pertenecen a un período posterior al de la mayoría, se encuentran tres que requieren una atención especial. Son éstos: X.90, «El sacrificio del hombre primigenio»; X.121, «Prajapati», es decir, «El Señor de la Creación», y X.129, «En el comienzo» (Zaehner, 1966; 8-12). Todos ellos revelan un capricho de especulación cósmica, una investigación de la naturaleza del universo e incluso un escepticismo con respecto a cualquier posible respuesta, que no se encuentra en los himnos más primitivos. El him-

FIG. 8.



Brahma.

no 90, «El sacrificio del hombre primigenio», se examinará posteriormente, al hablar de la aparición de las clases en la sociedad védica. Los otros dos indican más claramente la tendencia del pensamiento ario durante su último período, o por lo menos, la mentalidad de los *brahmanes* o clase sacerdotal. El himno 121, «El Señor de la Creación», plantea la siguiente cuestión: «¿A qué dios honraremos con nuestra oblación?... ¿Quién ha sido siempre por su solo poder el único rey de todos los suspiros?», que se repite, bajo diferentes formas, a todo lo largo del himno. ¿Quién sostiene el cielo y la tierra? ¿A quién envía el sol su luz? ¿Quién creó el cielo y dio nacimiento al agua? La respuesta viene dada en el décimo y último verso: ¡Prajapati! («Señor de la Creación»). R. C. Zaehner hace notar (1966; VI) que el politeísmo de los indoeuropeos toma en este himno un sesgo diferente por las características típicamente indias que en él se advierten. A diferencia de lo que sucedió en otros lugares, en la India ningún dios ario logró una supremacía real entre las múltiples divinidades adoradas, sino que más bien se aunaron, perdiendo cada uno su identidad autónoma e incluso su relevancia. No existe diferencia con respecto al nombre asignado al ser supremo: «¿Quién, sino el único, el sabio, es llamado por múltiples nombres?» (*Rig-Veda*, I. 164, 46). Incluso Prajapati, adorado en la India como Señor de la Creación, es llamado también por otros nombres: Visvakarman, el creador de todo; o Brihaspati, el señor de *brahmán*, el sagrado poder del canto. En estas ideas que se encuentran en el último libro del *Rig-Veda*, el pensamiento ario empieza a moverse ya hacia el monismo panteísta característico de la India, que aparecerá abiertamente en la última manifestación de la literatura védica, conocida como los *Upanisads*.

En el himno titulado «En el comienzo», la arbitrariedad en la especulación religiosa se convierte en un escepticismo virtual con respecto a la importancia

de los antiguos dioses. El himno plantea la siguiente cuestión: «¿Cómo vinieron a la existencia todas las cosas? ¿Qué existía antes del ser y del no ser, antes que existiese la muerte o la inmortalidad, la noche o el día, las tinieblas o la luz? ¿Quién lo sabe en realidad? ¿Quién puede manifestarlo aquí?» Los interrogantes prosiguen, hasta que en el último verso se llega a la conclusión de que «sólo el que otea sobre el más alto cielo lo sabe», y en la última línea el escepticismo alcanza el más alto grado con la frase: «... *¡o quizá ni siquiera él!*», que viene a frustrar toda posibilidad de conocimiento.

Es difícil decir hasta qué punto tal especulación religiosa corresponde a un desarrollo natural de los principios inherentes al politeísmo ario del período primitivo; sólo se puede señalar el hecho de que en ninguna de las otras áreas a las que llegó el politeísmo ario sucedió algo similar, lo que hace suponer que se trata de un desarrollo peculiarmente indio. Y posiblemente sea explicable como un efecto del medio indio septentrional, en lo geográfico—con sus vastas y aparentemente eternas llanuras, que pudieron condicionar el pensamiento en el sentido de la unidad indiferenciada—y en lo climático—el calor inmisericorde que aminora la energía en la acción y engendra hábitos más contemplativos—. Pero, por otro lado, tenemos que recordar que las posteriores inmigraciones a la India—musulmanes, parsis, judíos y cristianos—han resistido mejor cualquier tipo de influjo ecológico indio sobre sus ideas religiosas, *especialmente* (como en el caso de los parsis y de los judíos) cuando existía un mínimo de casamientos con los habitantes indios ya asentados, o al menos (como en el caso de los musulmanes), cuando se daba plenamente tal maridaje. Volveremos sobre este punto cuando tratemos del islamismo indio en el período Mughal. Por lo que concierne al casamiento de los arios con los drávidas, parece indudable que existió de hecho y puede ser uno de los factores más

decisivos en el desarrollo de las nuevas tendencias que después se manifestaron en las actitudes religiosas arias.

Los «brahmanes» y el orden cósmico

En uno de los últimos himnos del *Rig-Veda* que hemos mencionado, «El sacrificio del hombre primigenio» (*Rig-veda*, X.90), el origen del universo se representa como debido a un proceso de sacrificio. En ello podemos descubrir la elevación del acto mismo del sacrificio hasta un lugar de trascendencia suprema en el esquema religioso, hasta el punto de llegar a ser más importante incluso que los dioses mismos a los que el sacrificio se ofrecía. La novedad en esta concepción radica en considerar el sacrificio como el factor realmente efectivo en el proceso mismo por el que el universo viene a la existencia. Desde otro punto de vista, se trata del realce que los *brahmanes*, o sacerdotes, dan a una actividad que sólo ellos, en la sociedad védica, practicaban y controlaban; sobre este punto insistiremos más adelante. El énfasis sobre la importancia de la actividad sacrificial dio por resultado no sólo el relegar a los dioses a una posición subordinada en el conjunto del esquema religioso, sino que también invistió al sacrificio de un cierto carácter mágico. El sacrificio se convirtió así en el elemento vital del orden cósmico, cuyo mantenimiento comenzó a considerarse como dependiente de la realización adecuada del ritual sacrificial. Tal concepción del sacrificio, y los efectos que, según se creía, acaecían de forma automática cuando se ofrecía en las debidas condiciones, vienen a ser, según Dasgupta, «como la realización de una ley natural en el mundo físico».

El concepto de «rta» o ley cósmica

También se encuentra en el *Rig-Veda* la noción de una ley cósmica, merced a la cual todas las cosas se mantienen en la existencia y en mutua armonía, y cuyos resultados siguen puntual, automática e inevitablemente a una acción dada. Tal ley se conoce en los himnos védicos como *rta*; Basham la considera como «el más alto vuelo quizá del pensamiento rig-védico». Puede que su origen se halle en la creencia en el efecto mágico y automático del ritual sacrificial, o quizá constituya un concepto asimilado por los arios de los primitivos habitantes de la tierra. Dasgupta observa que en el sacrificio mágico y en este concepto de ley cósmica, *rta*, quizá se encuentren los orígenes de la ley del *korma*, es decir, de la acción como causal, que lleva consigo inevitablemente efectos que jamás pueden ser desviados o pospuestos, una vez que alcanzan su adecuado momento de fructificación, concepto que, especialmente en su aspecto moral, domina la mentalidad de la India aún en nuestros días (Dasgupta, 1922; 22).

El resultado inmediato del desarrollo de estas ideas fue el estrepitoso realce del prestigio del sacerdote *brahmán*, como la única persona que poseía el conocimiento profesional necesario para la realización escrupulosamente correcta del ritual sacrificial, cuya ejecución incorrecta, en la más pequeña sílaba o en la acción más insignificante, podía acarrear el caos. D. D. Kosambi ve otra razón para la creciente importancia del sacrificio en el posterior período védico: «la sociedad comenzaba a agotar los medios de subsistencia» (Kosambi, 1965; 87). Puesto que se creía que la prosperidad y la buena fortuna dependían del sacrificio, una amenazante carencia de alimentos y suministros debería dar lugar a un mayor número de ofrendas sacrificiales y a una actividad agresiva por parte de los guerreros, cuyo triunfo requeriría también el ofrecimiento de sacrificios previos, con

los cuales los sacerdotes *brahmanes* prosperarían en riqueza y prestigio. Los resultados inmediatos de tales razonamientos fueron dos: uno literario—la composición de los tratados denominados *Brahmanas*—y otro social—la agudización de las distinciones de clase en el rudimentario sistema de castas.

Los «*Brahmanas*»

Los *Brahmanas* son tratados en los que se contiene la noción de la eficacia mágica del sacrificio, tal y como la hemos descrito. Se presentan en forma de comentario o exposición del texto de los himnos védicos, y en este sentido son los predecesores de una larga tradición en la literatura religiosa india, en la que los nuevos conceptos se presentan como exposiciones de algún texto más primitivo, sin que ello quiera decir que la nueva literatura no pueda englobar ideas que difieran en gran medida de aquellas que se encuentran en los textos más antiguos. En el caso de los *Brahmanas* encontramos todo tipo de imaginativas especulaciones sobre la naturaleza del ritual sacrificial, su simbolismo, su significado cósmico y otras cuestiones parecidas. Pero, por muy especulativa que sea su reflexión, sus autores, lejos de reconocerlo, tratan de legitimarla presentándola como una exposición de los himnos utilizados en el curso del ritual. No se trata tanto de que las ideas expresadas en los himnos védicos se consideren importantes y se expongan en tal sentido, cuanto de que hasta el sonido mismo de las sílabas ha sido investido de una cualidad sagrada, de un poder mágico. En ello consiste el *brahmán*, una fuerza sobrenatural similar a la que en la religión primitiva se denominó *mana*. El que posee o controla este poder sagrado que reside en el sonido del canto es el *brahmán* (aliterado con frecuencia en el inglés como «brahmin») o sacerdote. Así pues, los *Brahmanas* son las escrituras

«sacerdotales» que descubren y explican los variados aspectos de este poder sagrado o, más exactamente, mágico.

La aparición del sistema de castas

La creciente importancia del *brahmán* y su *status* especial como controlador de la magia del canto, ya se observaron en uno de los himnos del décimo *mándala* del *Rig-Veda* que hemos mencionado, el número 90, «El sacrificio del hombre primigenio». El cantante pregunta: «Cuando dividieron al hombre primigenio, ¿en cuántas partes lo dividieron?» La respuesta le es dada a continuación: «El *brahmán* fue su boca, los brazos dieron lugar al príncipe—*ksatriya*—, sus muslos a la gente común—*vaisyá*—, y de sus pies nació el esclavo—*sudra*—» (Zaehner, 1966; 9 y sig.). Es significativo que el *brahmán* esté representado por la boca, que es la porción del hombre primigenio que *profiere sonido*, pues en tal concepción queda así relacionado con la más potente facultad del hombre. Por añadidura, vemos en este himno del período védico posterior cómo la diferenciación bipartita primitiva entre la *élite*—*ksatriya*— y los hombres ordinarios de las tribus—*vis*—ha evolucionado ya hacia una división cuatripartita de la sociedad, en la que el *brahmán* es la figura principal en rango, y cuyo *status* es aún más sobresaliente que el del guerrero o *ksatriya*. Por otra parte, la situación de los hombres ordinarios de las tribus se ha desmembrado, dando origen a una condición más ínfima, la de los *sudras* o esclavos. Se suele opinar generalmente que los esclavos eran aquellos indígenas que se habían visto forzados a trabajar para los arios que ocuparon el territorio y también, posiblemente, los vastagos de los matrimonios mixtos entre los nativos y sus conquistadores. El hecho de que en el himno védico se describa así la división de la so-

ciudad en cuatro clases demuestra que en el período védico posterior tal división se consideraba ya legitimada por la religión, es decir, se representaba como parte de la ordenación del universo, tal como había quedado estructurado en el sacrificio primigenio. Si se tiene en cuenta que el pensamiento religioso especulativo parece haber sido, en este período, prerrogativa de los *brahmanes*, podemos inferir que esta clasificación—a la cabeza los *brahmanes*, después los *ksatriyas*, a continuación los *vaisyas* y en el último lugar los *sudras*—refleja el punto de vista del *brahmán*; de aquí que esta ordenación estuviera ratificada con la sanción religiosa. A partir de este himno de inspiración brahmánica, sólo podemos conjeturar si la clase de los *ksatriyas* estaba de acuerdo con dicha ordenación. El hecho de que los *sudras* constituyan la clase más baja y que procedan en su mayor parte de los grupos autónomos, no significa, sin embargo, que la estructura *clasista* se base en la discriminación racial. En este sentido existen pruebas de que el sacerdocio brahmánico del período védico posterior no tenía sólo un origen ario. Es curioso que algunos de los principales clanes brahmánicos se describen como «nacidos de una orza», lo cual significa probablemente que se trataba de hijos de una representante humana de una diosa-madre, ya que, según Kosambi, la «orza» era el símbolo de las entrañas de tal divinidad. La adopción de tales *sagas* no propias por el sacerdocio ario, constituyó una innovación que resultó de gran valor para la asimilación de «grupos de otra manera hostiles, así como de sus múltiples cultos, por una sociedad que adoraba dioses comunes» (Kosambi, 1965; 83), lo cual dio origen a un nuevo sacerdocio altamente especializado.

FIG. 9.



Sacrificio brahmánico.

¿Había alguien entre los arios védicos que no estuviera totalmente de acuerdo con la alta estimación que los sacerdotes tenían de sus propias actividades y situación social? A veces se ha sugerido que la respuesta a esta pregunta quizá se encuentre en las Escrituras del Bosque o *Aranyakas*, tratado inmediato a los sacerdotales *Brahmanas*. Tales escrituras representan un viraje desde el ritual hacia un tipo de vida religiosa más mística y ascética. El nombre *aranyaka* guarda una cierta relación con el bosque (*aranya*). Dasgupta apunta la posibilidad de que estos tratados tuvieran su origen en composiciones dedicadas a los ancianos que, al no ser ya capaces de ejecutar el ritual sacrificial, se retiraban al bosque a meditar; el simbolismo del ritual sacrificial les proporcionaba temas para su meditación (Dasgupta, 1922; 14). Puede decirse que los *Aranyakas* corresponden a un estadio transicional entre la situación más primitiva, en la que la realización real del sacrificio tenía la máxima importancia, y la situación posterior representada por los *Upanisads*, en la que la actividad pensante, ejercida en forma de meditación sobre las correspondencias místicas y el simbolismo del ritual, ocupó el lugar de las acciones culturales. Sin embargo, aunque la tendencia *aranyaka* parece haber tenido su origen entre los ancianos de la clase sacerdotal, es posible que fueran otros los que la recogieron e hicieron evolucionar hacia la forma upanisádica. «El sacrificio perdía en sí mismo valor a los ojos de tales hombres, mientras que ciertos significados y contenidos místicos comenzaban a ser considerados como las auténticas verdades» (Dasgupta, 1922; 35); pero el hecho de si los *Aranyakas* representaban o no una reacción de la clase *ksatriya* contra el prestigio que los sacerdotes reclamaban para el ritual sacrificial, es una cuestión en la que no hay unidad entre los investigadores. Lo que sí es cierto, en cambio, es

que posteriormente los movimientos jainíes y budistas reaccionaron en su contra. Quizá pueda decirse que los tratados *Aranyakas* representan una postura intermedia entre la exagerada importancia de los rituales del culto y el repudio que de ellos hicieron los movimientos heterodoxos posteriores.

La aparición de los «Upanisads»

La literatura upanisádica, a la que vinieron a parar los tratados *Aranyakas*, está considerada por algunos investigadores como integralmente ortodoxa por lo que al culto sacrificial se refiere, lo que equivale a decir que los *Upanisads* no se oponen ni repudian la actividad cultual, sino que más bien le conceden una gran importancia como punto de partida para la especulación metafísica, que se rastrea hasta en los más pequeños detalles a lo largo de los *Upanisads*. Basham es de la opinión de que representan la posición de los místicos *ortodoxos*, «que de ninguna manera se oponen al culto sacrificial, sino que defienden su cualificada validez» (Basham, 1954; 246). Del mismo modo, Dasgupta mantiene que «no parece existir una prueba definitiva que nos haga pensar que la filosofía upanisádica se originó entre los *ksatriyas*» (Dasgupta, 1922; 35). Pero otros estudiosos, en Europa y en la India, adoptan un punto de vista diferente: por ejemplo, Garbe y Winternitz, cuyos argumentos examina Dasgupta. Mis recientemente, D. D. Kosambi ha sugerido que los *Upanisads* ofrecen un contenido enteramente distinto al que se encuentra en los *Brahmanas*, y se inclina a pensar que por ser los *Upanisads* libros brahmánicos, engloban ideas que los *brahmanes* aprendían de los *ksatriyas*. De hecho, no es difícil descubrir en el texto de alguno de los *Upanisads* que los *brahmanes* reciben instrucción sobre el significado místico del sacrificio y la naturaleza del ser universal; tal es el caso

de los cinco *brahmanes* que se acercaron al gobernador *ksatriya* Asvapati Paikeya, reputado maestro en tales materias (*Chandogya Upanisads*, V, XI-XVTII). En otros casos, si tenemos en cuenta las observaciones de Dasgupta, son los propios *brahmanes* quienes discuten de dichos temas e instruyen a otros en lo relacionado con ellos. No queremos decir, sin embargo, que la iniciativa en la descripción de estas nuevas teorías no haya partido en primer lugar de no *brahmanes*, y, en este sentido, el mismo Dasgupta reconoce que entre los *ksatriyas* en general «se daban importantes investigaciones filosóficas que sin duda han ejercido una importante influencia en la formación de las doctrinas upanisádicas» (Dasgupta, 1922; 31).

Al parecer, las ideas que afloraban en relación con el ser universal, habían dejado de girar en torno al sacrificio para centrarse sobre otros medios de conseguir los fines religiosos. En parte, ello obedecía a que en los fines mismos se había operado una transformación. El sacrificio se dirigía a asegurar la prosperidad, el triunfo y la buena fortuna terrenal, pero empezaban a vislumbrarse otros objetivos. Las razones de tal cambio pudieron ser muy diversas y complicadas, pero la raíz estaba quizá en que la actitud hacia la vida era distinta: se había llegado a la convicción de que era esencialmente miserable, y los hombres no anhelaban otra cosa que evadirse en una especie de soñar despiertos. A tal actitud acompañaba una nueva valoración del ascetismo, que los habitantes del bosque habían practicado y conseguido contagiar incluso hasta a los mismos *brahmanes*. Tal ascetismo consistía en un repudio de los llamados placeres transitorios de los sentidos, para adquirir y acumular *tapas* o «calor» espiritual. Finalmente, las antiguas ideas védicas sobre el destino del hombre tras su muerte habían cedido su lugar a la teoría de una indefinida sucesión de vidas, es decir, a la teoría de la transmigración.

En la colección de controversias y disertaciones que integran los *Upanisads* no existe ni una disposición sistemática, ni una postura doctrinal única. No obstante, hay ciertas concepciones generales en el contenido de dichos tratados, de las cuales la más importante y fundamental, según el testimonio de Dasgupta, es la afirmación de «que subyacente al mundo exterior de los cambios existe una realidad inmutable, idéntica a la que subyace a la esencia del hombre» (Dasgupta, 1922; 42). El fin al que los *Upanisads* quieren dirigir al hombre es la realización, por sus propios recursos, de esta identidad entre su propio espíritu o ser—*atmán*—y el espíritu o ser del mundo—*brahmán*—. Se advierte que no todos los hombres serían capaces de realizar tal identidad, sino sólo los iniciados y preparados por un maestro espiritual o *gurú*. La palabra *upanisad* significa enseñanza, que, en este caso, tiene carácter esotérico. La idea de «la instrucción secreta» se confirma en muchos pasajes de los mismos *Upanisads* (Dasgupta, 1922; 88). Así pues, no es de extrañar que cuando el lector occidental descubre que la única doctrina que, en el fondo, contienen estas escrituras es la ecuación *atmán* y *brahmán*, tal descubrimiento no tenga para él demasiado significado, ya que no está capacitado para apreciar de inmediato la liberación espiritual que creían percibir quienes recibían y *practicaban* la doctrina religiosa upanisádica. Lo que el hombre comenzaba a pretender mediante dichas doctrinas era la liberación de la casa-prisión del *karma* y de la transmigración. En lugar de la antigua concepción védica, según la cual el destino del hombre tras su muerte era el cielo—la Morada de los Padres—o el infierno—la Casa de Arcilla—, la difusión y aceptación de la noción que acabamos de mencionar preparó el camino a varias doctrinas sobre la liberación o *moksa*, una de las cuales era la vía upanisádica, por la que el

hombre se liberaba a través del conocimiento esotérico de la identidad entre *atmán* y *brahmán*. Dentro de la literatura aria, los *Upanisads* constituyen la primera prueba de la creencia en el *karma* y en la transmigración. El hecho de que ahora se convirtiera en una doctrina ortodoxa entre los *brahmanes*, y de que las prácticas ascéticas y contemplativas se vieran aceptadas por ellos como uno de los métodos más adecuados para lograr la liberación, indica la trascendencia del cambio que se verificó en las actitudes religiosas brahmánicas, incluso en el último período védico.

El «Atharva-Veda»

Sin embargo, para mucha gente tales doctrinas resultaban incomprensibles, ya que sus objetivos religiosos eran más inmediatos y restringidos, lo cual era probablemente cierto con respecto a la mayoría de la población, a las clases más bajas de la sociedad, integradas por arios y no arios, que se dedicaban principalmente a la agricultura. Entre ellas la religión se identificaba en el fondo con la magia, como se desprende de la colección de textos conocida como el *Atharva-Veda*. Esta cuarta colección de himnos y cantos védicos se completó con posterioridad al *Rig-Veda*, *Yajur-Veda* y *Sama-Veda*, pero incorporaba materiales probablemente tan antiguos como los himnos de las otras colecciones. Parte de su contenido pudo haberse originado entre las clases más bajas de las tribus arias; en su mayoría procede probablemente de fuentes aborígenes, y consiste en conjuros y encantamientos mágicos, hechizos expiatorios, exorcismos y cosas similares. Los dioses védicos de los arios no desempeñaban apenas ningún papel en estas escrituras; contienen algo de cosmología, más acorde con la de los *Upanisads* que con la de los himnos primitivos del *Rig-Veda*. Así, por ejemplo, el

himno a la Diosa Tierra, una de las más características y atractivas composiciones de los himnos atharvánicos, que, en palabras de Bloomfield, «alcanza en algunos momentos conceptos poéticos de un mérito excelente». Pero, por lo general, el *Atharva-Veda* contiene temas domésticos, y si alguna vez traspasa este ámbito, es para quedarse en el dominio de las funciones y relaciones sociales. Las materias de las que se ocupa son: hechizos para curar dolencias y procurar la salud y la inmunidad; imprecaciones contra los demonios y brujos; hechizos en beneficio de la mujer—para conseguir un marido o tener un hijo—o en beneficio del hombre—para asegurarle el amor de una mujer o para conseguir el regreso de una esposa frívola—; hechizos dirigidos al rey, a su consagración y al triunfo en sus empresas; hechizos referidos a las relaciones personales en general—en defensa de la armonía, para apaciguar las discordias y para aplacar la ira—. Muchos de los himnos poseen tales características que no es de extrañar, como dice Bloomfield, «que gozaran de alta estima», por las intenciones y objetos que auspiciaban. Quizá sea significativo que una clase de persona a quien se menciona a menudo en el *Atharva-Veda* sea el *vratyá*. Parece que se trataba de sacerdotes indígenas no arios que oficiaban en los cultos de fertilidad, sobre los que Basham comenta que «se hicieron grandes esfuerzos para convertirlos a la fe aria y proporcionarles un lugar en el culto ortodoxo» (Basham, 1954; 244). Por otro lado, la palabra *vratyá* vino a designar después a aquel que no honraba los *Vedas*, es decir, que profesaba ideas y prácticas no védicas, lo cual podría significar que con el destacado papel del *vratyá* en el *Atharva-Veda* nos estaríamos aproximando, más que con cualquier otra fuente *literaria*, a las ideas y actitudes religiosas de la primitiva India prearia.

En el presente capítulo hemos ido examinando algunos de los principales rasgos de la religión en Asia oriental y occidental desde el comienzo de su historia *conocida*. Debemos recalcar que no hemos intentado investigar sus orígenes históricos, que se retrotraen al período de la historia primitiva de la humanidad, puesto que en tal período las pruebas son escasas y dan pie a las más ambiguas y especulativas teorías. Lo que hemos procurado examinar son las raíces históricas de algunas de las creencias y prácticas religiosas más importantes de las tradiciones de Europa y Asia. En el período a que nos hemos dedicado, tenía ya muy antiguas raíces la creencia de los hombres en un poder o poderes sobrenaturales o en un sentido humano que se percibía como sagrado. Una de las más primitivas formas que tomó tal creencia fue la de la tierra como madre, o diosa-madre, y que ha persistido en la India con mayor arraigo que en el Oriente Cercano, donde tampoco desapareció jamás por completo. No es difícil comprender el porqué de tal creencia, ya que si los hombres habían de poner sus ojos en algo sagrado como objeto único de su veneración, es natural que pensarán o en la tierra, que los sostenía y mantenía, o en el sol, que se les presentaba sin duda alguna como la primera fuente de la vida física, de la luz y de los otros fenómenos esenciales de la existencia humana. Hubo sociedades que se inclinaron por la adoración de la tierra, mientras que otras, como el Japón, cuya primitiva religión estudiaremos en el próximo capítulo, hicieron al sol objeto de su culto. Debe tenerse en cuenta que, una vez que hemos constatado que desde los tiempos más remotos el hombre parece haber experimentado la necesidad de expresar un sentido de dependencia, lo que nos interesa aquí principalmente es describir aquello que era considerado por él como un valor trascendente

o incluso sagrado, sin que por ahora tengamos que dar ninguna explicación sobre la razón de tal preferencia. También hemos observado que en estas antiguas civilizaciones los hombres sentían la necesidad de encajar el conjunto de infortunios y venturas de la vida en una perspectiva desde la que pudieran llevar a cabo la acción adecuada para asegurar su bienestar y alejar los sufrimientos y la injusticia. En la antigüe Mesopotamia, por ejemplo, los hombres trataron de satisfacer tal necesidad mediante el recurso a los adivinos, a los videntes y a las explicaciones ofrecidas por la sabiduría tradicional; y en la antigua India, mediante la teoría del *karma* y la metempsícosis, según la cual una conducta adecuada conducía a la consecución de un feliz renacimiento. Tendremos ocasión de ver cómo esta necesidad de dar un sentido a cuanto acontece en la vida, constituye uno de los rasgos fundamentales de otros sistemas religiosos.

Lo que atañe más inmediatamente a nuestro estudio es la coincidencia de dos hechos concernientes a estas sociedades antiguas y a sus creencias religiosas. En primer lugar, en el Cercano Oriente, el tercer milenio antes de Cristo fue el período en que aparecieron los Estados-imperios autocráticos de Egipto y Babilonia, uno de cuyos rasgos fue el culto a las divinidades territoriales, y un sacerdocio estatal, o más exactamente, urbano, responsable de los cultos a dichos dioses. En segundo lugar, siguiendo la opinión de S. G. F. Brandon, hemos de observar, junto a este factor, que mientras «los conceptos fundamentales de la especulación cosmogónica se retrotraen a un período preliterario», parece que «la verdadera cosmogonía concerniente al origen del mundo o del universo estaba, probablemente, poco desarrollada con anterioridad al tercer milenio a. J. C, en el que se compusieron los más primitivos textos cosmogónicos conocidos». Así pues, las doctrinas de un dios creador omnipotente surgen dentro de la historia

testimonial, y parecen estar asociadas con ciertos tipos de estructuras políticas, de las que los Estados egipcio y babilonio son cualificados ejemplos.

En el caso de la civilización del valle del Indo, la indescifrabilidad de su escritura hace difícil precisar el estado de tales creencias; pero, en cualquier caso, lo que sí podemos afirmar es que su estructura política no era exactamente igual a la de Egipto y Babilonia, pues, pese a haber asimilado las civilizaciones de los valles ribereños del Oriente Cercano, sin embargo, no las reprodujo con exactitud. Asimismo, no hay que olvidar que las primitivas culturas aldeanas de la India noroccidental sobre las que se impuso esta pauta, contribuyeron en su propia medida a dar un carácter especial a la civilización del valle del Indo. Lo que podría denominarse la «teología» de la diosa-madre parece haber arraigado con más intensidad en la civilización india que en el Oriente Cercano, donde, no obstante, también persistió. En la India, la primera prueba de especulación cosmogónica nos la proporciona la cultura aria, cuando los sacerdotes *brahmanes*, como clase, comienzan a establecer su posición de superioridad dentro de la sociedad. Pero en dicha cosmogonía, la creación no consiste en un *fiat* divino, en la palabra de un rector omnipotente, sino que se trata de una doctrina basada en el sacrificio primigenio, es decir, en una actividad de tipo sacerdotal. La asociación de ideas cosmogónicas con el sacerdocio brahmánico tuvo la importante consecuencia posterior de provocar las reivindicaciones sacerdotales brahmánicas—las de mayor exigencia entre los budistas—como una derivación de dicha teoría.

En el antiguo Oriente Cercano las doctrinas y las prácticas religiosas estaban claramente asociadas a la idea de un territorio definido. La afirmación de los derechos territoriales, que se cuentan entre los más fundamentales de la vida humana y animal, llegó a tener en este área cultural un carácter sagrado.

Tanto en Egipto como en Babilonia, el territorio constituía el elemento primario, junto con el rey, que era su protector y guardián humano. La relación entre el rey y su territorio—incluidos, por supuesto, sus habitantes—recibió una expresión ritual, que se convirtió en el rasgo dominante de la religión en ambas áreas. Otra característica complementaria, y por ello no menos importante, era la gama de prácticas por las que los hombres trataban de lograr, de una forma desprovista de toda lógica, la comodidad en esta vida y la seguridad de algún destino, a ser posible feliz, en la otra.

El antiguo Israel contrastaba con este conjunto religioso cultural en sus creencias y prácticas religiosas. Por haber tenido su origen en un acto de sublevación contra la teocracia real y territorial de Egipto, el contexto metafísico en el que este grupo de tribus fueron conducidas por el profeta-líder Moisés, les llevó a considerar su vida en común como la de un *pueblo*, más que como la de los habitantes de un cierto territorio. Formaron, por consiguiente, un pueblo cuyo bienestar dependía de una relación particularmente íntima con una divinidad que sólo podía ser conocida como «El es» o «Seré el que Seré». Pero esta condición de la cual estuvo empapada la historia de Israel en sus comienzos, dio paso a otra situación en la que el pueblo y su dios hubieron de rendirse también a la territorialidad. El yahvismo se convirtió en la religión de un territorio, considerado como la «tierra prometida», y asimilado, al cabo de no mucho tiempo, a los sistemas territorial-religiosos del Oriente Cercano. Y entonces surgió la idea de Yahvéh como jefe territorial o rey, y también como creador omnipotente por medio de su *fiat* real y divino. Sin embargo, en la primitiva religión israelita era primordial la concepción de Yahvéh como libertador de Egipto y como protector de su pueblo, que había establecido con él una relación especial, mientras que el otro aspecto de rey-creador era totalmente secun-

dario. La asimilación del yahvismo a otros sistemas del Oriente Cercano avanzó mediante el establecimiento de una monarquía, aunque no faltaron algunos partidarios de la antigua tradición israelita que, por su condición carismática, fueron capaces de desafiar la arrolladora evolución hacia las instituciones del Cercano Oriente, presididas por un dios-rey, y hacia las prácticas autóctonas y mágicas que tal cultura llevaba consigo. Con respecto a la tradición profética en Israel, Yahvéh continuó siendo en ella predominantemente el señor de la Historia, más que el señor de un territorio; de ahí que el propósito supremo de la vida del hombre fuera «conocer a Yahvéh», es decir, que el sentido de la vida humana consistía en llegar a comprender esa especial relación mutua. Sin embargo, la conjunción entre Yahvéh y la monarquía del Oriente Cercano era ya un *hecho*, cada vez más aceptado en el interior de Israel. Se había consumado una realidad que iba a tener importantes consecuencias en la posterior historia de la religión occidental.

LA TRADICION PROFETICA DE ISRAEL (926-520 a. J. C.)

La bifurcación de la religión hebrea

Uno de los principales efectos de la monarquía de Jerusalem fue, como ha observado un moderno escritor judío (Epsteim, 1959), el desgajamiento de la unidad religiosa de la antigua confederación tribal, que se había roto tras la muerte de Saúl, pero que fue restaurada temporalmente por el valor militar del rey David, para quebrarse de nuevo, finalmente, a la muerte de Salomón. La razón más importante de tal ruptura, aparte del gobierno opresivo de Salomón—que fue su causa inmediata—, hay que buscarla en la imposición, sobre la primitiva forma del yahvismo, tal como existía en la época de Samuel, de lo que en última instancia le era extraño: la institución de la monarquía. La figura típicamente yahvista, el gran profeta, el hombre en quien, por la virtud del carisma religioso, se combinaban los papeles de vidente, sacerdote y juez, y que era aceptado como líder de la federación de culto, se veía ahora desplazada por la figura del rey, característica del Oriente Cercano, que a partir de entonces ostentaría muy a menudo su posición gracias a la sucesión hereditaria. Y si bien es cierto que el reinado de David consti-

tuyo un intento de modificar la monarquía oriental y hacer de ella una institución yahvista, pero tal intento no se vio culminado por el éxito, sino que su principal resultado fue el dar eventualmente lugar a que floreciera la noción de una monarquía ideal, que podría gobernar Israel de acuerdo con el espíritu religioso del yahvismo, empresa en la que luego los monarcas fracasaron en gran medida. Aquellos que trataron de ser fieles adoradores de Yahvéh y adictos a la monarquía, llegaron a la convicción de que tal combinación no era imposible. Cuando finalmente la monarquía llegó a su fin—y perduró durante cuatro siglos únicamente—, la noción del monarca ideal, el Ungido, el *Mesías* que aparecería en el futuro y establecería un reino virtuoso y perdurable, se convirtió en el núcleo de la aspiración religiosa judía.

La oposición profética a la monarquía

No faltaron, sin embargo, adoradores de Yahvéh que no sucumbieron tan fácilmente a la idea de la monarquía y continuaron rechazándola e impugnando la política de los monarcas, que con mucha frecuencia se situaba en oposición a la voluntad de Yahvéh. En la religión hebrea se desarrolló una dicotomía, no siempre rastreada por los lectores de la Biblia (Ringgren, 1966; 220). Quizá sea llevar demasiado lejos el análisis histórico, si decimos que entonces se dieron *dos religiones*: una, fiel al principio de que el culto a Yahvéh y el conocimiento de su ley constituía la única base real de la unidad hebrea, y la otra, que depositaba su lealtad no sólo en Yahvéh, sino también en el rey como representante suyo. Sin embargo, existía algo ciertamente aproximado a dicho análisis en las diferencias que indudablemente se daban entre la religión de la corte real y la de las áreas exteriores a Israel, en las que las primitivas tradiciones yahvistas mantenían su poderío, y el culto

de los profetas en los santuarios locales preservaba el carácter fundamental del yahvismo.

En realidad, existía una tensión que se manifestaba periódicamente en los conflictos entre los profetas yahvistas y la casa real. Un singular ejemplo de tales conflictos lo tenemos en el encuentro de Elías con el rey Ajab, y más especialmente con la reina. En los comienzos del siglo ix a. J. C, un oficial del ejército llamado Omrí se apoderó del reino septentrional, constituyéndolo en reino autónomo. Su reinado duró doce años y se hizo notar por la construcción de una capital nueva bien situada y fortificada, Samaría. (Las excavaciones realizadas en la ubicación de Samaría, durante la década de los treinta, indican la existencia de un palacio cuidadosamente diseñado, así como de poderosas fortificaciones pertenecientes a la época de Omrí.) El hijo de Omrí, Ajab, fortaleció la situación económica y política del reino septentrional mediante un diplomático matrimonio con la princesa fenicia Jezabel, hija del rey de Tiro. El relato del Primer Libro de los Reyes nos presenta el cuadro de un rey débil y una reina enérgica y resuelta, que intenta imponer sobre Israel tanto el culto baálico de Tiro, como la absoluta autocracia gubernamental al estilo fenicio, lo que dio lugar al brioso desafío presentado por Elías, como leal representante de Yahvéh y de la fe tradicional de Israel.

De la misma manera que Salomón había erigido aras para los dioses de sus esposas extranjeras, así Ajab consentía la construcción en Samaría de un templo al dios de Jezabel, Melkart, el Baal de Tiro, considerando quizá que la acción de Salomón constituía un buen precedente. La actitud profética hacia Ajab y Jezabel y hacia su política religiosa, aparece muy claramente trazada en la serie de historias de Elías que se relatan en los capítulos 17-19 del Primer Libro de los Reyes. Un rasgo de tales historias es la frecuente verificación de milagros; por ejemplo, el profeta está hambriento y es alimentado mi-

lagrosamente por cuervos. Hay que hacer mucho esfuerzo para entender que al decir «cuervos», el texto quiere decir «mercaderes» o «árabes», como lo constituye el pretender que quizá el hijo de la mujer de Sarepta no murió en realidad, sino que sólo se desmayó; o que el significado del milagroso suministro de pan y aceite indica simplemente una escueta porción para lograr un mal vivir. Está claro que el narrador nos presenta los milagros—éste constituye uno de los pasajes, en las escrituras hebreas, en que aparecen más episodios milagrosos reunidos—para realzar el prestigio de Elias como hombre de Dios y servidor de Yahvéh, a la vez que nos indica de parte de quién está el interés y la simpatía de Yahvéh en los litigios mantenidos por los reyes sincretistas, como Salomón y Ajab, y todos los leales defensores de la fe tradicional de Israel.

Así planteada la situación, se nos muestra cuál es el papel de Elias en el drama religioso. Las actividades de Jezabel aparecen descritas en dos sentidos: su persecución de los *profetas* de Yahvéh (I Reyes, 18, 4) y su destrucción de los *altares* de Yahvéh (I Reyes, 18, 30). El hecho de que su acción se dirigiera contra tales lugares y personas—altares y profetas—sugiere que, en esa época, existía una importante conexión entre ellos, y es frecuente la opinión de que en estos altares se había producido algún tipo de manifestación popular, dirigida por los profetas de Yahvéh contra la institución real del culto a Melkart. En la dramática confrontación del monte Carmelo entre Elias y los profetas de Baal, se da de nuevo una situación en la que los profetas aparecen como funcionarios del culto. La ofrenda sacrificial sobre los respectivos altares de Baal y Yahvéh fue llevada a cabo por los profetas de Baal «sin éxito», y por el único profeta de Yahvéh «con un éxito rotundo». En este sentido, Elias hubo de reconstruir el altar de Yahvéh que había sido derrumbado por orden de Jezabel. Debemos observar que en este episodio, Elias desempeña

un papel sacerdotal, y que su actuación, como sacerdote-profeta de Yahvéh, se plantea como un directo desafío a la política religiosa de la casa real. El cielo vomita fuego y, más tarde, un torrencial aguacero, milagros que vienen a ser como una confirmación de la fidelidad e integridad de los actos de Elias. Sin embargo, esta vindicación de Elias a los ojos del pueblo únicamente sirvió para enfurecer a Jezabel, y Elias hubo de huir para salvar la vida. Pero su marcha hacia el lejano sur de Palestina, a la montaña de Horeb, no significa en modo alguno que Elias intentara poner la mayor distancia posible entre Jezabel y él, sino que, en este contexto, Horeb tiene otro significado más importante. En la antigua tradición de Israel, era el lugar que Yahvéh tenía por morada, y estaba asociado con su revelación original como el señor de la Historia que había liberado a Israel en la época del desierto. Así pues, al huir hacia Horeb, Elias regresaba simbólicamente a los orígenes de la fe de Israel.

El significado de Elias

Al evaluar el significado de Elias, Fleming James observa que en él «vivía de nuevo la religión de Moisés». En realidad, las dos figuras aparecen íntimamente asociadas en la tradición profética hebrea, en la cual Elias era primordialmente el hombre que fue fiel a las ideas y tradiciones religiosas asociadas con el gran nombre de Moisés. También ha sido reconocido como el verdadero precursor de los profetas hebreos de los siglos VIII y VII a. J. C. El hecho de que abrazara tan firme y estrictamente el culto de adoración a Yahvéh, y que lo considerase de tanta importancia, coincide con los rasgos de los profetas del siglo VIII a. J. C. Es significativo el hecho de que a un profeta de un período posterior, al que conocemos como Malaquías, le fuera inspirada la figura de Elias

como signo para que preparase a Israel para la llegada del gran día de la consumación divina: «He aquí que yo os envío al profeta Elias antes que llegue el Día de Yahvéh, grande y terrible» (Malaquías, 3, 22). En la celebración actual de la Pascua, los judíos apartan «un vaso de vino para Elias», por si hiciera acto de presencia.

Los profetas hebreos del siglo VIII a. J. C.

Nuestro interés se centra ahora en la consideración del notable crecimiento de la actividad profética durante el siglo VIII a. J. C., en el que resaltan los nombres de Amos, Miqueas, Oseas e Isaías. ¿Por qué tal florecimiento y por qué en este momento? ¿Se debió acaso, como sugiere G. F. Moore, a que «en el siglo VIII a. J. C. aparecieron hombres cuyo pensamiento acertó a englobar cuanto suponía la idea moral de Dios, y que tuvieron, por otra parte, el valor de proclamar sus consecuencias»? (Moore, 1948; 128). ¿Fue el individualismo que aparecía de nuevo el que produjo estos grandes genios religiosos? Tal explicación postula un nuevo giro de lo que hasta esa época habían sido hermandades o grupos de profetas, en el sentido de que, como T. H. Robinson sugiere, «uno de los individuos se separa y pronuncia un mensaje que nada tiene que ver con el del resto» (Robinson, 1923). A veces se señala otro distintivo de los profetas del siglo VIII a. J. C., y es que su deseo de comunicar su mensaje por todos los medios posibles, inspiró a ciertos hombres el procedimiento novel de escribir lo que habían proclamado, dando así un carácter más permanente a sus efusiones proféticas. Es posible que en cada una de estas tres hipótesis se dé algo de verdad. En primer lugar, tuvo que darse sin duda algún tipo de pensamiento reflexivo en la vida de un profeta de Yahvéh, aunque lo impor-

FIG. 10.



Isaías, Jeremías y Simeón (Catedral de Chartres).

tante es dilucidar por qué tal actividad reflexiva constituyó un rasgo tan singularmente notable del siglo VIII a. J. C. en Israel y Judá. No puede aducirse que la capacidad para el pensamiento religioso y moral acababa de desarrollarse, sino que es más probable que la razón radique en el hecho de que el sistema monárquico de los dos reinos produjera en aquella época una situación social y religiosa que hiciera en extremo difícil cualquier pensamiento fielmente yahvista. En este sentido, es posible que los resultados de la reflexión religiosa fueran más efectivos expresados en la forma de manifiesto personal. Los fieles adoradores yahvistas debieron de sentirse cada uno bajo una fuerte compulsión a declarar a sus contemporáneos lo que el espíritu de Yahvéh les forzaba a decir. Y en esta expresión aparecían bajo el papel de predicadores aislados. Pero ello no quiere decir que no pertenecieran, de hecho, a una hermandad o grupo de hombres, cuyos integrantes respaldaban, de alguna manera, al que hiciera la declaración en cuestión: sólo se pretende indicar que la fortaleza de la voz individual era más natural y más urgente que una declaración conjunta. El cuadro histórico que de la profecía hebrea se ha logrado en los últimos años presenta como una de sus más llamativas características, según ha escrito Eissfeldt, «la íntima vinculación de los profetas (como Amos, Oseas, Isaías y Jeremías) con el culto, y su asociación en hermandades organizadas de culto...» (Rowley, 1951; 117). Por lo que se refiere a la tercera sugerencia, según la cual los profetas habrían comenzado a escribir como apologistas conscientes de la fe yahvista, de manera que se puede decir que la escritura constituyó su propósito deliberado y manifiesto, la hipótesis se ve en la actualidad como muy improbable. La forma literaria de las colecciones que llevan sus nombres sugiere más bien que, en cada caso, sus palabras «se atesoraron en la memoria de los discípulos, es decir, de los miembros de las asociaciones proféticas de

culto a las que el maestro perteneció, y posteriormente se transmitieron, dentro de dicha asociación profética, de boca en boca únicamente» (Rowley, 1951; 117).

Volviendo a la cuestión original sobre la causa de que este tipo de actividad hebrea constituyera un rasgo tan sobresaliente del siglo VIII a. J. C., todavía hemos de dar con una respuesta satisfactoria a las preguntas de ¿por qué? y ¿por qué en ese momento? La respuesta que aquí se sugiere es que, al igual que en tantas otras situaciones similares de la historia religiosa, en aquella época se dio una combinación especial de cierto malestar sociopolítico por un lado, y, por otro, la conciencia, por parte de los hombres, del mensaje divino a su afligido mundo contemporáneo. En este caso, los profetas veían la desazón social y psicológica como íntimamente relacionada con la institución de la monarquía. En el siglo anterior, fue la política real la que estimuló a menudo las protestas proféticas; hay de ello ejemplos en Natán (2 Samuel 12), Miqueas, hijo de Jimia (1 Reyes 22) y Elias, ya mencionados. En cada caso, el profeta es recordado sobre todo por su oposición, en el nombre de Yahvéh, a la política o a la conducta del monarca respectivo.

Los profetas y la corrupción del culto

En el caso de los profetas del siglo VIII a. J. C. se da, sin embargo, algo más. No sólo adoptan una actitud crítica o de oposición a la política, actitudes o conducta real, sino también a las actitudes o comportamiento de las personas, especialmente los ciudadanos prominentes y los cortesanos, es decir, aquellos cuya moral y actitudes religiosas se derivaban de las ostentadas en la corte. Si las palabras de estos profetas del siglo VIII a. J. C. nos dan a veces la impresión de que increpan a la nación entera, es im-

portante recordar que las cosas por las que la nación se veía criticada estaban más bien relacionadas con el sistema monárquico que se había impuesto sobre la religión yahvista, o eran el resultado de él. Desde el punto de vista profético, la cuestión capital era la degradada y degenerada situación del culto a Yahvéh como resultado del sincretismo; ya hemos observado a este respecto la participación de ciertos reyes, como Salomón y Ajab, en el proceso de incorporar al culto, en Jerusalem y Samaría, elementos extraños de magia y religión natural. Y era en este envilecimiento y distorsión del culto a Yahvéh donde radicaba, a juicio de los profetas, buena parte del malestar de Israel.

Los profetas y la corrupción social

También se había distorsionado la estructura de la sociedad israelita: el ciudadano había prosperado a expensas del campesino; el campesino, gravado con los impuestos económicos que requerían los diversos esquemas estatales de la monarquía, se había empobrecido más y más. Los males de la usura, de la que el campesino se había convertido en víctima, le condujeron a una situación en la que, al serle imposible efectuar los pagos, se había visto obligado a entregar su tierra y a enfrentarse con la posibilidad de la esclavitud. De manera creciente, la tierra pasó a las manos de un grupo minoritario de ciudadanos ricos, con todas las consecuencias sociales denunciadas por profetas como Amos e Isaías. Ello hizo que los ricos encontraran formas y medios de influir sobre las decisiones de la ley, de manera que los pobres se vieron frustrados en cuanto a sus posibilidades legales de remediar su injusta situación. Así cesó Israel de ser una sociedad igualitaria ante Yahvéh y se convirtió en una nación polarizada entre la riqueza y la pobreza, el lujo y la miseria, la ostentación urbana y la de-

presión rural. Y mientras que los ricos se mostraban conformes exteriormente con el ritual del culto en el templo real, interiormente podían decir «no hay dios», es decir, ningún dios que pudiera tomar en cuenta la injusticia y la explotación. Por parte de ciertas minorías como los rechavistas, la reacción extrema frente a tal situación fue la renuncia absoluta a cualquier forma de civilización establecida; sin embargo, los profetas hebreos clásicos proclamaron que Israel debía retornar a un orden social justo, en concordancia con las ideas y principios religiosos del yahvismo primitivo.

Los profetas y el oportunismo político

Según las proclamas de los profetas de Yahvéh, el debilitamiento de la fe primitiva de Israel mostraba un tercer aspecto: su involucración en la política internacional del Oriente Cercano. La transformación de Israel de una confederación de culto en una monarquía, le había facilitado la provisión de armamento y la alianza necesaria para su defensa, lo que repercutía en una aparente disminución de la necesidad de confiar en la guía y protección de Yahvéh, Junto al ocio y la ostentación de la clase rectora, afloró también un espíritu patriotero y de orgullo nacional—llevado hasta el ridículo, pero no por ello menos real—. Como ha observado T. H. Robinson, existe un singular paralelo entre el espíritu de las clases dirigentes en Israel durante los siglos VIII y VII a. J. C y el de la aristocracia francesa antes de la Revolución.

La ascensión de Asiria hasta una posición dominante en el Asia occidental constituye otro factor del desarrollo de la interpretación profética de los hechos contemporáneos. El imperio asirio se había ido extendiendo hasta incluir buena parte del antiguo Oriente Cercano y del Oriente Medio. De cara a la

existencia de este nuevo gigante internacional, Israel comenzó a asumir una nueva conciencia de la historia mundial. Al parecer, el dios de Israel había cedido su lugar a los poderosos dioses de Asiría, en cuyo nombre, según declaraban en las inscripciones, los generales asirios conducían sus campañas. Ello constituyó una crisis de la creencia en la existencia y poder de Yahvéh. Los profetas interpretaron los acontecimientos internacionales que se estaban viviendo como obra de Yahvéh, cuya esfera de actividad se percibía ahora como enormemente extensa, hasta más allá de lo que se había imaginado con anterioridad. Estaban convencidos de que el ser divino al que adoraban era el señor de la Historia, incluso aunque no interviniera para salvar al infiel Israel, y más todavía, aunque Israel hubiera de sufrir los acontecimientos que ahora se vislumbraban en el horizonte internacional, en el que los profetas veían incluso más allá de él, «el día de Yahvéh», el día de la pena y el desastre. Pero, según la predicción de algunos profetas como Jeremías, sería un día de esperanza y felicidad para los hombres íntegros y fieles. La monarquía iba a ser destruida; el Templo, cuyo recinto era considerado inviolable por los hombres de la ciudad, iba a ser también derruido; la nación sufriría la derrota e incluso la esclavitud y, sin embargo, los profetas clamaban que sólo se exaltaría el nombre de Yahvéh como señor de la Historia y se vindicaría el de sus verdaderos adoradores. Miqueas proclamó la destrucción de Jerusalem, pero a Yahvéh le interesaba más la integridad de su pueblo que la del Templo y sus cultos. «¿Se te ha declarado, oh hombre, lo que es bueno, lo que Yahvéh de ti reclama: tan sólo practicar la equidad, amar la piedad y caminar humildemente con tu Dios?» Es precisamente esta esperanza de acontecimientos adversos como condenación de la apostasía religiosa, lo que diferencia a los profetas de Yahvéh de los profetas reales y, desde luego, de todos los videntes y oráculos del

mundo antiguo. Cuando el acontecimiento vaticinado por los profetas sucedió—el desastre nacional en el que, en primer lugar, las tribus septentrionales fueron derrotadas y capturada su capital, Samaria, en 721, y posteriormente fue conquistado el reino meridional y abandonada la ciudad de Jerusalem y muchos de los líderes de la nación llevados al exilio a Babilonia, en 587—, el mensaje profético fue calurosamente vindicado. El resultado fue la recuperación en cierta medida de la fe religiosa auténtica de Israel. Como escribió Max Weber, «constituye una singular paradoja que Dios no sólo deje de proteger a su pueblo elegido contra sus enemigos, sino que además permite que caiga o lo empuja a la ignominia y la esclavitud, para ser así adorado más ardientemente. Tal paradoja carece de paralelo en la Historia, y sólo puede ser explicada mediante el gran prestigio de que gozaba el mensaje profético» (Weber, 1952; 364).

*El carácter tradicional
de los profetas del siglo VIII*

Queda, pues, suficientemente claro que la tradición religiosa, tal como se manifiesta en los profetas, constituye tanto el elemento original como el rasgo permanente y central de la religión hebrea. Podría parecer que en la situación del siglo VIII algunos profetas como Amós estaban al margen de la corriente principal de la vida y del pensamiento hebreo, y probablemente lo estaban. Pero ha de distinguirse entre los efectos y consecuencias, a corto y a largo plazo, del testimonio profético. De hecho, el impacto del mensaje profético sobre Israel se aprecia totalmente en la perspectiva de su posterior historia religiosa; por ello los profetas son considerados a veces como innovadores, como hombres que sustentaban los fundamentos de una nueva actitud religiosa. Pero Amos,

por ejemplo, habla de sí mismo como de un defensor de la fe *antigua*, de la fe en Yahvéh como el dios cuya actividad se manifiesta en los hechos históricos. «Así dice Yahvéh: Y yo os hice subir a vosotros del país de Egipto y os conduje por el desierto cuarenta años para que poseyeseis la tierra del amorreo. ¿No es así, hijos de Israel?» (Amos 2, 10; 3, 1). La acusación de Amos radica en que, en el pasado, Israel trató de silenciar a los profetas (Amos 2, 12). Es obvio, pues, que la tradición profética en la cual Amos era consciente de estar situado, no constituía nada nuevo. De acuerdo con Amos, el elemento esencial de la religión yahvista es la existencia del profeta como portavoz e intérprete de los designios divinos: «No, no hace nada el Señor Yahvéh sin revelar su secreto a sus siervos los profetas» (Amos 3, 7). Uno de los principales papeles del profeta, según se desprende del mensaje de Amos y de Oseas, por ejemplo, es la llamada a los hombres para que abandonen los criterios seculares en su pensamiento y en su conducta y retornen a su empeño por reconocer la voluntad de Dios: «Preguntaos por Yahvéh y viviréis.» «Preguntaos por el bien y no por el mal y así viviréis.» «Ea, retornemos a Yahvéh...» Lo que está claro es que en el siglo VIII a. J. C. tales hombres no eran conscientes de estar expresando una nueva forma de religión, sino que creían estar reclamando de los hombres el retorno a las actitudes religiosas, a una manera religiosa de vivir y a una estructura religiosa de la sociedad, que habían constituido la base original y la *raison d'être* de la comunidad de Israel, pero que se habían corrompido y adulterado en las épocas más recientes por la introducción de un elemento extraño, el modelo oriental de la monarquía despótica.

FIG. 11.



Amos.

*La conformación de la idea de Dios
como omnipotente*

Sin embargo, y una vez introducida en la vida de Israel, la institución monárquica dejó una impronta indeleble en su religión, lo cual no se reflejó tanto en la preponderancia de los cultos reales del Templo a partir de la época de Salomón—pese a sus serias y permanentes consecuencias—cuanto en la influencia ejercida por la monarquía sobre la concepción hebrea de Dios. Al llegar el siglo iv a. J. C, hasta la concepción profética de la naturaleza de Yahvéh se había visto afectada; las palabras de Jeremías, por ejemplo, revelan hasta qué punto habían penetrado en lo más medular del pensamiento hebreo las ideas inherentes al gobierno monárquico. Uno de los cambios más significativos en la concepción hebrea de Dios está representado por la transformación de la primitiva idea de Yahvéh como residente en la sagrada montaña del desierto, en la que los hebreos se constituyeron por vez primera como su pueblo aliado—convicción que sobrevive en Salmos 68 y Habacuc 3, en donde Yahvéh aparece viniendo del Sinaí—en la idea posterior, según la cual reside en Sión, capital del reino de David, desde donde «deslumhra» a sus enemigos (Salmos 50, 2-4; 47, 2-7). En este postrer estrato del pensamiento anterior al exilio se considera que Yahvéh, gobernador de la tierra, mora únicamente en Canaán, más allá de cuyo territorio gobernaban otros dioses. «La adoración de otros dioses por las naciones extranjeras se acepta como un hecho empírico, mientras que únicamente Yahvéh tiene significado para los israelitas» (Ringgren, 1966; 99). Durante el período anterior al exilio Dios es descrito también como «Yahvéh Sebaot». El significado de la palabra Sebaot en este contexto es incierto, pero en las varias posibles interpretaciones aparece como subyacente la idea de unas huestes o ejércitos celestiales, o posiblemente de una corte celestial, en lo

cual se percibe también que el ser divino está considerado en términos de un rey todopoderoso.

No obstante, y pese al relieve que adquirió esta concepción de Dios como un omnipotente monarca nacional, no dejaron de subrayarse a la par otros aspectos de su naturaleza. En este sentido, los hebreos captaron de manera especial la idea de la santidad de Yahvéh. Las raíces del concepto de la santidad divina se retrotraen hasta la primitiva historia de los hebreos, y en particular hasta la experiencia vivida por ciertas figuras señeras como Moisés y Samuel. Un elemento conceptual de tal santidad es, como Otto ha demostrado en su famoso libro *The Idea of the Holy*, el sentimiento de respeto y espanto, así como de fascinación, ante la presencia del *mysterium tremendum*. Y es fácil percibir cómo incluso dicho sentimiento sirvió de base de transición a la idea de Yahvéh como un monarca omnipotente, cuya santidad «significa la inaccesibilidad, la majestuosidad, incluso el peligro ante el Dios que es absolutamente otro» (Ringgren, 1966; 74). Son fáciles de descubrir las afinidades de tal concepción con la inaccesibilidad de los reyes grandes y poderosos para el hombre corriente. Así, en el contexto de un gobierno monárquico, la creencia en la santidad divina conducía muy fácilmente, por otro camino, a la idea de Dios como rey. Es significativo que Isaías de Jerusalem marque dicha transición: «Santo, Santo, Santo, Yahvéh Sebaot... pues soy un hombre de labios impuros, y ...mis ojos han visto al Rey, Yahvéh Sebaot» (Isaías 6, 3 y 5). La relación entre el hombre humilde y el Dios todopoderoso se traspone así al pensamiento religioso, y el concepto de la santidad de Yahvéh se convierte imperceptiblemente en el concepto de la monarquía de Yahvéh.

No obstante, la palabra «Santo» denotaba otro aspecto no asimilado por el simbolismo de la monarquía. Oseas representa a Yahvéh diciendo: «Soy el Santo entre vosotros», es decir, el único que es bon-

dadoso y compasivo, misericordioso y que está presente entre su pueblo. Parte de este sentido de una naturaleza compartida entre Dios y los hombres se encuentra en la llamada ley de santidad: «Sed santos, porque yo, Yahvéh, vuestro Dios, soy Santo» (Levítico 19, 2), en la que la referencia a la santidad tiene una clara connotación moral y ética.

El monarca divino y la idea hebrea del pecado

La dualidad que acabamos de comprobar tuvo también su efecto sobre la noción hebrea del pecado, cuya formación y desarrollo tuvo lugar durante el período anterior al exilio. No siempre se tiene en cuenta que la idea del pecado no es en modo alguno universal entre la humanidad; por ejemplo, no es fundamental y ni siquiera importante en la antigua religión china y japonesa. Por lo que respecta al mundo occidental en general, la concepción popular de dicha idea se ha elaborado según una forma legada a occidente por la religión hebrea. Y en tanto que la idea original hebrea representa un cierto dualismo, las consecuencias de su aceptación revisten, por lo menos, cierta ambigüedad.

Una de sus raíces principales, quizá la primordial, descansa casi con absoluta certeza en el sentido humano de insuficiencia moral, que parece a veces estribar en la afloración de una conciencia del bien y del mal, en cuanto que se presentan con un carácter externo y objetivo, que los distingue de lo que es subjetivamente «bueno» para el individuo o el grupo. Tal tipo de conciencia irradia, como veremos, en la religión iraní, y ya la hemos detectado también, en cierta medida, en los himnos rigvédicos dirigidos a Varuna. Es obvio que en tales situaciones debe existir algún criterio por el que los hombres puedan decidir qué tipo de conducta y actitudes son buenas y cuáles

son malas. En términos más generales, puede decirse que, en la historia de la religión, tal criterio se refiere a un último objetivo religioso, cualquiera que sea, y que puede ser la paz, o el equilibrio interior, o la unión con Dios, o la vida eterna, en cuyo caso será «bueno» aquello que con mayor seguridad conduzca al fin deseado. En la religión hebrea y durante el período anterior al exilio, el más alto nivel de objetivo religiosa radicaba en «conocer a Dios». Un objetivo secundario, pero quizá más común, que se tenía como la suprema bendición otorgada por Dios a los hombres, era el de una prolongada vida terrenal, mientras que la muerte súbita y prematura estaba considerada como un castigo divino sobre los impíos y ateos (Proverbios 10, 21; 11, 9; Salmos 73, 18 y 19; Job 20, 6 y sgs.). Se pensaba que los muertos vivían algún tipo de existencia continuada en la región subterránea o *seol*, pero en el pensamiento hebreo anterior al exilio se la consideraba una región de la que nadie regresaba; en el *seol*, el hombre era rápidamente olvidado por los vivos y alejado de la presencia de Dios. Incluso existía la convicción de que el Santo era más poderoso que la muerte y que el *seol*, y por esta razón los adoradores de Yahvéh anteriores al exilio creían que Dios podía «liberarlos» de la amenaza de la muerte: «No has de abandonar mi alma al *seol*, no dejarás a tu amigo ver la fosa» (Salmos 16, 10). Tal convencimiento de que el poder de Dios era superior al de la muerte que amenazaba al hombre, proporcionó la base, después del exilio, para el desarrollo de la idea de la resurrección, que fue consecuencia de la influencia de otra tradición religiosa, la de Persia, que estudiaremos en breve.

Entre tanto, las ideas de bondad y maldad, asociadas con la creencia de que conocer a Dios y gozar de la vida terrenal en su presencia durante tanto tiempo como fuera posible constituían el fin último de la existencia del hombre, dieron lugar a una alta valoración de aquellas conductas o actitudes que contri-

huyeron a la salud física y mental y a la armonía en las relaciones humanas. Tal comportamiento era el bueno, el que Yahvéh deseaba de su pueblo. El mal, por el contrario, radicaba en la conducta y en las actitudes destructoras del bien, lo que significaba hacer una elección equivocada y cuya consecuencia era el fracaso ante los mandatos vitales de Yahvéh, con la consiguiente pérdida de sus bendiciones. He aquí una de las raíces básicas de la idea de pecado en Israel anterior al exilio: el sentimiento de *fracaso* de no haber alcanzado lo que se pretendía. La voz más común para designar el «pecado» en el Antiguo Testamento—*het*—está vinculada a una raíz que significa «errar», en el sentido de fracaso (Ringgren, 1966; 138).

Existe, sin embargo, otro vocablo hebreo muy común—*pesa*—que designa las conductas y actitudes moralmente ilícitas, y que tiene mucho que ver con la idea de *rebelión*. En este caso, el significado fundamental es el de haber hechazado los mandamientos de un monarca o haber deseado esquivar sus preceptos. Naturalmente, existe una afinidad subyacente de significados entre ambas palabras, pero es en la última donde se halla como el embrión de la idea según la cual un hombre que es consciente de su fracaso moral, no ha de hallar descanso y ha de considerarse a sí mismo como un rebelde o como un ofensor del poderoso monarca. Es una perogrullada en la Filosofía de la Religión, decir que pocas veces han evitado los hombres considerar lo divino, lo santo, lo eterno, en términos de alguna manera humanos, pero si bien el antropomorfismo es ineludible, dentro de la variedad de tipos que puede presentar, el desarrollo de la vida religiosa y de la comunidad resultante depende del *tipo* de antropomorfismo que se imponga. Lo que nos interesa subrayar aquí es que en el Israel anterior al exilio la institución de una monarquía al estilo del antiguo oriente parece haber tenido una influencia capital en la conformación de las ideas religiosas hebreas, entre las cuales

hay que contar la concepción, desarrollada durante este período, de Dios como un arbitrario monarca oriental y del pecador como un rebelde ante los dictados de su poder autocrático. Se trata de algo que caracteriza sin duda la religión tradicional de occidente, mientras que es mucho menos característico del pensamiento religioso de la India, donde la idea de maldad moral guarda una relación más íntima—podríamos decir que hasta cierto punto causal—con los fines religiosos que se persiguen, en el sentido de que un cierto tipo de conducta conducirá a estos fines religiosos. En la tradición occidental la idea de maldad moral, entendida como rebelión contra el poder autocrático, se da junto a otras consideraciones más afines a la concepción india y hebrea primitiva: las actuales dificultades que constituyen la problemática de la teología occidental son en cierta medida el resultado del énfasis que alguna vez se puso sobre la idea de Dios como un monarca absoluto.

ZARATUSTRA, PROFETA DEL IRAN
(618-541 a. J. C. aproximadamente)

La importancia histórica de Zaratustra

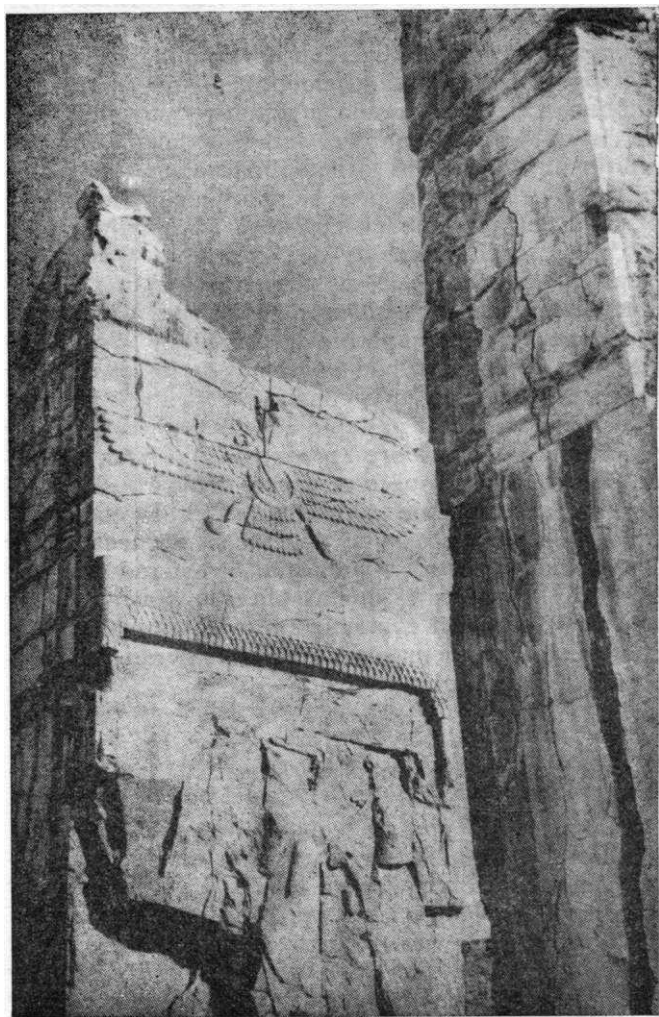
En el año 586 a. J. C, cuando muchas de las familias rectoras del reino de Judá fueron deportadas a Babilonia y la monarquía de Jerusalem llegaba a su fin, un joven de unos treinta años comenzaba su actividad como profeta en Persia (Zaehner, 1959; 209). Se trataba de Zaratustra, según la forma iraní de su nombre, si bien es más conocido por la forma griega, Zoroastro. La tradición recoge el hecho de que el profeta del Irán dio comienzo a su obra profética «doscientos cincuenta y ocho años antes de Alejandro», es decir, en 588 a. J. C. Zaratustra pertenece a la categoría de los profetas, porque parece haber estado sometido a unas experiencias religiosas que le

llevaron a proclamar ciertas verdades que le habían sido reveladas en torno a la naturaleza del mundo espiritual. El período de su ministerio profético cubre aproximadamente los cincuenta años que los judíos estuvieron exiliados en Babilonia, ya que su muerte ocurrió más o menos en el año 541 a. J. C., es decir, tres años antes de que el rey persa Ciro conquistara Babilonia, incorporándola a su imperio y facilitando a los exiliados judíos el regreso a Jerusalem. Por esta época la enseñanza religiosa de Zaratustra había ejercido ya en Persia una influencia lo suficientemente amplia como para que los exiliados judíos comenzaran a sentirse «intensamente impregnados por las ideas zoroástricas» (Zaehner, 1959; 209). El cambio que estas ideas imprimieron al pensamiento religioso judío se hará evidente cuando se compare el judaísmo posterior al exilio con la religión que practicaban antes del mismo. Durante el período de formación del cristianismo, muchas de estas ideas hicieron mella en su doctrina a través del judaísmo. Si bien es cierto que en la actualidad el zoroastrismo sólo existe como la religión de una pequeña minoría en Persia y en la India occidental—los parsis—, el profeta del Irán ha ejercido un influjo mucho más amplio que lo que ello podría sugerir, por lo cual es importante aunque sólo sea esbozar la aparición, en la antigua Persia, de algunas de las ideas que posteriormente habrían de conseguir un puesto clave en el pensamiento religioso occidental.

¿La luz del Oriente?

Según la opinión de R. C. Zaehner (1955; 3), Persia constituye el verdadero Oriente Medio; es la encrucijada en la que se encuentran oriente y occidente; el puente entre la cultura del mundo mediterráneo y la de la India; el vínculo, en fin, entre dos civilizaciones

FIG. 12.



Representación de Ahura Mazda (siglo VI a. J. C., Persépolis).

netamente distintas. Zaratustra se nos presenta como deudor de una tradición de pensamiento característica de la India y de China, pero transformada por su propio genio profético, que de esta forma facilitó su transmisión hacia occidente. Durante largo tiempo, los investigadores occidentales, principalmente cristianos, se han negado a admitir que el profeta del Irán ejerciese sobre el judaísmo algún tipo de influjo ideológico. En la actualidad apenas hay dificultad para aceptarlo, pero se mantiene una gran disparidad de opiniones en cuanto a la discriminación de las creencias propias de Zaratustra y aquellas otras que proceden del postrer zoroastrismo. En la obra de J. Duchesne-Guillemin *The Western Response to Zoroaster* (1958) aparece un excelente y sintético resumen de las múltiples opiniones de los estudiosos sobre esta materia, que concluye con una sentencia que viene a advertirnos que «occidente no ha dicho su última palabra sobre Zoroastro». Así pues, hemos de abandonar las especulaciones y dedicarnos a exponer lo que se sabe de la enseñanza del profeta, analizando los elementos que de ella se encuentran de forma innegable en el judaísmo, y tratando de ver hasta qué punto, si es que así sucedió, vinieron a ser una positiva y útil contribución oriental a la resolución de los problemas que el pensamiento religioso occidental tenía planteados.

Zaratustra como profeta-reformista

La fuente de nuestro conocimiento sobre la enseñanza religiosa de Zaratustra la constituyen los *Gathas*, o canciones, que en la actualidad se encuentran en el *Yasna*, el gran texto litúrgico del zoroastrismo y una de las tres partes principales de las escrituras zoroástricas. Las otras dos son los *Yasts*, himnos sacrificiales dirigidos a espíritus específicos, y el *Videvdát*, leyes de purificación ritual. Los *Gathas*

están expresados en primera persona, y son generalmente considerados como manifiestos del mismo Zaratustra. En ellos, el profeta habla como quien es consciente de haber sido escogido por Dios para comunicar la verdad a los hombres, y por haber contemplado por sí mismo la santidad de Dios, elige libremente ser «el amigo de la Verdad» y seguir el camino de la santidad. Su misión consiste en apartar a sus contemporáneos del culto a múltiples divinidades, que a menudo incluía sacrificios sangrientos, y en dirigirlos a la adoración del único «Señor Sabio»: Ahura Mazda, El fondo de su mensaje profético está representado por la religión indoiraní, uno de cuyos rasgos distintivos ya hemos encontrado durante el primitivo período védico en la India. Ya vimos entonces que los arios concebían dos clases de seres sobrenaturales, los *asuras*—*ahuras* en el Irán—y los *devas*—*daevas* en el Irán—; pero mientras que en la India la palabra *asura* pasó gradualmente a denominar a un ser demoníaco y *deva* a un ser divino, en el Irán sucedió lo contrario: los *daevas*, probablemente bajo la influencia de Zaratustra, vinieron a ser considerados como demoníacos, y de la clase de los *ahura* surgió el gran *Ahura*—Señor—como el Señor de la Luz o Señor Sabio, Ahura Mazda.

El dualismo cósmico de Zaratustra

Sin embargo, no se recuerda primordialmente a Zaratustra como defensor de las ideas monoteístas, sino que es más bien el dualismo lo que caracteriza a su sistema. Se trataba, al decir de R. C. Zaehner, de «un dualismo del espíritu, que postulaba la existencia de dos principios en el origen del universo: el Espíritu del Bien u Ormuz, y el Espíritu del Mal o Ahrimán. Tal idea, extremadamente original—sigue escribiendo Zaehner—, se retrotrae hasta el mismo Zaratustra y constituye su contribución básica a la

Filosofía de la Religión» (Zaehner, 1955; 4). Zaratustra representa a estos dos espíritus opuestos como gemelos, de los cuales uno escogió el Bien y el otro el Mal, y ambos tuvieron, al parecer, su origen en el supremo Señor Sabio, Ahura Mazda. En las escrituras zoroástricas aparecen designados por los nombres de *Spenta Mainyu*—Espíritu Santo—y *Angra Mainyu*—Espíritu Maligno—. Es obvio que la relación del primero con Ahura Mazda era más íntima que la del Espíritu Maligno. Por esta razón la tradición posterior viene a identificar con Ahura Mazda al Espíritu Santo (u Ormuz en su otra denominación). Lo más lógico sería que Ahura Mazda fuera también considerado como padre del Espíritu Maligno, puesto que se trataba de espíritus gemelos, pero el pensamiento zoroástrico no necesita en modo alguno responsabilizar al Señor Sabio del principio del Mal. Lo que subraya la enseñanza de Zaratustra es la absoluta libertad de elección de que gozan los espíritus, cuya responsabilidad descansa, por consiguiente, en tal elección y únicamente en ella. De la misma manera, el pensamiento zoroástrico hace hincapié en la libertad humana de elección. El hombre no es el servidor de Dios o su esclavo, como en la religión semita y especialmente en la islámica, sino un ser revestido de una absoluta libertad de elección moral.

*La especial naturaleza
del dualismo zoroástrico*

Es importante distinguir entre los dos usos que puede tener la palabra «dualismo» en relación con la idea religiosa. Existe un dualismo, cuyo ejemplo más conocido lo constituye el sistema de pensamiento denominado maniqueísmo, en el que el mundo material y físico es considerado como absolutamente maligno, mientras que la bondad se refiere al reino

FIG. 13.



Escena del culto zoroástrico (siglo V a. J. C., Museo de Estambul).

de lo espiritual. Pero en el pensamiento zoroástrico, el dualismo último del Bien y del Mal tiene su origen dentro del mundo espiritual. Lo espiritual, por tanto, no es completamente bueno, sino que también puede ser malo. Por otro lado, el ámbito de lo material no es rechazado como dominio del Mal, sino que se considera como fundamentalmente bueno, en cuanto que es obra del mismo Ahura Mazda. En consecuencia, los zoroastristas respetan y reverencian el ser del mundo físico, al que consideran como intrínsecamente bueno, y por ello también las cosas materiales de la tierra han de ser utilizadas y gozadas por el hombre con prudencia, es decir, de manera que contribuyan a la santidad de la vida. Así pues, no puede tener lugar en el zoroastrismo una ascética consistente en el rechazo de ciertos aspectos físicos de la vida como opuestos a la pretensión de la santidad.

El otro rasgo de la enseñanza de Zaratustra que la califica como original, es el hecho de profesar no un último principio del universo, sino dos. Constituye, como dice Zaehner, «un dualismo de dos fuerzas espirituales y morales en rivalidad: el bien y el mal, la luz y las tinieblas, el orden y el desorden» (1955; 4). Y es en estas fuerzas opuestas donde radica la *elección* original y primigenia. Si en algún sentido el zoroastrismo ostenta un principio último, será, en última instancia, el de la elección moral a favor de la verdad, la luz y el orden, o la mentira, las tinieblas y el caos, que serán objeto de autodeterminación por parte de unos agentes libres, sean hombres o espíritus.

La cuestión de la originalidad del dualismo de Zaratustra

Se ha sugerido que las ideas de Zaratustra, y en particular su singular dualismo moral, deben su origen a una concepción anterior, de la que no serían

más que un desarrollo lógico. En primer lugar, aparece la afirmación de W. D. Henning según la cual las ideas zoroástricas dependen de un monoteísmo primitivo. «Como la mayoría de los movimientos dualistas, se entiende quizá mejor como reacción contra el monoteísmo.» Para una más amplia exposición de este punto de vista, Duchesne-Guillemin cita las palabras de Fr. Spiegel:

«Es precisamente cuando se ha llegado a admitir un creador omnipotente y omnisciente, que creó el mundo con todo lo que hay en él, cuando se plantea la cuestión de por qué las cosas del mundo no marchan de acuerdo con la voluntad de dicho creador y rector, y de por qué no sólo se descarrían las meritorias empresas de las criaturas, sino que también suceden cosas que posiblemente no cuentan con su aprobación. En una palabra: aflora la cuestión de cómo el mal irrumpió en el mundo. El dualismo, en sus diferentes formas, constituye un intento de contestar a este interrogante» (Duchesne-Guillemin, 1958; I).

Tal línea de pensamiento puede tomar dos direcciones distintas: una conclusión sería la de que el dualismo moral zoroástrico podría muy bien constituir una protesta contra el monoteísmo, con lo cual tal dualismo quedaría relegado a una posición secundaria, dependiente e inferior; la otra conclusión consideraría necesaria la idea del dualismo moral como intento de explicar los fallos del monoteísmo, lo cual vendría a ser una crítica perjudicial del mismo, indicadora de su debilidad intrínseca.

Se trata, por tanto, de una cuestión abierta a la discusión, ya que el dualismo zoroástrico puede postular un monoteísmo primitivo y ser, por consiguiente, tanto desde el punto de vista filosófico como religioso, inferior al monoteísmo. Pero lo que de hecho es absolutamente incierto es la existencia misma de cualquier forma de pensamiento monoteísta en el Irán de la época; resulta muy improbable, aunque no es imposible, que Zaratustra entrara en contacto con

el monoteísmo judío. Parece que ejerció sus actividades proféticas en el área nororiental de Persia, que bordea lo que en la actualidad se conoce como Afganistán y la región turca de la U.R.S.S., mientras que el contacto con los exiliados judíos habría requerido su presencia en Babilonia, situada al sudoeste de Persia. Sin embargo, queda la posibilidad de que el mismo Zaratustra elaborara una forma monoteísta de creencia: la del Ahura Mazda, que pudo modificar posteriormente en el dualismo que caracteriza de forma especial su enseñanza.

Tal hipótesis nos conduce al otro aspecto del pensamiento zoroástrico por el que puede también aparecer como tributario de teorías más primitivas y que ya hemos mencionado anteriormente. Si entendemos el mundo en términos absolutos, el dualismo moral no es totalmente peculiar del zoroastrismo. En la época de Zaratustra ya estaba presente en la religión indoiraní, con su dicotomía fundamental de *asuras* y *devas*. Al parecer, constituía un concepto tan profundamente arraigado en el pensamiento indio, que perduró incluso en el seno de la tradición budista. Se trataba de una forma tan popular de comprender la naturaleza del mundo, que las alusiones a tal concepción son frecuentes en los discursos de Buda—contenidos en el *Canon poli*—a las huestes de *asuras* y *devas*, en guerra constante los unos con los otros (Ling, 1962; 21-6). A pesar de ello, no existe una clara distinción *moral* entre la naturaleza de cada uno de estos bandos; la mitología *asura-deva* representa un estadio de desarrollo anterior al momento en que un grupo se identificó con el bien y el otro con el mal. En la religión iraní fue, al parecer, la enseñanza de Zaratustra la que elevó estas fuerzas opuestas al rango de dualismo moral cósmico, de tal manera que, aunque sea en cierto modo deudor de estas ideas más primitivas, fueron interpretadas de nuevo a través de su enseñanza, con lo cual adquirieron una nueva dimensión.

FIG. 14.



*Zurbán y el Mal Espíritu y el Espíritu del Bien
(siglo VII a. J. C.)*

*El factor social en el dualismo
de Zaratustra*

Un rasgo fundamental e interesante de los manifiestos del profeta contenidos en los *Gathas* es el conflicto entre los pastores sedentarios y los guerreros predadores. La comunidad sedentaria de los pastores se identifica con la de los seguidores de la verdad, mientras que la de los bandoleros es la de los secuaces de la mentira, que acostumbran a realizar sacrificios sangrientos en honor de los *daevas* (*devas*). Es posible que estos últimos constituyeran de hecho la clase guerrera en la sociedad iraní, que correspondería a la clase *ksatriya* en la antigua India; y en este caso, serían los defensores de la religión tradicional pagana de los indoiraníes, y adoradores de los *daevas*. Los pastores sedentarios, cuyo trabajo consistía esencialmente en cuidar de sus rebaños, constituían en la sociedad iraní la clase realmente productora de riqueza, y, por tanto, equivalía a la clase *vaisyas* de los indoarios. Más que la clase guerrera, debió de ser esta última la que formara la base de la nueva comunidad zoroástrica, y puesto que sus opresores y enemigos eran tradicionalmente devotos de los *daevas*, los *ahuras* se convertirían necesariamente en las fuerzas espirituales dignas de veneración para aquellos que aceptaran la nueva religión profética. El hecho de que la clase guerrera hostil adorara tradicionalmente a una multitud de *daevas* pudo haber servido de estímulo a una tendencia incipiente en el pensamiento religioso de Zaratustra hacia la creencia en Uno mejor que en muchos, es decir, en el *Ahura* mejor que en los *ahuras*. La oposición de las clases guerreras hacia una religión ética y profética constituye por cierto un rasgo común en la historia de las religiones, y proporcionará otra razón más en favor del análisis que sugiere la situación, tal como queda planteada en sus términos sociales.

El elemento ético en la religión de Zaratustra

Acabamos de mencionar algo que es en realidad un importante distintivo de las ideas religiosas proclamadas por el profeta del Irán: su carácter marcadamente ético. Así lo reconoció Nietzsche al comentar la enorme incapacidad del público para captar la ironía contenida en su *Así hablaba Zaratustra* (*Also sprach Zarathustra*, 1885-7): «Se me debería haber preguntado lo que significaba el nombre de Zaratustra en mis labios, en los labios del primer inmoralista: pues aquello que constituye la enorme unicidad de ese persa en la Historia es exactamente lo opuesto» (Duchesne-Guillemin, 1958; 21 y sg.). El «inmoralismo» de Nietzsche era exactamente el polo opuesto a las enseñanzas de Zaratustra, ya que el profeta del Irán perseguía la elaboración de una base metafísica, cabal y lógica de la moralidad. La elaboración del sistema zoroástrico en su aspecto ético pertenece a un período posterior de la Historia, a la era *sassania* —a partir del 236—, pero sus fundamentos se encuentran en la doctrina del profeta. La ética zoroástrica presupone que el hombre es libre de escoger su línea de acción, y que el sabio escogerá aquella que esté en consonancia con la verdad, la luz y el orden, que lo identificará con las fuerzas del bien y le ayudará a triunfar sobre las fuerzas del mal. Así pues, el papel del hombre en la lucha cósmica es el de pensar buenas ideas, hablar buenas palabras y obrar buenas acciones. En la práctica, tales actitudes conducen a una forma de vida educada y moderada.

La escatología zoroástrica

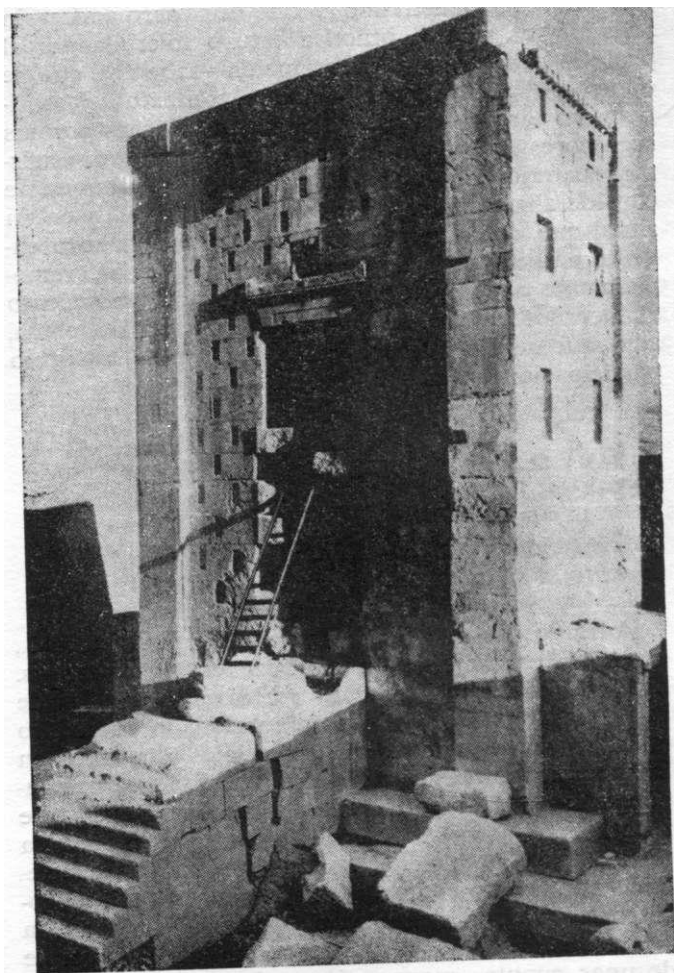
Parece que en un principio la esperanza del profeta radicaba en la victoria de las fuerzas del bien y el establecimiento del dominio de la bondad sobre la

tierra. Después, sin embargo, afloró en su mente otra perspectiva: «Poderosa en inmortalidad será el alma del que siga la verdad, mas al hombre que se apegue a la mentira le afligirán perdurables tormentos.» Tanto Zaratustra como sus adeptos pensaban en una vida más allá de la muerte, y puesto que la vida era esencialmente corporal, su esperanza se materializó en una doctrina de la resurrección del cuerpo. Así es como surge en el zoroastrismo posterior la idea de la restauración del mundo físico, que habría de tornarse en un mundo «más excelente, imperecedero, indeclinable, que jamás tendría fin ni conocería la corrupción...». Tal esperanza se asociaba con la doctrina del advenimiento del *Saoshyant*, o Salvador, que aparecería al fin del tiempo, cuando todas las fuerzas del mal hubieran sido definitivamente vencidas en el universo e inutilizadas para toda la eternidad. Después de la muerte del profeta, sus seguidores dieron a estas ideas, que de hecho ya estaban esbozadas en la enseñanza del profeta, o al menos implicadas en los principios que había enseñado, una formulación completa. En el período en que los judíos estuvieron en íntimo contacto con Persia, dicha formulación había llegado a tal madurez que se introdujo en la vida religiosa del judaísmo.

El sacramento zoroástrico

Aún nos hemos de ocupar de otro punto relacionado con la curiosa historia del rito central de la religión zoroástrica: la ingestión del jugo del *haoma*. Ya hemos observado que la rama india de los pueblos indoiraníes deificó el jugo del *soma* (*haoma*, en iraní), que se bebía en el transcurso de un importante ritual bélico, produciendo en el adorador un estado de gran exaltación. La misma práctica parece haber sido un elemento constitutivo de la religión de la rama iraní de los arios, entre los cuales también el

FIG. 15.



*Templo del Fuego «Ka'ba de Zoroastro
(Naqsh-i Rostam, Persépois).*

jugo de *haoma* se consideraba como divino y capaz de otorgar la inmortalidad a aquellos que participaban en el rito. Uno de los problemas derivados del estudio del zoroastrismo y que aún permanece sin solución, es si esta práctica estuvo tolerada por el profeta, o si, tras su proscripción—sabemos que se opuso a ella en su más primitivo contexto del sacrificio del toro—, fue más tarde reintroducida por sus seguidores. Lo cierto es que ocupa en el zoroastrismo posterior un lugar central, y que el *haoma* se consideraba como el «hijo» de Ahura Mazda, y en un ritual que, como comenta Zaehner, tiene un sorprendente parecido a la misa católica, se ofrecía ceremonialmente al Padre Celestial, tras cuyo ofrecimiento el sacerdote y el pueblo participaban en la bebida, acto que se consideraba como prenda de la futura participación en la vida eterna.

GAUTAMA EL BUDA, PROFETA DE LA INDIA
(563-483 a. J. C.).

*La situación social en la India
durante el siglo VI a. / . C.*

Volvamos de nuevo a la India del siglo vi a. J. C., de cuya situación ya se han esbozado algunos rasgos. Los estudios históricos más recientes, como los de D. D. Kosambi, ya nos han proporcionado un cuadro más preciso de las condiciones sociales y políticas en la India septentrional del siglo vi a. J. C., capacitándonos así para comprender las respuestas que se iban dando a los problemas que atormentaban la mente de los hombres. La antigua forma de la sociedad, organizada en una tribu o grupo de tribus gobernado por una asamblea de ancianos, fue abolida por doquier en la India septentrional ante el avance de unas cuantas monarquías poderosas y de nuevo cuño, especialmente la de los Kashi, Kosala y Ma-

gadha (Mapaz). Las antiguas repúblicas tribales fueron conquistadas y sus territorios sometidos al dominio de estas nuevas monarquías autocráticas. Para muchos hombres de esa época, la antigua y familiar estructura de la sociedad fue reemplazada por un mecanismo gubernamental más impersonal; el individuo se sentía con frecuencia desorientado social y moralmente, e incapaz de encontrar en la nueva sociedad autocrática la significativa estructura que había conocido anteriormente. Los interrogantes que, como Kosambi ha dicho, «flotaban en el aire» durante el siglo vi a. J. C. en la India septentrional eran los siguientes: ¿Qué es el alma? ¿Cuál es el destino del hombre tras su muerte? ¿Por qué sufren los hombres de una manera aparentemente inmerecida? ¿Cómo puede evitarse el sufrimiento? ¿Cuál es el bien supremo y cómo se consigue?

El Buda, su vida y ministerio

En medio de tales circunstancias y alrededor del año 563 a. J. C, cuando Zaratustra aún enseñaba en Persia, nació Gautama, conocido más tarde por el título religioso de el Buda—el Iluminado o el Lúcido—. Era miembro del clan Sakya, cuyo territorio se extendía a lo largo de lo que en la actualidad constituye la frontera entre Nepal y la India. Su padre había sido un jefe tribal *ksatriya*, a quien el pietismo posterior había exaltado hasta convertirlo en un gran rey. En las zonas montañosas situadas al norte de la llanura del Ganges, las antiguas confederaciones tribales sobrevivían en mayor medida que en el resto del territorio, aunque se veían asimismo amenazadas por la continua expansión de las monarquías de la llanura del Ganges, en especial por la monarquía Magadha, cuyos reyes, Bimbisara y su hijo Ajatasattu, se mencionan a menudo en las escrituras canónicas budistas. Así pues, Gautama creció en un ambiente

que, en cierto modo, le protegía del malestar psicológico que acarreaban las sociedades monárquicas, si bien al cabo de no mucho tiempo llegó a tener una clara conciencia del mismo. La leyenda budista cuenta que en el curso de un único día se encontró con un anciano en la última fase de su vejez; luego con una persona destrozada por una inmundada enfermedad y, posteriormente, con un muerto al que llevaban al túmulo crematorio, seguido de sus afligidos amigos. Tales visiones le hicieron reflexionar profundamente sobre la naturaleza de la existencia humana, su significado y su destino. Ese mismo día vio a un asceta que caminaba sosegada y confiadamente a lo largo del camino, cuya actitud le convenció del valor supremo de la santidad de la vida. Ello le decidió a abandonar su hogar para ir en busca de un maestro y guía que fuera capaz de dirigirle a la verdad y de instruirle en las disciplinas espirituales. Tras un prolongado período de búsqueda, durante el cual practicó un severo ascetismo hasta convertirse en un ser extremadamente delgado y débil, consiguió finalmente la suprema iluminación cuando se encontraba absorbido en una profunda y concienzuda meditación sobre la naturaleza del ser y las causas de la decadencia y de la muerte del hombre. En su meditación experimentó una poderosa oposición espiritual, que en la terminología budista ha venido a denominarse *Mará*, el malvado (literalmente «el asesino»). La victoria de Buda sobre *Mará* se ha visto embellecida en la posterior tradición budista con detalles muy espectaculares y mitológicos, especialmente en la escuela mahayánica. Una tradición antigua y digna de crédito, que puede, por tanto, aceptarse con grandes posibilidades de autenticidad, sitúa el lugar de la gran iluminación en las proximidades de Gaya—la actual Bihar—, a la orilla del río Neranjaran, afluente del Ganges. El Buda había logrado acabar con todas las malignas pasiones en las que está enraizado el sufrimiento de los hombres y apaciguar todas las dudas

FIG. 16.



Gautama (estatua laosiana).

y temores sobre su destino futuro. Según la tradición, pasó otras cuatro semanas entregado a la meditación bajo el sagrado árbol *Pipál*, conocido desde entonces como el *bodhi*—iluminación—o simplemente *bo*, árbol. Luego se dedicó a dar a conocer a los otros el camino hacia la iluminación que él había aprendido. Tradicionalmente, la primera prédica de estas verdades, conocida en la actualidad como el *dhamma* (*dharma* en sánscrito) de Buda, o la doctrina de Buda, tuvo lugar en Sarnath, cerca de Benarés. Como muchos otros maestros religiosos de la India contemporánea, reunió a su alrededor un grupo de discípulos y conversos, que constituyeron el núcleo de la orden de monjes budistas o *Sangha*. Durante unos cuarenta años él y sus discípulos recorrieron la India nororiental hasta que finalmente, en Kusinagara y próximo ya a los ochenta años, la vida de Buda se extinguió y, según la terminología budista, se verificó su entrada en el absoluto *nirbana*.

Los países del Asia suroriental establecen el año 623 a. J. C. como la fecha tradicional del nacimiento de Buda, y el 543 como la de su entrada en el absoluto *nirbana* (*parinirbana*). Según este cómputo, el año 1957 se cumplieron dos mil quinientos años de historia del budismo, acontecimiento que fue celebrado en los diversos países budistas del Asia meridional. Los investigadores modernos, sin embargo, se inclinan a fechar la vida de Buda un poco más tarde, fijando respectivamente los años 563 y 483 a. J. C. como los de su nacimiento y de su muerte. Kosambi observa que tales fechas están de acuerdo con el registro de Cantón según un año chino conocido; el registro, en un papiro manuscrito, marca un punto por cada año transcurrido desde la muerte de Buda hasta la fecha de la inscripción, que es el año conocido (Kosambi, 1965; 109).

Los aspectos esenciales de la primitiva doctrina budista

La doctrina—*dhamma*—de Buda se inicia con un análisis de las condiciones en que se desarrolla la existencia humana. En toda existencia se dan tres características principales: en primer lugar, *dukkha*, palabra que puede traducirse por «mal», «enfermedad» o «sufrimiento» y significa cualquiera o todas estas acepciones a la vez, en tanto que expresan la insatisfacción general de la existencia ordinaria empírica, así como la sensación de que las cosas no son como deberían ser; en segundo lugar, *anicca* o la caducidad, es decir, la cualidad transitoria de todas las experiencias terrenas, y en particular de los denominados «placeres» de la vida, y la inexorable ley de cambio y decadencia que se observa en todas las cosas; en tercer lugar, *anatta* o la ausencia de un «ser»—*atta*—privado, permanente y constante en el individuo humano. En este último carácter se echa de ver en seguida una diferencia bien clara entre la enseñanza de Buda y la de otras escuelas contemporáneas de pensamiento, y especialmente de pensamiento upanisádico, en el que la afirmación del alma o del ser—*atman*, en sánscrito; *atta*, en pali—en el individuo humano y su identificación con el alma universal, o *brahmán*, constituía la doctrina central. Para el Buda era un error intentar encontrar en el individuo humano la base de lo eterno. El Buda no negaba la existencia de algo que fuera eterno, pero no había que buscarlo en el conglomerado temporal de factores, físicos y psíquicos, que producen la aparición de lo «individual». Pensaba que lo denominado individual está constituido, de hecho, por un flujo de acontecimientos materiales y mentales. El análisis de la «personalidad» individual puede realizarse a diversos niveles de complejidad: el más simple se fundamenta en cinco *khandhas* o grupos (literalmente «montones»), que son la forma externa (el cuerpo fi-

sico), la sensación, la percepción, la abolición y la conciencia de los cuatro elementos anteriores. No hay duda alguna acerca de la transitoriedad del cuerpo físico, por sus continuos cambios a lo largo de su lapso vital, pero no son menos transitorios los otros factores. Todos ellos juntos producen la ilusión temporal de una realidad permanente, pero se trata de una ilusión. Lo verdaderamente constante y perdurable ha de buscarse en otro sitio.

¿Cuál era entonces esa realidad permanente, cuya búsqueda ofrecía el Buda a los hombres? En cierto sentido, se trataba del *dhamma*, palabra prácticamente imposible de traducir al inglés. Conze, en su *Buddhist Thought in India*, distingue siete sentidos primordiales de la misma. El significado fundamental de *dhamma* alude a lo que es autosubsistente, a lo que existe por sí mismo, independientemente de cualquier otra realidad prioritaria. En este sentido, es muy similar a la noción griega de *logos*, aquello que mantiene todas las cosas. La palabra pali *dhamma* ha pasado al vocabulario de los idiomas del Asia suroriental, como, por ejemplo, al birmano, y se ha utilizado por los cristianos para traducir a dicho idioma la palabra *logos* al comienzo del Evangelio de San Juan: «En el principio era el *dhamma*...»

En última instancia, el conocimiento pleno y real del *dhamma* constituye el objetivo aconsejado por Buda a los hombres como digno de todos sus esfuerzos. La vía inmediata de encuentro con el *dhamma* es a través de la doctrina de Buda. Existe, no obstante, otra manera de describir la realidad *última*, como *nibbana* (*nirvana* en sánscrito), cuyo significado estudiaremos más adelante. Entre tanto, hemos de observar que la enseñanza fundamental de Buda se expresaba también en otra forma, llamada de las Cuatro Verdades Sagradas. Eran éstas: en primer lugar, que toda la vida es *dukkha* (véase más atrás); en segundo lugar, que la causa de *dukkha* radica en el deseo (*tanha*); en tercer lugar, que la trasposi-

FIG. 17.



La India septentrional en los primitivos tiempos budistas.

ción al fin del deseo significa la trasposición al fin de *dukkha*; y en cuarto lugar, que ello se logra a través de la vía budista, trazada en la enseñanza del Buda, que es lo que constituye el *dhamma*. Las Cuatro Verdades Sagradas se expresaban en términos de lo que probablemente constituía un procedimiento médico de la época, desde la prognosis y el diagnóstico hasta las medidas terapéuticas necesarias para lograr una curación anunciada como posible.

La vía budista

Para describir estas medidas «terapéuticas» que el hombre necesita seguir se utilizan varios términos. Puesto que se trata de un método para evitar los extremos (practicados en el día de Buda) del placer sensual y del ascetismo austero, se denomina «la vía intermedia». También se conocía como el *Buda-dhamma*—la doctrina de Buda—o el *Buda-sasana*—la disciplina de Buda—, denominación que es común en Asia para designar lo que en occidente se conoce como «religión budista» o simplemente «budismo».

La vía budista presenta tres rasgos principales: moralidad, meditación y sabiduría. La moralidad es la base indispensable del sistema. La esencia de la moralidad budista está contenida en cinco preceptos—*pañca-sila*—: abstenerse de quitar la vida, de la falsedad, de tomar lo que no pertenece (es decir, de robar), de la perversión sexual y del uso de tóxicos y drogas, que tienden a ofuscar la mente. La práctica de la meditación o concentración—*samadhi*—tiene por objeto mantener la resolución de cumplir con estos propósitos. He aquí el rasgo central y más característico de la vía budista, cuyos métodos y objetivos rebasan el propósito de un estudio general como es el nuestro. (Para una descripción más amplia el lector habrá de consultar el libro de E. Conze *Buddhist Meditation*.) De lo que se trata, en defini-

tiva, es de capacitar al budista para percibir directa e inmediatamente la realidad de la que habla Buda, y que está oculta a los hombres inmersos en una existencia ordinaria, en cuyas circunstancias la percepción de la realidad se ve obstaculizada por la *avijja*—*avidya* en sánscrito—, es decir, por la ignorancia o el fracaso en la percepción íntegra. Así pues, lo primero que ha de aceptar un hombre es la fe en la existencia de una percepción directa o conocimiento, *vijja*—*vidya* en sánscrito—, obtenida por el propio Buda, y que pueden lograr también los que se preparan para seguir su consejo. Tal conocimiento se ve oscurecido en la «mundanidad» ordinaria (el término budista para designar a los «mundanos» que no han iniciado su lucha por conseguir la iluminación es el de *putthu-janu*) por la perpetua agitación a que está sometida la superficie de la mente, y que se debe a la constante distracción de todo tipo a que dan lugar los sentidos y los incontrolados impulsos de la actividad mental. Por consiguiente, el primer paso de la meditación, con vistas a alejar la conciencia de la agitación que reina en su superficie y dirigirla a las más sosegadas profundidades, consiste en suspender el pensamiento discursivo y cualquier otro tipo de pensamiento al azar, que a nada conduciría, y nunca, por supuesto, según entiende el budista, a sanear la condición humana. Se sigue de aquí que la práctica de la meditación, en sus comienzos, consiste en la suspensión del pensamiento discursivo para dar lugar a la «concentración», que estrecha el campo de la atención. Otro de los objetivos principales de la meditación budista es amortiguar y extinguir, cuando existen, las pasiones o las fuerzas malévolas de *lobha*, *dosa* y *moha*—la avaricia, el odio y la ilusión—, que se consideran como algo endémico en la situación humana, y fomentar asimismo las fuerzas opuestas de la generosidad, el amor y el discernimiento. Le sigue en importancia la cuestión del objeto mental que ha de ocupar la atención del que medita, y que

variará según los diferentes tipos de personas. Un objeto de meditación que resulte especialmente adecuado para la condición o constitución de algunas personas, podrá no ser apto para otras que se diferencien ligeramente de las primeras. Y aquí es donde resulta indispensable la función del maestro de la meditación que debe guiar en los procedimientos de la misma y proporcionar a cada persona el ambiente más propicio. Por esta razón, la meditación budista no puede realizarse en solitario, siendo ésta una de las principales razones por las que el budismo no puede ser una religión «privada». No nos es posible dedicar mayor atención a la meditación budista; por otra parte, como ocurre con la liturgia de todas las religiones, se trata de realidades que no pueden ser apropiadamente comprendidas desde fuera. Bástenos con decir que la finalidad de esta práctica es la consecución del tercer estadio de la vía budista, la sabiduría trascendental o *pañña*—*prajña* en sánscrito—, realidad que en principio fue aceptada por la fe como verdadera, que ahora se percibe directa e inmediatamente y cuyo resultado no es otro que la emersión del hombre verdaderamente iluminado.

Laicos y monjes budistas

Como ya hemos observado, una de las primeras consecuencias de la enseñanza del Buda fue la formación de la *Sangha*, grupo de hombres consagrados de por vida a la práctica de la meditación y empeñados en la consecución de la sabiduría trascendental bajo la guía del propio Buda como su maestro. Como otros santos de la India de la época, se contentaban con vivir de lo que podían y de los alimentos que les ofrecían los simpatizantes. En la India del siglo vi a. J. C, eran muchos los ascetas itinerantes, filósofos y santos, pero únicamente entre los budistas se desarrolló una vida de ascesis permanente, ins-

FIG. 18.



*Buda explicando la doctrina a sus discípulos
(Amaravati).*

titucionalmente establecida, que probablemente tuvo su origen en la práctica de aquellos caminantes que buscaban la salvación reuniéndose en un lugar común que les servía de refugio durante la temporada del monzón, cuando la lluvia torrencial, apenas interrumpida, les impedía seguir caminando. Tales reuniones de ascetas se disolvían normalmente al cesar la lluvia, y cada cual tomaba su camino; pero, en el caso de los budistas, fueron estos retiros temporales los que luego se convirtieron en establecimientos —*avasas*— permanentes. En cualquiera de estos establecimientos locales eran bien recibidos los monjes budistas de cualquier procedencia, aunque cada cual tenía su propia «parroquia», es decir, un área en la que podía recabar limosnas que consistían en una cantidad diaria de alimentos, concedida por los parroquianos locales. Los miembros de la *Sangha* vinieron a ser conocidos como *bhikkhus*—*bhiksus* en sánscrito—, es decir, «comuneros» o «limosneros», que recibían una «cuota» de alimentos otorgada por el pueblo en el que se establecían. Más tarde se suscitó entre los vecinos de estos pueblos una gran admiración por la santidad de vida y la rectitud de intención que animaban a los miembros de la *Sangha*, y ello dio origen a frecuentes vocaciones hacia las enseñanzas y prácticas de los monjes. Aquellos que reconocían al Buda y deseaban prepararse como laicos para su eventual admisión en la comunidad, recibían el nombre de seguidores o *upasakas*. Se suele representar al propio Buda impartiendo su enseñanza y guía e instruyéndoles en los deberes propios del *upasaka*. El sistema clasista que afloraba en la sociedad india fue totalmente desdeñado por Buda, cuyos seguidores y adeptos procedían de distintas clases sociales, pero singularmente de la de los comerciantes o *vaisya*. La forma de la enseñanza impartida por Buda, tal como se contiene en los textos canónicos pali, refleja una orientación popular; no se dirige a una minoría de iniciados de un grupo esoté-

rico, como ocurrió en sus orígenes con la enseñanza upanisádica, sino a todos y a cada uno de los hombres, a los que instruía en forma de parábolas, narraciones, proverbios e ilustraciones que todos podían entender. En opinión de Kosambi, «era ésta la más social de las religiones», y la razón de la difusión de su doctrina se debe a que «se ajustaba perfectamente a las necesidades de una sociedad en rápido desarrollo» (Kosambi, 1965; 106, 114). Tal opinión sobre el budismo primitivo no se compagina con los anteriores juicios elaborados por los occidentales, sobre la base de un conocimiento inadecuado, como el de Max Webei, que consideraba el budismo como esencialmente místico y asocial. Ello nos obliga a investigar con más detenimiento la cuestión de la naturaleza del misticismo budista y sus implicaciones sociales.

El «nirbana», «summum bonum» budista

A veces se ha dicho que el budismo es una religión sin Dios, lo cual no es estrictamente cierto. Los primitivos textos budistas contienen numerosas referencias a los dioses, y no sólo a los dioses védicos (cuya mención sería comprensible, dada su posición en la antigua India), sino también a dioses de carácter peculiarmente budista, tales como Sakka, versión budista, aunque más indulgente y humano, del dios védico Indra. El budismo tiene su propia mitología de dioses, pero se les considera más bien como figuras pintorescas del escenario celestial, que como seres de trascendental y decisiva importancia. Es cierto que el pensamiento budista no tiene nada que ver con la idea de un ser divino, creador y responsable de todo lo que existe, bueno y malo, como era el caso de las religiones del antiguo Oriente Cercano. En el pensamiento budista, el universo mismo constituye una realidad dada, cuya existencia no se intenta explicar

ni investigar, ya que, según el propio Buda, cualquier empeño en ese sentido no pasaría de ser una ociosa especulación. Así pues, el budismo se puede describir con más precisión como un sistema de pensamiento que, por lo que respecta a la noción de un creador, se muestra agnóstico.

No obstante, posee un *summum bonum*: el *nirbana* que, por trascender los límites normales de la experiencia humana, representa el fin último de la vía budista o, para usar la expresión de Tillich, el «interés último» del budismo. Tal objetivo ha conducido a algunos observadores a describir el budismo como una forma de misticismo; pero es muy grande el cuidado que hay que poner en la utilización de este término. Las investigaciones occidentales suelen caracterizarse por un empeño de buscar la naturaleza del *nirbana* bajo la perspectiva de las relaciones que pueda tener con los conceptos cristianos de Dios o paraíso. Edward Conze hace una acertada advertencia a los lectores occidentales contra «la costumbre de tratar de averiguar el significado de *nirbana* a partir de un examen de muchas citas desarticuladas» (Conze, 1962; 77). Una aproximación al concepto de *nirbana*, que ofrece muchas más garantías para su comprensión, consiste en examinar todo lo que de él se dice en el *Sutta Nipata*, texto especialmente adecuado para este propósito, puesto que, por lo general, se considera que reúne gran parte del material más antiguo del canon pali.

El profesor Jayawickrama, de la Universidad de Ceilán, ha hecho recientemente sobre dicho texto un análisis cuidadoso y literal, y una de sus conclusiones generales confirma que en el *Sutta Nipata* se contiene posiblemente una de las formas más primitivas de la enseñanza budista.

En el *Sutta Nipata* se dan unas dieciocho referencias al *nirbana*. E. M. Haré, en su traducción inglesa publicada por primera vez en 1945, interpreta la palabra *nirbana* como «lo frío», interpretación contra

la que se pueden esgrimir ciertas objeciones, pero que tiene sin duda la ventaja de mostrar que la palabra pali *nirbana*, igual que la palabra inglesa *cool* (frío), puede ser utilizada como nombre y como adjetivo.

En el caso del *nirbana*, el sentido nominal es primario, por lo que se puede decir que fundamentalmente significa «la frialdad»; pero es obvio que tal interpretación no proporciona una explicación suficiente, por lo que resulta necesario proseguir nuestra investigación.

*El ideal budista:
el hombre que es «nibbuta»*

En el primitivo texto budista al que nos estamos refiriendo, las alusiones al *nirbana* se ven superadas por otra acepción de la palabra que describe al hombre ideal: *nibbuta*. Tal palabra se aplica en ciertas ocasiones al mismo Buda, y en otras, al hombre a quien Buda considera como el tipo ideal de humanidad, el *muni* o sabio. Tal hombre es *nibbuta*, es decir, el que ha «alcanzado la frialdad». «Es éste, el *muni*,—le dice Buda al *brahmán* Bharadvaja—, el único digno de oblación.» Después de oír estas palabras, el *brahmán* Bharadvaja procedió a ofrecer al Buda la oblación brahmánica del pastel sagrado. El Buda rehusó la oblación, replicando que la forma de gozar de un Buda no consiste en cantar himnos, como hacen los *brahmanes*. «¿A quién le será entonces ofrecida la oblación?», preguntó perplejo Bharadvaja. Y entonces el Buda describió de nuevo al digno destinatario de la oblación, al hombre ideal, «el imperterritito, el de límpida mente, el liberado de toda lujuria, el que está vacío de toda indolencia, el guía de aquellos de ardiente naturaleza, maestro de la vida y de la muerte», etc. El es quien ha de ser venerado y adorado, y al hacerle la oblación, el oferente encon-

trará la bendición. «Pero—gritó Bharadvaja—¿qué otro sino tú, oh Buda, es el más digno recipiendario de todo el universo como oblación?» Así termina el *Sutta*, y ya es fácil hacer una adecuada inferencia: el Buda es el tipo de hombre ideal, el *muni*, el hombre *nibbuta*; pero no ha de venerársele como individuo, sino simplemente como arquetipo del hombre ideal.

Tal principio nos conduce a un punto cuya importancia debemos resaltar muy especialmente: la gran cantidad de referencias que este primitivo texto proporciona sobre el hombre *nibbuta*, sugiere que era este tema el que constituía el núcleo práctico del primitivo budismo. La idea abstracta de *nirbana* aparece como secundaria con respecto a la noción del hombre ideal, el hombre *nibbuta*. Pero cuando el término *nirbana* se separa del concepto del hombre ideal, lo más probable es que nos encontremos con ciertas dificultades para comprender el significado del término. Como veremos un poco más adelante, *nirbana* tiene un significado trascendental, pero prestar demasiada atención a dicho término puede conducir a error, al igual que considerarlo como punto de partida para su comprensión.

Un hombre es *nibbuta* cuando ha logrado el estado final de santidad, cuando se han extinguido los ardores de su avaricia, su aversión y su ilusión, lo cual no significa simplemente la extinción de la vida o la aniquilación, sino que el hombre *nibbuta* ha de continuar viviendo para proclamar por el mundo la verdad, como, por ejemplo, lo hizo el Buda desde su iluminación hasta cumplir los ochenta años. La diferencia entre la entrada en el estado de frialdad en esta vida y el estado final que se sigue a la disolución del cuerpo, recibe su expresión formal en la distinción que la literatura *Abhidhamma* elabora entre *kilesa nirbana*, la extinción de las impurezas morales, y *khanda nirbana*, la extinción de los constituyentes de la existencia empírica.

Llegamos ahora a un punto importante: las referencias al *nirvana* en el *Sutta Nipata* se hacen en términos que expresan muy claramente que se trata de un estado trascendental. A veces se le denomina simplemente «el más allá»—*paramam*—. También se dice que aquellos que saben que el *nirvana* es un estado trascendental—«la isla de *non plus ultra*»—están, por este saber, «sumamente fríos»—*abhinibuta*—. «Donde nada existe, donde no hay codicia, existe la isla del no más allá, el *nirvana*, donde no se dan la decadencia ni la muerte; esto es lo que os digo.» En otro lugar del *Sutta Nipata* se describe al *nirvana* como *amatam*, es decir, caracterizado por la ausencia de la muerte; *santim*, tranquilidad o paz, y *accutam*, permanencia. Es decir, que se caracteriza por la ausencia de tránsito entre una y otra existencia.

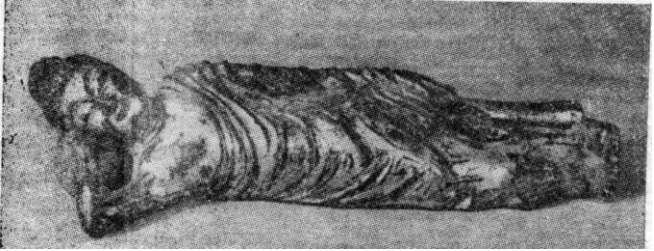
En relación con el *nirvana* es fácil encontrar asertos similares, e incluso de superior significado, en otras obras budistas, desde los cinco *Nikayas* hasta compendios más tardíos, tales como *Visudhimagga* y *Abhidhammattha-Sangaha*. Lo que resulta significativo respecto a las citadas referencias del *Sutta Nipata* es la extensión que dedican al *nirvana* en esta vida como el objetivo presente y realizable del budista viviente (a la vez que a la condición del ser *nibbuta*), en contraste con el pequeño número de alusiones al *nirvana* como estado trascendente. Ello puede proporcionarnos un indicio de que la atención del budismo primitivo se centraba principalmente en la condición del ser *nibbuta*, el hombre ideal, el hombre perfecto, y, secundariamente, en el carácter trascendental de la condición en la que tal hombre penetraba. Este orden refleja el interés práctico que tanto caracteriza a la enseñanza de Buda. La naturaleza trascendental del *nirvana* no ha de ser rele-

gada a una posición irrelevante, por el hecho de que se hable menos de ella; lo que ocurre es, simplemente, que el apaciguamiento de los fuegos del odio, de la codicia y de la ilusión son tareas más importantes para la generalidad de los hombres, a quienes suele interesar más el conocimiento de cómo llegar a *nibbuta* que la naturaleza misma del *nirbana*.

Volviendo ahora a la cuestión del posible carácter místico del budismo, son innegables las dificultades que existen al intentar precisar si es o no una religión mística. En realidad, el primitivo pensamiento budista, tal como se contiene en el *Sutta Nipata*, no comienza postulando un absoluto trascendente con el que el individuo ha de buscar la comunión o la identidad, sino que arranca más bien de la condición empírica del hombre. Pero tampoco puede decirse que lo trascendente no tenga lugar en el pensamiento y en la vida religiosa budista, puesto que sobre la naturaleza positiva del *nirbana* se dice más de lo que los escritores occidentales suelen reconocer. En las escrituras canónicas aparecen largas listas de epítetos atribuidos al *nirbana*, al que a menudo se le llama *suññata*, *apranihita* y *animita*, términos todos ellos que hablan a favor de una afinidad de la vida budista con otras formas de misticismo. El objetivo budista, el *nirbana*, es *suññata* o «vacío», lo cual expresa el hecho de que el camino al *nirbana* implique la afirmación de la no existencia del ser empírico; el *nirbana* está, por consiguiente, «vacío» de toda noción del *ego*. El *nirbana* es también *apranihita*, es decir, sin anhelo o apetencias, caracterizado por la conformidad. Asimismo, es *animita*, es decir, sin imagen, no conceptual. No es un «concepto» que pueda expresarse; no se puede decir: «¡Oh, allí hay un *nirbanal*!» No puede ser de otro modo, ya que por ser el objetivo de la vida budista, no es posible conocerlo hasta que se haya alcanzado.

Que constituye el objetivo, resulta evidente en el análisis del canon pali y en sus comentarios. Buddha-

FIG. 19.



Nirvana» de Buda (bronce dorado chino).

ghosa lo hace aún más explícito en las primeras sentencias de su gran obra el *Visuddhimagga*: «El objetivo es la purificación, y por purificación se entiende *nirvana*.» Lo que queda aún más claro a lo largo de todo el resumen e interpretación de Buddhaghosa sobre la enseñanza budista, es que la purificación a la que se refiere, y en la cual consiste el objetivo budista, viene a ser también una especie de cambio moral profundo y radical. Sobre todo, no debemos perder de vista que la tradición del budismo mantiene una constante aspiración a un ideal muy alto; por ello el hombre *nibbuta* no es fácil de encontrar; tales sujetos son extraños y dignos de muy alta estima.

La dimensión social de la doctrina budista

Nos encontramos ya en condiciones de considerar un segundo punto relativo al misticismo budista: la cuestión de si la vía budista se caracteriza como una renuncia al mundo, lo cual ya fundamentaría un cierto tipo de misticismo verdadero. Max Weber, por ejemplo, en el curso de su análisis sociológico de la religión india catalogó el budismo como místico y asocial. Según dicho autor, la salvación en el budismo es «una realización absolutamente personal de la autoconfianza individual» (Weber, 1958; 213). Tal afirmación indica el fracaso de Weber a la hora de expresar un juicio adecuado sobre la doctrina del *anatta*, así como sobre la comprensión de la naturaleza de la vía budista. Sin embargo, a partir de tal fracaso, comenta el budismo en el sentido de que «el carácter asocial específico de todo genuino misticismo está llevado a su punto máximo». No resulta, pues, sorprendente que encontrara la creación de la comunidad de monjes budistas como una «contradicción» de este principio, para la que había que buscar alguna explicación, quizá en el hecho de ser una obra de posteriores budistas.

El significado de la *Sangha* budista, la orden—o literalmente la «asamblea»—de monjes, ha merecido alguna atención en los recientes estudios históricos y sociológicos realizados sobre el primitivo movimiento. En verdad existe una cierta contradicción en el hecho de que apareciera una *Sangha* en la India del siglo vi a. J. C, pero tal contrasentido es sólo con relación a las religiones de salvación indias ortodoxas, no con respecto a la doctrina budista ni a sus principios. La antigua tradición india requería ciertamente soledad para místicos y ascetas; por ello no es de extrañar que imprimiera sus huellas en la primitiva práctica budista. Pese a ello, el desarrollo positivo y característico del budismo, por lo que se refiere a su dimensión social, dio lugar a la *Sangha*, institución tanto más significativa cuanto que se oponía al resto de la antigua tradición religiosa india.

En el *Mafia Parinirbana Sutta*, que habla de los últimos días de la vida de Buda, se establece una conexión directa entre las antiguas asambleas republicanas y la *Sangha* budista. En vísperas de su ataque a la república vajjia, el rey Ajatasattu pidió al Buda que se pronunciara de alguna manera en relación con el futuro de los vajji. El buda da la extraña respuesta de que los vajji continuarían reuniéndose regularmente en sus asambleas tribales si las comenzaban y terminaban con espíritu de unanimidad, si observaban las antiguas tradiciones y veneraban a los ancianos; en tal espíritu estaba la clave y la esperanza de su éxito. A continuación, aplica esta misma profecía a la *Sangha* budista. Si los monjes continúan reuniéndose con regularidad en su asamblea, si la comienzan y terminan bajo un signo de unanimidad, si observan las tradiciones y honran a sus ancianos, la *Sangha* puede tener la esperanza de prosperar.

De hecho, los vajji fueron derrotados por Ajatasattu; al unísono con la transmisión oral de estas palabras del Buda se conoció la suerte de las tribus: la república vajjia había sido destruida. Puede parecer

curioso que el Buda se pronunciara a favor de la parte derrotada, y más curioso aún el que sus palabras proféticas sobre la prosperidad de dicha república se repitieran de boca en boca. No han faltado quienes han querido ver en estas palabras, por las que Buda aprobaba la forma republicana de gobierno, la afirmación *post eventum* de que la *Sangha* budista iba a convertirse en el sustitutivo de la antigua estructura tribal de la sociedad, destruida y reemplazada en la India del siglo vi a. J. C. por las monarquías autocráticas. En el contexto social, inseguro y calamitoso, que tal cambio engendró, la *Sangha* budista vino a ser el arca de salvación para el individuo carente de sus antiguas amarras sociales, y ésta fue la causa de que tantos hombres buscaran refugio en ella. Esta es, por ejemplo, la opinión del marxista indio Debiprasad Chattopadhyaya en su libro *Lokayata: A Study in Ancient Indian Materialism* (1959), en el que sostiene que la *Sangha* budista proporcionó, en medio de una situación de malestar social, en una sociedad que estaba pasando por la prueba de una amarga lucha por el poder y una creciente estratificación clasista, unos hombres cuya única experiencia radicaba en una vida verdaderamente colectiva, lo cual, pese a basarse en una ilusión—es decir, en una religión—, constituía para Chattopadhyaya el mejor remedio con el que se podía contar hasta que el marxismo hiciera su aparición.

Otro investigador sobre temas de la India antigua, Charles Drekmeier, en su libro *Kingship and Community in Early India*, examina la situación desde un punto de vista muy parecido, aunque aplica al movimiento budista una explicación freudiana. En las convulsionadas y desconcertantes circunstancias de la época, la enseñanza del Buda sobre el *nirvana* y la vida de la *Sangha* budista podrían interpretarse, en opinión de este autor, como la expresión de un deseo de evadirse de la azarosa situación de una sociedad crecientemente individualista, en busca de re-

fugio en un estadio primigenio de seres indiferenciados, deseo en cierto modo semejante al del individuo que, cualquiera que sea su edad, no consigue adecuarse a la condición individual de separación y, por tanto, anhela inconscientemente regresar al seno materno, a la condición que precedió a su estado de individuación.

No debemos tomar a la ligera ninguna de estas opiniones, que, tras una actitud enmascarada, puede que oculten otra explicación. La máscara puede estar representada—particularmente en el caso de la explicación freudiana—por el error que supone el afirmar que, puesto que *A* es como *B*, *A*, es de hecho *B*; es decir, en la confusión de la semejanza con la identidad. Pero como la semejanza es importante, tales explicaciones pueden apuntar hacia otra, ligeramente diferente, que es la que vamos a desarrollar a continuación.

El significado de la «Sangha» budista

Como ya hemos visto, desde los inicios del movimiento budista, su ideal fue el hombre *nibbuta*, el *muni*, el que habría conseguido la «frialdad» en todas las ilusiones y deseos egoístas, y en el que el *anatta* constituía una realidad manifiesta. Toda la enseñanza y la práctica budistas tienen por finalidad conducir a los hombres hacia ese ideal. En los comienzos del budismo, una de las más eficaces formas de conseguir lo que se pretendía, era hacerse miembro de la *Sangha* budista. Dado que la *Sangha* es de hecho una escuela de *anatta*, en la que se practica el ejercicio continuo para lograr el distanciamiento con respecto a la ilusión del ser empírico, la vida en el interior de dicha comunidad consiste en la renuncia a toda posesión privada o personal, a excepción de lo que la propia regla admite como el mínimo de necesidades estrictas, que, por otra parte, está conti-

nuamente sujeto a la opinión y juicio de la comunidad. Así pues, la *Sangha* proporciona las condiciones óptimas para alcanzar el *anatta* y hace posible un tipo de existencia social nuevo y diferente, que de ninguna manera podía realizarse en la sociedad mundana, o por lo menos en la sociedad que empezaba a dibujarse cada vez más claramente en la India septentrional del siglo vi a. J. C. Se trataba, pues, de un nuevo tipo de estructura social mucho más perfecta que la vida colectiva, tal como se practicaba en el antiguo sistema tribal, por cuanto la *Sangha* era la expresión de un principio de dimensiones universales. En otras palabras, la *Sangha* budista difería de las antiguas *sanghas* tribales en que no era territorial, sino más bien supraterritorial. El tipo de parentesco con el que quedaban ligados sus miembros era distinto, trascendente. A ello hace referencia el término *gotrabhu* que aparecerá después en los *Nikayas* y en la literatura budista posterior, con el significado de «convertirse en uno del clan» (se sobrentiende el clan de Buda). El que penetra en la *Sangha* entra, por consiguiente, en un nuevo *gotra*, en una estructura de clan. Buddhaghosa comenta que el término *gotrabhu* indica un «cambio de linaje», que consiste en el tránsito del antiguo linaje, al que califica de «esfera sensual», al nuevo linaje de «esfera sutil», que puede interpretarse más o menos como un linaje espiritual, o quizá mejor, como un linaje trascendental.

Tal explicación implica una alta opinión sobre la naturaleza de la *Sangha*, de tal manera que no se puede considerar como un rasgo históricamente accidental el que el movimiento budista se desarrollara de tal suerte, sino que la *Sangha* es el medio adecuado para la realización del ideal budista, lo cual explica, por otra parte, que se vincule con el Buda y con el *dhamma*, formando con ellos una preciosa tríada; ésta es la razón de que el hombre busque «refugio en el Buda, en el *dhamma* y en la *Sangha*».

La aparición del jainismo

Lo que conocemos por jainismo viene a ser, en cierto modo, similar al movimiento religioso inaugurado por el Buda. En el embrollado panorama de la India septentrional durante el siglo vi a. J. C. surgieron multitud de maestros religiosos, cada uno de los cuales pretendía presentar una visión más satisfactoria de la verdad, como solución a los problemas humanos, así como un medio de liberar a los hombres de sus desdichas, de mayor eficacia que el ofrecido por el brahmanismo ritualista contemporáneo. Algunas de las doctrinas de tales sectas nos son conocidas mediante las referencias que aparecen en los *Suttas* budistas. En su mayor parte desaparecieron, pero el jainismo sobrevivió, y sus seguidores pretenden remontar su antigüedad a una época anterior a los siglos vi y v a. J. C, haciendo coincidir dicho sistema con la enseñanza de las doctrinas de Vardhamana Mahavira (muerto el 468 ? a. J. C). Los modernos investigadores se inclinan a aceptar la posibilidad de que las doctrinas de Mahavira constituyeran el desarrollo de las de un maestro más primitivo, Parsva. Como la mayoría de los sistemas heterodoxos—es decir, no brahmánicos—de la época, se trataba fundamentalmente de un método de disciplina psíquica cimentado en su propia doctrina metafísica. Su perspectiva esencial radicaba en que la totalidad del universo está animada por innumerables almas individuales, que no habitaban únicamente en los seres humanos, sino en todas las cosas vivientes, es decir, en los animales, en los insectos e incluso en las plantas. Podría expresarse diciendo que cada una de estas almas habitaba en un cuerpo material, pero sería más preciso decir que el cuerpo constituía una prisión de la que el alma pugnaba por librarse. Tal perspectiva de la existencia, así como el método de evasión del

alma enseñado por Mahavira, son las características que hacen que esta doctrina difiera tanto del brahmanismo como del budismo.

Distinción entre jainismo y brahmanismo

El jainismo se distingue nítidamente tanto del brahmanismo como del budismo. Del primero se diferencia en su doctrina de *ahimsa* o de la no violencia. Puesto que todo ser viviente está habitado por un alma, es importante evitar la violencia, y sobre todo, no perpetrar la muerte en él, lo cual prácticamente viene a significar la condenación del sacrificio animal del sistema brahmánico. La razón de tal actitud no violenta hacia la vida animal tenía un signo más bien metafísico que sentimental. La evasión del alma, liberada del cuerpo, al reino en el que había de vivir eternamente en bienaventuranza, constituía el objetivo del sistema *jain*, que se lograba mediante la anulación del *karma*. Según el punto de vista *jain*, el *horma* era una sustancia adherida al alma como resultado de cualquier actividad, pero más especialmente de la crueldad o de la violencia; tal adherencia obnubilaba el alma y creaba en torno suyo un cuerpo sólido y material a manera de costra, que podía romperse gradualmente hasta lograr su disolución mediante la disciplina ascética, la meditación y la abolición de toda actividad dañina. Por esta razón los jainíes eran, y lo han seguido siendo, vegetarianos en el sentido más estricto; su tesis consiste en que el comer plantas en vez de animales, reduce el grado de posibilidad de actividades dañinas. La misma convicción ha incapacitado a los jainíes para el ejercicio de las labores agrícolas, pues temían dañar con el arado las pequeñas criaturas que viven sobre la tierra. Al estarles prohibida tal ocupación, se convirtieron en comerciantes, y en épocas más recientes, en mercaderes industriales. Sin embargo, el hecho de

rechazar el brahmanismo por la profesión de estas ideas, no quiere decir que los jainíes no aceptaran la noción de los dioses, en cuanto seres más privilegiados que podían conceder gracias temporales; pero, en todo caso, se trataba más de un compromiso con la religión popular india que de algo inherente a su visión doctrinal. Es fácil comprobar que la doctrina jainí fue fundamentalmente atea, en el sentido de que no había en ella lugar ni necesidad para el concepto de un creador divino y omnipotente. Su concesión al hinduismo no es en absoluto comparable a la llevada a cabo por el budismo, en su expresión mahayánica, especialmente en su forma tántrica.

Distinción entre jainismo y budismo

El método de disciplina ascética era mucho más austero entre los jainíes que entre los budistas. No sólo consistía en la abstinencia, sino también en una automortiñación que incluía el nudismo, así como un deliberado castigo del cuerpo mediante su larga exposición al calor o al frío. En los primeros momentos de su historia, durante el siglo iii a. J. C, se verificó una escisión entre aquellos ascetas que insistían en la antigua práctica del nudismo y aquellos otros que vestían una simple prenda blanca. Los primeros, más conservadores, llegaron a ser conocidos como los *digambaras* o «los del atuendo espacial»—es decir, vestidos únicamente por el aire—, mientras que los últimos fueron llamados *svetambaras* o «los del atuendo blanco». Pero los jainíes no sólo se distinguían de los budistas por su mayor austeridad, sino también—y quizá sea ésta la diferencia más radical—por su doctrina sobre el universo integrado por una infinidad de almas individuales y autónomas, cada una de las cuales había de conseguir su salvación individual. La opinión budista, por el contrario, rechazaba, como ya hemos visto, la idea de una enti-

dad individual permanente llamada alma. Por otra parte, la idea del jainismo sobre el *karma*, en cuanto que constituía una película o nube depositada sobre el alma, que causaba su prisión corporal, era de tipo materialista. (Los jainíes habrían estado de acuerdo en denominarla «cuerpo sólido, demasiado sólido».) Para el budista, sin embargo, el *karma* es el sistema causal de relaciones morales mediante el cual—por decirlo de alguna manera—las acciones de una vida resuenan a lo largo de los años, a través de otras vidas innumerables (que pueden no pertenecer al mismo individuo), hasta que su eco se extingue o es silenciado por un *karma* contrario.

Confucio

Confucio, en China, fue contemporáneo de Buda y Mahavira en la India. Lo único que justifica la inclusión de su nombre en una historia de la religión radica en que los occidentales han supuesto erróneamente la existencia de cierta afinidad entre otras figuras religiosas y proféticas del siglo vi a. J. C, en Israel, Persia y la India—que ya conocemos—, y este personaje tan relevante en la historia cultural china. Incluso se ha llegado a suponer la existencia de una forma de religión china que podría ser denominada «confucianismo» y que incluiría un culto de adoración a Confucio. Kong Fu-tseu (tal es la forma china de su nombre, de la que «Confucio» constituye una latinización llevada a cabo en China por los jesuítas) fue un aristócrata, un maestro, y durante una parte de su vida, un administrador público cuyas doctrinas eran primordialmente políticas y sociales, y únicamente religiosas en cuanto trataban de materias éticas. La veneración rendida a Confucio no era tanto un culto religioso como un ejemplo especial de la reverencia que el pueblo chino profesaba a sus ancestros, como adecuado reconocimiento por lo que les

FIG. 20.



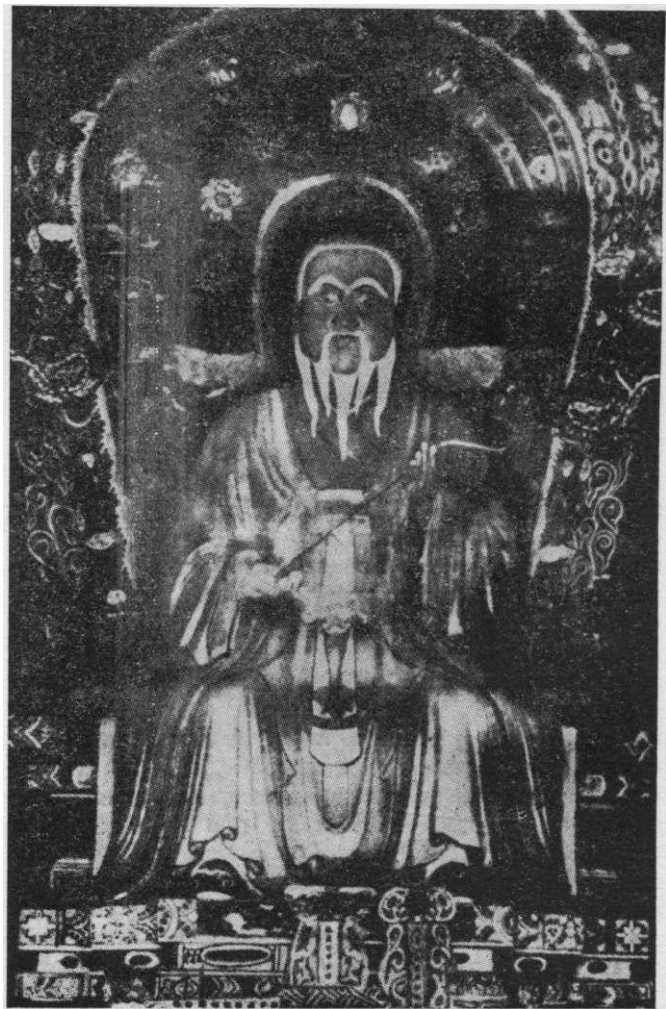
Confucio (época Ming).

debían. Así pues, el contexto más propicio para una aproximación a la vida y a las enseñanzas de Confucio será el que proporciona una historia del pensamiento político y filosófico. Si queremos expresarnos con propiedad, no se trata de un tema que entre en el ámbito de una historia de las religiones, ya que ni siquiera está justificado incluir a Confucio entre aquellas figuras del siglo vi a. J. C. que pueden ser presentadas como «profetas» en razón de su pretensión de estar transmitiendo a los hombres doctrinas que, de uno u otro modo, les habían sido reveladas. Sin embargo, ha habido quienes han reclamado para Confucio esta condición de profeta (Rowley, 1956), pese a la dificultad que representa imaginarlo comportándose como los profetas hebreos, y a lo problemática que resulta tal afirmación.

Confucio y la religión popular de la antigua China

Confucio era un miembro de la clase rectora de la sociedad china. Su enseñanza se caracterizó por la división de los hombres en dos clases: el «hombre superior» y el «hombre inferior». A lo que en su origen no era más que una distinción de clase social, Confucio le confirió un cierto contenido ético. El propósito de la política y las doctrinas confucianistas giraba primariamente en torno a los intereses de la clase dirigente. No obstante, las clases inferiores, a las que trascendió indirectamente la ética confucianista, apelaron a prácticas de un carácter más popular que el que ostentaba la religión en sí, asociadas con ciertas creencias sobre la naturaleza del universo en general y sobre el mundo espiritual en particular. Si en ocasiones Confucio se refiere a los dioses o al cielo como a una cuasi deidad, quizá fuera por congraciarse con los chinos y con las especiales circunstancias de su época. El pueblo de China, como el de

FIG. 21.



Lao-tse.

otras muchas regiones, practicaba una antigua forma de adoración a los poderes de la naturaleza, actitud respecto a la cual Confucio se expresa de una manera evasiva. La aceptaba como parte del conjunto de cosas heredadas, así como por su aureola de antigüedad. Pero no se ha de confundir tal actitud con la práctica china de la veneración a los antepasados, que constituye un aspecto esencial importantísimo de la vida china *familiar*, tanto con respecto a la familia presente como a la ya desaparecida. El «camino de los sabios» o el «camino de los ancianos» es igualmente venerado, y Confucio supo respetarlo muy especialmente (Shryock, 1932).

*La religión popular en la antigua China:
ancestros y espíritus naturales*

La religión de la antigua China se ha presentado a menudo como una combinación del culto a las fuerzas divinizadas de la naturaleza con el culto a los espíritus de los antepasados fallecidos. No obstante, algunos escritores modernos (Shryock, 1932) han puesto en tela de juicio que el culto a los antepasados fuera de hecho un fenómeno religioso. Hasta cierto punto, esta tendencia a separar la veneración a los antepasados de los cultos naturales, puede considerarse como parte de una tendencia general, entre los sinólogos occidentales, a restar importancia a la religión en el seno de la sociedad china, aseverando que los chinos son por naturaleza arreligiosos (Yang, 1961; 4-6), de manera que cuando pueden ofrecer una interpretación secular de las costumbres chinas, como en este caso, aprovechan la oportunidad para añadir más pruebas sobre la no religiosidad de los chinos. Puede ser también que los primeros investigadores estuvieran predispuestos a considerar la veneración a los antepasados como una de las raíces de la religión china, en razón de la influencia ejer-

cida sobre ella por la teoría, a la sazón popular, del evemerismo (del nombre del escritor griego Evémero, que mantenía que los dioses no eran sino héroes muertos elevados a la condición de seres sobrenaturales). En una época en la que muchos estudiosos confiaban en que los orígenes de la religión habían de hallarse mediante la investigación histórica, tal hipótesis constituía una teoría atractiva, mediante la cual se podía explicar el origen de las creencias religiosas. También puede suceder que los modernos sinólogos tengan parte de razón al rechazar la naturaleza religiosa del culto a los antepasados; en realidad, hoy en día existe menos predisposición a encontrar en cualquier parte ejemplos que prueben la teoría de Evémero. Pero la respuesta a la cuestión de si la veneración a los antepasados en China ha de considerarse o no como un fenómeno religioso dependerá, en última instancia, del concepto que cada uno tenga sobre la esencia de la religión, y en función de tal concepto podrá adjudicarse a un determinado fenómeno la categoría de religioso o no religioso.

Dejando aparte, por el momento, el culto a los antepasados, está claro que desde los tiempos más remotos el pueblo chino se dedicó a adorar a numerosos espíritus de diversos tipos, de la tierra y del aire, y que los sacrificios que les ofrecían revistieron la mayor importancia, de lo cual se deduce que tales prácticas no fueron marginales en la antigua cultura china. Por lo que se refiere al destino del hombre, la más antigua creencia china perceptible profesa que el hombre ha de regresar, en última instancia, a las tinieblas, de las que proviene. Tal fin se describía como la «puerta de la mujer oscura», es decir, el orificio de alguna diosa tierra antigua e inmensa, de cuyo oscuro seno cósmico provenían todas las cosas y en el que entrarían de nuevo al consumarse. La vida del hombre transcurría en los confines de esta amenazante oscuridad, y es en este contexto en el que de-

ben estudiarse las prácticas religiosas populares características de la antigua China, que se orientaban a aliviar su sufrimiento y a acrecentar su bienestar temporal durante el lapso de su existencia mortal.

Con la observancia de prácticas como el ofrecimiento de sacrificios a los dioses y espíritus de la tierra y del aire, el pueblo de la antigua China se situaba al mismo nivel que muchos otros pueblos primitivos de cualquier parte del mundo, aunque es significativamente típica la forma en que se ejercían.

El culto estatal chino

El sistema de sacrificio al que se dedicaba el pueblo chino, ofrecido a los poderes espirituales locales de los que se creía que dependía su bienestar, estuvo sometido a un proceso gradual, que culminó en la asimilación al sistema jerárquico del primitivo feudalismo del país, que parece haberse desarrollado durante el comienzo del período correspondiente a la dinastía Chou, hacia 1150 a. J. C. El sacrificio se vio incorporado gradualmente a un proceso por el que se creía preservar la vida del hombre. Con respecto a la nación, el rey ofrecía al cielo un gran sacrificio, el gran sacrificio por antonomasia; los territorios subordinados ofrecían sus sacrificios por medio de oficiales de grados inferiores, hasta llegar a los sacrificios ofrecidos por el aldeano al espíritu o deidad local. El sistema sacrificial tomó así una forma que constituía, sobre todo, un reflejo, en el dominio de la religión, de la organización jerárquica del Estado. Posteriormente, Confucio glosó tal sistema hasta el punto de que cualquiera que comprendiera el significado del gran sacrificio, poseía por ello mismo la clave para comprender todo el sistema cósmico (Wilhelm, 1929; 108). La primitiva religión china se vio así constreñida a fluir por dos canales distintos: el culto sofisticado del Estado, por un

FIG. 22.



Encuentro de Confucio y Lao-Tse (época Han).

lado, y, por el otro, una multitud de cultos a las deidades aldeanas locales, de las que se imploraban beneficios temporales e inmediatos. Por lo que se refiere al culto del Estado, la consecuencia fue que la práctica y la creencia religiosa se difuminaran en una ética secularizada y en una teoría estatal; y en cuanto a los cultos locales, éstos se vieron efectivamente desprovistos de cualquier interés más amplio e inhibidos para entrar en contacto con cualquier idea religiosa universalista. La única profesión de fe universalista en tal sistema era la idea del cielo, pero solamente el rey ayudado por los ministros de Estado gozaba de la prerrogativa de dicha profesión. Para los que pertenecían al primitivo nivel de los cultos locales, la religión popular carecía de atractivo cuando se trataba de las mentes más reflexivas de los períodos posteriores, y así tendió a caer en descrédito. Se dio, sin embargo, una notable excepción en el sistema religioso conocido como taoísmo, a cuyo estudio nos dedicaremos de inmediato.

*Desarrollo taoísta
de la primitiva religión china*

La más cercana aproximación china a un concepto religioso de carácter universalista fue la representada por el *Tao*. El sistema de creencias conocido como taoísmo no afloró sino gradualmente, pese a haber contado con ciertos exponentes muy conocidos, como Lao-Tsu (Lao-tse), primitivo contemporáneo de Confucio. El taoísmo coexistió a duras penas con el culto estatal, que se vio reducido al sistema ético de Confucio. El concepto de *Tao* consistía esencialmente en un desarrollo natural de la antigua idea de la oscuridad primigenia, de la que emergieron todas las cosas vivientes. En el libro clásico del *Tao*, el *Tao-te-ching*, se dice: «Existía una cosa viviente, mezcla de todas las potencialidades, pero perfecta en sí misma,

antes que los cielos y la tierra se formaran. Era tranquila y vacía... y puede ser considerada como la madre del universo. No conozco su nombre exacto, pero, de tener que expresarla en caracteres escritos, optaría por la palabra *Tao*, la vía.» Se consideraba al *Tao* como un ser indiferenciado y, por lo mismo, eternamente en reposo. Dado que el pueblo de la antigua China carecía de una doctrina que considerara la vida tras la muerte del cuerpo, el único tipo de inmortalidad que podía ambicionar era la prolongación indefinida de la vida física. Tal situación no se diferenciaba de la que hemos encontrado en la religión hebrea durante el período anterior al exilio, en el que la dádiva apetecida era la «prolongación de los días». En el caso de China, la búsqueda de la inmortalidad física llegó a ser uno de los principales intereses e, incluso, obsesiones de la religión taoísta. Puesto que *Tao* era el origen de todos los seres, constituía en sí mismo la esencia de la vida; era la vida por excelencia; no estaba sujeto a la corrupción, pues ni crecía ni decaía, sino que permanecía eternamente él mismo. Para un ser humano, la consecución de la inmortalidad, la prolongación indefinida de su existencia, requería necesariamente, según se creía, la transformación física en un cuerpo sutil, incorruptible, no sujeto ni a las incidencias de la enfermedad ni a la decrepitud. Para desarrollar tal cuerpo, uno había de identificarse con *Tao* lo más posible, e incluso llegar a estar unido con él, para lo cual se requería el alejamiento de todas las actividades normales. Había que permanecer quieto y vacío en sí mismo de todo deseo. Estas fueron las ideas característicamente taoístas desarrolladas por los maestros Lao-Tse, Lieh-tse y Chuang-tse. Está claro que tales doctrinas, a diferencia de las enseñanzas ético-políticas de Confucio, descendieron hasta las clases más bajas de la sociedad china y que lograron atraerse las mentalidades más avanzadas y educadas. Las doctrinas del taoísmo se convirtieron, de hecho, en la

base de un movimiento religioso popular de amplia difusión.

Es importante reparar en dos aspectos del taoísmo que contenían las causas potenciales de su degradación posterior y la razón de la hostilidad que hubo de afrontar. Su predominante interés con respecto a la consecución de la inmortalidad física, condujo a una preocupación por la alquimia, a la búsqueda del elixir de la vida y a varios tipos de crudos rituales y prácticas de tipo cuasi mágico. El otro aspecto del *Tao* que sirvió de base a su declive fue su quietismo, el otro requisito esencial para la consecución de la inmortalidad. Tal quietismo alentaba una actitud absolutamente negativa con respecto a los asuntos del Estado—incluso en el caso de algunos emperadores que se hicieron taoístas—y, desde luego, hacia todos los asuntos temporales; en otras palabras, la inercia social y el letargo eran virtudes necesarias. Por tales motivos, Liang Ch'i-ch'ao, moderno escritor chino, ha observado que «el taoísmo es la única religión indígena de China... pero incluirlo en una historia china de la religión constituye en verdad una gran humillación... las actividades (de los taoístas) no han beneficiado en absoluto a la nación. Peor aún, a lo largo de los siglos han descarriado al pueblo en repetidas ocasiones mediante su magia pagana, a la vez que han perturbado la paz» (Yang, 1961; 5).

La religión del antiguo Japón

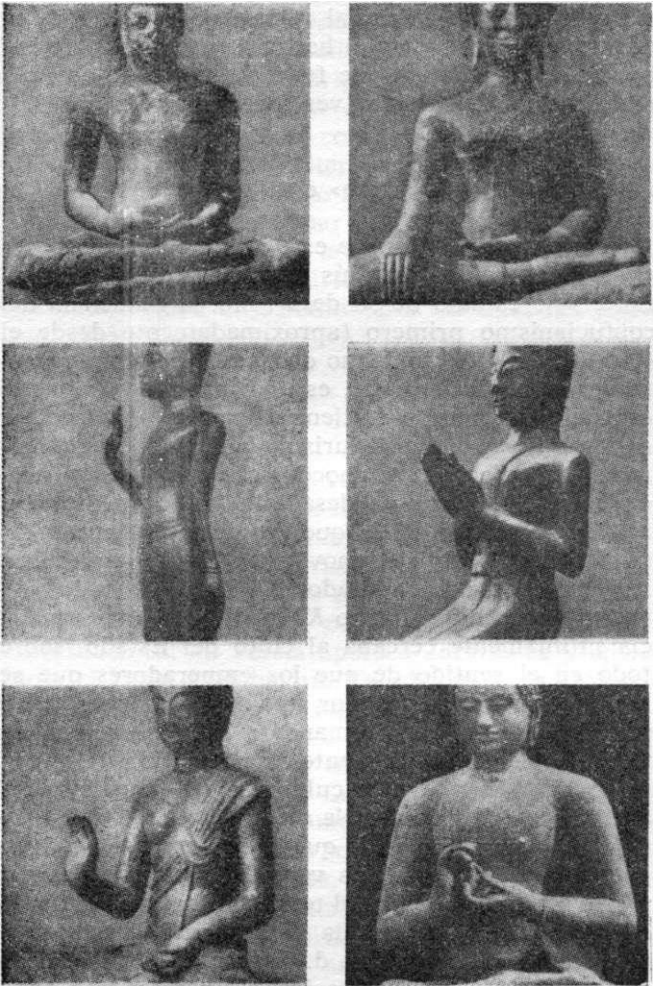
La religión del Japón, anterior a la llegada del budismo, muestra algunos caracteres similares a los de la antigua China, así como algunas diferencias importantes. El pueblo del Japón, al comienzo de la historia conocida del país, era una mezcla étnica de tres grupos principales: los indígenas ainú y dos oleadas de inmigrantes, una del oeste, integrada por hombres más avanzados que los ainú, de comple-

xión más alta y rasgos más acusados; y otra de individuos chatos y vigorosos, procedentes del sur, posiblemente de Malaca. Al parecer, los aborígenes y los inmigrantes se integraron sin grandes dificultades, hasta formar una comunidad nacional con un escaso sentido del antagonismo racial, pero con una amplia variedad de prácticas folclóricas y creencias procedentes de diversas fuentes. El distintivo común a este grupo étnico parece haber sido su carácter perspicaz y su sentido de la simpatía hacia el medio ambiente. Se ha dicho que los japoneses sienten su mayor placer en contacto con las cosas naturales; y es precisamente la sensibilidad y el amor hacia la naturaleza la nota más destacada del *Shinto*, que es como se denomina la religión indígena, más que la especulación abstracta o el artificio. Esta naturalidad se traduce en la creencia en los poderes de la naturaleza a los que los japoneses llaman *Kami*, una palabra cuya etimología se discute, pero que se supone entroncada con algún tipo de «seres superiores» o poderes supremos. Por lo general, el pueblo japonés consideraba a los *Kami* como seres benéficos; en la religión nacional se manifiesta cierto *miedo* hacia los poderes sobrenaturales. La diosa solar Amaterasú era entre las divinidades *Kami* una de las más veneradas; el sol como estimulante de la vida y el desarrollo se consideraba como beneficioso. El rasgo más característico del *Shinto* es el dualismo entre lo que pertenece a la vida y la salud, la limpieza y la fertilidad, y lo que constituye su contraste, es decir, la muerte, la enfermedad, la polución y la esterilidad. El dominio del sol y de la luz contrasta con el dominio de la oscuridad, que engendra la decrepitud y la muerte. Tal contraste, percibido hondamente por los japoneses, alentó la floración de los intereses principales de su antigua religión: la promoción de la fertilidad y la limpieza de la polución. Se consideraba la creación como el resultado de la unión sexual de dos seres, nacidos por generación espontánea: Iza-

nagi, el masculino, e Izanami, el femenino. La convicción de que el mundo mismo, considerado como fundamentalmente bueno, era el producto de su fecundidad, está de acuerdo con la tónica general de las ideas del *Shinto*. La mitología reflejaba asimismo ideas similares. Uno de los antiguos mitos narra cómo la diosa solar Amaterasú, hija de Izanagi e Izanami, fue ofendida por el comportamiento díscolo y violento de su hermana Susnoo—el viento brusco del final del verano—y, para eludirlo, se retiró a una cueva, privando así al mundo de la luz. Pasado algún tiempo, una gran multitud de *Kami* se reunieron junto a la cueva para incitarla a salir de nuevo. Alguien de la multitud, una diosa, comenzó entonces a bailar y, en el éxtasis de la danza, se despojó de todos sus vestidos. La risotada y los vítores con que fue acogida tal acción, obligó a Amaterasú a echar una ojeada para ver lo que sucedía, circunstancia que aprovecharon dos de los *Kami* para tender una marama tras ella y evitar que se retirara de nuevo a la caverna. Se ha sugerido que este mito viene a ser la expresión de ideas asociadas con un culto a la fertilidad, y quizá recitado en la ejecución de dicho ritual. La retirada del sol en el otoño, a impulsos del fiero viento del tardío verano, conduce al invierno; la restauración de la luz y del calor durante la primavera se asociaba con danzas rituales, cuyo matiz podría ahora considerarse como obsceno, pero caracterizado también por la alegría y el regocijo que producía el retorno de la primavera, así como la aparición de la diosa solar, que regresaba de su escondrijo.

Los principales ritos del *Shinto* eran ciertamente los referentes a la limpieza de la polución, cualquiera que fuese su causa. Los factores más típicos que determinaban la polución eran el contacto con los muertos, o con excrementos, o por enfermedad, menstruación, etc. Es decir, que se trataba de una impureza externa y «biológica», y en raras ocasiones, si es que en alguna, era de tipo interno o moral. Es fácil apre-

FIG. 23.



Las posiciones de las manos indican los seis gestos budistas (de izquierda a derecha y de arriba abajo): meditación, iluminación, argumentación, adoración, protección-caridad y predicación.

ciarlo en el hecho de que una herida causaba la polución simplemente porque la sangre fluía, y no se tenía para nada en cuenta al culpable o causante de la misma, sino solamente el hecho de que la sangre había fluido, cualquiera que fuera la causa. El aspecto moral no tenía nada que ver con el asunto.

El desarrollo del «Shinto» estatal

La cuestión de si sobre este sistema de primitivos ritos de fertilidad y tabús se dejó sentir o no, durante este estadio de su desarrollo, la influencia del confucianismo primero (aproximadamente desde el 400 d. J. C.) y del budismo después (aproximadamente desde el 550 d. J. C.), es una materia puramente especulativa; pero, si se tiene en cuenta la naturaleza del *Shinto* y el conservadurismo que ha mostrado hasta la actualidad, es muy poco probable que en el seno del mismo se diera un desarrollo radicalmente nuevo. Una dirección en la que, no obstante, puede decirse que el *Shinto* se movió, fue la que condujo a la veneración del emperador del Japón, y de los pasados emperadores, como *Kami*. Es ésta una tendencia íntimamente cercana al culto del Estado, sobre todo en el sentido de que los emperadores que se han visto distinguidos por una veneración especial, son aquellos bajo cuyo mandato la vida nacional se vio más esplendorosamente engrandecida (Holtom, 1938; 175). El matiz de culto nacional que toma el *Shinto* ya se percibía en la ceremonia de la Gran Purificación, un ritual en el que se requería que toda la nación tomara parte dos veces al año para limpiar plenariamente la vida y el territorio nacional de toda corrupción. Tal ceremonia se desarrolló por lo menos durante el siglo vin d. J. C, y puede que haya que retrotraer su celebración a un momento anterior. Al considerar la evolución del *Shinto*, nos hemos visto obligados a saltarnos unos trece siglos; resulta

significativo el hecho de que, en conjunto, el desarrollo de tal sistema durante el período antiguo fuera singularmente pequeño: no hay en él ningún movimiento profético, ni filosófico ni teológico, comparable ni siquiera con la aparición de la escuela *Tao* en China o con el nacimiento de las ideas jainíes en la India. Tanto su doctrina como su práctica permanecieron esencialmente inalteradas a lo largo de un período muy largo; e incluso tras la presencia, durante catorce siglos, del budismo en el Japón, los métodos utilizados en el ritual de la Gran Purificación siguen siendo en la actualidad virtualmente los mismos que con anterioridad al advenimiento del budismo (Holtom, 1938; 30).

RESUMEN Y COMENTARIO

Suele prestarse muchas veces atención al hecho de que el período que comienza en el siglo vin y concluye en el vi a. J. C, es particularmente rico en personalidades religiosas carismáticas. Durante el mismo aparecen en Israel los profetas Amos, Oseas, Miqueas, Isaías y Jeremías, por nombrar sólo los más sobresalientes; en Persia aparece Zaratustra y en la India el Buda y Mahavira. Ya adujimos las razones por las que Confucio no podía gozar de tal consideración, pero, por otro lado, se podría argüir la inclusión de los pensadores y maestros primitivos de la doctrina taoísta, Lao-tse, Lieh-tse y Chuang-tsu. Sin embargo, estos últimos, junto con Mahavira, el maestro del jainismo, tampoco son promulgadores de doctrinas radicalmente nuevas, sino más bien los impulsores del desarrollo de elementos teóricos ya recibidos en una forma más primitiva. En el caso de los profetas hebreos, una de sus ideas más radicales y desafiantes era la del universalismo de Yahvéh, pero no en el sentido de un dios territorial y, por supuesto, sin obligación alguna de preservar la inviolabili-

dad del territorio de Israel, de la ciudad real de Jerusalem y ni siquiera de su Templo. Así venían a caer por tierra, en cierto modo, las concepciones que, bajo la influencia de las instituciones monárquicas, se habían incorporado al primitivo yahvismo del período del éxodo. Por lo que respecta a Zaratustra, la nueva doctrina, de la que al parecer se consideraba responsable, giraba en torno a dos principios espirituales singulares del bien y del mal que subyacían al universo y a la situación humana, pero no se trataba de una incipiente masa de espíritus de carácter inseguro e indeterminado como en el caso de la primitiva mitología *daeva-ahura*. En cuanto a Buda, la novedad más notable de la doctrina de que era portador, consistía en el desafío del individualismo esencialmente autónomo del *karma* y de la teoría de la reencarnación; su doctrina sobre el *anatta* era precisamente que el individuo autónomo no representaba la realidad última y eterna, que había de encontrarse más bien en el estado en el que penetra el hombre perfecto, y al que los budistas denominaban *nirbana*.

Todos estos individuos se caracterizaban como *profetas* por el hecho de dirigirse a sus coetáneos, proclamando ante ellos, en forma un tanto compulsiva, estas ideas radicalmente nuevas. En todo caso, se trataba siempre de la concepción de un poder o de un ser superior a ellos mismos, que les impelía a compartir con otros hombres su nueva visión, incluso en ocasiones en las que lo más seguro, o más fácil, o más lógico hubiera sido permanecer callados. En el caso de Buda no se suele a veces tener en cuenta este aspecto. No existe ninguna razón lógica por la que el hombre iluminado o «despierto» desee despertar a otros, sino que lo lógico sería esperar a que se despertaran a su debido tiempo. Pero existe una insistente tradición, representada de diversos modos, por la cual el Buda obraba bajo la compulsión de proclamar el *dhamma*, que por su misma naturaleza

era el que, en última instancia, le impulsaba a manifestarse como su voz o su representante histórico.

Otro punto importante de este período, al que también debemos atender, es que la ruptura profética no se verificó de manera inevitable en todas las sociedades. En algunas tradiciones, como el jainismo y el taoísmo, sería mejor hablar de una sofisticación gradual de ciertos rasgos religiosos más primitivos; en otras, como el *Shinto*, parece darse una absoluta carencia, no sólo de una estricta ruptura profética, sino incluso de cualquier cosa que se aproxime a una sofisticación de las prácticas e ideas religiosas primitivas. ¿Cuál es la causa de tal disparidad? ¿Por qué la ruptura profética se produjo en un lugar y no en otro? No entra en nuestros propósitos explicar tales preguntas. Las cosas sucedieron así, pero en un capítulo posterior veremos que la ruptura profética no permanece confinada en el área en la cual se produce, sino que se transfiere a otros lugares, lo que no deja de ser un hecho importante a tener en cuenta en cualquier consideración sobre el desarrollo histórico de la religión.

ESCRIBAS, MONJES Y SACERDOTES

EL JUDAISMO DESDE EL EXILIO
HASTA LA CAIDA DE JERUSALEM
(587 a. J. C.-70 d. J. C.)

Perspectiva histórica

Así como la primitiva y singular confederación de culto yahvista de Israel se había visto reemplazada por la religión monárquica, cuyos centros eran los templos reales de Jerusalem y Samaría, y que tenía tantos rasgos comunes con la religión de las cercanas monarquías orientales, ésta se vio reemplazada, por lo que se refiere a Judá, el reino meridional, por una naciente forma de religión conocida a partir de entonces como judaísmo. En 587 a. J. C. el reino de Judá llegó a su fin; su capital, Jerusalem, fue totalmente destruida y la región se convirtió en una provincia babilónica. Durante más de cuatrocientos años, Jerusalem había estado gobernada por la dinastía de David, hasta que en 587 a. J. C. este capítulo finalizó y Judá pasó sucesivamente por el dominio de babilonios, persas, griegos, romanos, árabes, turcos y, finalmente, en la primera guerra mundial, casi dos mil quinientos años después, se convirtió en un territorio bajo el mando británico. El período que ahora nos interesa cubre los seis siglos y medio de gobierno babilónico (586-539), persa (539-333), griego (333-63) y romano (63 a. J. C.-70 d. J. C.), período durante el

cual surgen los cimientos de la religión denominada judaísmo. El desarrollo religioso que tiene lugar durante tan amplio período se puede resumir en la Escritura, el *sabbath* y la *sinagoga*, junto a otras particularidades que se verifican en el ámbito de la teología, singularmente la evolución del dualismo, la creencia en los ángeles, la doctrina de la resurrección y las ideas de tipo apocalíptico en relación con el futuro.

Es importante recordar que hacia la mitad del siglo vi a. J. C. el pueblo de Judá, los judíos, ya había comenzado a difundirse y establecerse fuera de los confines de su territorio nacional: existían numerosos núcleos en Egipto; los judíos dirigentes y sus familias que habían sido deportados a Babilonia se habían establecido allí y vivían sin grandes dificultades, y había, por otra parte, algunos judíos, campesinos en su mayoría, que permanecían en Judá. Las comunidades babilónicas y egipcias desempeñaron los papeles más importantes en el desarrollo del judaísmo.

La evolución religiosa durante el exilio

Con respecto a la situación de los judíos deportados a Babilonia, no deja de ser significativo el hecho de que se les permitiera llevar consigo sus Escrituras Sagradas, cuya extensión, a comienzos del siglo vi a. J. C., no se conoce con certidumbre. Una cierta comprensión de la probable naturaleza de la colección de escrituras, tal como existían en esa época, requiere necesariamente retroceder al período anterior al exilio.

La elaboración de la narrativa histórica religiosa de los hebreos se verificó a lo largo del período anterior al exilio. En primer lugar, las tradiciones relacionadas con Israel se reunieron bajo una forma oral, comenzado posteriormente a ser transcritas. El mo-

tivo fundamental del ensamblaje de dichas tradiciones puede observarse a partir de lo que constituye, quizá, la forma más primitiva de narrativa histórica hebrea, la profesión de fe del Deuteronomio 26, 5-9, que consiste en una solemne recapitulación de los grandes acontecimientos que integran la fe religiosa del grupo de tribus denominado Israel. El objeto de tales narraciones no era historiográfico, es decir, que su fin no era asegurar a la posteridad la recapitulación sobre ciertos hechos, sino que respondía más bien a un propósito inmediato religioso o teológico: el mantenimiento de la fe y el fortalecimiento de la lealtad a Yahvéh. La narrativa que se encuentra en el Antiguo Testamento es, en cierto sentido, *numinosa* cualitativamente, es decir, que provoca o se pretende que provoque un miedo imponente, un estremecimiento de horror, o de orgullo, o de humilde gratitud. Se ha observado con frecuencia que las narraciones de la Biblia no son al estilo de las informaciones de actualidad que aparecen en los diarios, si bien muchos lectores modernos las consideran todavía en tal sentido. La diferencia entre la mera crónica y la narración histórica teñida de teología se reconoce implícitamente en la fórmula que aparece de cuando en cuando en la historia teológica que se encuentra en el Libro de los Reyes: «El resto de los hechos de Joás (por ejemplo), ¿no aparecen escritos en el libro de las Crónicas de los reyes de Israel?» «El resto de los hechos de Amasias (por ejemplo), ¿no aparecen escritos en el libro de las Crónicas de los reyes de Judá?» En otras palabras, si el lector quiere información histórica, las crónicas al uso se la darán; en la narrativa histórica religiosa lo que se lee es una interpretación teológica, un tratamiento de la Historia desde un cierto punto de vista y con un determinado propósito.

En la época del exilio, la narrativa teológica, que constituye una parte sustancial del Antiguo Testamento,

mentó, desde el libro del Génesis hasta los Libros de los Reyes, ya había comenzado a tomar forma y a ser transcrita. No es nada preciso el estadio alcanzado por la formación literaria del Antiguo Testamento en la época del exilio; los estratos más antiguos identificados en estas Escrituras por los investigadores muestran casi con toda seguridad que ya existían en esa época, mientras que considerados como productos literarios posteriores tendrían su existencia únicamente en la tradición oral. Lo que es absolutamente cierto, es que aquellos judíos deportados del reino de Judá y exiliados en Babilonia pudieron llevar consigo algunas Escrituras Sagradas, y que mientras duró su exilio, ciertas tradiciones orales fueron transcritas y añadidas a la literatura ya existente, con lo que el concepto de «Escritura» cobraba mayor importancia.

La razón radicaba en que el declive de los santuarios locales del yahvismo, a expensas del santuario central y real de Jerusalem, había concentrado, durante el período anterior al exilio, en un solo lugar toda la vida del culto. Cuando dicho lugar fue destruido, en 586 a. J. C, y los judíos se alejaron de sus inmediaciones, el único objeto vinculante y central que les quedó fueron las Escrituras Sagradas. Se buscaron entonces ocasiones especiales para su lectura, de las cuales la más importante era la del séptimo día de la semana—*sabbath*—, que originariamente, excepto en Babilonia, había sido un día *tabú* más que una fecha propicia para las prácticas devotas. En tal día se celebraban asambleas en las que se leían y exponían las Escrituras, se recitaban plegarias y posiblemente se cantaban algunos salmos. En el transcurso del tiempo, las circunstancias permitieron a los exiliados judíos construir edificios destinados a tales devociones, a los que se les dio el nombre de «casas de reunión»—*beth ha-keneseth*—; posteriormente fueron conocidos por sinagogas, que es la forma griega equivalente. Asimismo, se des-

arrolló una institución similar entre los judíos de Egipto, donde las sinagogas se mencionan ya en el siglo III a.J. C.

El renacimiento de la tradición sacerdotal

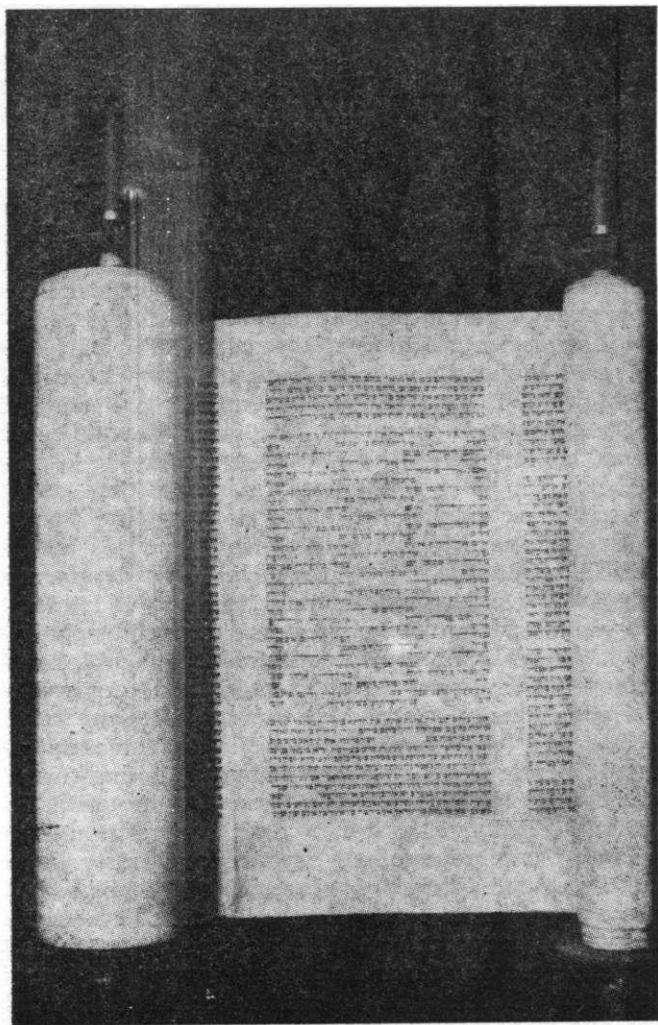
En 538 a. J. C. el imperio babilónico fue conquistado por Ciro, rey de Persia. Tal acontecimiento tuvo varios efectos sobre la religión judía. En primer lugar, la indulgente política del gobernador persa hizo posible el envío de una expedición a Jerusalem, con el fin de iniciar la reconstrucción de lo que había sido destruido en 586. Se levantó un altar en el lugar del Templo y se restableció el culto sacrificial. Aunque se llevó a cabo un intento de reconstruir el Templo, abortado por las condiciones de la ruinoso ciudad, fue en el año 520, bajo la influencia de Ageo y Zacarías, cuando comenzó el trabajo que culminaría en su dedicación en el año 515. Pero el renacimiento de la tradición sacerdotal había comenzado algunos años antes, posiblemente incluso en el período inmediatamente anterior a la victoria de Ciro, que ya se preveía como una posibilidad inminente. El estrato de las Escrituras del Antiguo Testamento que se caracteriza como predominantemente «sacerdotal» en su perspectiva y en sus preferencias, fue probablemente transcrito durante este período, aunque luego se ampliara en cierta medida a lo largo de los años siguientes. En este estrato hay que situar, por ejemplo, el primer capítulo del Génesis, con su relato sobre la creación del mundo, que incorpora detalles de carácter más mesopotámico que palestino, y que conduce a la santificación del día *sabbath* como el día del descanso (Génesis 2, 2-3). Sobre la diferencia entre dicha versión «sacerdotal» de la creación y la otra más antigua, de características predominantemente cananeas, que se encuentra en Génesis 2, 4 y sgs., el lector debe consultar la literatura

especializada. A este respecto, S. G. F. Brandon (1963) ha llevado a cabo un estudio particularmente cuidadoso y útil, y C. R. North (1951) ha realizado un valioso resumen del trabajo de investigación centrado en la identificación de los diversos estratos de la narrativa del Antiguo Testamento.

*La creciente importancia
de la «Torah» y de los escribas*

A la par que renacía la tradición sacerdotal con motivo de la reconstrucción del Templo de Jerusalem, se dio también una enfática importancia al conjunto de las Escrituras consideradas como normativas de la religión y de la vida judía, y en particular al cuerpo de la Ley, o *Torah*, contenido en las mismas, lo que marca el comienzo de otro de los grandes rasgos característicos del judaísmo. En relación con esta tendencia hay que mencionar a Nehemías, que llegó a Jerusalem desde Babilonia hacia el año 445 a. J. C. con el permiso y los recursos aportados por el gobernador persa Artajerjes—probablemente Artajerjes I—para reconstruir las murallas de dicha ciudad y organizar la vida de la comunidad judía que se instalaba de nuevo en ella. De Babilonia llegó también otro líder, Esdras, un escriba que prosiguió el trabajo de organización de Nehemías y, en particular, estableció la *Torah* como la norma por la que había de gobernarse la vida de la comunidad judía. A partir de este momento el *escriba*, como persona familiarizada con la Ley y capaz de imponerla e interpretarla, se convierte en un funcionario religioso del judaísmo, que va cobrando cada vez mayor importancia profesional. La restauración del culto en Jerusalem y su consiguiente engrandecimiento, dio lugar a un aumento del prestigio de los sacerdotes; al unísono, tanto en Jerusalem como en el territorio circun-

FIG. 24.



La «Torah».

dante de Judea, la Ley y sus intérpretes venían a constituir el otro rasgo importante del judaísmo posterior al exilio.

La aparición de las ideas dualistas

Resulta fácil comprender que durante este período, a la vista del sesgo que iban tomando los acontecimientos, los judíos estuvieran generalmente en buena disposición hacia Persia y hacia todo lo persa. Ello constituyó el segundo efecto importante de la derrota del imperio babilónico por los persas. Pese a su orgullo por su propia tradición, los judíos aceptaron, consciente o inconscientemente, gran parte de lo que adquirieron, y todavía adquirirían, de la religión persa, lo cual se hizo patente en la literatura judía del período posterior al exilio. Muchas de estas ideas, como la del milenio, la resurrección de la carne, el juicio final y la transformación última de la tierra, no se impusieron hasta un momento ligeramente más tardío, y otras después de que los judíos habían pasado ya por experiencias verdaderamente más amargas. Pero ya en el período persa de la historia judía, comienza a manifestarse una tendencia hacia la modificación del monoteísmo hebreo en los términos del dualismo persa. El proceso de desarrollo del pensamiento que puede observarse en este caso, presta peso a la opinión de que el dualismo típicamente persa procedía, probablemente, de una forma de creencia anterior, más rígidamente monoteísta. Es posible concebir el universo como la obra de un ser superior, omnipotente, por cuyo imperio existe y que continuamente dirige el proceso de las cosas. No obstante, si en tal concepción se introduce la idea de una virtud moral aplicada a dicho ser, se plantea una situación tensa: ¿Cómo pueden explicarse las aparentes injusticias de la vida, los inmerecidos sufrimientos que el hombre padece, si el que gobierna todas

las cosas, aquel que puede hacer lo que le plazca, está considerado como moralmente bueno? Es éste el problema que subyace en el libro de Job, pese a ser un libro que por lo general se considera—equivocadamente, por cierto—como un producto del período posterior al exilio. Todos los ingredientes del problema que propone, estaban presentes en el período anterior al exilio, cuando las dos formas de creencias en Yahvéh, como un ser moralmente bueno y misericordioso que cuida de su pueblo Israel, y como un rey omnipotente, ya se habían yuxtapuesto en el curso del desarrollo del pensamiento hebreo bajo la monarquía. El problema al que daban lugar estos dos conceptos es difícil de solucionar, y hasta podría decirse que imposible. Ciertamente, el libro de Job no parece que aporte ninguna solución lógica a esta disyuntiva, sino que más bien insinúa que la respuesta está fuera del ámbito de la lógica, en la experiencia existencial de lo sagrado tal como él la vivió (Job 38-41 y especialmente 42, 1-6).

Otra manera de afrontar dicho problema, es la que representa el dualismo persa. Cuanto más grande es el énfasis sobre la bondad y misericordia de Dios, tal como se encuentra, por ejemplo, en el gran profeta del período del exilio conocido por lo general como Deutero-Isaías (Isaías 40-54), más grande es la dificultad de justificar la actual experiencia humana del sufrimiento y del mal, y mayor la tendencia a encontrar su origen en cualquier lugar, excepto en la voluntad directa de Dios. En este punto, la participación de un poder espiritual hostil puede propiciar una óptima solución a las dificultades teológicas, y a ello apuntaba el pensamiento persa. Sin embargo, tales ideas no cristalizaron *totalmente* en el dualismo de las fuerzas espirituales, buenas y malas, hasta el período de mandato griego, o por lo menos, no encontraron expresión literaria hasta que dicho período estuvo avanzado.

En la última mitad del siglo iv a. J. C, las tropas macedónicas de Alejandro Magno reemplazaron al gobierno persa en la mayor parte del Oriente Cercano, en Persia, e incluso en lugares tan lejanos como el valle del Indo y el Punjab en la India. Se ha dicho de Alejandro que «sacó al mundo civilizado de una senda y lo situó en otra; con él se inició una nueva época; nada podría ser como antes» (*Cambridge Ancient History*, vol. VI, pág. 436). Ciertamente así fue para los judíos, quienes resultaron de tal manera expuestos a la cultura y civilización griegas, que muchos de ellos llegaron a creer seriamente amenazada la existencia misma del judaísmo como una forma de vida y de creencia. Sin embargo, no se percibió toda la fuerza de la helenización hasta la época de los seleúcidas, una de las tres dinastías helenistas que sucedieron al imperio de Alejandro, y especialmente durante el reinado de Antíoco IV, conocido también por el título de «Epífanés», que viene a significar «manifestación» (de Dios).

Edwyn Bevan caracterizó la estructura de la comunidad judía durante el período de gobierno griego por el dominio de una aristocracia hereditaria y de familias sacerdotales, en la que el Sumo Sacerdote era el jefe oficial judío (Bevan, 1904; 6). No obstante, dentro del contexto de la comunidad judía y ajeno totalmente a la dominación política griega existía otro poder en el judaísmo, superior incluso al de los sacerdotes, el poder de la Ley, bajo cuyo ámbito los sacerdotes mantenían una posición altamente privilegiada y gozaban de una cuantiosa fuente de riqueza material proveniente de las ofrendas que el pueblo se veía obligado a realizar en nombre de la misma. «Teme al Señor y honra al sacerdote», se lee en una de las escrituras judías de este período, el libro del Eclesiástico 7, 31.

FIG. 25.



Monedas con las efigies de Alejandro Magno (parte superior) y de Antíoco IV Epífanés (parte inferior).

TEEVOR LXNG, 14.

*El pietismo judío
de la antigua escuela: Ben Sirá*

Sin embargo, además de la sacerdotal, existía otro tipo de influencia característica judía en este período, la del sabio, cuya actitud hacia la vida se contiene en la literatura «sapiencial» judía, de la que el libro de los Proverbios constituye un ejemplo temprano. Tal hombre era Ben Sirá, autor del Eclesiástico, un sabio o *escriba*, rico en la piedad tradicional de los barbas-grises de Jerusalem. Para él, la conducta de acuerdo con la ley de Dios acarrea su propia recompensa en esta vida, ya que de hecho no existía otra. En relación con la muerte decía: «Que no se turbe vuestro corazón por su partida, dejadles marchar y recordad el fin último. No olvidéis que no existe más esperanza... considerad su muerte como vuestra suerte, su ayer como vuestro hoy. Cuando los muertos descansan, dejad que descansan también vuestros pensamientos sobre ellos y que os conforte la partida de sus almas.» Tal era el consejo del sabio, que mantenía que el hombre ha de aprovechar al máximo su vida presente, la única vida que posee, asegurándose la aprobación de Dios. El hombre piadoso es siempre recompensado por Dios en esta vida, mientras que el impío es siempre castigado; cualquier otra opinión se basa en falaces apariencias, asegura Ben Sirá. La gran ventaja que tiene el hombre piadoso cuando muere, radica en el buen nombre que deja: «Cuidaos del hombre, pues es lo que permanece, más duradero que millones de tesoros áureos. Las cosas buenas de la vida lo son sólo para una cuenta de días, pero la bondad del hombre lo es para días incontables.» Tal opinión sobre la vida había de ser pronto destruida por las inauditas persecuciones que los judíos habrían de sufrir bajo el dominio de Antíoco Epífanes.

La profanación del Templo y la revuelta de los Macábeos

En el año 175 a. J. C, cuando Antíoco IV Epífanés se hizo con la porción seleúcida del imperio helenístico, las familias aristocráticas de Jerusalem ya comenzaban a verse divididas en virtud de la cultura helenista. Existía un poderoso partido helenizante que buscaba la forma de adaptar la vida judía a la cultura griega y hacer de Jerusalem una nueva Antioquía. Es importante observar que el helenismo con el que los judíos se pusieron en contacto durante esa época, no era el helenismo clásico de Alejandría, el de Grecia y de Platón, sino el helenismo adulterado, más voluptuoso y sensual, de Antioquía, capital del imperio sirio seleúcida. Algunos aristócratas judíos de Jerusalem estaban preparados para aceptar la nueva cultura, pero contaban con la oposición de otros miembros de la clase sacerdotal, así como con la de la secta o partido conocido por los *jasidim*, los «bondadosos» o «piadosos», los cuales, por su fidelidad a la ley de Yahvéh y a las tradiciones religiosas del judaísmo, consideraban las actividades helenizantes de algunos miembros de la aristocracia con aflicción y horror. Entre las familias sacerdotales, la situación se convirtió en fuente de intrigas y de lucha por el poder, y en 169 a. J. C, cuando Antíoco Epífanés se encontraba de campaña en Egipto, una de estas facciones aprovechó la oportunidad para rebelarse e intentar hacerse con el poder político en Jerusalem. Antíoco regresó y trató salvajemente a aquellos que habían sido responsables de la rebelión en Jerusalem. Su afán de represión le llevó incluso a entrar a la fuerza en el santuario del Templo y a apropiarse de sus riquezas en vasos de oro, y por si aún fuera poco, se decidió a terminar por completo con la impertinente y extravagante religión judía. Construyó una fortaleza sobre la colina opuesta al Templo—el Akra—y mantuvo una guarnición en

ella para controlar el área. En 167 a. J. C, el Templo se vio dedicado por Antíoco al servicio de Zeus, cuya imagen se colocó en el santuario, sacrificándose a dicho dios, en el altar del templo, cerdos y otros animales que según la ley judía eran impuros. Se prohibió la circuncisión y otras prácticas judías, y la observancia del *sabbath* judío fue castigada con la muerte. En Jerusalem se estableció un gimnasio en el que, de acuerdo con la costumbre griega, los atletas realizaban desnudos los ejercicios, lo que constituía una grave ofensa a los judíos. La resistencia del pueblo judío hacia tales prácticas fue al comienzo pasiva, pero más tarde se convirtió en fiera y celosamente activa.

Cualquier éxito en el intento de imponer el helenismo de Antioquía a los judíos, había de confinarse a Jerusalem y a aquellas personas pertenecientes a las clases altas, para las que constituía una ventaja en el sentido de preservar la paz. En la campiña de Judea era más difícil llevar a la práctica esta helenización, por la resistencia opuesta por los judíos que vivían fuera de la ciudad, y que tomó la forma de una sólida lealtad a la *Torah*, llevada hasta el extremo de negarse a su propia defensa en el día *sabbath*, arrojando la muerte por su observancia.

Todo ello constituía un serio desafío al pietismo de viejo cuño representado por Ben Sirá. Los judíos sufrían por su fidelidad a Yahvéh, y en muchos casos su actitud sólo les conducía a una muerte súbita y violenta a manos de sus perseguidores helénicos. Edwyn Bevan describe su amarga perplejidad:

«Recuérdese que la muerte no significaba en su manera de pensar una puerta que conducía a la vida, sino a las tinieblas que Dios, en el caso de sus fieles servidores, detenía hasta que cumplían la medida de sus días. Y ahora, ¿cómo sonaba la antigua y confortadora doctrina sobre el final feliz de los piadosos, a los que eran llevados al tormento?... Para los fieles parecería que la tierra se había abierto bajo sus pies

y que ante sus ojos sólo se extendía un precipicio de tinieblas» (Bevan, 1904; 84).

Es casi unánime la opinión de que el libro de Daniel se refiere a esta situación. En nombre del gran héroe de la antigüedad que había resistido todos los intentos de los gobernadores gentiles para hacerle abandonar su fe en Yahvéh, el mensaje contemporáneo invitaba a los judíos a seguir el ejemplo de Daniel. Además, una gran parte del contenido del libro se refería al destino inevitable, ordenado por Dios, de las vicisitudes de los hombres que, a través de todos los sufrimientos presentes, les conduciría al advenimiento del reino de los santos, cuando, gracias a una figura representativa descrita como el *Hijo del Hombre*, los santos gobernarían para siempre. «No cejéis, pues; sed fieles, incluso hasta la muerte»: tai era el mensaje de Daniel a los judíos del siglo II a. J. C. Pero aún hay más: estamos ante el primer libro de la literatura judía en que se encuentra la doctrina que representa la restauración de la fe en la vida eterna: «Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para el oprobio, para el horror eterno. Los doctos brillarán como el fulgor del firmamento, y los que enseñaron a muchos la justicia, como las estrellas, por toda la eternidad» (Daniel 12, 2-3). Tales ideas, que quizá les llegaban a los judíos desde Persia, a través de la enseñanza religiosa del profeta del Irán, eran aceptadas, en una época de persecución e infortunio, como un verdadero discernimiento del destino humano y como una auténtica revelación.

No obstante, comenzó a manifestarse un más enérgico espíritu de resistencia bajo la influencia de la familia Hashmon, perteneciente a la clase sacerdotal, y que no había sucumbido a la tendencia helenizante. De los cinco hermanos de esta familia el más destacado fue Judas, a quien se dio el nombre adicional de Macabeo, que significa «martillo». Dichos herma-

nos se convirtieron en líderes de una revuelta que tomó la forma de guerra de guerrillas a lo largo de la campaña, y cuyo éxito inicial propició el que un creciente número de judíos campesinos se decidieran en su favor. Otro posible factor del fortalecimiento de la resistencia judía fuera de la capital, podría radicar en esta época en las sinagogas, que representaban centros locales de celo religioso. Así pues, el apoyo prestado a los Macabeos pudo tener dos orígenes, y dimanar, por una parte, de aquellos judíos cuyo interés se centraba en la libertad religiosa, elemento representado en el judaísmo por los *jasidim*, «los piadosos»; y, por otra, pudo también provenir de aquellos cuyo interés primario era la independencia política. En el curso de su lucha, los Macabeos se vieron favorecidos por acontecimientos externos: el comandante griego hubo de retirarse a Antioquía, lo que hizo posible el retorno del Templo a manos judías. En diciembre de 165 a. J. C. fue restituido a sus antiguos cultos mediante una ceremonia de purificación y rededicación—*Hanukkah*—que todavía se celebra por los judíos en diciembre, como un «festival de luces».

Salta, por tanto, a la vista que el intento de helenizar Judea por la fuerza, produjo una violenta reacción por parte de la mayoría de los judíos contra lo que para ellos constituía una vil forma de paganismo. Sin embargo, fue en otros lugares, sobre todo en Egipto, donde el helenismo tuvo una más positiva influencia sobre el judaísmo.

Judas Macabeo murió en la primavera de 160 a. J. C. Después de su muerte, sus hermanos Jonatán y Simón ostentaron el liderazgo. Como observa E. Bevan, resulta difícil apreciar en la actualidad lo que Judas consiguió. Sus hermanos, que le sucedieron, perseguían en realidad una política plenamente terrenal, y quizá por ello sus limitaciones se reflejaron sobre Judas, pero resulta asimismo significativo que el judaísmo no incluya el libro de los Macabeos en su canon sagrado.

Las ideas contenidas en el libro de Daniel fueron desde entonces aceptadas por algunos como un rasgo esencial de la fe de los judíos en Dios, mientras que otros, más conservadores, las rechazaron. Entre los primeros aparece como más notable la secta de los *fariseos*, mencionada por primera vez durante la época de Juan Hircano, hijo y sucesor de Simón Macabeo. Los *fariseos* aparecen en conflicto con este Sumo Sacerdote y dirigente civil de Jerusalem (134-104 a. J. C), como defensores de una ley no escrita, como hombres que aceptaban «la tradición de los padres». Entre los que rechazaban las nuevas ideas, los más representativos eran los *saduceos*, partido de los aristócratas de la clase alta sacerdotal y tradicionalistas.

En general, los *fariseos* se situaban en la tradición de los *jasidim*, «los piadosos». Su nombre indica que se «separaban», si bien no está claro de qué; posiblemente de los sacerdotes, o de la impureza, o de toda secularización contemporánea, o de las tendencias helenizantes. Los *fariseos*, como los *jasidim*, pretendían vivir escrupulosamente de acuerdo con la Ley, pero bajo la guía adicional de un cuerpo acumulado de tradición oral. Eran sólo una minoría en el conjunto del pueblo judío, pero su piedad parece que les hizo acreedores a una gran reverencia por parte del pueblo. Cronbach (1963) observa que los *fariseos* tuvieron una mala prensa entre los cristianos, lo cual puede explicarse en cierta medida en virtud de que algunos autores de las Escrituras del Nuevo Testamento eran *fariseos* que habían roto con la secta, y desde entonces la consideraban con un disgusto violentamente crítico, como ocurre en la actualidad con el ex comunista, el ex católico o el ex judío, que se convierten en los críticos más acerados del sistema al que acaban de renunciar. Los ideales y la práctica de los *fariseos* no fueron en modo alguno los que apare-

cen representados en el Nuevo Testamento, sino que se caracterizaron más bien, en el período primitivo, por su paciencia y sinceridad, por una forma de vivir puritana y ascética y por un interés por la vida del pueblo sencillo, todo ello en sorprendente contraste con los *saduceos*. Su apertura a las ideas avanzadas y su disposición hacia el progreso y desarrollo de la tradición del pensamiento religioso favorecieron, como ya hemos observado, su aceptación de la doctrina originariamente persa, de la resurrección y el juicio final. Fueron asimismo los mantenedores de la creencia en los ángeles, característica del judaísmo posterior, que puede estar relacionada con la creciente tendencia a considerar a Dios como un ser mayestático, remoto y absolutamente inaccesible, que emplea, por tanto, intermediarios para comunicarse con los hombres.

Los *saduceos*, rehuendo lo que para ellos no pasaba de entusiasmo y extremismo religioso—como ocurre con frecuencia entre las clases socialmente superiores—, continuaron confiando en la moralidad antigua y convencional de Ben Sirá, muy acorde con el gusto de hombres a quienes la vida trataba de nuevo con mucha generosidad. Cuando cesó la persecución griega, las familias sacerdotales recuperaron su antigua posición de prestigio e influencia y, por un tiempo, llegaron a constituir virtualmente el liderazgo de Jerusalem. Fue durante el reinado de uno de sus miembros, que llevaba el nombre griego de Alejandro, cuando los *fariseos* consiguieron tal poder entre el pueblo que, al tiempo de morir, dicho gobernante aconsejó a su reina y sucesora Salomé que los admitiera en una importante esfera de influencia en los asuntos de Judea. Así lo hizo en efecto, de manera que los *fariseos* se convirtieron en un partido que participaba en el poder político, que más tarde fueron reacios a abandonar. Es en esta situación—en la que los *fariseos* y los *saduceos* no son sólo facciones

religiosas opuestas, sino también partidos políticos rivales—en la que se sitúan los antecedentes de la aparición del cristianismo.

*El gobierno romano
y las ideas apocalípticas judías*

En los primeros años del siglo i a. J. C, apareció sobre el horizonte judío un nuevo poder europeo, el de Roma. Las rivalidades e intrigas que caracterizaron al gobierno de los sacerdotes, forzaron a las familias *saduceas* a acudir a Roma en busca de auxilio. En 63 a. J. C, Pompeyo ocupó Jerusalem, y desde entonces Judea pasó a ser una provincia del imperio romano, gobernada en sus comienzos por reyes locales nombrados por Roma—el más notable de los cuales fue Herodes el Grande—y posteriormente por procuradores asignados desde Roma, hasta que la revuelta judía del año 66 de la era cristiana culminó en la destrucción de Jerusalem cuatro años más tarde. Como los griegos, sus predecesores europeos, los romanos se sintieron inclinados a despreciar a los judíos por su fanatismo religioso y por sus curiosas costumbres, y la respuesta de los judíos se expresó en muy variados grados de aversión y desdén hacia sus dominadores paganos. La situación condujo a la aparición de un número de facciones judías extremistas, que venían a añadirse a los tres grupos importantes ya existentes, mencionados por el historiador judío Josefo: *fariseos*, *saduceos* y *esenios*. El último grupo parece haber estado integrado por pietistas religiosos no conformistas, posiblemente del mismo tipo, si no idénticos, a la secta *Qumran*, sobre los cuales se sabe bastante a partir del descubrimiento de los rollos de pergamino del Mar Muerto en 1947 (Burrows, 1956). Las facciones extremistas, sin embargo, como los *zelotes*, los galileos y otros, eran activistas políticos que, en la tradición de los Macabeos, bus-

caban oportunidades para desembarazarse del gobierno extranjero.

La literatura religiosa judía del género conocido como «apocalíptico», alcanza su máxima importancia durante este período, el siglo i a. J. C. En esta época los judíos consideraban las Sagradas Escrituras como integradas por la *Torah*—la Ley, o los primeros cinco libros, atribuidos a Moisés—y los *Profetas*. Los *Profetas* incluían como «primeros profetas» aquellos libros que habían llegado a ser considerados como narraciones «históricas», a las cuales se añadían «las Escrituras» que abarcaban colecciones de salmos, proverbios, libros didácticos como el de Job y otros ejemplos de literatura «sapiencial». Se consideraba que la literatura profética se completaba y cerraba con Malaquías. De aquí que la Escritura «de revelación»—significado de la palabra griega «apocalipsis»—que ahora se producía mediante visionarios y hombres de carácter singular que pretendían escribir bajo inspiración, encontrara aceptación en tanto en cuanto los autores de tales Escrituras creían actuar como los portavoces de los grandes héroes de la antigüedad, a quienes, por tanto, se atribuían sus obras. El primer ejemplo de este género literario se encuentra en el libro de Daniel, que en su forma actual data de mediados del siglo n a. J. C, en el que ya observamos el comienzo de una literatura que se caracteriza por visiones proféticas del «futuro» atribuidas a algunas grandes figuras del pasado de Israel, como Daniel, Esdras y Enoch, pero que de hecho consistían en una descripción de lo que, en el siglo II o i a. J. C, era historia reciente, con una narración que se prolongaba hasta el futuro inmediato, con el fin de mostrar cómo en la consumación final serían destruidas las fuerzas del mal, prevaleciendo las fuerzas del bien. Una característica muy marcada de dicha literatura es un dualismo al estilo del persa, así como también el énfasis sobre la idea de algún acontecimiento extramundano o sobrenatural que inaugu-

rara la salvación de los fieles y la consumación de la historia humana. En conexión con tales ideas escatológicas se desarrollaron, en la literatura apocalíptica, las doctrinas de las huestes combativas del bien y de los espíritus infernales, bajo el mando de princesas espirituales del mal, que fueron conocidas por varios nombres: Azazel, Mastema, Beliar y otras. Ya en el primitivo pensamiento hebreo existía, además de la doctrina de Yahvéh como ordenador supremo, un cuerpo de creencias populares en variados y fortuitos espíritus infernales. La diabolología de la literatura apocalíptica se distingue por su desarrollo hacia un concepto unitario de lo diabólico, que alcanza su climax en el *Satán* del Nuevo Testamento, a la vez que presenta también otra nota importante, en cuanto que proporciona una manera de explicar la naturaleza del mal en la vida humana, sin necesidad de atribuirlo a Dios, y sin que, por otro lado, tenga que imputarse al individuo como castigo de una acción pecaminosa anterior. La opinión de la literatura apocalíptica a este respecto tiene en cuenta el hecho de que el mal puede sobrevenir a un hombre sin que éste sea personalmente responsable, y que sus acometidas pueden ser debidas a una fuerza exterior colectiva del mal—las huestes demoníacas—, que es en sí misma una consecuencia de la pecadora existencia humana, pues el origen de tales poderes infernales está, según la concepción judía apocalíptica, en la «caída» de la humanidad, que fue posterior a la aparición de la vida humana en el universo (Ling, 1961; 10 y sgs.).

Si bien los rasgos básicos de este dualismo moral se derivaban de la religión zoroástrica, es significativo que su vigoroso desarrollo en el pensamiento judío no comienza hasta los siglos ii y i a. J. C. El choque de fuerzas bélicas—griegas, judías, romanas—en la esfera política y terrenal, sugirió a la mente religiosa un conflicto más fundamental entre aquellos seres que se describen en los rollos de pergamino

del Mar Muerto como los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas, entre el espíritu de la verdad y el espíritu del error. Las realidades políticas contemporáneas trajeron a la vida las doctrinas iraníes de forma tan vivida e impresionante, que el dualismo iraní hizo valer sus méritos, imponiéndose como una idea que había llegado a su madurez.

Otro concepto que se desarrolló durante este período, y que constituye también una nota predominante en la literatura apocalíptica, es el de *Mesías*, que se deriva en parte del concepto iraní de salvador escatológico y, en parte, de la esperanza que los judíos tenían puesta en un rey davídico ideal. A veces se refieren a él como a un grande y prodigioso monarca que ha de venir; otras lo llaman el «Señor Mesías» (Ringgren, 1966; 337). En cualquier caso, se hablaba de un salvador universal, el «Hijo del Hombre»—en arameo *bar enasa*, que literalmente significa un miembro de la raza humana—. Sin embargo, se trata de un ser de naturaleza sobrehumana, preexistente a la creación y que trasciende la existencia del hombre (Mowinckel, 1956; 427 y sgs.).

Los diversos elementos teóricos que se encuentran en la literatura apocalíptica consiguieron una amplia difusión entre los judíos a finales del siglo i a. J. C, cuya pauta total resume así A. O. Nock:

«El fin próximo del actual orden del mundo, en el que triunfaba el paganismo y se afligía al pueblo escogido, sería anunciado con determinados signos. Por una parte, Dios enviaría a ciertos predecesores: Moisés y Elías regresarían; por otra parte, las fuerzas del mal se intensificarían, como ocurrió en realidad, y en su creciente ritmo, llegarían al extremo de una segunda profanación del santo lugar de Jerusalem, comparable con aquella otra cuyo responsable había sido Antíoco Epífanes. Entonces, en la que podría parecer la hora más tenebrosa, aparecería el Ungido de Dios para capitanear a su pueblo y dirigirlo en

esa lucha desesperada que había de concluir con la victoria» (Nock, 1946; 36 y sg.).

Tal era el precedente que había sentado el pensamiento judío al comienzo de la era cristiana, y que será reconocido por cualquier lector del Nuevo Testamento. A partir del contexto del gobierno romano y de la literatura apocalíptica judía, consideraremos posteriormente la aparición del movimiento cristiano.

BUDISMO PRIMITIVO

(500 a. J. C.-70 d. J. C.)

La «Sangha» budista tras la muerte de Buda

Durante los cinco siglos que siguieron a la muerte de Buda, el budismo fue desarrollando la mayoría de los rasgos característicos por los que es conocido en la actualidad. Esos siglos fueron también, como acabamos de observar, el período durante el cual el judaísmo elaboró sus propias normas, de modo que la evolución de ambos sistemas viene a ser contemporánea. La India, como Palestina, tuvo un encuentro con la civilización griega de Alejandro Magno, con la diferencia de que, en la India, tal encuentro fue superficial y de escasa importancia, si se compara con los efectos que el helenismo produjo en Palestina.

Los cinco primeros siglos de la historia budista, a partir de la muerte de Buda, suelen dividirse convencionalmente en dos etapas mediante el reinado del emperador indio Asoka y el Consejo budista celebrado durante su gobierno en Pataliputra (Patna), aproximadamente en el año 250 a. J. C. El reinado de Asoka constituye también, en ciertos aspectos y como veremos en seguida, un importante período de transición en el desarrollo del budismo. Si nos remontamos a la situación de la India septentrional inmediatamente posterior al 483 a. J. C, se pueden discernir

tres factores principales que afectan a la historia de la religión india. El primero es el creciente poderío y extensión del reino de Magadha, que en el momento de la muerte del rey Ajatasattu, en 461 a. J. C, se había convertido en el más grande y poderoso entre los de reciente aparición en la llanura del Ganges. El hierro se obtenía con facilidad de las minas situadas en las inmediaciones de Rajgir; el control del extremo oriental del valle del Ganges hacía posible el desarrollo del comercio marítimo con las áreas del este; el paulatino agotamiento forestal del llano del Ganges proveía de tierras para la agricultura; a lo cual había que añadir, o quizá señalar como su causa, el crecimiento del poder militar de Magadha, de tal suerte que tras la breve incursión—pues no pasó de esto—de Alejandro Magno en el Punjab, el rey de Magadha, Chandragupta (321-297 a. J. C), fundador de la dinastía Maurya, pudo trasladarse al noroeste después de derrotar a las fuerzas griegas y aprovechar la situación para incorporar aún más amplios territorios al control de Magadha. En la época en que Asoka sucedió a su abuelo Chandragupta en el gobierno del imperio de Magadha, en 272 a. J. C, se formó la más extensa unidad política conocida en la India, que llegó a cubrir todo el área del subcontinente hacia el sur del paso de Khyber, con la excepción de la extremidad peninsular al sur del río Krishna, así como del área nororiental conocida en la actualidad como Assan.

El segundo factor importante fue la gradual difusión de la comunidad budista—la *Sangha*—a través del territorio, siempre en expansión, del imperio de Magadha. Al mismo ritmo que la unidad política había ido ampliando las fronteras de un territorio relativamente pequeño en la porción oriental del valle del Ganges, en su expansión hacia el oeste y hacia el sur, lo iba haciendo también la comunidad religiosa de Buda. La misma situación social que impulsó el éxito inicial de la religión de Buda—la transición de

una sociedad tribal a una monarquía—continuó operando en favor del budismo por dondequiera que el Estado de Magadha iba estableciendo su poderío, incluso en territorios anteriormente tribales.

El tercer factor que durante este período ejerció un positivo influjo en la historia de la religión india, fue la respuesta que los *brahmanes* dieron a la situación recién descrita en la India septentrional, cuyos detalles analizaremos en la próxima sección. Ahora sólo nos interesa observar que, mientras el budismo aumentaba su prestigio y seguía teniendo la iniciativa, hasta la época de Asoka, los *brahmanes* aprendieron rápidamente a adaptarse a las nuevas circunstancias y a encontrar nuevas formas de confirmar y mantener su posición de privilegio. En un sentido amplio, la patria del brahmanismo se situaba al oeste, en los tramos superiores del valle del Ganges, mientras que los dominios del budismo estaban enclavados en el este, en la mitad inferior del valle de dicho río. El oeste seguía siendo la fortaleza de la enseñanza brahmánica, y especialmente del idioma sánscrito sacerdotal, mientras que el este era el centro de la filosofía no brahmánica y de las formas vernáculos o dialectales del sánscrito. Los siglos que estamos considerando constituyeron un período de osmosis gradual entre ambas culturas, cuyo resultado fue la incorporación por el brahmanismo de ideas y prácticas originariamente budistas, y en el caso del budismo, el desarrollo de una forma posterior de sanscritización semibrahmánica, que vino a ser conocida como el *Mahayana*.

La rutinización de la religión budista

Durante los primeros siglos, el budismo fue en esencia sinónimo de la comunidad de monjes que integraban la *Sangha*. No se sintió una preocupación por nombrar un sucesor de Buda, ni se buscó, ni de

hecho se necesitaba, aunque sí hubo un gran respeto hacia los antiguos, como Sariputta y Moggallana. El Buda había sido el prototipo y maestro del *dhamma*, que era lo único eterno, a lo que la comunidad de monjes debía fidelidad. El mismo Buda suele representarse encomendando a los monjes, poco antes de su muerte, que hagan del *dhamma* su guía en el momento de su partida. Además del *dhamma*, contenido en los discursos del Buda cuidadosamente conservados por los monjes en su tradición oral, existía también un cuerpo de normas para el gobierno de la vida de la *Sangha*, que se habían ido elaborando durante la vida del Buda, y que pasaron a ser denominados *Vinaya* o disciplina. Así pues, en el primitivo budismo, el *Dhamma-Vinaya*, la doctrina y la disciplina, proporcionó la base para la vida religiosa de la comunidad, junto, naturalmente, con las insustituibles prácticas de la meditación.

Es posible que en la actualidad no sea fácil descubrir exactamente cuál era la forma de la enseñanza de Buda y de la disciplina monástica en el momento de su muerte; indudablemente, la tradición debe haber sufrido la incorporación de ciertas añadiduras y modificaciones en el curso de su transmisión, pero no hay que ser demasiado escépticos. La forma más antigua de tradición es la constituida por el canon pali, que contiene las sagradas escrituras del budismo theravadino. En general, los theravadinos y los sthaviras, escuela a partir de la cual se desarrolla la de los primeros, se caracterizaban por su estricta adhesión al espíritu de la tradición, que guardaban con suma devoción. Además, el budismo no se fundamenta exclusiva y enteramente en la veracidad histórica de *todos* los relatos sobre el Buda, como tampoco la religión cristiana se apoya sobre la veracidad de *todos* los relatos en relación con Jesús. Sus aspectos esenciales son: *a*) la repetición de los temas generales es tan frecuente y variada en el canon pali que no puede caber duda alguna al respecto, y *b*) el

hecho de que existió un hombre, modelo de su propia enseñanza, que, en virtud de su ejemplo, persuadió a otros a realizar por sí mismos el experimento budista, puntos ambos sobre los que no hay por qué dudar.

En cuanto al *Vinaya*, parece ser que alcanzó muy pronto un estadio en el que resultaba impío poner en tela de juicio o criticar sus detalles, ya que era venerado como una tradición cuasi sagrada. Durante la vida del Buda, las reglas de conducta de la comunidad parecen haber ido surgiendo, con bastante flexibilidad, conforme iban apareciendo las necesidades; es posible que tal flexibilidad se prolongara durante cierto tiempo después de su muerte, pero no tardó en completarse la codificación de las reglas, y desde ese momento, cualquier desviación de las mismas empezó a ser considerada como una seria ruptura con la moralidad budista. Suele haber un acuerdo universal sobre el hecho de que en esta codificación final, que constituye el *Vinaya* propiamente dicho, se incluyó un conjunto de reglas monásticas muy antiguo conocido como el *Pattimokkha*—en sánscrito, *Pratimoksa*—. Son unas doscienta cincuenta—el número exacto varía en las diferentes recensiones—, y al parecer se recitaban desde los primeros tiempos en las reuniones que los monjes celebraban todos los novilunios y plenilunios. Las reglas están ordenadas en función de su gravedad: en el primer grupo aparecen aquellas cuya transgresión da lugar a la expulsión permanente de la *Sangha*; el grupo siguiente es el constituido por aquellas cuya desobediencia provoca únicamente una expulsión temporal, y así sucesivamente, hasta llegar a las reglas menores de la etiqueta.

El primer ejemplo importante que conocemos de ruptura seria con las reglas del *Vinaya* data de unos cien años después del *parinirvana* del Buda, y dio lugar a la convocatoria de lo que se conoce comúnmente como el segundo concilio budista, el concilio

de Vesali. (El primer concilio se había celebrado inmediatamente después del *parinirvana* del Buda» en Rajgir, para dar forma definitiva a la doctrina y a la disciplina; acudieron quinientos monjes y fue presidido por Mahakassapa.) De acuerdo con el resumen que del segundo concilio aparece en el *Cultavagga*—sección narrativa del *Vinaya* añadida posteriormente—, acudieron a él setecientos monjes, que se reunieron para considerar diez puntos con respecto a los cuales los monjes del territorio Vajji estaban de acuerdo en que constituían una transgresión de las reglas del *Vinaya*. Un anciano monje llamado Yasa convocó dicho concilio invitando a los monjes del «país occidental», del «país meridional» y del «país oriental». Vesari, lugar donde se celebró el concilio, pertenecía al territorio Vajji. Tras una prolongada e infructuosa discusión sobre los diez delitos de transgresión, acabó por encomendarse el asunto a un comité integrado por cuatro monjes del país oriental y cuatro del occidental. El comité diagnosticó que la conducta de los monjes del Vajji era ilícita en todos los puntos, y esta opinión fue ratificada por toda la asamblea del concilio. El partido derrotado no aceptó la decisión y parece que convocó otro concilio por su cuenta. Sea o no auténtica la historia de este otro concilio del Vajji, lo que sí es claro es que en aquella época se estaba dando en ciertos lugares una tendencia hacia la atenuación de las reglas monásticas a favor de un tipo de vida budista más «secular». Aquellos que siguieron esta tendencia se autodenominaron el «partido de la Gran *Sangha*» (*Mahasanghika*). A partir de entonces, los ortodoxos fueron conocidos, para distinguirlos de este nuevo partido, como «los antiguos» (*sthaviras*). En el triple esquema de la vida budista—moralidad, meditación y sabiduría—los *sthaviras* más conservadores empezaron a poner un gran énfasis sobre la moralidad—se referían a la que expresaban las reglas *Vinaya*—, a la que consideraban como un requisito previo de la vida

monástica. El partido de la Gran *Sangha*, en cambio, apoyado en su mayor parte por los budistas seculares, tomaba más a la ligera la moralidad monástica y hacía hincapié sobre la meditación. En la actitud de este partido radica, en parte, el origen de los dos giros posteriores del budismo mahayánico: en primer lugar, la gran importancia dada a la especulación filosófica, como resultado de la reiterada insistencia sobre la prioridad de la meditación; y en segundo lugar, la introducción de cultos indígenas, como la adoración de las diosas-madres, en función de la tendencia popularizante de la Gran *Sangha*, que hacía grandes concesiones a las necesidades religiosas del discípulo secular.

El desarrollo del «Abhidhamma»

Llegados a este punto, es necesario que nos enfrentemos con un aspecto del pensamiento budista que puede parecer al lector occidental excesivamente tedioso, y hasta es posible que desvinculado de lo que suele considerarse como el ámbito de lo religioso. El asunto pertenece tanto a la filosofía como a la religión, según la acepción que se da normalmente a ambas materias en occidente; en la India, sin embargo, la distinción entre ellas ha sido siempre mucho menos nítida. Como consecuencia, no debemos perder de vista que casi todas las ideas filosóficas indias apuntan hacia lo que en occidente se denominaría objetivo religioso o espiritual, es decir, a la superación de los males reales de la existencia empírica y a la entrada en el *summum bonum*, cualquiera que sea la forma de concebirlo. Todo ello resulta absolutamente cierto en el análisis sistemático de la existencia conocido en el budismo como *Abhidhamma*, y ha constituido durante dos mil años la base de su vida monástica, primero en la India y, posteriormente, en Ceilán y Asia meridional.

Por los años de la muerte del Buda, la forma característica en que se expresaba la doctrina budista era la del *sutta*, que consistía en un diálogo o discurso por lo general entre el Buda y un interlocutor, o discípulo, o un representante de alguna escuela teórica rival. A lo largo de cada discurso, discurre de ordinario un «hilo» o tema básico del que el *sutta* toma su nombre—en sánscrito, *sutra*; en pali, *sutta*; compárese con el término castellano «sutura»—* La forma dialogada gozaba de un gran atractivo popular, de manera que podemos decir que en los *Sutta* tenemos una especie de vademécum del pensamiento budista, utilizable para sus fines apologéticos y explicativos. En ellos vemos cómo el Buda, en cierta ocasión y en determinado lugar, se puso a conversar con tal o cual persona, y lo que en esta conversación se dijo, en relación casi siempre con alguna idea o materia en particular. El título del *sutta* indica el tema de la conversación (por ejemplo, el *Sammana-phala sutta*, sobre los «frutos de la vida ascética» = *Sammana-phala*), o bien el nombre del interlocutor del Buda (como en el *Kutadanta sutta*, conversación con un *brahmán* llamado *Kutadanta*).

Despojados de estos detalles circunstanciales, tópicos y personales, y considerados en su conjunto, los *suttas* constituyen un esquema de pensamiento analítico, susceptible de proyectarse en una forma más estrictamente esquemática. El punto esencial en el que la enseñanza del Buda difiere de la de otras escuelas de pensamiento indio es su negación de un «*ser—atman—individual, permanente e inmutable*». A tal conclusión se llegaba a través del análisis de sus cinco factores de composición o *khandas*, a saber: la forma exterior, los sentimientos, las percepciones, los impulsos y la conciencia. Este último es el más importante y propicio para un análisis según sus varios «factores» constituyentes. Tales factores pueden ser enumerados, de acuerdo con su naturaleza, en grupos de edificantes, no edificantes o neu-

trales. En cada uno de estos grupos pueden darse muchos «estados» de conciencia, que el primitivo pensamiento budista considera como los «fundamentos» de este tipo de análisis, en el que los *dhammas* resultan ser los factores fundamentalmente reales de la existencia. La enumeración de los diversos tipos de factores, con vistas a la catequesis y la instrucción, es un rasgo que aparece muy pronto en el curso de la historia budista, y tales enumeraciones catequísticas, o resúmenes de los factores fundamentalmente reales, se encuentran ya en parte de la literatura de los *Sutta*, como, por ejemplo, el *Sangiti sutta*, de la colección de largos discursos—el *Digha Nikaya*—. El nombre *sangiti* indica que es para «cantarlo en conjunto», es decir, por un grupo de monjes o discípulos aprendices de la vía budista. Otra denominación para designar tales resúmenes catequísticos es la de *mañika*, palabra pali emparentada con «matiz», que hace referencia al «molde» en el que se vacía el pensamiento y la enseñanza budista.

La literatura *Abhidhamma* se formó a partir de la colección de este material matriz y de su posterior clasificación y esquematización. Se trata de un proceso que parece haber tenido lugar a lo largo de los primeros dos o tres siglos de la historia budista. A pesar de que la literatura sagrada de los budistas se reconoce por lo general como triple en su ordenación—el *Vinaya-Pitaka*, el *Sutta-Pitaka* y el *Abhidhamma-Pitaka*—, no fue así en su forma más primitiva. El *Vinaya* no es otra cosa que el cuerpo de reglas que gobiernan la vida de los monjes en la *Sangha*. La colección *Sutta* es, como ya hemos visto, el cuerpo de doctrina del Buda. En el período primitivo, el budismo estaba contenido únicamente en el *Vinaya* y en los *Sutta*—o *dhamma*, es decir, la doctrina—. Así ocurría que el término *Dhamma-Vinaya*, referido a estos dos aspectos importantes de la vida budista, se usaba desde los tiempos primitivos, al igual que los *Sutta*. La adición de un tercer *Pitaka* como colección

de literatura, el *Abhidhamma*, no se verificó probablemente hasta después de la escisión entre los analistas—*vidhajya-vadins*—y los panrealistas—*sarvastivadins*—, que se produjo hacia el 300 a. J. C. y de la que nos ocuparemos próximamente. Así parece deducirse del hecho de que cada una de estas dos escuelas tenga su propio *Abhidhamma-Pitaka* y que difieran ligeramente el uno del otro en los libros que incluyen, mientras que sus *Vinaya-Pitaka* y *Sutta-Pitaka* son los mismos.

Pero, aunque la forma actual de la tercera colección de textos budistas, los libros *Abhidhamma*, no se compusiera hasta aproximadamente el sig'o II a. J. C, la producción de este *tipo* de material, en forma de esquemas analíticos, es anterior a esa época, y probablemente se elaboró poco después de la muerte de Buda. Una vez compuestos los *Matika*—o listas—, se dio a partir de los mismos el desarrollo de esta vía analítica de pensamiento que el Buda había iniciado y que los monjes retocaban y sofisticaban hasta el máximo. El *Abhidhamma* puede considerarse como «el *dhamma* o doctrina fundamental», es decir, como la esencia de la enseñanza del Buda, despojada de la forma más popular bajo la que aparece en los *Sutta*. O quizá pueda entenderse como el estudio de la realidad fundamental, en cuanto consistente en los *dhammas* o factores psíquicos bajo cuyo prisma, como ya hemos visto, analizaba el pensamiento budista toda existencia. En cualquier caso, éste es el contenido del *Abhidhamma*, cuyo impecable análisis de las concepciones «de sentido común» aguzó las facultades críticas de los monjes budistas a lo largo de los siglos v y iv a. J. C.

Junto a su método analítico existe, sin embargo, un segundo aspecto en el *Abhidhamma*: la reordenación de los *dhammas*—en los que se había analizado la existencia—según unas nuevas pautas, que vienen a ser, en cierto sentido, un perfeccionamiento de las antiguas, en cuanto más edificantes y más adecuadas

para conducir hacia el objetivo fundamental del *nirvana*. Pero ante todo es necesario investigar el sistema de correlación al que pertenece cualquier *dhamma*—momento de la conciencia o acontecimiento mental—. Como observa Nyanaponika, «el análisis perfecto implica un conocimiento de la relación» (1949; 4). Ningún acontecimiento mental surge solo, sino integrado en una estructura de factores «internos» y «externos», de los cuales unos—más fuertes o más débiles—actúan sobre la conciencia desde el exterior. No cabe esperar que el lector que se inicia en el *Abhidhamma* budista domine sus principios inmediatamente; lo importante es reconocer que su método no se detiene cuando ha analizado la existencia humana hasta un número de «átomos» autónomos mentales y físicos, sino que implica asimismo la perspectiva de estos átomos en su relación respectiva: su relación real y presente y sus relaciones potenciales, mejoradas y más edificantes, ya que el objetivo del método budista no es un pálido «atomismo» fundamental, sino una conciencia perfecta más amplia y más profunda, situada más allá del constreñimiento y corrupción de la existencia individual ordinaria.

Los personalistas (*«Pudgala-vadins»*)

Con respecto a la psicología humana, el *Abhidhamma* constituía el tipo de aproximación reflexiva, analítica y relacional que el Buda había enseñado a utilizar a sus discípulos. El objetivo de este método era la iluminación última y el *nirvana*; el efecto inmediato entre aquellos que lo utilizaban, era minar la noción común de un *ser* individual que transmigraba sucesivamente de una existencia a otra mediante el renacimiento. Pero se trataba de una noción profundamente enraizada—como todavía lo está—en el pensamiento indio, y había algunos, incluso entre los bu-

distas, para los que la negación de la realidad de cualquier tipo de entidad que pasara de una a otra existencia, resultaba demasiado difícil de aceptar. De aquí que, en la medida en que el análisis *Abhidhamma* se llevaba a la práctica con un rigor cada vez mayor, se produjo una reacción, hacia el final del siglo iv a. J. C, unos doscientos años después del *parinirvana* del Buda, que tomó la forma de una escuela teórica conocida como *Pudgala-vadin*, en cuanto que aseveraba—*vadin*—la existencia de la *persona*—*pudgala*—como una entidad real. En la antigua India se tenía la convicción de que la justicia en las cuestiones humanas únicamente era posible, si existía un *atman* permanente e inmutable que transmigraba y recibía su recompensa o castigo en cada una de sus sucesivas existencias. De manera que, si se proyectaba la duda sobre esta opción de un *atman* inmutable y permanente, es obvio que el concepto de justicia desaparecía. Tal conclusión resultaba inaceptable, puesto que implicaba a la vez la desaparición de los motivos para actuar rectamente y, con ello, el caos*. De ahí que, bajo la fuerte presión de la idea del renacimiento y del *karma*, surgiera entre los budistas el intento de afirmar la existencia de *algú* que persistiera, aunque no fuera el *atman*. Así, mantenían que la «persona» o *pudgala* era la entidad constante, y en su apoyo, acudían al empleo que el mismo Buda había hecho de dicha palabra en un sentido positivo.

La aparición de tal punto de vista, incluso entre los primeros budistas, es de interés en cuanto indica lo intensa que era la creencia popular en el renacimiento y en el *karma*, especialmente en la región de Bihar, más dravidizada, y en Bengala occidental, donde floreció el budismo primitivo. Sin embargo, la mayoría de los monjes budistas rechazaron esta opinión como contraria al *Buda-dhamma*. Se admitía que en ocasiones el Buda había utilizado el término *pudgala*, pero lo había hecho cuando había que hacer concesiones al «sentido común» de aquellos que no percibían

la verdad de la doctrina del *anatta*. Lo que habían hecho los personalistas era únicamente situar en la puerta trasera la misma noción—de *atman*—que había sido rechazada del frontispicio. Su perspectiva jamás prevaleció por completo entre los budistas de la India. Sin embargo, unos novecientos años después, cuando Hsuan-tsang, peregrino chino, visitó la India en el siglo VII d. J. C, calculó que de un cuarto de millón de monjes budistas existentes en el país, la cuarta parte pertenecían a la escuela de pensamiento personalista.

Los panrealistas («Sarvastivadins»)

Unos ciento cincuenta años después que apareciera, la escisión personalista, se produjo entre los sthaviras la segunda *discrepancia* importante, a los trescientos cuarenta años, aproximadamente, de la muerte de Buda. Se centraba en la «realidad», o dicho de otra manera, en los acontecimientos pasados. El desarrollo del análisis del *Abhidhamma* seguía su curso riguroso entre los monjes sthaviras. De acuerdo con el pensamiento budista, *dukkha*—mal—*anatta* y *anicca* eran tres «signos» de existencia. Todo es instantáneo, transitorio, es decir, *anicca*. El presente, una vez que se hace pasado, carece de realidad, pues perece. Nada surge del pasado; el ser instantáneo, caduco, constituye la naturaleza de la realidad. Pero todo momento surge del momento precedente; de ahí que *exista* una continuidad moral, en cuanto que cada uno está determinado por su antecedente. Así era como el sector de monjes disidentes del *Abhidhamma* interpretaba la noción de *anicca*; su confianza radicaba en los *Sutta*—en sánscrito, *Sutra*—y en la doctrina del Buda que se interpretaba en dichas escrituras sin la ayuda del análisis del *Abhidhamma*, por lo que fueron llamados *sautrantikas*—aquellos para los que los *Sutta* eran el *anta* o fin, o palabra definitiva—.

Por otro lado, aquellos que se adherían al método analítico del *Abhidhamma* se inclinaban hacia una opinión diferente, especialmente quienes afirmaban la realidad de los tres tipos de *dhammas*: pasado, presente y futuro. En su opinión, una vez que un *dhamma* ocurría, no pasaba a la irrealidad, sino que continuaba teniendo una existencia real y producía efectos reales. De forma similar, los acontecimientos dhámmicos que todavía eran futuro, no dejaban de ser reales; de ahí que dicha escuela de pensamiento fuera denominada panrealista.

Monjes, seculares y prácticas devotas

El lector occidental puede encontrar difícil de comprender que las abstracciones que acabamos de exponer, pudieran seguir gozando del beneplácito de los monjes budistas un siglo tras otro, al tiempo que se incrementaba el número de éstos. La respuesta radica en el hecho de que tales abstracciones no constituían la totalidad de la vida budista, ni siquiera para los propios monjes. Había que contar también con aquellos otros aspectos—los lugares y prácticas de religión—que hacían de ellas una fe *religiosa*. La *práctica* religiosa característica de los monjes budistas es la meditación, a la cual se añaden ciertos ejercicios devotos, por lo general en honor de Buda y del *dhamma*, cuyo origen se retrotrae a un período muy cercano de la historia budista. El *lugar* religioso característico de todos los budistas es la pagoda o altar, cuyo origen hay que buscar en lo que en la antigua India se conocía por *stupa*. Originariamente se trataba de una construcción funeraria, que en la primitiva época budista se convirtió, de una forma convencional, en una amplia y sólida construcción semi-esférica de piedra o ladrillo, en cuyo interior se guardaba una reliquia sagrada de algún tipo. Tal construcción sagrada o *stupa* se destinaba a ser un lugar

de actividad devota, en tomo a la reliquia venerada en ella. La construcción de tales altares no era labor de los monjes budistas, sino de los seglares que poseían los recursos económicos necesarios, y cuyo trabajo era considerado de gran mérito, consideración que aún conserva en los países budistas del sudeste asiático. A lo largo de la historia budista, se ha venido observando, por lo general, el principio de que han de ser los monjes quienes provean de las sagradas reliquias necesarias y los seglares quienes construyan la pagoda; pero todos, monjes y seglares, utilizarán por igual la pagoda como un lugar apropiado para los ejercicios devotos y para la práctica de la meditación. En realidad, la pagoda es un objeto devoto más primitivo y característico que el *Buda-Rupa*, o representación estilizada del Buda en piedra o metal (llamada a veces con poca exactitud en occidente «una estatua de Buda»). En los siglos primitivos, no existía representación alguna, plástica o pictórica, del Buda, y la práctica de construir tales *Buda-Rupas* comienza en la India noroccidental—Gandhara—y es un reflejo de la influencia griega en el período inmediato a la visita de Alejandro en 327-325 a. J. C. Antes de tales fechas, el Buda era representado iconográficamente mediante un árbol-?o, con un espacio desocupado a sus pies. Pero, desde el principio, en la pagoda se ofrecían flores, fuego e incienso en honor del Buda y su enseñanza, y fueron tales prácticas devotas las que se ditundieron durante el período que ahora contemplamos, entre la muerte del Buda y el reino del emperador Asoka.

El budismo y el emperador Asoka

El repudio budista del egotismo dio lugar a la aparición de la *Sangha*, la comunidad de nuevo cuño en la que los hombres podían realizar la doctrina del *anatta*. Por otra parte, y de una manera más difusa,

el budismo fue penetrando gradualmente en la estructura de la sociedad Magadha como una filosofía social, ya que los discursos del Buda contenidos en los *Sutta*, como Kosambi ha observado, «se dirigían a toda la sociedad contemporánea y no a unos pocos iniciados y adeptos» (1965; 130). La política de índole social que se contenía en los *Sutta* abogaba por un inteligente empleo de los recursos del Estado en beneficio de todos sus ciudadanos. Como un historiador indio ha observado recientemente, el budismo de los primeros siglos en la India era «un movimiento social e intelectual a tan variados niveles, que influía en muchos aspectos de la sociedad. Es lógico, por tanto, que cualquier estadista digno de tal nombre estuviera de acuerdo con él» (Thapar, 1966; 85).

Este fue el caso del emperador Asoka. Su gobierno del imperio Magadha, desde 270 hasta 232 a. J. C., aproximadamente, se distinguió por su intento de poner en práctica los principios sociales del budismo. El mismo se hizo budista unos ocho años después de su llegada al trono, y se consagró a cumplir con los deberes de un piadoso seglar, como la construcción de *stupas*, que llevó a cabo en varios lugares sagrados importantes. Pero, pese a su condición de budista, no se valió de su autoridad para perseguir y ni siquiera para prohibir otras sectas religiosas, sino que hizo cuantiosos donativos en apoyo de los *brahmanes* y de otros grupos religiosos, y de sus respectivas instituciones. Su política, así como sus empresas, han llegado a conocimiento de los historiadores modernos por las inscripciones descubiertas en muchas partes de la India, y generalmente se coincide en reconocer que su labor en pro del bienestar de sus subditos fue muy estimable. Una pequeña parte de sus edictos se dirigía a los miembros de la *Sangha* budista, pero la mayoría estaban dirigidos a todos sus subditos. En uno de ellos dice: «Todos mis esfuerzos están orientados a enjugar la deuda que tengo contraída con todas las criaturas vivientes.» «Era

éste un inspirado ideal de la monarquía, sorprendentemente nuevo y completamente extraño al más antiguo gobierno de Magadha, en el que el rey simbolizaba el poder absoluto del Estado—comenta Kosambi—. La filosofía social que se expresa en las religiones (budismo y jainismo) del siglo iv en Magadha, penetra finalmente con Asoka en los mecanismos del Estado» (1965; 159).

En los edictos dirigidos a la *Sangha*, se echa de ver que algunos de sus miembros comenzaban a sentirse necesitados de consejo, en relación con su forma de vida y con el comportamiento adecuado a los monjes budistas. Hasta cierto punto, tal necesidad se debía, sin duda, a la rápida expansión de la *Sangha* y a la privilegiada posición que ostentaba en la sociedad Magadha, que a su vez propiciaba el ingreso en la comunidad de hombres cuyos motivos para entrar en ella no siempre eran demasiado elevados, tendencia que las actitudes menos estrictas del partido de la Gran *Sangha* no contribuían a mejorar.

Durante el reinado de Asoka se celebró el tercer concilio budista en la capital imperial, Pataliputra—Patna—. En aquella época, la figura rectora entre los sthaviras era un anciano monje, de nombre Moggalipputa Tissa, por el que Asoka sentía sin duda un profundo respeto; fue a él a quien, bajo el patrocinio de Asoka, correspondió refutar en el concilio las doctrinas de los sarvastivadins o panrealistas. El interés de Asoka por la observancia estricta del *Vinaya*, que se puede inferir de su edicto a los monjes sobre las cuestiones relacionadas con su vida y su conducta, constituye posiblemente otro aspecto de su apoyo general a los sthaviras en su lucha contra los sarvastivadins. Estos últimos, al darse cuenta de que, en el área de Pataliputra, no estaban en una situación demasiado favorable, marcharon hacia el oeste, estableciéndose primero en Mathura, sobre el río Jumna, e hicieron de Kashmir y Gandhara sus eventuales plazas fuertes.

Otro resultado del tercer concilio fue el acuerdo oficial que tomaron los monjes allí reunidos sobre el contenido de las escrituras del canon pali o *Ti-pitaka*, que es como pasó a llamarse. *Ti-pitaka* significa «tres canastas»—o tres colecciones—, es decir, el *Vinaya pitaka*, el *Sutápitaka* y el *Abhidhamma-pitaka*

Actividad misionera de los budistas en el reinado de Asoka

Otro resultado del concilio de Pataliputra fue también la decisión de enviar monjes budistas como misioneros a varios territorios vecinos del imperio Magadha. De los diversos destinos mencionados en las crónicas pali, el más autorizado es el de Lanka o Ceilán. Mahinda, hijo de Asoka, fue el jefe de la misión, y al parecer él y sus compañeros budistas tuvieron un éxito notable. El rey de Ceilán, Devanampiya Tissa (Tissa = querido por los dioses), aparece representado como un personaje a quien el budismo atrajo de manera inmediata y contundente; muchos de sus subditos le siguieron, y al cabo de no mucho tiempo, se había establecido la *Sangha* en la isla de Lanka, de manera que sus miembros eran no sólo los monjes misioneros del reino Magadha, sino también naturales de la isla. A partir de ese momento, el budismo ha tenido en Ceilán una tradición ininterrumpida, hasta el punto de que en la actualidad es el país budista de más prolongada historia. Las crónicas budistas registran que otras misiones semejantes fueron enviadas a Kashmir y Gandhara y a las regiones del Himalaya, así como a la India occidental, a la India meridional y a un país descrito como Suvanna-Bhumi, «tierra del oro»; a veces se piensa que con este nombre se referían a Birmania, pero parece más probable que se tratara de Malaya y Sumatra. Los propios edictos de Asoka mencionan asimismo los esfuerzos encaminados a difundir el *dhamma* en los

territorios vecinos, especialmente en las áreas dominadas por el gobierno griego, que se hallaban situadas al noroeste de la frontera de Asoka. Aunque en estos dominios, que eran griegos por esa época, el budismo haya prevalecido muy poco, no es en modo alguno imposible que las influencias budistas encontraran en ellos su camino hacia el mundo mediterráneo, constituyendo un posible factor del desarrollo de establecimientos monásticos como los de los therapeutas en Egipto, país en el que tuvo su origen el monacato cristiano.

El prestigio adquirido por el budismo en el reino indogriego del noroeste de la India, parece confirmarse por el interés en las ideas budistas mostrado por Menandro, un griego de Alejandría que fue gobernador de dicha zona en el siglo ii a. J. C. La forma india de su nombre es Milinda, y en la obra theravadina escrita en pali, titulada *Las cuestiones de Milinda*—Milinda Panha—se indica el vivo interés que este rey tenía por la doctrina budista. El libro se presenta bajo la forma de una discusión entre el rey y un inteligente monje, Nagasena, acerca de aquellas cuestiones que hubieran surgido en la mente de un no budista, simpatizante y despierto, al tener un conocimiento inicial de la doctrina del Buda y la vida de la *Sangha*.

La brahmanización de la «Sangha» budista

Otra importante consecuencia de la benigna atmósfera que disfrutaba la *Sangha* budista en el imperio Maurya, ya ha sido mencionada de paso: la *Sangha* se hizo materialmente próspera, tanto por los donativos de Asoka como por aquellos otros de los ciudadanos acomodados que siguieron su ejemplo. Ello significa a su vez que la vida en la *Sangha* resultaba cómoda, fácil y atrayente para un número cada vez mayor de candidatos que acudían a ella movidos por

razones no muy honrosas. Otro resultado del creciente respeto que había ido granjeándose la orden budista, fue el mayor número de miembros de las clases altas que comenzaban a formar parte de ella. Con más precisión diríamos que había comenzado a atraer a un mayor número de hombres de buena educación, procedentes de familias brahmánicas. Estos nuevos componentes trajeron consigo gran parte de su aprendizaje tradicional brahmánico y de sus formas de pensamiento, que vendrán a explicar en parte algunos de los desarrollos filosóficos que tuvieron lugar en el interior del budismo aproximadamente durante el siglo i a. J. C, y en los que, en gran parte, iba a tener su origen el sistema mahayánico. Además, al difundirse hacia la India meridional, el budismo penetraba en una de las áreas en las que estaba más vigente el culto a las deidades femeninas, a las diosas-madres, lo cual iba a tener importantes consecuencias para la futura evolución de la religión budista en la India.

Las primeras fases del «Mahayana»

Hemos visto que una de las principales diferencias entre los sthaviras y los mahasanghikas, era que los primeros defendían una interpretación de las reglas del *Vinaya* estrictamente literal, y que concedían una gran importancia a la necesidad de la vida monástica para la consecución del objetivo budista. Para los mahasanghikas, por el contrario, tenía una importancia relativamente menor; para ellos, la *Sangha* constituía la gran comunidad o «asamblea» de monjes y seglares; de ahí su nombre de partido de la Gran *Sangha*. En el transcurso del tiempo, fueron adoptando una actitud marcadamente crítica hacia el conservadurismo y la ortodoxia de los sthaviras en razón de su literalismo y dogmatismo general, aparte de su actitud hacia las reglas del *Vinaya*. Se les acu-

só de ser demasiado dogmáticos con respecto al ideal budista. Los sthaviras defendían que el único tipo de perfección budista era el de *arhat*, término por el que se referían al monje budista que había alcanzado la santidad mediante la más estricta adhesión a la ley tomada al pie de la letra. Ya hemos visto que, en el período primitivo, el hombre *nibbuta*, el hombre de mente *nirbana*, era el tipo ideal de humanidad, tanto para los monjes como para el resto de la sociedad y de la cultura en la que se estableció la *Sangha*.

El uso del término *arhat*—literalmente «digno»— en el primitivo budismo, constituye una evidencia de este hecho; utilizado en los primeros textos en un sentido amplio, significa que el hombre *nibbuta* era «digno» de respeto y, como ya hemos observado, incluso de oblación. En su sentido más formal o técnico, viene a significar algo parecido a «vuestra excelencia» o «su señoría». Junto al convencionalismo del término se daba también, sin duda, el convencionalismo de la idea misma, y algunos de aquellos que pretendían ser *arhat*, lo más probable es que no merecían tal título. La adulteración del significado religioso constituye con frecuencia el resultado de un literalismo riguroso en la interpretación de las sagradas escrituras, una vez que los principios esenciales de la tradición religiosa han tomado la forma escrita.

Y este parece haber sido el caso del budismo en el momento histórico que estamos contemplando.

Así pues, los mahasinghikas trataron de revitalizar la idea original del hombre *nibbuta* mediante la presentación de un nuevo término que reemplazara al devaluado concepto del *arhat*. Pero precisamente dieron una nueva acepción a un término que ya había sido utilizado para describir el estadio que precede inmediatamente a la consecución de la condición de *buda*: el término *bodhisattva* o «el poseído por el *bodhi*»—iluminación—, aquel que está a punto de pe-

netrar en la existencia humana final que le llevará a ser un *buda*. Tal noción implica la posibilidad, no siempre entendida por completo por los no budistas, de que habían existido y existirán muchos *budas*, que han aparecido o deberán aparecer cada uno en un determinado período de la historia del mundo, en el que se haga especialmente necesario volver a proclamar el *dhamma* eterno. Dicho punto de vista abre la posibilidad de que, incluso ahora, estén existiendo *bodhisattvas*, cada uno de los cuales aparecerá en algún período futuro como el *buda* destinado al mismo.

Fue este término y esta noción lo que los mahasanghikas adoptaron y desarrollaron: en su perspectiva, el objetivo del budismo viviente era la aparición del *bodhisattva*, aquel que posee, en todos sus aspectos, las cualidades del hombre *nibbuta*. Sin embargo, también se había introducido una importante idea nueva, la de que el *bodhisattva* como tal, y en beneficio de sus seguidores, podía prolongar su existencia indefinidamente. El desarrollo del ideal *bodhisattva*, en los siglos inmediatamente anteriores a la era cristiana, acentúa no solo la relativa bancarrota espiritual que afligía a los sthaviras durante esa época, sino también la realización por el pueblo ordinario de los valores humanos comunes al hombre ideal, al *nibbuta* histórico y real; sus beneficios para la humanidad son tales, que la generalidad de los hombres llegaron a la convicción de que tal ser *podía* permanecer en este mundo entre los humanos, para continuar dispensándonos sus favores espirituales. En otras palabras, el desarrollo del concepto de *bodhisattva* revela el deseo de los hombres de una prolongación indefinida de la presencia del hombre santo. Así pues, fue este ideal el que entonces comenzó a sustituir la devaluada moneda denominada *arhat*. En la medida en que el desarrollo de dicho ideal tuvo lugar en aquellas áreas de la India convertidas al budismo recientemente, originó una importante tendencia nueva: la

convicción de que las dotes espirituales del *bodhisattva* eran de tal naturaleza que diferían su entrada en el *nirvana* en bien de sus seguidores, tomó la forma de una existencia sobrenatural, por la que el *bodhisattva* era algo más que un hombre mortal. En realidad, el concepto de *bodhisattva* tenía sus raíces en el budismo primitivo, en la noción del hombre ideal, del santo, del *nibbuta*, pero también evolucionó hacia una dimensión totalmente nueva y hasta entonces desconocida, debida sobre todo a las influencias no budistas de la India: la dimensión de lo sobrenatural, de lo cuasi divino.

El otro punto fundamental en el que los sthaviras eran criticados por su literalismo, era el análisis de la existencia humana en sus *dhammas* constituyentes.

Al parecer, los sthaviras creían en la existencia real y objetiva de dichos *dhammas*, como si se tratara de los «átomos» radicalmente ontológicos de la existencia. Las escuelas de los mahasanghikas mantenían que ese análisis en *dhammas*, era en primer lugar la demostración de un *método*; detenerse en los *dhammas* significaba detenerse en un punto puramente arbitrario del análisis, y no por razones válidas. El proceso analítico debía continuar indefinidamente: los *dhammas* no podían ni siquiera proporcionar un último lugar de reposo, sino que el análisis debía proseguir implacablemente, hasta conducir a una perspectiva de todas las entidades sustantivas como *suñya*, es decir, huecas.

La citada línea de pensamiento se convirtió en la base de la doctrina suñyista en la forma mahayánica del budismo. Pero antes de continuar con la historia del budismo, nos vemos obligados a considerar el carácter de la evolución por la que estaba pasando el brahmanismo.

LA REORIENTACION DEL BRAHMANISMO
(500 a. J. C.-70 d. J. C.)

*La India no budista desde el comienzo
del imperio Magadha*

En esta sección nos dedicaremos a los aspectos no budistas de la situación religiosa en la India durante los cinco siglos que preceden a la aparición del cristianismo. Si bien la descripción del tema en estos términos parece ser más bien negativa, hay que tener en cuenta que realmente no existe otra vía más satisfactoria para referirse al complejo de factores con que nos hemos de enfrentar. «La situación religiosa no budista puede considerarse una expresión que signifique, en un sentido amplio, el hinduismo, pero este último es un término que no puede aplicarse con propiedad a la religión india durante este período. En primer lugar, porque «hindú» era el término utilizado por los árabes musulmanes del siglo vm para denominar a aquellos que vivían más allá del valle del Sind o del Indo y, por tanto, constituye desde ese punto de vista un término anacrónico; y en segundo lugar, porque lo que posteriormente se identifica como hinduismo todavía no existía, sino que estaba en proceso de desarrollo. Tampoco procedería denominar simplemente «brahmanismo» a las religiones no budistas de la India, puesto que no sólo nos interesan las ideas e instituciones religiosas controladas por los *brahmanes*, sino también toda la extensa gama de cultos aborígenes que, en esta época, tenían varios puntos de contacto con el brahmanismo.

*Las «grandes» y «pequeñas» tradiciones
en la India*

La situación durante estos siglos constituye un ejemplo adecuado de lo que el antropólogo Robert

Redfield ha descrito como la interacción de las «grandes» y «pequeñas» tradiciones (1956). Por tradición «grande» se entiende una cultura—con frecuencia asociada íntimamente a una religión—difundida sobre un área amplia, por lo general sintetizada en alguna forma literaria y cuyos representantes o delegados típicos constituyen una clase especial ilustrada, reconocible en todo el área, como la de los sacerdotes o monjes. La tradición «pequeña» es de origen local y se centra en una extensión limitada; es una tradición por lo general menos literaria, y si tiene algún representante especial, éste será un nombre cuya autoridad o *status* sólo se reconocerá en, su propia aldea o localidad. Entre estas dos tradiciones, la grande y la pequeña, es probable que se dé algún tipo de interacción, que puede tomar la forma de *universalización* de los elementos de muchas tradiciones pequeñas, hasta que llegan a constituir un nuevo elemento de la religión grande; o el proceso a la inversa, que se conoce como *parroquialización*, cuando los elementos de la tradición grande se aceptan dentro de una tradición pequeña, aunque descompuestos, modificados y adaptados para acoplarse a las necesidades y creencias locales.

Durante el período Magadha, y en los siglos siguientes, en la religión india no budista, la «tradición grande» estuvo representada por los *brahmanes*, su sabiduría popular védica y su prestigioso lenguaje, el sánscrito. La «tradición pequeña» era la de los diversos cultos aldeanos y locales, distintos de una región a otra, incluso de una aldea a otra aldea, con sus propios sacerdotes locales, que por lo general no eran *brahmanes*.

Los «brahmanes», en desventaja

Durante el primer período de ascendiente budista, los sacerdotes *brahmanes* hubieron de encontrar nue-

vas formas de mantener su posición y de afianzar su importancia e indispensabilidad. En principio, su clientela procedía principalmente de la clase *ksatriya*, para la cual llevaban a cabo los sacrificios y rituales védicos. Ahora, además de la clase *ksatriya*, la clase mercantil representaba un nuevo y cada vez más importante sector de la sociedad Magadha. La extensión del imperio Magadha, que cubría la mayor parte del subcontinente, significaba un gran incremento de las posibilidades de comercio, que continuaron incluso una vez que la dinastía Maurya llegó a su fin en el año 185 a. J. C. y el imperio se derrumbó. En el noroeste, el área indogriega de Gandhara constituía el puente hacia Asia occidental y el mundo mediterráneo, que estaba ávido de recibir las especias del sudeste asiático y las sedas de China, de manera que los mercaderes indios integraban la gran clase media de Asia. Las inscripciones y la literatura de esa época evidencian la prosperidad de que gozaba la comunidad de mercaderes en cualquier lugar de la India (Thapar, 1966; 109).

El prestigio del budismo y del jainismo habían tenido el efecto de minar aún más la importancia del sistema sacrificial védico, proceso que, como hemos visto, ya se había iniciado hacia el siglo vi a. J. C. El Buda aparece en los *Sutta* criticando directamente el sistema sacrificial, en razón de que implicaba la muerte innecesaria de animales y suponía injustas privaciones para los trabajadores que se veían obligados—a menudo bajo pena de azotes—a preparar los recintos destinados a los sacrificios, a la vez que representaba un superfluo despilfarro. Es mucho mejor—dice el Buda, replicando al *brahmán* Kutadanta—el sacrificio de dar limosna a los hombres santos, o incluso darla con regularidad a todos; es mejor aún seguir la vía budista, practicar los cinco preceptos morales, rechazar el yo y lograr la iluminación. En este sentido, la difusión del budismo vendría a acarrear inevitablemente un declive aún mayor de

los sacrificios védicos. Asoka proclamó en todos sus dominios la futilidad del sacrificio animal y el respeto debido a la vida de los animales. A partir de entonces, la prohibición de comer carne que se iniciaba entre los budistas, comenzó a difundirse gradualmente, hasta convertirse en un rasgo esencial de las sectas vaishnavitas y shaivitas del budismo.

De esta manera, el prestigio del sacerdote *brahmán* se vio asaltado por dos frentes distintos: a) aparecía una nueva clase mercantil que carecía de la relación religiosa tradicional que los *ksatriya* mantenían con los *brahmanes* que, o bien proseguía practicando los cultos locales—que constituían el *milieu* religioso más normal para las clases bajas de la sociedad—, o bien daba su apoyo a las comunidades budistas y jainés; y b) el sacrificio védico ya no sería realmente un servicio para el que esta nueva clase requeriría el concurso de los *brahmanes*, y por tal motivo declinaba por doquier.

Los nuevos papeles del «brahmán»

Sin embargo, los *brahmanes* retuvieron su posición de prestigio. Ello se debió en no escasa medida a su propia adaptabilidad y determinación. Si su oficio de administradores del ritual sacrificial se había visto degradado, su papel de educadores públicos y preservadores de la cultura y enseñanza iba en aumento en esta época, y supieron sacar de este hecho toda la ventaja posible. La técnica brahmánica de memorizar los libros sagrados se había convertido en un acierto intelectual de mucha altura y en la base de toda enseñanza. Además, el sánscrito se había establecido como idioma oficial de la India; los *brahmanes*, como Panini—primera mitad del siglo II a. J. C.—, eran los grandes gramáticos, y la enseñanza del sánscrito constituía para ellos un privilegio exclusivo. De esta manera, la importancia de los *brahmanes* prosi-

guio ejerciendo su imperio sobre las clases altas. Como miembros de una sociedad agraria y mercantil, aprendieron nuevos modos de establecer su propia utilidad social. Las nuevas tribus y grupos sociales que venían instalándose en los límites del imperio Magadha tenían sus propios cultos y ritos locales, y los *brahmanes* aprendieron rápidamente a penetrar en esas tradiciones pequeñas para incorporarlas a la tradición grande del brahmanismo, proporcionándoles nuevos rituales que eran presentados como superiores a los antiguos, y dando nombres sánscritos a los dioses aldeanos, de forma que se incrementara su dignidad y su *status*; al incrementarse la dignidad de sus dioses, los aldeanos sentirían mejorada su propia condición. A cambio de tal mejora, respetarían en la debida medida a las instituciones brahmánicas y se mostrarían nominalmente deferentes hacia las escrituras sagradas védicas.

Así se convirtieron los *brahmanes* en el elemento integrador de la sociedad india. Mientras que preservaban, en su papel de nuevos sacerdotes, las costumbres y mitologías tribales y locales, transmitían asimismo a las tribus locales los superiores valores del brahmanismo, ofreciendo a veces los mitos brahmánicos, fáciles de asimilar, de las antiguas deidades tribales. Este proceso «capacitó a la sociedad india para la integración de muchos, diversos e incluso discordantes elementos, con una mínima utilización de la violencia» (Kosambi, 1965; 172); y fue este proceso, más que ningún otro factor, el que produjo el sistema de castas, tal como apareció en las épocas históricas.

El «bhakti» o la devoción popular hindú

El tipo de devoción religiosa popular que floreció en la India durante los siglos inmediatamente anteriores a la era cristiana, y que recibió su convalida-

ción de los *brahmanes*, se conoce comúnmente como *bhakti*. Es ésta una de las palabras del grupo entroncado con la raíz sánscrita *bhaj*, cuyo significado es el de adoración o devoción. Así, pues, *bhakti* puede significar lo adorable o la práctica de la devoción. Un *bhakta* es un devoto. El *bhagavat* es aquel al que se debe devoción, y se traduce a veces por «señor» o «bendito». *Bhagavata* es lo que compete al «bendito»; se utiliza como denominación general del sistema *bhakti*, y era el nombre de la secta en este período, por lo que a sus miembros se les podría denominar «devocionalistas». El nombre *bhagavat* se usa con frecuencia en las escrituras canónicas pali del budismo como sinónimo del Buda, lo cual hace pensar en la posibilidad de que dicha palabra tuviera su origen en el budismo.

Es difícil averiguar cuándo comenzó este culto de voto de adoración a un dios; no así la relación de sacrificio ritual. Un ejemplo temprano lo tenemos en el culto al dios Vasudeva, atestiguado en una declaración hecha por el embajador griego seleúcida Megasthenes, que vivió en Pataliputra, la capital india, en la época del primer emperador maurya Chandragupta. La dinastía de los Sungas sucedió a la de los Maurya, y su reinado se extendió desde el 183 hasta el 71 a. J. C. aproximadamente; un embajador griego ante uno de los reyes Sungas se vio tan atraído, al parecer, por la religión india, que llegó a declararse a sí mismo devoto de Vasudeva, en cuyo honor erigió una columna en Besnagar, cerca de Bhilsa, en la India central, que todavía existe; en la inscripción de dicha columna Heliodoro se describe a sí mismo como *bhagavata*.

El culto de Visnú

En el período que estamos estudiando existía la tendencia a aplicar nuevos nombres a los dioses que

con diferentes denominaciones eran adorados en las distintas regiones, como Vasudeva—recién mencionado—, Hari, Narayana y otros, que pasaron a ser conocidos a partir de entonces bajo el nombre de Visnú. Era éste un aspecto del proceso de universalización del que eran agentes los *brahmanes*. Como ya observamos, Visnú era el nombre de un dios menor del *Rig-Veda*, con características de deidad solar. Ahora, siglos más tarde, en el período inmediatamente anterior a la era cristiana, su prestigio había aumentado tanto, merced a la influencia brahmánica, que estaba en trance de absorber a otras deidades regionales no arias. Su culto estaba destinado a cobrar una importancia cada vez mayor. Hacia el final de la era precristiana apareció una trinidad de deidades brahmánicas: Brahma, que creó el mundo; Visnú, que lo preserva y protege, y Siva, que destruye. Tal doctrina trinitaria tuvo, no obstante, un carácter fluctuante y efímero; la importancia de Brahma fue disminuyendo y las preferencias de los adoradores recayeron alternativamente sobre Siva y Visnú.

El culto de Krisna

Por lo que se refiere a Visnú, tuvo lugar, durante el período que estamos considerando, la importante novedad de la incorporación a su culto de la figura de Krisna. Los griegos que invadieron la India septentrional en el siglo iv a. J. C, se encontraron con que era adorado un semidiós al que identificaron con su Hércules; se trataba claramente de Krisna, cuyo culto estaba a la sazón ampliamente difundido por el Punjab (Kosambi, 1965; 117). Krisna estaba íntimamente relacionado con los pastores y era el protector del ganado. Posiblemente el origen del culto de Krisna radique en la veneración de una figura histórica convertida en héroe legendario, y en torno a la

FIG. 26.



Krisna.

cual se desarrolló una abundante mitología. Según comenta Kosambi, el héroe es en esta mitología:

«Todo para todos los hombres y todo para la mayoría de las mujeres: un niño divino y adorable, un travieso pastorcito; un amante de todas las pastoras del campo de los pastores, el marido de incontables diosas, promiscuamente viril en todos los lechos; devoto, sin embargo, de (su esposa) Radha sólo en una unión mística, y exponente al mismo tiempo de la renunciación ascética... Toda la *saga* de Krisna constituye un ejemplo magnífico de lo que se le puede hacer tragar a un verdadero creyente, y es a la vez un cuadro perfecto del oportunismo idóneo para los engañosos argumentos de la *Gita*» (Kosambi, 1965; 114 y sg.).

La doctrina de los «avataras»

Krisna vino a ser considerado como una manifestación del dios supremo Visnú. En este caso, sin embargo, no se trataba del aludido proceso de red denominación de un dios local, que desde entonces se llamaría Visnú—como en el caso de Narayana, Vasudeva y otros dioses regionales—, sino de considerar a Krisna como una manifestación humana o *avatara*—literalmente «descenso»—del dios supremo Visnú. Posiblemente la razón radique en que la tradición de los orígenes humanos del héroe Krisna constituía todavía un elemento legendario lo suficientemente poderoso como para requerir que se le considerara como un dios en forma *humana*. La doctrina de los *avataras* hace su aparición en el vaishnavismo durante este período. En el *Bhagavad-Gita* se alude a una reaparición periódica del gran dios Visnú—es decir, el *bhagavad* o señor—en un cuerpo terrestre, dondequiera que prevalezcan el mal y la injusticia, para ordenar de nuevo las cosas con rectitud. Después se sistematizaron las creencias sobre estas diversas apa-

riciones de Visnú, y se llegó a establecer que los *avataras* habían sido nueve. Los tres primeros fueron manifestaciones del dios Visnú, bajo la forma de seres animales que, de diversos modos, habían salvado al mundo del desastre; es posible que, históricamente, el origen de estos *avataras* se encuentre en los cultos de los animales sagrados. El cuarto *avatara* fue mitad león y mitad hombre; el quinto fue un enano y el sexto un *brahmán*, Parasu-Rama, que, según la leyenda, destruyó a la clase *ksatriya* cuando el mundo estaba en peligro de ser dominado por ella. El séptimo y octavo *avataras* son los más importantes en cuanto a popularidad, es decir, en cuanto a la extensión de la devoción que les rendían los vaishnavitas: eran estos Rama, o Rama-candra, y Krisna. Rama es el héroe del *Ramayana*, la gran épica. Es interesante observar que, después de Krisna, aparecen dos *avataras* más. El noveno es el Buda, que parece haber sido incorporado al esquema vaishnavita como resultado de la tolerancia que indudablemente existía entre los adeptos de las dos tradiciones (en un período posterior la línea de división no fue siempre muy nítida) y posiblemente en reconocimiento, consciente o inconsciente, de lo que había tomado el culto de Visnú del budismo. El décimo *avatara* es el Kalkin, que ha de venir al final de esta era tenebrosa para destruir el mal y hacer que de nuevo prevalezca la bondad.

Factores de la aparición de la mitología «bhakti»

Es muy probable que la noción de la reaparición periódica de alguien que encarnaba la verdad, derivara de la doctrina budista de la aparición regular de un Buda en todas las épocas. El carácter que cada uno de estos **avataras** posee, sobre todo el de salvador divino, quizá deba algo a la doctrina zoroástrica

del *Saoshyant* o salvador, cuyo advenimiento significa la derrota de todas las fuerzas del mal. La influencia de esta idea aparece más claramente en el décimo *avatara*. La doctrina de los *avataras* se desarrolló en el norte de la India, área más expuesta a la influencia persa en una época en la que la religión zoroástrica tenía un gran predicamento en su país de origen. Sin embargo, es posible que el vaishnavismo recibiera estas creencias a través del budismo, en su doctrina del advenimiento de Buda, o *Maytreya* que ha de aparecer al final de la era actual; y fueron las doctrinas zoroástricas las que conformaron, posiblemente, la doctrina budista de *Maytreya*.

La incongruencia de las creencias yuxtapuestas en la mitología de Krisna era característica de toda la gama de mitologías y cultos locales de la brahmanización, lo cual, hablando con más propiedad, constituye un proceso de aculturación recíproca desarrollado en esa época. Kosambi ha descrito dicho proceso con todo detalle (1965; 170), comentando que «este conglomerado se verifica de manera indeclinable, por cuanto la reunión de todas las fábulas constituye una masa caótica incoherente y carente de sentido». Desde el punto de vista de la sociología, la cuestión puede significar la forma más adecuada de desarrollo de una tradición religiosa en una situación social dada, en razón de un imperio político ampliamente extendido, que se basaba en una economía rural o de aldea; o como lo describe Kosambi, en términos económicos, «una sociedad marcadamente heterogénea con un nivel de producción relativamente primitivo» (1965; 115). Por otra parte, se daban sin duda otros factores, además de los económicos y sociales, que mantenían la necesidad de tal «superestructura» religiosa de creencias y mitos; si queremos expresarlo al nivel más elemental y genérico, se trataba de una búsqueda insatisfecha de posibles sentidos para la especie humana, cargada de injusticias, fragilidades, penas y con su propia caducidad; una bús-

queda en la que parecen haberse embarcado todos los hombres de cualquier lugar, cuando se han solucionado las necesidades más elementales de su existencia y han tenido un poco de tiempo para la reflexión. Es posible que la actividad económica permaneciera a un nivel agrícola primitivo en lo que concierne a los aldeanos, pero aparentemente adecuado en términos de producción de alimentos; la India de los siglos inmediatamente anteriores al cristianismo estaba infinitamente mejor alimentada que la India de la actualidad. En realidad, y por lo que a la India concierne, algunos de sus períodos religiosos más pujantes han sido períodos de estabilidad *económica*, aun cuando fuesen épocas de desazón psicológica o social. Queremos con ello decir que la religión india no está necesariamente asociada con la pobreza del país, como algunos occidentales tienden con tanta facilidad a pensar, ya que la espantosa pobreza actual de la India constituye un fenómeno relativamente moderno.

El desarrollo de la ética hindú

Al comienzo del período cristiano, nuestro estudio descubre un estadio en la historia de la India en el que estaba a punto de aparecer en forma reconocible lo que en la actualidad se conoce como hinduismo. Su aparición total se verificaría unos cuantos siglos más tarde, en la época de la gran dinastía Gupta (320-650 d. J. C.). No obstante, en el período que en estos momentos nos interesa, el desarrollo de cuestiones formalmente relativas a la recta conducta es un rasgo digno de mención. Un cierto número de manuales brahmánicos dedicados a las cuestiones religiosas van apareciendo durante los siglos inmediatos al período cristiano. Son estos, en primer lugar, los *Srauta-sutras* y los *Grhyarsutras*, que consistían en explicaciones de la escritura—*sruta*—, reglas cere-

moniales y rituales religiosos domésticos. Pero, entre el siglo iv y el ii a. J. C, aparece asimismo un tercer tipo de literatura sagrada secundaria llamado *Dharma-sutras* o discursos sobre la recta conducta. Hasta esta época la literatura brahmánica no había mostrado ningún interés especial por las cuestiones éticas; en los *Upanisads*, por ejemplo, se reconocía que la conducta inmoral constituía un serio impedimento para la realización del *brahmán*. Cualquier cosa que propiciara la vida de meditación era considerada como moralmente buena, y todo aquello que la impidiera, como malo; pero, aparte de estas consideraciones, no hubo ninguna enseñanza positiva sobre la conducta ética, hasta el momento en que el budismo hizo su aparición, con sus tajantes obligaciones morales para monjes y seglares. A partir de esta época, el brahmanismo fue elaborando asimismo un sistema de ética más formal, o mejor, unos sistemas éticos, ya que lo más característico de la posición brahmánica es la idea de que para todo hombre existe un modo apropiado de conducta, de acuerdo con su situación en la sociedad—su *varna* o clase—y con el estadio que ha alcanzado de la vida. La noción de los cuatro estadios de la vida o *asramas* aparece también en el brahmanismo durante este período, y son los de pupilo, cabeza de familia, asceta y el del desarraigado que busca únicamente su unión con *brahmán*. Así pues, cada *dharma* individual, o recto modo de conducta, tenía una doble referencia, en cuanto que se adecuaba no sólo a una clase—*varna*—, sino también, dentro de esa clase, a una edad determinada—*asrama*—. Por consiguiente, es apropiado describirlo como un *varna-asrama-dharma*, que por lo general forma una sola palabra: *varnasramadharmas*. Puede resultar significativo el que este interés positivo de los *brahmanes* en las cuestiones relacionadas con la conducta, coincida con el prestigio del budismo y con el período de su mayor atractivo popular como filosofía social.

En resumen, la interpenetración recíproca de los modos de vida budista y brahmánico se encontraba ya muy avanzada al comienzo de la era cristiana, y los temas principales del budismo mahayánico y de lo que se conoce estrictamente como hinduismo—especialmente en su forma budista—eran ya evidentes en la época en que el cristianismo tuvo posiblemente algún pequeño impacto en la India meridional. Se dice que el apóstol Tomás hizo un viaje desde Palestina hacia oriente y arribó a la costa de Malabar, viajando desde allí, a través de la India, hasta algún lugar cercano a Madras. Su predicación de una nueva religión tropezó, según la tradición, con una violenta resistencia, que culminó en su martirio hacia el año 68 d. J. C. El que un apóstol cristiano llegara a la India durante este período no es imposible, pero nada en absoluto se conoce con certeza. Es dudoso que su predicación encontrara tan violenta oposición, y ahora debemos examinar cuál fue el contenido de la misma.

LA APARICION DEL CRISTIANISMO

(Hasta el 70 d. J. C.)

Fuentes para el estudio de la vida de Jesús

Jesús de Nazaret constituye la figura central del cristianismo. Los materiales para una vida de Jesús son, al decir de T. W. Manson, virtualmente inexistentes:

«Ni siquiera un solo suceso puede fijarse cronológicamente con certeza. La vida de Jesús duró probablemente entre treinta y cuarenta años, de los cuales veintiocho por lo menos nos son absolutamente desconocidos. La información que poseemos concierne en su mayor parte a la vida pública de Jesús, es decir, al último período de su existencia, cuya extensión es incierta, aunque probablemente no menor de

un año ni mayor de tres. Pero ni siquiera existe material suficiente que exprese totalmente su ministerio» (Manson, 1934; 323).

La razón de tal escasez de información radica—siempre de acuerdo a las observaciones de Manson—en que las fuentes principales de material—los documentos del Nuevo Testamento y los Evangelios Apócrifos—son paradójicamente fuentes cristianas. Al manejar los escritos neotestamentarios, el lector moderno ha de preguntarse: «¿Hasta qué punto son dignas de crédito las fuentes utilizadas por los evangelistas y los compiladores? ¿Se ha visto afectado—quizá incluso creado—el material, por las necesidades prácticas de la Iglesia primitiva?» Así pues, el valor histórico del material disponible es incierto. Por otra parte, los Evangelios Apócrifos consisten con mucha frecuencia en relatos extravagantes y grotescos que sólo inspiran desconfianza.

El testimonio no cristiano

Además de las citadas fuentes cristianas, existen otros dos tipos de materiales: en primer lugar, los relatos judíos, talmúdicos y posteriores, en su mayor parte hostiles y tendenciosos, siendo de destacar que cuanto más tardíos son, mayor es su hostilidad; en segundo lugar, referencias muy breves en las obras de los historiadores no cristianos Tácito y Josefo. Tácito (60-120 aproximadamente) explica el nombre de «cristianos» en sus *Anales*: «Su fundador, llamado Cristo, fue condenado a muerte por el procurador Poncio Pilato, imperando Tiberio» (Bettenson, 1963; 2). Es digno de mención incidentalmente el que Suetonio, historiador latino del siglo II, al escribir sobre la persecución de Nerón, se refiera a los cristianos simplemente como a «un conjunto de hombres pertenecientes a una superstición nueva y mágica», sin mencionar a Cristo. En la obra del histo-

FIG. 27.



El bautismo de Jesús de Nazaret, realizado por Juan el Bautista (arriba: principios del siglo II—catacumbas de Roma—; abajo: siglo VI—catacumbas de Roma).

riador judío Josefo, *Antiquitates iudeorum*, se incluye un pasaje en el que se expresa como sigue:

«Por aquella época apareció Jesús, hombre sabio, si es que se le puede llamar hombre. Fue autor de obras maravillosas, maestro para quienes reciben con gusto la verdad. Atrajo a sí muchos judíos y también muchos gentiles. Este era el Cristo. Habiendo sido denunciado por los primates del pueblo, Pilato lo condenó al suplicio de la cruz; pero los que antes le habían amado le permanecieron fieles en el amor. Se les apareció resucitado al tercer día, como lo habían anunciado los divinos profetas que habían predicho de él ésta y otras mil cosas maravillosas. De él tomaron su nombre los cristianos, cuya sociedad perdura hasta el día de hoy» (Whiston, s. f.; 379).

Se ha sugerido que este pasaje es una posterior interpolación hecha en la obra por mano cristiana, si bien, como observa T. W. Manson, es «frío, objetivo, paternalista y levemente despectivo». Sin embargo, está de acuerdo en que «es muy probable que dicho pasaje, tal como está ahora, no sea el que Josefo escribió, sino que su forma original fuera de hecho incluso más fría y más despectiva que el texto existente, y que las objeciones a la piedad cristiana hayan sido atenuadas o expurgadas» (Manson, 1943; 329). No obstante, existe un elemento común en estas referencias no cristianas, que no por ser pequeño, deja de ser importante: ambas afirman que Jesús fue *condenado a muerte*.

Los documentos del Nuevo Testamento

Aparte de estas breves referencias, las fuentes principales de nuestro conocimiento de Jesús de Nazaret son los Evangelios cristianos, es decir, unos documentos de carácter misional escritos por cristianos en apoyo de su movimiento. El lector no familiarizado con los tecnicismos del estudio teológico, y dis-

puesto a creer que los autores de los Evangelios eran hombres honestos que sólo escribieron lo que tenían por verdadero, puede no encontrar razón para dudar de la integridad histórica de tales documentos. Sin embargo, la cuestión no es tan simple, a pesar de la indudable honestidad y sinceridad de los escritores evangelistas. No se trata sólo de que sus testimonios no estén siempre de acuerdo con los hechos, sino más bien de que la composición de estas narraciones tuvo lugar varias décadas después de la muerte de Jesús y tras el desarrollo de importantes acontecimientos dentro de la sociedad cristiana, que afectan a la naturaleza del cristianismo. Cuando se escribieron los Evangelios, después del año 65, era inevitable que tales acontecimientos afectaran a la forma de presentación de los hechos históricos. Lo que Edwyn Bevan escribió en 1932 sobre esta cuestión resulta todavía convincente: «Mientras poseemos documentos que testimonian el cristianismo de las iglesias gentiles—sobre todo las cartas del mismo Pablo—carecemos de otros que procedan de la primitiva comunidad de Jerusalem, que no hayan pasado por un medio cristiano gentil» (Bevan, 1932; 24). Sin embargo, como más adelante veremos, esta carencia no implica que sea absolutamente imposible recuperar algo de lo que los discípulos más primitivos entendían sobre la significación de Jesús.

La evidencia de las cartas de San Pablo

La prueba más antigua del carácter de la primitiva sociedad cristiana y de sus creencias se encuentra en las cartas de San Pablo, que tienen la ventaja, desde el punto de vista de la investigación histórica, de que, si exceptuamos la carta a los Romanos, no son obras autoconscientemente literarias, al servicio de un objetivo misional, sino fragmentos de escritura espontánea surgidos a impulsos de las demandas a que

daban lugar las controversias internas. De tales características son sin duda las cartas paulinas a los Corintios, a los Gálatas, a los Tesalonicenses y a los Filipenses. La carta a los Romanos tiene un propósito más conscientemente teológico, pero incluso en ella se manifiesta latente la controversia. Las cartas a los Colosenses y Efesios pueden o no ser de San Pablo o reflejar su pensamiento; la carta a los Hebreos y las dirigidas a Timoteo y a Tito, que por un tiempo se atribuyeron a Pablo, son por lo general consideradas como no paulinas. De las pruebas aportadas por aquellos documentos cuya paternidad paulina es indudable se colige que, durante las cuatro primeras décadas de la historia del movimiento cristiano, éste estuvo representado por dos corrientes importantes. Una era la de Jerusalem, cuya comunidad estaba esencialmente integrada por los que durante la vida de Jesús de Nazaret habían sido sus discípulos. Se trataba de judíos por educación, mentalidad y creencias, que dentro del contexto histórico de la vida y del culto tradicional judío se dedicaban a proclamar a sus seguidores la transformación de la situación contemporánea judía, que se había operado a través de la vida, la predicación y la muerte de Jesús. La otra corriente estaba constituida por las comunidades del exterior de Palestina, principalmente gentiles por su composición, formadas a consecuencia de las prédicas y propaganda misionera llevadas a cabo por Pablo, que era a su vez un judío no palestino que, tras un período inicial de hostilidad hacia los discípulos judíos de Jesús, había experimentado una visión que le condujo a creer en él como en el *Mesías*.

Dos tipos de cristianismo primitivo

La diferencia entre las dos alas del movimiento—la comunidad de Jerusalem y las comunidades gentiles

FIG. 28.



Pablo de Tarso (San Pablo). (Fresco del año 348, aproximadamente, de las catacumbas de Domitila.)

*¿Cómo consideraba a Jesús
la comunidad de Jerusalem?*

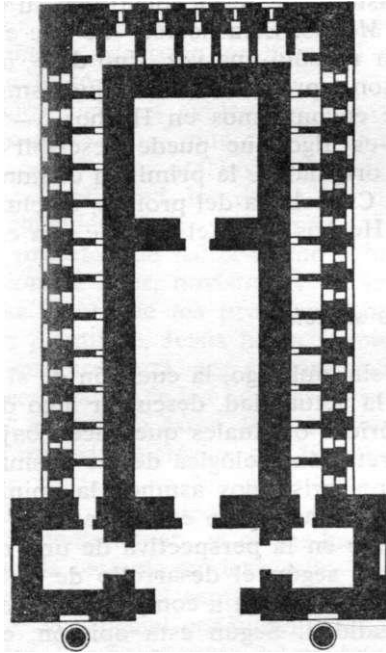
Puesto que la comunidad de Jerusalem discrepaba notablemente de Pablo en relación al *status* de la Ley, lo más probable sería que, en aquella época, no compartiera el concepto de Jesús como salvador sobrenatural que había vencido al poder demoníaco, opinión que también procedía «de la revelación». ¿Cuál era entonces su concepto de Jesús? Lo que equivale a preguntar: ¿Cuál era su «doctrina del Mesías»? O dicho aún de otra manera, para utilizar la forma griega del título en vez de la hebrea: ¿Cuál era su Cristología? Algunos estudiosos opinan que se trata de una cuestión que jamás podrá resolverse, ya que es imposible perforar los estratos de interpretación y representación de Jesús, paulinos y helenísticos, que ahora forman una delgada capa sobre todos los documentos del Nuevo Testamento, hasta alcanzar el concepto prepaulino, más primitivo, de Jesús, mantenido por los discípulos de Jerusalem. Tratar de descubrir cuáles eran en realidad las ideas cristológicas de los primeros discípulos, constituye una empresa cuya necesidad sólo se ve disculpada por el empeño de querer llegar a un estadio aún más antiguo y tratar de descubrir algo sobre el mismo Jesús histórico. En ambos sentidos se han llevado a cabo nobles intentos. *The Jesús of History* es el título de un libro escrito por T. R. Glover, de Cambridge, en el que se pretende llegar más allá del Jesús de las prédicas de la Iglesia, para alcanzar el Jesús histórico, real y humano. A la luz de la investigación desarrollada posteriormente sobre el Nuevo Testamento, la obra de Glover y la actitud del protestantismo liberal que representa aparecen como muy ingenuas y elementales. Del protestante liberal que considera haber descubierto al Jesús de la Historia, puede decirse que sólo ha visto su propia cara en el fondo de un profundo tintero. En 1934, R. H. Lightfoot concluyó sus confe-

rencias en Bampton con unas palabras que se hicieron famosas. La forma del Jesús terrenal, vino a decir, permanece no menos oculta para la mayoría de nosotros que la del Cristo celestial, «pues a pesar de todo el inestimable valor de los Evangelios, éstos sólo nos ofrecen poco más que un susurro de su voz; breves indicios de su contorno» (Lightfoot, 1934; 225). A partir de entonces, el interés se dirigió hacia la posibilidad de descubrir, si no al Jesús histórico, por lo menos lo que la comunidad más primitiva proclamaba *sobre él*. A este respecto la obra importante fue *The Apostolic Preaching and its Development* (1936), de C. H. Dodd, en la que sobre la base del análisis de los sermones que aparecen en el libro de los «Hechos de los Apóstoles», es decir, de las prédicas de los primeros misioneros sobre la figura de Jesús, y sobre la base también de las epístolas del Nuevo Testamento, llegó a lo que él identificó como el primitivo *Kerygma*—literalmente «lo que se predica»—, que constituye la pauta básica de ideas sobre Jesús que subyace a toda la actividad misional de la primitiva comunidad apostólica. Y esta pauta básica, según Dodd, era que Jesús representaba la realización de las profecías del Antiguo Testamento, y que los acontecimientos de su vida, muerte, resurrección y ascensión a los cielos constituían una llamada a los hombres a su arrepentimiento, a que reconocieran a Jesús como Señor y *Mesías* y a que obtuvieran el perdón de sus pecados. Tal opinión no fue aceptada por el investigador y crítico formal Martin Dibelius, que argüía que los discursos que aparecen en los «Hechos de los Apóstoles», no constituyen una evidencia digna de confianza sobre la pauta o contenido de la prédica de los primeros apóstoles, sino que representan el tipo de predicación usual en la época en que dicho libro se compuso, hacia el final del siglo i. Eran los típicos sermones del año 90 d. J. C. aproximadamente, puestos en boca de los apóstoles que habían predicado unos cincuenta y cinco años antes, no existiendo pruebas de

que de hecho predicaran así sobre Jesús en los años inmediatos a su muerte. En general, la investigación alemana sobre el Nuevo Testamento ha tendido a desarrollar esta línea de argumentación, hasta llegar a la conclusión de que sólo podemos conocer al Cristo proclamado por la Iglesia. Lo que la Iglesia predica es el «acontecimiento cristiano» y el significado que tiene para la vida del hombre moderno. A grandes rasgos, éste es el tipo de argumento existencialista luterano desarrollado por el colega de Dibelius, Rudolf Bultmann.

No obstante, los estudiosos del Nuevo Testamento no están todos enteramente de acuerdo en dejar así las cosas y abandonar por completo la investigación sobre el Jesús histórico. En Inglaterra, un grupo de investigadores ha reexaminado recientemente la posibilidad de esta indagación en un volumen de ensayos titulado *Vindications* (Hanson, 1966). Otro investigador del Nuevo Testamento ha apuntado la posibilidad de discernir ciertas ideas primitivas y genuinamente tempranas mantenidas por la iglesia de Jerusalem sobre Jesús, que se contienen en los discursos de los «Hechos de los Apóstoles» y que *no* son las de la Iglesia en el año 90 d. J. C. (J. A. T. Robinson, 1962; 139-53). En este caso, el argumento se basa en el discurso que se encuentra en Hechos 3, 12-26, que, según Robinson, posee ciertos rasgos curiosos. Carecemos de espacio para penetrar en los tecnicismos de la argumentación de Robinson; bástenos con decir que ha logrado probar el hecho de que en la comunidad de discípulos de Jerusalem existía una Cristología acusadamente primitiva, «cuya esencia puede resumirse en la proclama: sabemos quién *será* el *Mesías*» (el subrayado es mío). En esta perspectiva, Jesús era considerado como *el* profeta de Dios, que apareció entre los hombres con su buena nueva y con una llamada final al arrepentimiento, en preparación para el último acontecimiento escatoló-

FIG. 29.



Plano del Templo de Jerusalem.

gico, situado en un futuro no demasiado distante «con el que se inauguraría el gobierno mesiánico de Dios que lo vindicaría como el Cristo». En realidad, tal perspectiva estaba más de acuerdo con las ideas mesiánicas del Antiguo Testamento y de la literatura apocalíptica, en relación con la aparición final del *Mesías* como *Mesías*. La posterior concepción cristiana consiste en la afirmación de que se ha de dar una *segunda* venida del *Mesías*, basada en la hipótesis de que el ministerio de Jesús constituyó su primera venida *como Mesías*. Esta noción «de que el Cristo había de venir no sólo una vez, sino dos», no tenía, según Robinson, «precedente en el judaísmo». De aquí que lo que encontramos en Hechos 3—también en Hechos 7—es algo que puede describirse como la Cristología original de la primitiva comunidad de Jerusalem, la Cristología del profeta, «incluida en el libro de los Hechos como el fósil de una era pasada».

Una posible solución

Persiste, sin embargo, la cuestión de si es posible, incluso en la actualidad, descubrir algo de las realidades históricas originales que yacen bajo la posterior interpretación teológica de las mismas. Algunos investigadores cristianos asumen la opinión de que tal intento es innecesario e insustancial, puesto que es únicamente en la perspectiva de una más amplia experiencia, y según el desarrollo de la comunidad cristiana, como se llega a comprender adecuadamente dicha realidad. Según esta opinión, el cristiano moderno está más cercano a una apreciación apropiada de Jesús, de lo que lo estuvo la primera generación de discípulos en Jerusalem. Por otro lado, existe la posibilidad de que el paso del tiempo haya tenido el efecto de oscurecer, tanto como de iluminar, las percepciones más primitivas. El impacto de los grandes momentos de experiencia religiosa puede haberse

debilitado por las otras muchas fuerzas—históricas, políticas, económicas y sociales—que intervienen para influir en los individuos y en las sociedades. Los teólogos cristianos tradicionales parecen dar por cierto con demasiada frecuencia que la historia cristiana ha tenido lugar en un claro vacío, de manera que cuanto mayor sea la distancia que nos separa del Jesús histórico, más amplia y completa será la visión que de él obtendremos. Tal afirmación significa negar la existencia de factores y fuerzas cuya intervención puede anular, oscurecer o envolver en tinieblas la remota escena y, asimismo, rechazar el valor de la investigación histórica.

Como hemos visto, es evidente que hasta que Pablo—el judío palestino—, que carecía de experiencia en relación con los acontecimientos originales, dio comienzo a su actividad, los discípulos de Jesús de Nazaret se consideraban a sí mismos como testigos de un gran profeta que había traído a los hombres una revelación de Dios, novísima y de suprema importancia. Al igual que los profetas hebreos de un período más primitivo, Jesús había logrado tal estimación por su enseñanza, por su compromiso personal en las necesidades de los hombres y por la suerte que corrió a manos de éstos. Hay un elemento irreductible del material histórico que ha sobrevivido de manera más acusada en los primitivos Evangelios sinópticos de Marcos, Mateo y Lucas, que en el último Evangelio de San Juan, en el que ha desaparecido en función de la teología en desarrollo: el rechazo de la noción de *poder* en el sentido en que se entiende comúnmente, en especial por aquellos que ejercen el poder popular. Las enseñanzas del profeta, según las cuales la monarquía—o la realeza, o el gobierno real—de Dios no es en absoluto una monarquía en el sentido en que se la considera generalmente, parecían resultar muy duras incluso para aquellos de su más cercana intimidad. La monarquía había co-rrompido el monoteísmo de Israel, y Yahvéh había

pasado a ser un omnipotente rey oriental: tal era la idea de Dios que había llegado a ser aceptada y que estaba latente en la actitud judía que, incluso en aquella época, daba pie para pensar en una especie de sionismo. Sin embargo, la realidad de la que este profeta hablaba era la negación más clara y contundente de todos los criterios normales del poder. Era una forma de enseñanza cuya propia vindicación ante sus seguidores se expresaba nítidamente en los sufrimientos y en la muerte violenta del profeta. Un nacimiento humilde, una educación en una aldea particularmente despreciable (Juan 1, 46), la paciente aceptación del sufrimiento y de la violencia y, finalmente, un quebrado cuerpo humano pendiente de un poste: he aquí un cuadro de la naturaleza divina muy diferente del que se representaba en su mente la mayor parte de los judíos de la época. Tal idea de Dios constituía una subversión del concepto del ser divino como un todopoderoso al estilo del Oriente Cercano, que a pesar de todo ha persistido en la teología occidental.

*La fusión de los dos tipos
de cristianismo primitivo*

En su libro *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, S. G. F. Brandon muestra que hubo un período en el primitivo desarrollo de la cristiandad en el que los dos tipos de pensamiento, el paulino y el de la iglesia de Jerusalem, existieron parejos. San Pablo, que no había conocido al Jesús histórico, llegó, en virtud de una experiencia visionaria, a creer que Jesús de Nazaret había sido el mesiánico Dios-Salvador en quien fueron vencidos los poderes demoníacos, inaugurándose la era mesiánica. Sobre la base de esta creencia fundó comunidades de cristianos gentiles en varias ciudades del mundo mediterráneo

y ejerció sobre ellas una considerable autoridad personal. La práctica comunitaria más importante era «la Cena del Señor», explicada por Pablo como una periódica «celebración de la muerte del Señor» hasta su manifestación total en la parusía, cuya verificación se esperaba en cualquier momento. En la comunidad de discípulos de Jerusalem, el énfasis recaía sobre la figura del histórico Jesús de Nazaret, profeta de Dios ante el pueblo judío. Dicha comunidad se consideraba originalmente como una desafiante y renovada secta en el seno del judaísmo, que recordaba a los judíos el verdadero y recto camino hacia Dios.

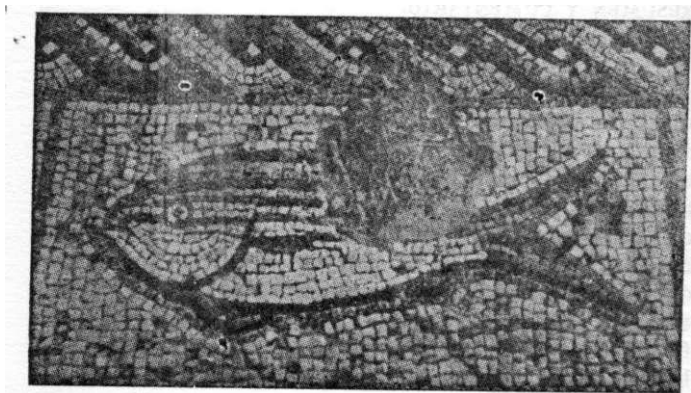
Durante cierto tiempo, ambos movimientos existieron a la par y en algún sentido intercambiaron mutuamente su influencia, pero a la vez eran conscientes de importantes diferencias y tensiones sobre la cuestión de si los gentiles debían o no ser admitidos al cristianismo, y también con respecto a la importancia de la *Torah*. La prisión de Pablo y su desaparición de la escena significan el eclipse temporal de las comunidades paulinas cristiano-gentiles, de manera que hacia el 65 d. J. C, inmediatamente antes del estallido de la revuelta judía contra los romanos en Jerusalem, «el futuro del naciente movimiento parecía descansar de manera irrevocable en las manos de los cristianos judíos» (Brandon, 1957; 249). Según Brandon, la caída del Estado judío y la destrucción de Jerusalem tuvieron asimismo entre las comunidades cristianas el efecto de rehabilitar la reputación de San Pablo y de vitalizar la influencia de su enseñanza. Así pues, después del año 70 d. J. C, el renacimiento del movimiento cristiano trajo consigo la fusión de la idea paulina del Dios-Salvador y la devoción a la persona histórica de Jesús que había caracterizado a la iglesia de Jerusalem, fusión que encuentra expresión en los Evangelios canónicos. A ello se debe la transformación del movimiento cristiano primitivo, que salió de una vez y para siempre de su

antiguo contexto del judaísmo y comenzó a moverse sin trabas en el mundo romano helenístico como un culto universalista al Dios-Salvador.

La creciente importancia de Roma

Antes incluso de la caída de Jerusalem, en el año 70 d. J. C, el movimiento cristiano ya tenía adeptos en muchas de las mayores ciudades del mundo mediterráneo grecorromano: Antioquía, Cesárea, Alejandría, Corinto, Efeso, Filipos y Roma. En todas ellas y en otras ciudades y urbes, se encontraban pequeños grupos de cristianos, en su mayor parte miembros de las clases más bajas de la sociedad, que se reunían en casas particulares para rezar, para enseñar y discutir y para participar en la Cena del Señor. Desde este momento, el cristianismo se perfila como una religión que ejerce su mayor atractivo sobre el pueblo de las áreas urbanas. Especialmente en Roma, la capital imperial, existía, al parecer, una comunidad bastante numerosa o, si se quiere, un grupo de comunidades, asociadas con varios protectores, a juzgar por la lista de saludos que San Pablo añade al final de su carta a los cristianos de Roma (Romanos 16, 3-16). Los cristianos llegaron a ser un grupo lo suficientemente numeroso como para que las autoridades romanas se percataran de su existencia. Parecían constituir una sociedad secreta que, al decir de Tácito, derivaba su nombre de un condenado a muerte que había sido «ejecutado a manos del procurador Poncio Pialto durante el reinado de Tiberio». Por su pasada experiencia, los romanos tenían horror a las sociedades religiosas secretas, de forma que los cristianos de Roma vinieron a proporcionar al emperador Nerón un propicio chivo expiatorio, por lo que en el 65 d. J. C. los acusó de haber tratado de prender fuego a la ciudad, castigándolos a ser embadurnados de brea y quemados por la noche en sus propios jardines. No

Fig. 30.



Mosaico con el anagrama de Jesucristo

obstante, la persecución de Nerón no destruyó la comunidad cristiana de Roma, que tras la caída de Jerusalén en 70 d. J. C. comenzó a cobrar una especial importancia con la desaparición de la escena de la iglesia madre de Jerusalén, que hasta entonces había sido siempre considerada, especialmente a raíz de la prisión de San Pablo, como la única fuente de autoridad. Así pues, el centro de la fe de los cristianos fue entonces transferido a la ciudad imperial, lo que vendría a significar un cambio, de consecuencias fundamentales, para el ulterior desarrollo de la religión cristiana.

RESUMEN Y COMENTARIO

Al concluir el capítulo II, se observó que la ruptura profética, la recepción por un individuo particular de unas percepciones nuevas relativas a la condición y situación humanas, no tenían un carácter universal, es decir, que históricamente habían tenido lugar en algunas sociedades, pero no en otras. Ahora hemos de tomar en consideración el factor complementario, es decir, el hecho de la *difusión* que hace posible la corrección del equilibrio conocimiento-percepción entre una tradición o sociedad y otra. Mediante la difusión de las ideas y de los nuevos descubrimientos, lo que originalmente era peculiar para una sociedad puede llegar a ser compartido por todas. Una gran parte de la historia de la religión es, en realidad, la historia de la difusión de las ideas religiosas, más allá de la cultura en la que se originaron.

El pensamiento judío, por ejemplo, en el período posterior al exilio en Babilonia (siglos iv-v a. J. C.) y anterior a la aparición de la Iglesia cristiana, estuvo considerablemente influido, sobre todo durante el dominio persa, por las ideas zoroástricas. En general, como hemos visto, los judíos tenían sobradas razones para estar bien dispuestos hacia las cosas persas, puesto que el emperador Ciro había permitido su

regreso de Babilonia, así como el comienzo de las obras de reconstrucción de su ciudad desolada y de su Templo. Tales facilidades les fueron otorgadas en una época en la que la religión zoroástrica estaba en su inicial vigor; el profeta de Persia había conseguido que las mentes de los hombres pensarán en nuevas formas con relación a las fuerzas espirituales que conformaban sus vidas. La vida humana se veía en el contexto de una lucha cósmica entre los poderes del bien y del mal. La vocación del hombre consistía en tomar parte en la lucha, resistiendo los poderes del mal con la ayuda de los poderes del bien. Era una lucha que había de culminar con la victoria del bien en la consumación de los siglos, cuando todo lo que era bueno, incluyendo la creación física, la obra del Señor de la Sabiduría y los cuerpos físicos de los hombres, habría de ser restaurado y consolidado y los poderes del mal vencidos para siempre. A partir de este momento, encontramos en el pensamiento judío, durante los siglos anteriores a la era cristiana la aparición de las ideas de los ángeles y arcángeles, así como de los espíritus de las tinieblas, juntamente con las ideas acerca de una consumación y resurrección final. No todos los judíos aceptaron estas nuevas ideas; algunos asintieron a la doctrina de la resurrección física, mientras que otros, como los *saduceos*, la rechazaron. La literatura apocalíptica judía se veía impregnada por la idea de la guerra entre los poderes espirituales, y por los grandes acontecimientos escatológicos que habían de llevarla a su fin. Tales concepciones se expresaban en términos judíos, puesto que habían surgido en el contexto de sus ideas religiosas características, relativas a Dios y al hombre, pero, en gran parte, constituían una forma de pensamiento que, inicialmente, se había desarrollado en Persia.

La difusión de creencias religiosas, que cuenta con tantos otros ejemplos en la historia de la religión,

requiere la presencia de ciertas condiciones favorables, como una buena predisposición hacia la cultura de la que provienen las nuevas ideas o, por lo menos, la ausencia de una antipatía real hacia ella, a la vez que una situación, en la cultura recipiendaria, que ofrezca un terreno propicio en el que puedan enraizar dichas ideas. Una de las situaciones más favorables se produce cuando se da un sentido de insuficiencia de las antiguas formas de pensamiento, o hay un fracaso de las estructuras morales o sexuales vigentes, condición denominada por los sociólogos «anomía». Pero las nuevas ideas han de poseer también la suficiente solidez y coherencia, ya que a veces pueden darse las condiciones favorables sin que se presente ninguna doctrina nueva realmente satisfactoria, en cuyo caso no se produce desarrollo alguno. Cuando esto sucede se rinde, por lo menos en parte, un tributo a la dignidad de las ideas importadas. El hecho de que las nuevas ideas sean bien venidas y aceptadas, como en el caso de las ideas zoroástricas en el judaísmo, indica que poseen un poder de atracción, que tiene vigencia más allá de los confines de su área de origen, y una solidez que se reconoce incluso en culturas extrañas, en cuanto que proporcionan una manera de comprender la situación humana que los hombres estiman como superior a sus primitivas formas de pensar. Se trata de un mecanismo aplicable al conocimiento humano en general. La aparición de nuevos descubrimientos y su expansión y aceptación en un área extensa constituye una gran parte de la historia de la civilización.

Así pues, en principio, un área cultural determinada no suele tener razones suficientes para abrigar sospechas contra las formas de pensamiento hasta entonces extrañas a ella, *simplemente por el hecho de ser extrañas*. Si queremos confirmarlo con un ejemplo actual, podríamos decir que occidente no tiene mayor fundamento para sospechar de las ideas budistas, por el simple hecho de que son budistas,

que el que pueda tener contra las ideas semitas, griegas e incluso contra las de los científicos modernos occidentales. Las formas de pensamiento budista no tienen por qué ser necesariamente conflictivas con las ideas occidentales, y de hecho son capaces de enriquecer en algunos aspectos el pensamiento occidental.

Otro punto importante que hay que tener en cuenta en relación con la difusión de doctrinas, es que tal expansión de las mismas implica ya su diferenciación. El hombre se hace consciente del contraste entre las formas de vida o entre las teorías sobre el destino humano. Hay en el judaísmo un ejemplo que ilustra lo que acabamos de afirmar: el influjo de las ideas persas en el período posterior al exilio trajo consigo una nítida diferenciación entre aquellos que aceptaron la doctrina de la resurrección, principalmente los *fariseos* y sus simpatizantes, y aquellos otros que la rechazaron, como los *saduceos*. En los tiempos modernos se difundió en occidente el conocimiento de las doctrinas budistas, de la misma manera que en Asia calaron algunas ideas religiosas occidentales, con el resultado de que se ha producido una agudización de la diferencia entre la antigua doctrina de un creador omnipotente, propia del Oriente Cercano, por un lado, y, por el otro, el agnosticismo en relación con tal doctrina. Para los judíos y *Ids* musulmanes, y para muchos cristianos, especialmente de mentalidad más agustiniana, parece que la vida humana se vería privada de todo significado último, si careciera de la noción fundamental de un ser omnipotente, que en el ejercicio de su autoridad dio la existencia al universo, dirigiéndolo y haciéndose responsable de todo cuanto en él sucediera. Por otra parte, para los budistas, parece que es precisamente la aceptación de tal doctrina la que hace a la vida ininteligible y la priva de sentido espiritual. En las escrituras budistas pali se utiliza el argumento basado en la presencia del mal en el mundo; es un argu-

mentó familiar a todo el mundo, aparte de su utilización por los budistas: si Dios es realmente *señor* de todo el universo, ¿por qué ha ordenado la desgracia del mundo? ¿Con qué propósito lo ha creado lleno de injusticias, de fraude, de falsedad y de vanidad? ¿Es que puede ser lícito que el creador de todas las cosas las haya ordenado injustamente, habiéndolo podido hacer con justicia? (Jayatilleke, 1963; 260 y sg., 410 y sg.). Más positivamente, la objeción desde el punto de vista budista radica en lo que puede denominarse «determinismo teísta», es decir, el teísmo por el que se pretende aceptar incuestionablemente que todo lo que sucede en el mundo, sea bueno o malo, proviene de la voluntad de Dios. «¿Cae en una ciudad el infortunio sin que Yahvéh lo haya causado?» (Amos 3, 6). Al contrastar con el budismo esta perspectiva fundamentalmente judía—corolario de la creencia en un Dios que es absolutamente omnipotente, modificada en la época posterior al exilio por la influencia del dualismo zoroástrico, pero reaparecida posteriormente, y en forma aún más vigorosa, en el cristianismo—, nos encontramos con la objeción de que probablemente responda a la necesidad de «sofocar la libertad humana de investigar, de analizar, de escrutar, de ver más allá de este ojo desnudo, y así demorar la percepción» (Piyadassi, 1964; 59). Los budistas critican esta forma de teísmo que implica la no responsabilidad del hombre por sus actos, lo cual constituye para ellos una proposición falsa, que lleva a rechazar cualquier forma de teísmo que dependa de ella.

He aquí, pues, algunos de los resultados inmediatos de la difusión de las doctrinas: la contrastación crítica entre los diversos puntos de vista que entran en contacto recíproco. Otro resultado importante es que no sólo se produce la aceptación de doctrinas nuevas, en la forma que ya hemos observado, por lo que se refiere al judaísmo posterior al exilio, sino que también se dan las condiciones para la aparición

de percepciones completamente nuevas o, para utilizar la antigua terminología, una nueva ruptura profética. Históricamente, podemos comprobar este hecho en la fe cristiana primitiva. En la medida en que nos es posible reconstruir la creencia de la comunidad de Jerusalem, ésta parece haber estado centrada en la concepción de Jesús como el profeta en el que se vislumbraba al *Mesías que había de venir*, es decir, en la expectación de la consumación de los siglos o del final de la historia humana. Tal creencia era distinta de la concepción paulina del Jesús celestial, del Salvador divino del hombre. Hemos de recordar que para el pensamiento judío no significaba nada nuevo la idea de Dios como Salvador, ni la de los salvadores humanos que Dios suscita como instrumentos de sus designios. Tal era precisamente el mensaje de la religión de Israel: «Su historia es la historia de los salvadores, es decir, de los órganos e instrumentos humanos de la salvación divina...» (E. R. E., XI, 115). Lo que había de nuevo en la doctrina paulina era el aserto de que Jesús, como Salvador, no era simplemente un agente humano, sino que él mismo era Dios. Para los cristianos, Dios ya no era un ser cuyos atributos eran descritos por videntes y profetas, sino que su conocimiento primario acerca de la naturaleza de Dios se derivaba de lo que sabían de la victoria de este Maestro crucificado. En el ámbito de la teología se estableció una nueva posición: la esencia del conocimiento humano de lo divino se derivaba de lo que los hombres conocían sobre Jesús. Esta es básicamente la tesis formulada por el teólogo moderno Karl Barth, que arguye decididamente contra todo intento, como puede ser el de la «Teología Natural», de establecer un conocimiento humano de Dios por otras vías que no sean las del conocimiento de Jesús.

La difusión de las ideas religiosas había ocasionado una situación de muy rico contenido en Palestina, en la época de la aparición de la comunidad cristiana. En ciertos aspectos, nada nuevo había en la

religión cristiana—es decir, nada cuyas raíces no pudieran encontrarse en alguna otra tradición religiosa—, puesto que las ideas del *Mesías*, del Salvador, de la resurrección después de la muerte, de la enseñanza ética de Jesús, de un Dios infinitamente bueno, etc., se encontraban, sin ir más lejos, en el propio judaísmo, enriquecido en un grado no desdeñable por la infusión de ideas de cualquier procedencia. Sin embargo, en otro sentido, existía una verdadera ruptura profética, que fue la razón primordial de la expansión de la fe cristiana por el mundo mediterráneo. La convicción de que en Jesús de Nazaret había aparecido una humanidad totalmente nueva, se mantenía con tal intensidad, que sólo puede expresarse por la fe en su naturaleza divina. Además, entre sus primeros discípulos, se añadía la convicción de que era este hombre la figura escatológica, el *Mesías*, cuya futura venida inauguraría la restauración de todas las cosas. Esta aparición futura del hombre en el que habían entrevisto al *Mesías* contrastaría con el fugaz vislumbre que habían recibido durante su existencia terrena, limitado a unas pocas personas y de una duración temporal. Se trataría de una visión completa, universal y de naturaleza eterna. He aquí las convicciones que se fundieron en la fe de los primeros cristianos, en cuya opinión esto no constituía una nueva doctrina o conjunto de doctrinas, sino que *el mismo Jesús de Nazaret* era el que constituía en sí mismo «la ruptura profética». Y por esta razón, mantenían que a su nombre «se habían de doblar todas las rodillas en el cielo, en la tierra y en los infiernos».

Es importante observar la distinción entre esta fe y las formas más primitivas de fe teísta, en las que el concepto de deidad se derivaba en no escasa medida de los modos en que se ejercía el poder por los monarcas humanos, en virtud de las razones históricas que ya conocemos. La concepción cristiana de deidad se deriva, en cambio, del extraño tipo de po-

der ejercido por Jesús, crucificado y desvalido, y, sin embargo, víctima extrañamente poderosa contra la violencia. Ambas concepciones de la divinidad no son en absoluto reconciliables, sin que ello quiera decir que no se hayan hecho intentos para reconciliarlas. Como veremos de inmediato, tales intentos se han llevado a cabo con frecuencia a lo largo de la historia del cristianismo europeo.

CREDOS Y ASENTIMIENTO

EL CRISTIANISMO: DB SECTA JUDIA
A RELIGION ESTATAL ROMANA
(70-500 d. J. C.)

La base judía del concepto cristiano de escritura

Por la razón que ya apuntamos en la introducción (pág. 18), llegados a este punto, no nos dedicaremos a un estudio completo de la historia cristiana, pues la abundancia de material posibilita e incluso provee de un esquema total de investigación. Más bien, y de acuerdo con un propósito más limitado, nos centraremos simplemente en algunos de los hechos más importantes de la historia cristiana que resulten especialmente apropiados para un estudio comparativo e histórico de la religión.

Uno de los más trascendentales en el período que estamos estudiando es el desarrollo de un cuerpo de literatura sagrada y el movimiento consiguiente hacia un *consensus* general sobre qué libros habían de ser incluidos en el canon de la revelación y cuáles no. Es importante, en primer lugar, observar que tal preocupación era algo que la primitiva sociedad cristiana había heredado del judaísmo. Para el judaísmo, era de capital importancia el concepto de «Sagrada Escritura», así como su preocupación por los Libros de la Ley y su incesante estudio de los mismos, puesto que se consideraban como guía básica para todos

los aspectos de la conducta y las relaciones humanas. Tal actitud hacia las Escrituras, peculiar en sus orígenes al judaísmo, pasó luego al cristianismo y al islamismo. Como observa Bethune-Baker, tanto para los cristianos como para los judíos, «las palabras escritas ejercían una especie de fascinación. Estaban investidas de una trascendencia y grandiosidad que no poseía la palabra hablada y que le proporcionaba una significación en sí mismas» (Bethune-Baker, 1903; 49). La razón de esta actitud hacia ellas radicaba en la idea de que las Escrituras estaban divinamente inspiradas hasta en el último ápice o tilde, opinión que se vio alentada por los escribas judíos a partir de Esdras. Filón de Alejandría, el filósofo griego de origen judío, llegó a afirmar que hasta los errores gramaticales de la Versión de los Setenta, traducción griega de las escrituras judías, eran de inspiración divina, lo que equivale a decir que proporcionaban la base para una interpretación alegórica desde el punto de vista religioso.

El desarrollo de la literatura cristiana

Al principio, los cristianos se adhirieron a la «Ley y los Profetas» judíos como forma definitiva de la Escritura inspirada y trataron de dirimir, apelando a ella, todas las cuestiones controvertidas en materia de fe y prácticas religiosas. Las tradiciones sobre Jesús eran juzgadas a la luz de la idea de que los acontecimientos de su vida sucedieron «para que se cumpliera lo que habían dicho los profetas...». Después, en la medida en que comenzó a acumularse literatura cristiana, se inició la práctica de venerar como texto sagrado los escritos cristianos. La máxima «Toda escritura es divinamente inspirada» (2 Timoteo 3, 16) utilizada por un cristiano primitivo, significaba originariamente: «Toda escritura *judía* está inspirada por Dios». Es decir, que, por ejemplo, los escritos de

Homero no lo estaban, aunque también estuvieran investidos para los griegos de la fascinación de la inspiración divina. Pero, finalmente, se aplicó esta máxima a ciertas escrituras propias de los cristianos, si bien se tardó algún tiempo en decidir a cuáles debía aplicarse. Las cartas de ciertos apóstoles fueron las primeras en conseguir este *status* canónico: «Una carta cuyo autor era un maestro, o que procedía de una iglesia de gran autoridad tendría sin duda interés para la generalidad de los cristianos, y por ello sería copiada y circularía y se leería, mucho después de haber sido escrita, en otras iglesias distintas de la que había sido su primera destinataria» (Bevan, 1932; 44).

Además del interés primordial en el Cristo sobrenatural paulino, como Salvador que había vencido las fuerzas demoníacas del pecado y de la muerte, cuya misión había que explicar a los creyentes cristianos destinatarios de las cartas apostólicas—así como instruirles en la conducta a seguir—, se daba también entre ellos un interés muy natural por el Jesús histórico, es decir, por aquel elemento al que había contribuido especialmente la comunidad de Jerusalem. Tales preocupaciones comenzaron asimismo a verse reflejadas en la aparición de una especie de literatura narrativa que, puesto que tenía por objeto la manifestación de la base histórica de la «buena nueva», llegó a conocerse por el corto título de «Buena Nueva» o «Evangelio». Había muchos evangelios, algunos de los cuales fueron al final relegados a la posición de obras privadas o «apócrifas», mientras se aceptó la autoridad de otros, que fueron incluidos en las lecturas públicas de las comunidades. Los Evangelios aceptados fueron cuatro, atribuidos a Marcos, Mateo, Lucas y Juan, respectivamente. Este último, escrito hacia el final del primer siglo cristiano (¿año 95?) y con una perspectiva considerablemente diferente de la de los otros tres, no se aceptó sin algunas dudas. El proceso de sacralización de dichos

libros fue bastante lento. Hubo un estadio intermedio en el que se hizo necesario distinguir de alguna manera entre libros aceptados y no aceptados, para poder discernir entre las enseñanzas auténticamente cristianas y las ideas de algunos maestros que, aun ostentando el nombre de cristianos, eran vistos por la mayoría como tergiversadores de la base histórica esencial de la fe cristiana. Son precisamente las incidencias de este estadio las que vamos a estudiar a continuación.

El desafío del gnosticismo

Desde la época del imperio persa de Ciro, por lo menos, y durante el imperio griego de Alejandro y sus sucesores, las ideas y prácticas religiosas de la India y de Persia—principalmente el hinduismo y el zoroastrismo—se extendieron hacia el oeste y se fusionaron con elementos griegos y minoicos, hasta formar un nuevo sincretismo religioso que se difundió por todo el mundo mediterráneo. Uno de los productos más notables de este proceso es la gama de cultos y doctrinas conocida como gnosticismo. El tema básico del gnosticismo era la evasión del mundo real y material, que se consideraba como fundamentalmente malo y creado por un *demiurgo* o dios inferior, para alcanzar una esfera en la que se creía situado el verdadero hogar de la chispa divina que animaba al hombre. El objeto, por tanto, de los diversos cultos gnósticos era llegar a este reino espiritual más elevado, lo que, según la creencia general, se lograba mediante el conocimiento—*gnosis*—de un salvador divino que podía llevar a cabo la liberación del alma. Tal salvación estaba dirigida al «espíritu» del hombre, no a la carne o al cuerpo, que, según los gnósticos, era malo; de tal manera que sólo liberándose de él, el hombre podía hallar la vida del espíritu y regresar a su verdadero hogar. Pero no podía

liberarse por sí mismo, sino que era necesaria la venida de un salvador divino desde arriba, desde el reino del espíritu puro, a través de las emanaciones cada vez más groseras que pululan entre el reino espiritual y el mundo maligno; era necesario, en una palabra, un salvador que rescatara el alma del hombre y la hiciera regresar a su hogar. Por tanto, el requisito de mayor importancia para los hombres era el conocimiento de ese salvador.

Para aquellos que pensaban en estos términos, el Evangelio cristiano, especialmente según era predicado por San Pablo, se les antojaba un sistema gnóstico excelente. Los hombres equipados con tal mentalidad reconocían en la Soteriología paulina la *gnosis* que habían estado buscando y se sentían poderosamente atraídos hacia ella, y ello no sólo por su figura salvadora central, el Cristo que había vencido al pecado y a la muerte y a todos los *stoicheia*, o espíritus elementales de este mundo, y que era capaz de garantizar la entrada del hombre en «la vida eterna», sino también por su riguroso ascetismo, su insistencia en la mortificación de la carne y su estímulo del celibato.

Así fue como se desarrolló en siglo n cristiano lo que puede describirse como una versión gnóstica de la creencia y la práctica del cristianismo.

Hemos de añadir que la perspectiva gnóstica que hemos descrito hasta ahora, es la más comúnmente aceptada para explicar las relaciones entre el gnosticismo y la primitiva creencia cristiana, pero existe otra según la cual el gnosticismo era en sí mismo una herejía producida, por decirlo así, en el interior de la comunidad cristiana, en virtud de una supervaloración de ciertos elementos de la Cristología paulina. En tal sentido, se ha llegado a sugerir que el desarrollo gnóstico en el interior del cristianismo fue obra de apologistas ultracelosos, que quisieron a toda costa poner de relieve la fe cristiana a los

ojos de los hombres del mundo mediterráneo del siglo II.

Sea cual fuere la más segura de estas perspectivas, es innegable el hecho de que en el siglo n se desarrolló una versión gnóstica de la creencia y la práctica cristianas, que fue condenada por los cristianos no gnósticos como una desviación de la doctrina original. A este respecto, se utilizó por primera vez en el cristianismo, para describir tal desviación, la palabra «herejía», que una vez introducida iba a ser muy empleada durante un largo período de la historia cristiana, y a la que, incluso en la actualidad, se considera como un concepto relevante, necesario y muy útil por parte de algunos círculos cristianos.

Desde la panorámica de un estudio moderno, la más importante respuesta cristiana al desafío del gnosticismo quizá sea la de San Ireneo, obispo de Lyon (130-202 aproximadamente). Según su opinión, el hombre no vive en este mundo como un prisionero en un territorio extraño, que está gobernado por una deidad inferior o por un poder maligno del que ha de liberarse para regresar a su verdadero hogar, como afirmaban los gnósticos, sino que toda la historia de la existencia humana consiste en un proceso que avanza desde la inmadurez hacia la perfección, y por el que se explican las imperfecciones que se dan en la vida: «Estamos predispuestos a la virtud por nuestra misma naturaleza, no para ser poseídos por ella desde nuestro nacimiento, sino para adquirirla.» El hombre, dice Ireneo, «no es perfecto en su creación, pero está adaptado para la recepción de la virtud...» (Hick, 1966; 222). Se ha observado recientemente que esta perspectiva de la situación humana proporciona, dentro de la teología cristiana, una alternativa muy importante a la concepción agustiniana que tanto ha dominado el pensamiento del occidente cristiano. «En vez de la doctrina de que el hombre fue creado con una perfección limitada, que después destruyó incomprensiblemente, sumergién-

dose en el pecado y en la miseria—he aquí la doctrina de Agustín—, Ireneo sugiere que el hombre fue creado como una criatura imperfecta e inmadura, que había de experimentar un crecimiento y desarrollo moral hasta llegar finalmente a la perfección a la que su Creador le tiene destinado» (Hick, 1966; 220). Ireneo fue el primer teólogo cristiano que elaboró tal perspectiva de la naturaleza y del destino del hombre, que por varias razones se ha visto después oscurecida en occidente por la de Agustín.

La resistencia cristiana ante el gnosticismo

En los escritos cristianos antiagnósticos del siglo II está muy claro que los líderes cristianos se vieron muy seriamente aguijoneados por la amenaza del despliegue de la nueva doctrina. Las comunidades locales de creyentes se vieron con mucha frecuencia expuestas a la infiltración de la enseñanza gnóstica, hasta el punto de que algunos cristianos sucumbieron a la nueva tendencia y otros vieron en ella una seria tergiversación de la tradicional. Entre estos últimos y los cristianos gnósticos existían tres diferencias fundamentales. En primer lugar, los gnósticos confundían a Yahvéh, el Dios de Israel, con el dios inferior creador del mundo físico y maligno, y por esta razón el gnosticismo se identificaba por completo como fuertemente antijudaico. En segundo lugar, la idea cristiana de que el Salvador divino había sufrido y muerto realmente, se veía rechazada por los gnósticos, para los que un ser divino no puede sufrir, y mucho menos la muerte. Así pues, introdujeron la idea de que el Jesús de la tradición cristiana no había sido un ser humano real, sino únicamente de apariencia exterior humana, doctrina que llegó a ser conocida como «docetismo», del verbo griego *dokein*, que significa «parecer». En consonancia con la idea anterior, los gnósticos afirmaban tam-

bien que el Salvador divino que moraba en el cuerpo de Jesús, había regresado al cielo antes de la Pasión, de manera que sólo se trataba de una muerte «aparente», una ilusión destinada a burlar los malignos poderes espirituales de este mundo. En tercer lugar, puesto que pensaban que la reproducción sexual propiciaba la transmisión de la chispa divina amarrada en el hombre a otras prisiones corporales, su actitud hacia la vida marital, tal como la practicaban normalmente judíos y cristianos, era hostil: algunos intentaban prevenir la procreación refugiándose en el celibato, mientras que otros degradaban la relación sexual mediante la puesta en práctica de normas anticonceptivas de bastante mal gusto (Bevan, 1932; 69).

Es importante señalar que la resistencia al gnosticismo en estos tres frentes, se apoyaba predominantemente en la doctrina que la comunidad cristiana debía en su mayor parte a los discípulos de Jerusalén. Al tratar de contener las subversivas influencias gnósticas, los cristianos vieron coronados sus esfuerzos por el éxito en cuanto al énfasis sobre la idea judía de la bondad del mundo creado, sobre la verdadera humanidad y auténtica muerte del Jesús histórico y sobre la ley moral. Se puso de manifiesto que la liberación que el hombre necesita no es la de su carne pecaminosa, sino la de su propio estado de desequilibrio moral y su falta de armonía con la vida de Dios, y que, por tanto, la salvación no consiste en una liberación del condicionante físico de la vida corporal, sino en una transformación de ésta y en un dominio de las potencias. Se argüía además contra los gnósticos que, según la perspectiva cristiana, la vida de Dios no era algo distante y remoto con respecto a este mundo empírico y separado de él por incontables emanaciones; de ahí la insistencia cristiana de que Jesús era un hombre real en el sentido más completo, que había demostrado la condición de su vida divina en su propia y auténtica muerte. Resulta significativo que la teología de Rudolf Bult-

mann con su confianza en la idea de un acontecimiento cristiano existencial, no susceptible de verificación histórica, haya sido considerada por algunos como una nueva forma de gnosticismo, encontrándose en el siglo xx en el mismo sendero que en el siglo II, por su insistencia sobre la realidad del Jesús histórico y sobre aquellas cosas con él relacionadas que *pueden* ser conocidas partiendo del testimonio de testigos contemporáneos.

La importancia de Orígenes

Uno de los grandes nombres de la lucha cristiana contra el gnosticismo, entre los muchos que se pueden mencionar, es el de Orígenes Adamantio, conocido en occidente simplemente como Orígenes. Nacido en Alejandría en 186 d. J. C. aproximadamente, murió unos setenta años más tarde, tras sufrir prisión y tortura. Ha sido descrito como «el primer teólogo que elaboró una completa y metódica exposición de toda la estructura intelectual de la fe cristiana» (Pretsige, 1940; 60). Si el peligro del gnosticismo radica en su emocionalismo incontrolado, su oscurantismo y su desenfrenada especulación, la respuesta adecuada era la sustentada por Orígenes: un énfasis equilibrado sobre los elementos racionales, históricos y experienciales del pensamiento y la práctica cristiana. Orígenes mantenía que el poder racional de la mente humana era capaz de una genuina aprehensión de la verdad. Se ha dicho que la principal deuda contraída por la Iglesia con Orígenes es que a él se debe haber presentado el cristianismo como una fe racional en sí misma. Pero había también presupuestos cristianos que, de haber sido aceptados, la postura intelectual de Orígenes hubiera sido extremadamente difícil, ya que se enfrentaba con la tarea de reconciliar datos virtualmente irreconciliables. Tales datos eran: la noción de un Dios Creador

absolutamente omnipotente; la idea de que ese Dios es uno e indivisible—monoteísmo—; la tesis de que Jesús, verdadera persona humana, era también verdaderamente ese Dios; y, finalmente, el valor literal de las Sagradas Escrituras inspiradas, la Biblia. La exposición de Orígenes era afortunada y coherente en su forma, pero estaba basada en una interpretación modificadora de la verdad literal de la Biblia. En todo aquello que presentara dificultades históricas o fuera moralmente ofensivo, Orígenes echaba mano de una interpretación alegórica. Una gran parte de su *Libro de la Revelación*, por ejemplo, está tratada de este modo. En su doctrina sobre Dios, Orígenes hace una distinción entre el Padre, que es Dios, no concebido, y el Hijo o *Logos*, que es un segundo Dios, la divina Sabiduría, subordinada a Dios. El *Logos* dio existencia a multitud de almas, que posteriormente se adherieron más o menos íntimamente al autor de su ser; aquellas que lo hicieron menos íntimamente tendieron a marchitarse y a desarrollar formas materiales en un universo físico. Según Orígenes, tales almas podían elevarse o descender en dicha escala de una manera muy cercana a la noción india de *karma* y renacimiento. Al más alto nivel están las almas etéreas, ángeles y principados; después vienen los hombres que poseen distintos grados de bondad; luego los animales; y al nivel más bajo de la escala, los demonios y Satán. No obstante, todos estos seres retornarían al final a un estado de comunicación con el *Logos*.

Para la inmensa mayoría de sus contemporáneos, la exposición de Orígenes era demasiado metafísica. Quizá resulte significativo el hecho de que los egipcios y sirios—Orígenes marchó a Cesárea a la edad de cuarenta y seis años y murió en Tiro a los sesenta y nueve—no respondieran favorablemente a lo que era en el fondo una orientación hacia el pensamiento hindú, sino que se obstinaban en creer en un dios al que consideraban como un ser celestial antropomór-

fico. Sobre todo, un filosofismo como el de Orígenes entraba en conflicto con muchas de las manifestaciones que sobre Dios aparecían en las Escrituras y que ellos tomaban en un sentido literal. Era ése uno de los presupuestos cristianos que Orígenes estaba dispuesto a pasar por alto contra la opinión general, pero tal especulación metafísica fue absolutamente rechazada, y por ello quizá la Iglesia católica no ha elevado a Orígenes a los altares.

La rutinización de la religión cristiana

La lucha cristiana contra el gnosticismo coincidió con el proceso de rutinización de la vida religiosa del cristianismo, y hasta cierto punto ayudó a acelerar dicho proceso. Nos estamos refiriendo al hecho observable en varios sistemas religiosos en los que, tras una nueva «ruptura» de pensamiento y práctica religiosa, comienzan a sedimentarse unas formas aceptadas de organización, así como de pautas de pensamiento. En el período representado por las Escrituras del Nuevo Testamento, es decir, hasta la última década del siglo i, las comunidades cristianas constituyeron grupos locales ampliamente independientes, con plena conciencia de que formaban juntos una única comunidad de creyentes, la iglesia, al frente de la cual ejercían una especial autoridad aquellos apóstoles que habían sido testigos de la aparición de Jesús. Con la desaparición de la generación apostólica, a la que venía a añadirse la amenaza de la subversión introducida por el gnosticismo, surgió la necesidad de salvaguardar de alguna manera las esencias de la fe cristiana. Así, en las cartas de Ignacio, obispo de Antioquía—martirizado en Roma en 115 d. J. C.—, se echa de ver un nuevo desarrollo de las comunidades cristianas que se veían urgidas a la lealtad hacia el liderazgo de sus «pastores» u «obispos» locales y a reconocer su autoridad como medio

para mantenerse unidas contra la amenaza de la herejía y la desintegración. Entre las iglesias locales, Ignacio señaló una en particular como poseedora de una autoridad especial, la iglesia de Roma, asociada especialmente con uno de los principales discípulos, San Pedro, que había de ser considerado por los cristianos como el guardián de la verdadera fe. Ello dio pie a que hacia finales del siglo n de la era cristiana San Ireneo, obispo de Lyon, considerara a la iglesia en Roma como el puntal básico de la fe histórica cristiana, que había de servir de guía y de enseñanza legítima en el conflicto con el gnosticismo. Es a partir de este momento cuando comienzan a aparecer los rudimentos de una estructura jerárquica: el presidente u «obispo» de la comunidad local se perfila como autoridad en el seno de la misma, y hacia él ha de dirigirse la lealtad y la obediencia de sus miembros; y entre las comunidades se perfila también la gradual preeminencia de Roma, tras la caída de Jerusalem, como la fuente fundamental de la autoridad de la fe ortodoxa.

Otro aspecto del proceso de rutinización era la búsqueda de un consentimiento universal sobre el canon de la escritura. Hacia finales del siglo n de la era cristiana dicho canon estaba ya virtualmente establecido, y la mayoría de los libros del Nuevo Testamento, tal como existen en la actualidad, habían logrado un reconocimiento universal, si bien algunos, como las cartas de Juan, Judas, Hebreos y el Apocalipsis, se veían todavía en la situación de ser aceptados en unos lugares y rechazados en otros. Así pues, el cristianismo estaba ya en camino de convertirse, como el judaísmo, en una religión basada en un libro o, más exactamente, en una colección de libros.

Un segundo aspecto de su desarrollo era el de la rutinización de las prácticas religiosas. Se habían ordenado ciertas fórmulas para las ceremonias de culto más importantes como el Bautismo y la Cena del Señor, a la que ya se llamaba en esta época Euca-

ristía. Un documento descubierto en 1875 en Constantinopla, conocido como la *Didaché*, o *doctrina de los doce apóstoles*, explica en forma sistemática el procedimiento esencial para el rito del Bautismo y para la celebración de la Eucaristía, así como las actitudes correctas hacia los pastores o los maestros y demás miembros de la comunidad.

Hacia finales del siglo II, si no antes, la Eucaristía se había convertido indudablemente en el punto focal de la religión cristiana, en el rito específicamente cristiano que aglutinaba los diversos elementos de la vida y las creencias religiosas de los cristianos. La palabra «Eucaristía» significa acción de gracias, y por ser éste el rito central del cristianismo, la religión de la primitiva comunidad cristiana se caracteriza predominantemente como la religión de la acción de gracias en múltiples aspectos: gracias debidas a Dios por el hecho objetivo de la salvación del hombre en virtud de los acontecimientos de la vida y muerte de Jesús; gracias por la nueva vida que Jesús había venido a traer a la comunidad de sus discípulos; gracias que habían de demostrar en su vida práctica mediante su entrega al servicio de Dios, y por la aportación de sus recursos económicos en beneficio de los necesitados, los enfermos y los afligidos. «La sola palabra "Eucaristía" describe adecuadamente el talante y las características de la vida cristiana... La Eucaristía, ya como el momento culminante del culto, ya como el alimento vital del individuo, constituye la esencia del régimen de vida y de conducta cristiana, así como el motivo autorizado de acción... En la celebración eucarística se exponía el Evangelio, se explicaban los ideales y creencias cristianas y se daban exhortaciones e instrucciones.» Pero con ello no se agotaba el contenido cristiano. «Socorrer a los necesitados, consolar a los afligidos, cuidar de los desvalidos y de los agraviados no eran ni mucho menos tareas accesorias del cristianismo, sino que tales actividades sociales constituían la materia no sólo de

las acciones de la Iglesia, sino también de su culto, durante el cual "presentes", "ofrendas" y "oblaciones" eran llevados hasta el mismo altar» (Gavin, 1932; 109 y sgs.). Así pues, la Iglesia era esencialmente una comunidad, pero una comunidad en cuyo seno ya habían aparecido las primeras distinciones entre lo «clerical» y lo «laico»; al final del siglo II la Eucaristía constituía un acto formal del culto que no podía tener lugar, como se desprende de las cartas de Ignacio, «sin el obispo» (Stawley, 1947; 27). Se trataba de una comunidad que se distinguía de otras comunidades humanas en que sólo podía participar de ella, como decía San Justino, «aquel que cree que sus enseñanzas son verdaderas y que ha sido lavado—es decir, bautizado—con el baño para la remisión de los pecados y por la regeneración, y que con tales prácticas vive según Cristo nos enseña» (Gavin, 1932; 93). Era una comunidad a la cual se empezaba a pertenecer sometiéndose a ciertas formas externas o instituciones, principalmente el Credo, el rito del Bautismo y la disciplina eclesiástica. Tales requisitos presuponían, en el seno de la Iglesia, el ejercicio de la autoridad, cuyos principios están presentes en este período en una forma únicamente embrionaria, pero a partir de ese embrión iba a desarrollarse después el sistema eclesiástico constantiniano y el de la Iglesia medieval. Así pues, edificadas sobre tal cimiento, las comunidades de cristianos diseminadas por varias regiones del mundo mediterráneo, iban a estar en condiciones no sólo de resistir la desintegración producto de una ideología extraña, sino también de fortalecer su posición, interna y externamente.

Controversias en relación con la naturaleza de Cristo

Uno de los problemas que los cristianos tuvieron que resolver en su controversia con los gnósticos fue el de la naturaleza de Jesús, en cuanto humana, en cuanto divina o en cuanto humano-divina, y en este caso, el modo en que ambas se relacionaban en él. Si fue realmente hombre, según los cristianos mantenían frente a las ideas docéticas gnósticas, ¿cuál era entonces su relación con Dios? ¿Cómo podía reconciliarse el aserto de su auténtica humanidad con la tendencia cristiana a considerarlo a la vez como revelador de la naturaleza divina? ¿Y cómo habían de interpretarse las referencias de los escritos del Nuevo Testamento, en las que Jesús aparece como el «Hijo» de Dios? Esas eran algunas de las cuestiones consideradas, por ejemplo, por Orígenes, y que han continuado preocupando a la Iglesia a partir del siglo iii, sin que se haya dado con respuestas totalmente satisfactorias. La controversia en este área del pensamiento cristiano llegó a hacerse a veces extremadamente mordaz, pero ha de tenerse en cuenta que la amargura que engendró entre los dirigentes y pastores cristianos se debió con frecuencia a causas subyacentes distintas de la disparidad teológica; las disputas que se prolongaron durante siglos revestían rasgos de intriga diplomática, de conflicto político y de pugna por el prestigio personal, en la misma medida que verdadero interés por la doctrina. El proceso de dichas controversias fue largo y complejo, y de tales características que no es posible resumirlo. En la obra de G. L. Prestige *Fathers and Heretics* (1940), de fácil lectura, se combina una descripción realista de los fenómenos políticos subyacentes con una clara evaluación de los valores religiosos que se hallan en juego.

No podemos, sin embargo, dejar de comentar dos aspectos de estas controversias cristológicas. Uno es

el hecho de que la comunidad cristiana heredó una mezcla de datos teológicos, que de ser aceptados como igualmente valiosos e indispensables, desafiarían probablemente cualquier presentación lógica o sistemática. Del judaísmo heredaron los cristianos la idea de la verdad literal de las escrituras. El elemento específicamente cristiano radicaba en la convicción de que Jesús era de origen divino y, como declaran las escrituras cristianas a partir de las epístolas paulinas, que era el Hijo de Dios. Tal convicción, específicamente cristiana, era incompatible con las ideas monoteístas de los judíos, hasta el punto de que judíos y musulmanes rechazaron la idea de la divinidad de Jesús, en cuanto que parecía implicar la existencia separada de dos dioses. Por otro lado, decir que el único conocimiento de lo divino es aquel que procede de lo que vemos en Jesús de Nazaret, lleva consigo por lo menos una profunda modificación de la idea, heredada del Oriente Cercano, de Dios como un monarca arbitrario y todopoderoso. Sin embargo, la historia del pensamiento cristiano muestra cómo se han tratado de combinar todas estas ideas, hasta el punto de que una de las grandes preocupaciones de la teología occidental ha sido la Teodicea, cuyo objeto es justificar la forma en que Dios se revela al hombre. Tal demostración ha fracasado tantas veces cuantas se intentó; sin embargo, se prosigue en el empeño, ya que la sagrada tradición, que se detuvo en el período de la monarquía hebrea, parece afirmar este tipo de deidad omnipotente. ¿Y quién puede desafiar algo contenido en las Escrituras? El hecho de que Jesús de Nazaret desafiara *este* concepto en particular fue lo que le hizo fracasar en el sentido de no conseguir un total reconocimiento, lo cual es quizá inevitable en el caso de aquellos para los que no constituye una autoridad en cuestiones religiosas, como los judíos y los musulmanes. Igualmente, para aquellos cristianos que no aceptan el hecho de que desafiara la concepción de Dios tal como se contiene

en las Escrituras hebreas, el concepto de deidad omnipotente persiste, como persiste también para todos aquellos tipos de religión occidental en los que el problema se relaciona con creencias que explican la deidad en términos de poder soberano, confundiendo a quienes mantienen esta opinión y repeliendo a muchos que, ante semejante creencia religiosa, prefieren el escepticismo.

Hemos de añadir incidentalmente que un monoteísmo del todo coherente, es decir, basado en el concepto oriental de Dios como soberano, se encuentra más nítidamente que en cualquier religión occidental, en la tradición que rechaza la realidad de la crucifixión de Cristo, principalmente el islamismo. En la ortodoxia islámica se percibe quizá la forma última de un monoteísmo cuyas raíces se encuentran en la estructura del poder político centralizado de Egipto. La historia de la teología islámica muestra, asimismo, que existe una implicación inevitable en este tipo de creencias, que es la total y absoluta predestinación por parte de la deidad soberana de todo lo que sucede en el mundo. Pero, pese a su coherencia, este tipo de monoteísmo no deja lugar alguno para la libertad humana.

El desafío al concepto de Dios como soberano que supone cualquiera de las expresiones que los cristianos aplican a Jesucristo—«El Cordero sacrificado por los pecados del mundo», «He aquí la deidad», o simplemente «Jesús es el señor»—es algo a lo que quizá la teología sistemática tenga que dar un mayor relieve que el que ha recibido en el pasado. La antigua concepción naturalista de un rey soberano ha venido a ser sustituida por lo que se quiere significar por el reinado de Cristo. El término «rey», aplicado a Jesucristo, está muy lejos de corresponder al concepto de soberano. Pues en Jesucristo *existe* un reinado y *existe* un poder, pero no la absoluta omnipotencia que algunas veces la teología sistemática pretendió

presentar como lo más distintivo de la naturaleza de Dios.

El segundo aspecto importante de las controversias cristológicas, que no puede pasar inadvertido al estudiante de la historia de la religión, es el efecto depresivo que tales conflictos ejercieron sobre la religiosidad de la cristiandad. He aquí uno de los principales factores que, en el siglo VII, predispusieron a grandes áreas del mundo mediterráneo nominalmente cristianas, pero hastiadas de las aparentemente infinitas controversias y disputas de la teología cristiana, a aceptar el islamismo que se perfilaba como una fe más simple, más íntegra y religiosamente más vital. No cabe duda de que tal cambio se operó especialmente en Asia Menor, Siria y Egipto, donde las controversias teológicas se vieron acompañadas por desórdenes públicos.

Otra consecuencia teológica fue la doctrina de la Santísima Trinidad: Dios como Padre, como Hijo y como Espíritu Santo, que constituye un dogma para quienes, dentro del cristianismo, se adhieren a los «credos» emanados de los concilios, si bien la fe práctica de muchos cristianos, carentes de recursos teológicos, se aproxima con mayor frecuencia a una visión binaria, es decir, a la aceptación de Dios Padre y de Jesús como segunda persona de Dios, pero con un interés muy disminuido hacia el Espíritu Santo como tercera persona. Sin embargo, la naturaleza trinitaria del ser divino no constituye un fenómeno singular en la religión antigua. Los más conocidos cultos paralelos son los de los dioses egipcios Isis, Serapis y el niño divino Horus, o la trinidad india compuesta por los dioses Brahma, Visnú y Siva, que, al perder importancia Brahma, se convirtió en el trío de Visnú, Siva y Sakti, la deidad femenina. La doctrina budista mahayánica desarrolló también una concepción de los tres cuerpos del Buda o *Tricaya*; y algunos llegan a considerar, asimismo, como paralelo la teoría neoplatónica de Dios, la inte[^]

ligencia y el alma del mundo. No hay que olvidar que la doctrina de la Trinidad es uno de los principales elementos en que se basa la crítica islámica de la teología cristiana. Para los musulmanes, decir que la Trinidad no constituye una doctrina de tres dioses, no pasa de ser un equívoco y entraña en sí misma un movimiento hacia el politeísmo. Los hindúes, por otro lado, mucho más dispuestos a afirmar la existencia del ser divino en formas diversas, y sin tener en cuenta que en la revelación cristiana no hay fundamento para ello, preguntan: Si los cristianos están dispuestos a aceptar que Dios puede existir en tres personas, ¿por qué no en más? Para los cristianos, cuya doctrina del Dios trinitario era considerada como la verdad última, el islamismo debía rechazarse como herejía unitarista.

Desde el punto de vista histórico, el movimiento o sistema de pensamiento conocido como unitarismo aparece como un rasgo de la Reforma protestante del siglo xvi en muchos países de Europa, si bien sus adeptos pretenden una antigüedad que se retrotraería hasta una época anterior a la de los «credos» conciliares. En el siglo xvi el unitarismo constituyó una de las formas particulares adoptadas en la reacción contra la dogmática de la Iglesia y revistió un carácter primordialmente intelectual.

El emperador Constantino y el cristianismo

Durante los tres primeros siglos, la actitud de las autoridades imperiales romanas hacia el cristianismo varió desde la indiferencia hacia una superstición inocua, o el desdén hacia las aparentes extravagancias de su doctrina, hasta la hostilidad activa y la persecución cuando el movimiento se perfiló como un peligro para el Estado. Bajo el gobierno del emperador Decio (249-58), por ejemplo, se utilizaron to-

dos los recursos posibles para atraer a los cristianos a la religión estatal. Algunos, lejos de ser conquistados, fueron torturados y muertos, mientras que otros opusieron una resistencia menor. Pero tales persecuciones pasaron pronto, y la Iglesia recuperó rápidamente los miembros que había perdido. La última persecución tuvo lugar en el reinado de Diocleciano; comenzó en el 303 y duró diez años, hasta que en 313 el emperador Constantino concedió a los cristianos la absoluta libertad de culto por el Edicto de Milán.

Constantino es una figura enigmática en su relación con el cristianismo. Proclamado emperador de las provincias occidentales del imperio romano en York en 306, otorgó a los cristianos la igualdad de derechos religiosos en 313; en 324 sucedió a Licinio como emperador de las provincias orientales, convirtiéndose, por tanto, en el único rector de todo el mundo romano, en cuya parte oriental eran particularmente tensos los enfrentamientos entre los cristianos. Y puesto que los cristianos representaban una gran parte de la población del Imperio, Constantino, deseoso de asegurar la paz en sus dominios, congregó un concilio de obispos procedentes de todos sus territorios, que se celebró en Nicea en 325, bajo la presidencia del propio emperador, al que asistieron en mayoría obispos procedentes de la parte oriental, frente a los escasos representantes del occidente latino. El concilio logró estructurar un «credo» mediante el que se intentaba una armónica manifestación de la creencia universal cristiana, asegurando así la paz y la concordia entre los cristianos del Imperio. Pero de hecho, como lo muestra la posterior historia de las controversias, el éxito sólo duró en realidad un corto período.

La cuestión acerca de si Constantino mismo fue o no cristiano, es susceptible de varias respuestas. A grandes rasgos se pueden apuntar tres opiniones. La primera es que pasó por una genuina experiencia

de la conversión, que se pretende apoyar en la narración de su visión de una cruz en el cielo. La cruz se convirtió, de hecho, en el símbolo de la Iglesia del Imperio, pero existe la posibilidad de que estuviera asociada con el culto solar tanto como con el cristianismo, ya que el símbolo utilizado por los primeros cristianos había sido el pez, dado que las letras de la palabra griega *ichthus*—pez—eran también las iniciales de la frase *Iesous Christos Theou Uios Soter*: Jesucristo, Hijo de Dios, Salvador. Por otra parte, el día que dedicaban al culto recibía también una denominación pagana en honor del dios sol—*sunday*, en inglés, domingo; día del sol—. En realidad, Constantino continuó actuando como Sumo Pontífice de la religión pagana del Estado, y si bien recibió el Bautismo cristiano en su lecho de muerte, siguiendo la costumbre de otros cristianos que solían aplazarlo de forma que se redujeran las posibilidades de pecado posbautismal, tal hecho no constituye en sí mismo una prueba decisiva. Una segunda opinión es que Constantino era un perspicaz estadista que percibió que el futuro estaba del lado de la religión cristiana, más que del paganismo estatal de Roma, por lo que decidió conseguir el apoyo del creciente número de ciudadanos cristianos por medio del reconocimiento oficial del cristianismo. Una tercera opinión es que Constantino continuó siendo integralmente pagano en su corazón y un supersticioso que gozaba coleccionando cualquier nuevo tipo de talismanes religiosos (Baynes, 1939).

Entre las importantes consecuencias del reconocimiento oficial romano del cristianismo se cuentan, a grandes rasgos, un notorio perfeccionamiento de la condición moral de la sociedad romana, por un lado, y por otro, un mayor grado de romanización de la cristiandad occidental, que a la sazón incorporó a su sistema no sólo gran parte del ceremonial estatal, con la utilización de las vestiduras romanas en la liturgia, sino también una buena dosis del espíritu

de la organización romana, su estructura jerárquica y su gobierno mediante procedimientos y principios legales. Tuvo también el efecto de propiciar el desarrollo de la Iglesia cristiana en el área gobernada por Roma, así como el recurso a la fuerza, por parte de la Iglesia, para eliminar a los hombres de opiniones religiosas heterodoxas o heréticas y el creciente realce del sacerdote cristiano, que llegó a alcanzar una posición altamente privilegiada, que le distinguía y distanciaba cada vez más de sus correligionarios «laicos». El cristianismo se convirtió así en una Iglesia estatal, cuyos ministros recibían su paga de los fondos oficiales—que a veces provenían de los antiguos templos paganos—, los obispos llegaron a ser importantes funcionarios del Estado y la autoridad del obispo de Roma fue cada día en aumento. Finalmente, mientras que el Imperio había tomado la denominación de cristiano, sus habi'antes estaban muy lejos de serlo en ningún otro sentido, lo que en la historia ulterior ha afectado a la natura^za de la realidad empírica llamada cristianismo, especialmente a los ojos del mundo no cristiano.

La historia del cristianismo en Europa no es la de una súbita y drástica conversión de un gran número de pueblos nativos a la fe cristiana, sino que su comienzo fue más provisional, y la historia completa consiste en un proceso gradual de cristianización de un territorio tras otro. En Bretaña, por ejemp'lo, durante el período de dominio romano, no fueron escasos los cristianos que se asentaron en esta provincia como servidores del Imperio y soldados de Roma y de las Galias, los cuales sin duda formarían allí una especie de aristocracia cristiana, de manera que incluso antes que Constantino lo hiciera religión oficial del Imperio, el cristianismo como tal ya habría alcanzado unos niveles de estima social. Pero la nueva religión no desplazó de manera radical las costumbres y creencias primitivas paganas, sino que éstas debieron ser más bien incorporadas y cristianizadas.

Muchos rasgos de la religión cristiana, tal como aparece en el curso de la historia europea, constituían adaptaciones de creencias y cultos primitivos. El politeísmo pagano encontró una nueva expresión en la veneración de los santos. Poseidón Neptuno, tutor de marinos y marineros, fue sustituido por San Nicolás como santo patrón. El culto de la diosa Diana de Efeso tiene ciertas características que lo perfilan como algo similar al culto de la Virgen María, que fue honrada desde el principio en aquella ciudad como «la madre de Dios». La idea de una diosa virgen madre no era en modo alguno extraña al mundo romano. Los caracteres típicos del festival romano de la *parentalia* están en cierta manera presentes en la fiesta de Todos los Santos, aunque en un día diferente del calendario. La *saturnalia*, fiesta de la promesa del retorno del sol, celebrada inmediatamente después del día más corto del año, guarda también semejanza con la festividad cristiana del nacimiento de Jesús, luz del mundo. La fiesta primaveral del retorno de la vida, en Bretaña posiblemente la fiesta de la diosa sajona Oestre, se asemeja a la celebración de la resurrección de Cristo en la Pascua, vinculada a Passover, fiesta primaveral de los judíos, que proporciona la ocasión auténticamente histórica para el recuerdo de la muerte de Jesús, aun cuando al principio la Iglesia primitiva situó su celebración en el primer día de la semana como Día del Señor, en conmemoración de la resurrección. De estas y de otras muchas formas, las costumbres locales de tipo religioso precristiano, nacionales o regionales, se absorbieron y llegaron a tener un aspecto cristiano. La contribución de las creencias y prácticas religiosas paganas de Europa al carácter histórico actual y a la conformación del cristianismo tienen una importancia en la que no siempre se repara, y constituye, aún en la actualidad, un fecundo campo de estudio.

Uno de los más maduros frutos tempranos del cristianismo constantiniano fue San Agustín (354-430). Nacido en Tagaste, es el último de los prestigiosos Padres de la Iglesia que produjo el norte de Africa. Durante su juventud se sintió poderosamente atraído por el sistema de creencias denominado maniqueísmo, que debe su nombre a su fundador, Manes, nacido hacia 216 d. J. C. Tal sistema consistía fundamentalmente en una perspectiva dualista del universo, según la cual el mundo material era considerado como origen de todo mal, en tanto que el bien había que buscarlo únicamente en el ámbito del espíritu. El mundo material o físico constituía el reino de Sarranas; el mundo espiritual era el reino de Dios; y ambos reinos estaban eternamente en lucha recíproca, tanto en el interior del hombre como en el universo exterior. En última instancia, las ideas del maniqueísmo podrían derivar del dualismo zoroástrico, pero no en su totalidad, ya que su peculiar estimación de la materia como intrínsecamente mala se compagina mejor con el conjunto de la doctrina gnóstica que con el zoroastrismo. Agustín fue adepto al maniqueísmo durante nueve años, y, al parecer, en su época católica quedó alguna huella de sus antiguas creencias, especialmente su perspectiva de la naturaleza del cuerpo físico como origen del mal en contraposición al alma. Como maestro de retórica, marchó a Roma aproximadamente a la edad de veintinueve años. Pasado un tiempo, su interés por el maniqueísmo menguó a favor del pensamiento neoplatónico, que le atrajo de forma creciente, y que ulteriormente habría de aportar un elemento fundamental en la teología agustiniana. En Milán se encontró con Ambrosio, obispo de esta ciudad, quien ejerció sobre él una poderosa influencia en orden a su dramática conversión. Agustín fue bautizado como cristiano en 387, con gran regocijo de su cristiana y piadosa madre,

FIG. 31.



Aurelio Agustín (San Agustín). (Detalle de un mural del siglo VI, San Juan de Letrán, Roma.)

regresando posteriormente al norte de Africa, donde fue ordenado sacerdote de la diócesis de Hipona en 391. Cuatro años más tarde sucedió al obispo de dicha ciudad, residiendo en ella durante la mayor parte de los treinta y cinco años posteriores de su vida.

Los escritos de Agustín ejercieron un profundo y perdurable influjo sobre la cristiandad romana. Durante su vida tuvo lugar el colapso final del poder secular romano, y cuando Roma fue saqueada en 410 por el rey visigodo Alarico, y más tarde, en 430, el norte de Africa invadido por los vándalos, se desplomó totalmente el imperio político de Roma. Pero el cristianismo había sido la religión oficial del Imperio durante el tiempo suficiente para contagiarse en parte de su espíritu autoritario. En el momento en que se produjo el derrumbamiento del imperio político, la Iglesia había ganado ya posiciones de influencia en todas las provincias sobre las que Roma había gobernado, hasta el punto de que, como observa H. A. L. Fisher, «el caos del Imperio constituyó la oportunidad de la Iglesia». Según la concepción agustiniana, la Iglesia constituía, en cierto sentido, una versión idealizada del imperio romano: la Ciudad de Dios, enfrentada contra las fuerzas del mal y la barbarie, pero destinada, en última instancia—a diferencia del imperio romano, cuyo colapso se debía a la corrupción interna—, a triunfar sobre sus enemigos. No es impropio preguntar quién ocupaba el lugar correspondiente al del emperador en esta concepción de la Iglesia. Según Agustín, el gobierno de la Iglesia correspondía, naturalmente, a Dios, cuyo papel difícilmente hubiera podido ser concebido por él en otros términos que en los de un emperador todopoderoso. Todas las otras consideraciones se vieron sacrificadas al principio de la «soberanía de Dios», mantenida firmemente por Agustín. Así la Iglesia vino a convertirse en un Estado autocrático, y la idea que lo respaldaba era una de las más importantes en el pensa-

miento agustiniano: el Estado secular fue considerado como auxiliar de la Iglesia. Según la opinión de Agustín, fuera de la Iglesia no había salvación y la fuerza física estaba justificada en la lucha contra los rebeldes, llamados herejes en el idioma teológico. La concepción agustiniana monárquica de Dios—para la que en realidad encontró apoyo en las Escrituras, especialmente en las judías, como ya hemos visto—se completaba con una estimación del hombre como un humilde subdito de este monarca celestial. Una vez más, como ocurrió durante la elaboración de la idea monárquica de Dios en la época de los reyes hebreos, volvía a cargarse el acento sobre la noción de la vileza y pecaminosidad del hombre, que por su caída original había perdido totalmente el poder de hacer el bien, de forma que, sin la ayuda de Dios, todo lo que deseaba e hiciera sería malo. El hombre no es más que una criatura humilde, e incluso ruin, que sólo merece el castigo por su debilidad. Dios es el soberano todopoderoso, con quien sus subditos sólo pueden relacionarse merced a la gracia que inmerecidamente les imparte. En el pensamiento de Agustín se identificaba muy íntimamente la condición pecadora del hombre con su naturaleza física, y en particular con su sensualidad y sexualidad, lo cual vino a reafirmar intensamente las tendencias cristianas occidentales a considerar la actividad sexual como una debilidad y el celibato como el gran ideal, en contraste con las actitudes judías y cristianas ortodoxas orientales. La gracia de Dios, único medio por el que el hombre logra la verdadera libertad, es decir, la liberación de todo deseo pecaminoso, se otorga al ser humano por la propia sabiduría de Dios, que la concede a unos y se la deniega a otros bajo la decisión única de su voluntad.

Es digno de mención el hecho de que el tono teológico extremadamente autoritario de Agustín provocó la reacción de un monje británico llamado Pelagio, cuya historia debería insertarse en la del cristia-

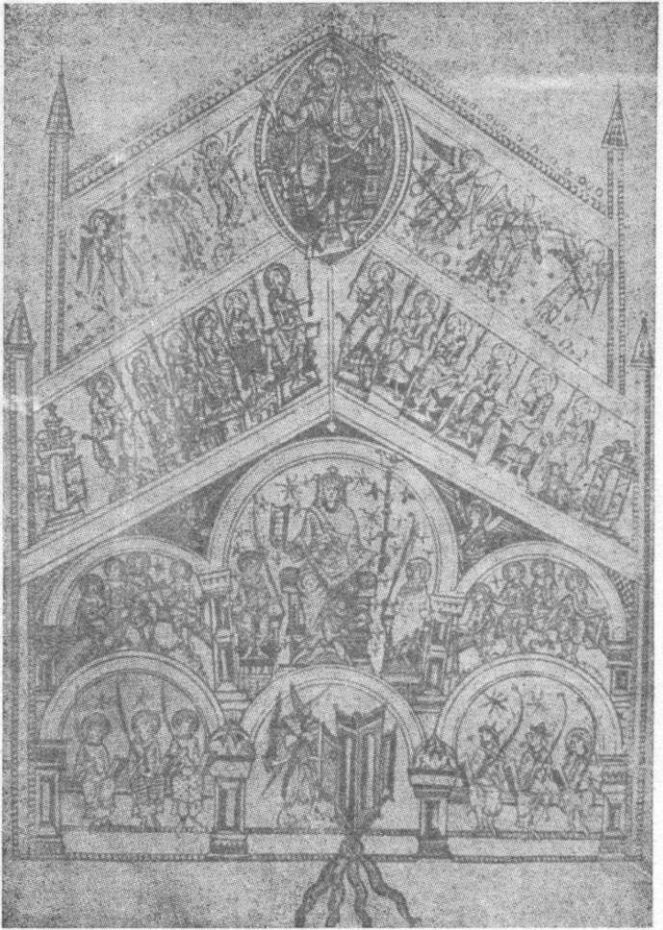
nismo con más detalles que los que podemos ofrecer en el presente libro. Es indudable que Pelagio encontró personas que estaban de acuerdo con él en considerar la teología agustiniana como sorprendente y, en última instancia, como poco convincente; y también está claro que sus protestas fueron ahogadas con éxito, según la dialéctica peculiar de Agustín (Bethune-Baker, 1903; 312-20). Tanto en sus doctrinas religiosas como en las cuestiones prácticas, Agustín era un producto del cristianismo constantiniano y llegó a perfilarse como la personalidad de influencia más acusada y singular sobre la cristiandad occidental durante un milenio por lo menos.

Los comienzos del monacato cristiano

La mención que hemos hecho del monje británico Pelagio puede servir como señal de que, en la época de Agustín, el monacato había llegado a ser un rasgo bastante familiar de la religión cristiana en Europa, destinado a llegar a su máximo apogeo durante el período medieval.

Los comienzos del monacato cristiano se dan en Egipto durante el siglo n. El significado total de este hecho sólo es comprensible, si a la vez consideramos otros dos factores. El primero de ellos es que la forma de vida monástica, por la que se quería significar el retiro del mundo y la práctica de la penitencia en el seno de una comunidad de ascetas, era extraña al espíritu, a los principios y al desarrollo primitivo del cristianismo. Al final del siglo ni, Tertuliano se jactaba de que «entre nosotros no se dan gymnosofitas brahmánicos o indios, ni ermitaños de los bosques o anacoretas... No abjuramos ni del foro, ni del mercado, ni de los baños, ni de los libros, ni de los talleres, ni de las posadas, ni de las damas, ni de la bolsa. Residimos con vosotros en el mundo...» (Kirk, 1931; 179). El otro factor a ser tenido en cuen-

FIG. 32.



La Ciudad de Dios (miniatura de un códice del siglo XII de la Escuela de Canterbury, en la Biblioteca Laurenciana de Florencia).

ta es el de que en Egipto existían comunidades ascéticas mucho antes que los cristianos comenzaran a retirarse al desierto egipcio para dedicarse a la práctica de la penitencia. En otras palabras, el monacato de Egipto fue en su origen un fenómeno religioso no cristiano. La comunidad ascética, como observa Flinders Petrie (1909), fue extraña a Egipto antes del siglo iv a. J. C. No obstante, comenzaron a establecerse comunidades en dicho país hacia el 340 a. J. C, que, por cierto, no procedían de Palestina o Grecia. Así pues, el citado autor llega a sugerir que este fenómeno, de novísima apariencia en el Egipto del siglo iv a. J. C, pudo tener su origen en la India. «En Menfis se han hallado figuras de indios que datan con exactitud del 200 a. J. C, y también probablemente las haya más primitivas.» El período más propicio para el influjo de las prácticas religiosas indias debió de ser el correspondiente al de la difusión del imperio persa entre el norte de Africa y el noroeste de la India, es decir, entre el 500 y el 400 a. J. C. Por otra parte, los rasgos de la vida de las comunidades ascéticas de Egipto se corresponden casi exactamente con los del ascetismo indio: comunidad célibe, adhesión regular de nuevos conversos, renuncia a la familia y a las posesiones, rechazo de la riqueza, abolición del derramamiento de sangre, dieta vegetariana y observancia periódica de un día sagrado; es decir, que «prácticamente tal modo de vida era el del ascetismo indio, planteado como un sistema ético, tal como predicaría más tarde Asoka...» (Petrie, 1909; 83). Todos estos detalles no hacen sino resaltar la similitud con el monacato budista indio correspondiente al primitivo período entre la muerte de Buda y el reino de Asoka. En los primeros años del siglo i d. J. C. existían comunidades ascéticas egipcias, conocidas como los *therapeutas*, en la región de Alejandría, cuya tradición parece haberse prolongado hasta la época de la llegada del cristianismo, en el siglo iv (Petrie, 1909; 59-84).

Si hemos de creer a Tertuliano, durante los primeros tres siglos que siguieron a su nacimiento, la religión cristiana aparece como no monástica. Hacia finales del siglo ni el joven cristiano egipcio Antonio, contrastando la vida de los apóstoles con la comodidad y superficialidad de la vida en el Egipto urbano, se retiró al desierto cercano para vivir una vida de ascetismo. Si bien existe alguna duda en cuanto a los detalles de la vida de Antonio, es indudable que, a grandes rasgos, su historia es auténtica y que por aquella época existieron otros como él. En los primeros años del siglo iv existían grupos ascéticos cristianos que vivían la vida común—*koinos bios*—del ascetismo y que eran llamados cenobitas. El verdadero fundador del cenobio, o vida monástica organizada es, según se asegura usualmente, un contemporáneo de Antonio llamado Pacomio, muerto en 346, que instituyó establecimientos monásticos en el alto Egipto. Se trataba de comunidades independientes vinculadas por la observancia de una regla común de vida, no diferente a las reglas del *Vinaya* budista (Kirk, 1931; 258). Más tarde, desde el desierto egipcio, se difundió la práctica hacia otras partes del mundo cristiano durante el siglo iv, al final del cual la vida monástica se había convertido en un rasgo del cristianismo desde la más lejana región del oriente hasta el punto más remoto de occidente, pasando por el norte del imperio romano, incluida Bretaña.

LA APARICION DEL HINDUISMO (70-500 d. J. C.)

El sistema de castas y sus ulteriores ramificaciones

Al comienzo de la era cristiana vimos que las características del hinduismo, tal como es conocido en la época moderna, habían comenzado a ser recono-

cibles. Uno de los más importantes aspectos de la aculturación recíproca que se había verificado en los siglos anteriores a la era cristiana entre el brahmanismo y las culturas aldeanas locales, era el posterior desarrollo del sistema de castas. Existían varias razones para tal desarrollo. De una parte, estaba el desenvolvimiento de unos sistemas formalizados de ética para las clases sociales en particular, que venía a resaltar las diferencias ya existentes entre ellas. Otra causa era la incorporación a la estructura social hindú de tribus y grupos anteriormente no brahmanizados, como resultado de la empresa brahmánica ya descrita anteriormente. A ello contribuía, por añadidura, la ya rica mitología desarrollada por cada uno de estos grupos o tribus, con la consiguiente multiplicación del número de *jati*—castas o subcastas—, ya que cada grupo, con sus creencias y observancias especiales, quedaba incorporado al conjunto como una nueva subcasta. Una ulterior razón del endurecimiento de las diferencias de castas era la cada día más creciente prosperidad de los *vaisya* o castas mercantiles, que deparó a los *brahmanes* la oportunidad de defender más denodadamente que nunca su posición privilegiada y de insistir sobre su superioridad social. Es fácil advertir que en este conglomerado de causas apenas se percibe un factor religioso en el desarrollo y elaboración del sistema de castas, lo cual ha de tenerse presente a la hora de evaluar la naturaleza de dicho sistema. Existía, sin embargo, un fundamento religioso *general* representado por la doctrina del *karma* y el renacimiento, en cuanto que proporcionaba una explicación conveniente de por qué algunos hombres eran miembros de una casta superior, mientras que otros eran menos privilegiados, desigualdad producida por la obra colateral del *karma* bueno y malo de cada hombre. Existía asimismo una correlación económica por lo que concierne a las castas inferiores: los «intocables», cuyo contacto se consideraba contaminan-

te para los hindúes de las otras castas, constituían igualmente el sector más deprimido económicamente de la sociedad.

*El desarrollo de la filosofía
y de la literatura hindúes*

En los primeros años de la era cristiana se llevó a cabo una clasificación de las diversas escuelas de pensamiento religioso indio desde un punto de vista brahmánico. Las escuelas de pensamiento o filosofía de la salvación conocidas hasta esa época, se dividieron en dos clases: aquellas que estaban afirmadas—*astika*—, es decir, las escuelas ortodoxas, y aquellas otras que no estaban afirmadas—*nastika*—, es decir, las escuelas heterodoxas, como la jainí y la budista, y los carvakas o materialistas. Se decía que las escuelas ortodoxas eran seis en número, y se conocían colectivamente como las *saddarsana*—seiscientos puntos de vista—. Estaban clasificadas en tres grupos de dos escuelas cada uno. El primer par estaba integrado por *nyaya* y *vaisesika*; *nyaya* profesa un sistema de lógica y su doctrina no puede catalogarse como un esquema de filosofías de la salvación, por lo cual se defendía su inclusión entre las escuelas ortodoxas, en razón de que la claridad de pensamiento era necesaria para la iluminación; *vaisesika* es una doctrina atomista similar, en ciertos aspectos, al *Abhidhamma* budista, según la cual todo el universo material está compuesto de átomos de características especiales—*visesas*—, que están sujetos a las cuatro realidades inmateriales: el alma, la mente, el tiempo y el espacio. El segundo par de escuelas está formado por *sankhya* y *yoga*. *Sankhya* es probablemente la más antigua de las seis, y se atribuye a un maestro mítico llamado Kapila, cuyo origen probablemente haya que buscar en la época de Buda. Es una filosofía ateísta, que considera el universo como

derivado de una sustancia básica dada, *prakrti*, y no de una actividad o directriz creadora divina, sino según su propia naturaleza inmanente. Junto al *prakrti* está *purusa*, el alma, una entidad que existe en número infinito, independiente del *prakrti*, así como el *prakrti* es independiente del *purusa*. Sin embargo, el alma tiende a implicarse en el proceso material del *prakrti*, y la salvación consiste en ser consciente de su carácter separado e independiente del universo material. La escuela *yoga* de pensamiento, que está apareada con *sankhya*, enseña que el control y la disciplina del cuerpo capacita al alma—*purusa*—que normalmente fracasa en la tarea de distinguirse del mundo material—*prakrti*—para lograr tal distinción o para «revelar» su propia esencia. La principal diferencia entre el *sankhya* y el *yoga* es que el primero es atea, mientras que el segundo no lo es, pues admite la existencia de un ser llamado *Isvara*—Dios—, en cuya contentación el alma encuentra su propia naturaleza verdadera, logrando así la liberación—*moksa*—o salvación. El tercer par de puntos de vista es el de *mimamsa* y *vedanta*. El *mimamsa* se basa en la opinión de que los *Vedas* son eternos y autoritarios y la salvación comienza a partir de una observación rigurosa de las reglas védicas; en otras palabras, *mimamsa* constituye una forma filosófica del brahmanismo. De manera similar, el *vedanta* acepta la autoridad de los *Vedas*, como su nombre indica—*veda-anta* = el fin o consumación de los *Vedas*—, y se basa particularmente en la enseñanza de los *Upanisads*. La enseñanza upanisádica está resumida en los textos básicos *vedantas*, los *Brahma Sutras* de Badarayana, que datan probablemente del siglo i de la era cristiana. La escuela *vedanta* es la que en la actualidad ejerce más influencia y la que tiene mayor importancia de las seis, y constituye la base filosófica de todo el pensamiento hindú moderno. Su filosofía básica es la que ya describimos en relación con los *Upanisads*. Sin embargo, la literatu-



*Lectura pública del «BhagavadGita»
(en Rishikesh, Himalaya).*

ra sagrada hindú característicamente popular—si con ello queremos referirnos a la literatura conocida, directa o indirectamente, por las masas del pueblo—no es la constituida por los antiguos libros védicos y sus apéndices, en la forma de *Upanisads*, sino las dos grandes obras épicas religiosas, el *Mahabharata* y el *Ramayana*, que a su vez forman parte de los *Puranas* o crónicas de los tiempos antiguos. Existen también los manuales de ética, los *Dharma Sutras* y *Dharma Sastras*. Al igual que el conjunto incipiente de mitologías que resultó del proceso de aculturación recíproca entre la grande y la pequeña tradición, esta literatura popular es el resultado del mismo proceso. Las dos grandes épicas fueron originariamente *sagas* seculares que, adoptadas por los *brahmanes*, recibieron un nuevo estilo o, de una manera más precisa, las hicieron servir como refuerzos literarios del punto de vista sacerdotal. Por ejemplo, en el *Mahabharata*—la inmensamente larga *saga* versificada de alguno de los héroes del pasado indio—se introdujo una prolija interpolación que conocemos como el *Bhagavad-Gita*, la canción del señor (Krisna).

El «Bhagavad-Gita»

Este largo poema toma la forma de un diálogo entre el perplejo noble Arjuna y Krisna, distinguido como su auriga. En la víspera de la batalla, Arjuna se enfrenta con la posibilidad de cumplir con su deber, e incluso matar a su propia familia, que se encuentra en el ejército enemigo, por lo que se inclina a retirarse de la contienda. Krisna aconseja a Arjuna, y su consejo constituye la sustancia del libro, consistente en una amalgama de la casi totalidad de puntos de vista del hinduismo; su finalidad es inculcar que todo hombre ha de cumplir con su deber de acuerdo con su clase y con su estadio de vida. R. N. Dandekar ha

observado que la ética del *Gita* difiere en dos sentidos del pensamiento upanisádico védico. En primer lugar, la actitud upanisádica hacia la vida es fundamentalmente individualista, mientras que la del *Gita* es que el hombre tiene el deber de promover la *loka-sangraha*, la estabilidad y solidaridad de la sociedad, reconociendo el necesario papel que todas las castas y oficios desempeñan en el seno del sistema social. En segundo lugar, mientras que la perspectiva upanisádica de la vida contempla el mundo fenoménico como *irreal*, la actitud del *Gita* trata de fomentar la aceptación del mundo y el compromiso activo. No obstante, tal compromiso constituye un activismo impregnado de renunciación: uno debe comprometerse en las acciones buenas, sin interesarse personalmente en recoger los frutos de su acción; sobre todo, cualquier acción ha de realizarse como un gesto de devoción hacia el señor, el dios personal, Visnú.

*La diversidad de opiniones
del «Bhagavad-Gita»*

Se ha dicho en ocasiones que el gran mérito del *Gita* radica en que, en vez de una discusión inacabable sobre los puntos divergentes entre los diversos sistemas de pensamiento, subraya sus puntos de concordancia entre ellos, pues las muchas doctrinas diferentes se enuncian como derivadas de una única fuente divina. Indudablemente, ésta es la razón, así como la cualidad de su estilo y su atractivo estético, de que el *Gita* sea el libro devocional hindú mejor conocido y más altamente estimado. Por otro lado, existe una minoría de indios modernos que defienden la opinión de que se trata de una obra supervalorada que intenta infructuosamente reconciliar muchos puntos de vista religiosos indios que son irreconciliables. En la época moderna, B. G. Tilak y M. K. Gandhi sacan del *Gita* conclusiones totalmente

diferentes respecto al proceso de acción del movimiento independentista indio. En su perplejidad, e incluso en su hermosa incongruencia, el *Gita* constituye una típica expresión del hinduismo como un todo. En las incongruencias *teológicas* de este largo poema, y en la abigarrada mezcolanza *social* del sistema de castas y sus deberes, vemos los dos rasgos más importantes de aquella tolerante aculturación, inspirada por los *brahmanes*, que iba a conformar el hinduismo en el sentido en que es conocido en la actualidad.

El «Ramayana»

El otro poema épico importante del hinduismo es el *Ramayana*. Tiene una extensión que viene a ser una cuarta parte de la del *Mahabharata*—24.000 versos contra 100.000—, pero ocupa un segundo lugar en cuanto a popularidad con respecto al *Gita*. Por lo general, se suele estar de acuerdo en que su origen se remonta al mismo período—no antes del siglo ii a. J. C. ni después del siglo ii d. J. C.—. A diferencia del *Mahabharata*, se considera que pertenece a un único autor, el poeta sabio Valmiki. El poema consiste en el relato del rey Rama—*avatara* de Visnú—y de su esposa Sita, la enemistad de Ravana, el rey demoníaco, y las penas y tribulaciones que su hostilidad acarrea a Rama y a su esposa. Rama representa al gobernante ideal, virtuoso, bravo e ingenioso, y su esposa Sita es el ideal indio de femineidad por su fidelidad, devoción y castidad. Las virtudes que el poema inculca son las de la ardiente piedad, el sufrimiento paciente de las adversidades y el recto cumplimiento del deber. El relato ha llegado a ser conocido entre los indios, muchos de los cuales son analfabetos, a través de lecturas públicas frecuentes con ocasión de las grandes fiestas, así como mediante representaciones dramáticas. Así, el *Rama-*

ya ha constituido uno de los más importantes medios de comunicación de la ética del hinduismo en un área social muy amplia.

Los libros de leyes hindúes

Los *Dharma Suftras* y los *Grhya Suftras*, ya mencionados, y sus posteriores ampliaciones realizadas en los dos primeros siglos de la era cristiana, conocidas como *Dharma Sastras*, contienen las enseñanzas éticas más prosaicas. Entre ellos, el más notable e importante es el atribuido a Manu, que se conoce como el *Manava Dharma Sastra*. Manu es una figura legendaria, el primer hombre, el Adán hindú, de quien se relata en el *Mahabharata* que, al comienzo de la sociedad humana, Brahma, el altísimo, le encargó del control de los problemas humanos, de dirigir las relaciones entre los hombres y de cuidar de las leyes. El código legal que se le atribuye—traducido al inglés en las series *Sacred Books of the East*, volumen XXV, «The Laws of Manu»—expresa los deberes de las diversas clases de la sociedad hindú según su composición al comienzo de la era cristiana, con las penas, multas y castigos que han de recaer sobre aquellos que los infrinjan. Este código legal había de permanecer como norma a lo largo de los siglos posteriores de la historia hindú, tanto en su forma original como en la de sus ulteriores elaboraciones y comentarios (Brasham, 1954; 112 y sgs.).

Es importante observar la distinción hecha por los *brahmanes* entre la literatura védica hasta los *Upanisads* y esta literatura posterior integrada por los *Puramas*, las *Epicas*, los *Suftras* y los *Sastras*. La literatura védica goza de una categoría más elevada y se clasifica como *sruti* o «escuchada», es decir, revelada directamente, mientras que la literatura puránica se describe como *smrti* o «recordada», es decir, revelada únicamente en un sentido secundario.

Hacia el año 320 de la era cristiana surge una nueva dinastía que restaura el antiguo esplendor de los dirigentes Maurya. La capital del imperio Magadha, Pataliputra—Patna—, que había decaído hasta ser casi una aldea, se convirtió de nuevo en la corte imperial. Los nuevos dirigentes eran los reyes guptas, hindúes por su religión y adeptos al culto de Visnú. Los primeros reyes de la dinastía fueron los más notables, en especial Chandragupta I y su sucesor, Samudragupta. Hacia el final de los tres siglos que duró, su imperio se debilitó, pero el período de gobierno gupta ha sido considerado por los historiadores modernos indios como la edad dorada del hinduismo. Lo fue de hecho en el sentido de que en este período alcanzó la cultura hindú su forma normativa en el norte de la India; no obstante, hay que recordar que el período más próspero y vigoroso de la cultura hindú en el Decán y en el sur de la India tuvo lugar algo más tarde.

Por entonces el vaishnavismo, o culto de Visnú, había llegado a cubrir una amplia gama de cultos originariamente separados o «sectas», como se las llamaba a veces: bhagavatas, pañcaratrikas; adoradores de Krisna o de Vasudeva, de Rama, de Narayana o de Visnú. Hay que recordar, sin embargo, que no constituían sectas en el sentido de *divisiones* del culto de Visnú, sino que eran más bien cultos originariamente autónomos e independientes, que a la sazón comenzaban a ser considerados como propios del dios único Visnú. La otra forma principal de deidad adorada por los hindúes era Siva.

El culto de Siva

Las características de la deidad que en el hinduismo clásico se conoce como Siva parece que se en-

FIG. 34.



Templo de Siva en Bhubaneswar (siglo IX)

cuentran asociadas, como ya hemos visto, con las de una deidad de la civilización del valle del Indo. En el hinduismo clásico, tal como se encuentra en la época de los reyes guptas, Siva incorpora cierto número de rasgos: es a veces considerado como un dios del amor y de la gracia, pero en su naturaleza hay un lado siniestro, que parece haber heredado del Indra védico, el dios de la tormenta y la destrucción; Siva es también el dios de la destrucción, cuyo ámbito es el campo de batalla, el cementerio o el lugar de la cremación. Por esta razón aparece a veces representado con una guirnalda de cráneos. Por ser el «destructor» se le considera como el poder que destruirá al mundo al final del *kálpa*—la «era» hindú, casi inconmensurablemente larga para los patrones accidentales—. Pero también está considerado como el gran asceta que mantiene al mundo en su existencia mediante su meditación yóguica. Tiene asimismo el carácter de dios de la fertilidad: es el señor de las bestias, el patrón de la procreación, y durante el período gupta se le representó por medio del *lingam*, el símbolo de los órganos de reproducción masculinos.

Siva, Visnú y sus consortes

El culto de Siva es más pujante en Cachemira y la India meridional—Andhra Pradesh, Mysore, Madras y Kerala—; especialmente en la India meridional es adorado como el misericordioso, el único benevolente que cuida de todas las vidas. He aquí otro ejemplo clarísimo de la gran variedad de rasgos que el proceso brahmánico de aculturación había llegado a acumular, del que en este caso resulta una notable figura de la gran tradición sánscrita.

Hacia el período gupta hace su aparición otro de los caracteres típicos del hinduismo, la asociación de lo que en su origen eran diosas-madres con los dos

dioses principales, Visnú y Siva, como sus consortes. En el caso de Visnú se trata de la diosa Sri o Laksmi, y en el de Siva, de Sakti—Shakti—, personificación femenina de la energía o del poder divino, conocida también bajo los nombres de Parvati, Kai y Durga. Tal asociación indica la gran variedad de cultos a diosas que habían ido compaginándose con el culto de Siva.

El brahmanismo y el Asia sudoriental

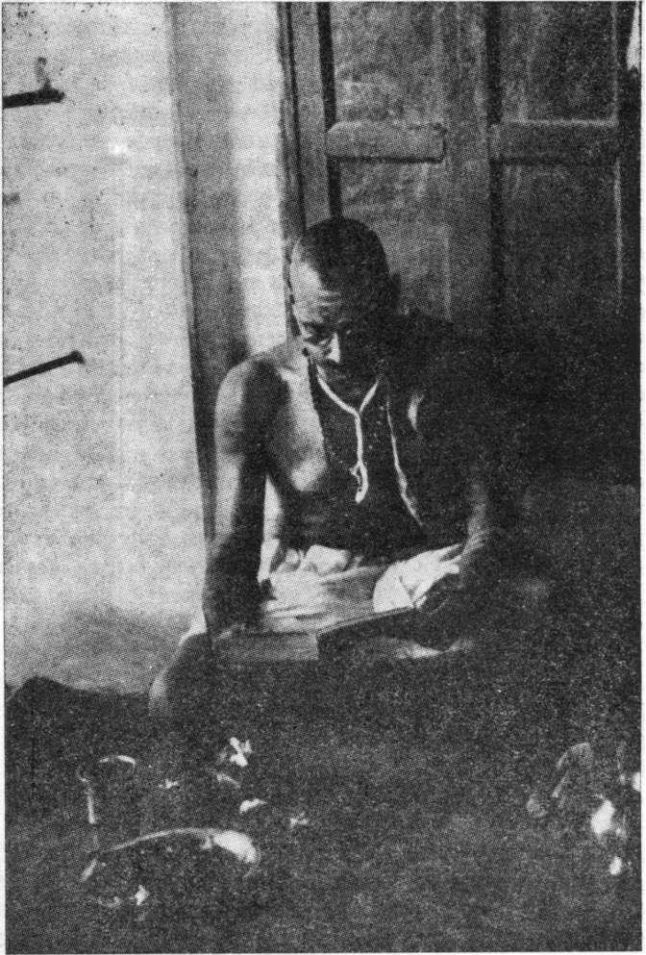
La tolerancia brahmánica de los cultos aldeanos o de las pequeñas tradiciones del norte de la India propició el triunfo de una forma de religión que, mientras atendía a los *Vedas* y reconocía la importancia especial del *brahmán*, preservaba y daba continuidad a los antiguos cultos no brahmánicos de la India bajo denominaciones nuevas, aceptando la distribución social de los grupos y de las tribus en el seno del gran sistema de castas presidido por la clase brahmánica. Ello quiere decir que el desafío que representaba para el brahmanismo el budismo y, en menor medida, el jainismo, había sido aceptado y superado. La constante presencia del brahmanismo como fuerza social y resistencia religiosa evitaron que la filosofía social budista—y la filosofía religiosa que en ella subyace—se convirtiera en una fuerza verdaderamente determinante en la sociedad india. El hinduismo, su estructura de castas y su mitología india se establecieron firmemente; los *brahmanes* se hicieron importantes funcionarios estatales, que asesoraban a los reyes, administraban las leyes, transmitían los textos sagrados y controlaban la enseñanza del sánscrito, que era entonces el prestigioso idioma sacerdotal. El mecanismo por el que se logró este final, como ya vimos, fue el de un cuidadoso e inteligente proceso de aculturación recíproca. Las razones latentes en tal proceso son varias; de importan-

cia primordial es la determinación de los *brahmanes* de mantener su *status*; su actividad de tolerancia religiosa, que supo alejar de la filosofía brahmánica cualquier exclusivismo doctrinal rígido; y, finalmente, a nivel político, el hecho de que la aldea persistió como unidad fundamental de la sociedad india, con su carácter aislado y autónomo, que Kosambi describe como la «placidez de la vida aldeana».

Otro punto que debemos mencionar en relación con la importancia alcanzada por los *brahmanes*, especialmente en las cortes de los reyes, es la brahmanización de varios países del Asia sudoriental durante este período. Es evidente la existencia de una influencia cultural india muy profunda en Birmania, en Tailandia, en Camboya, en Java y en Sumatra, que se palpa en los más variados aspectos: en la arquitectura hindú de los impresionantes templos derruidos, que todavía se encuentran en las selvas del Asia sudoriental, el de Angkor Wat, en Camboya, y el de Borobodur, en Java, por ejemplo; en los rasgos persistentes de la lingüística sánscrita en los idiomas de estos países; en la cosmología medieval cuya clave era el rey y el palacio real como centros del cosmos, convicción que todavía se encuentra en las ideas religiosas populares.

La forma en que se verificó la influencia india sobre el Asia sudoriental constituyó en un tiempo una cuestión de controversia. Hubo una época en la que se creyó que tal influencia era el resultado de la expansión política india, es decir, del imperio erigido por los reyes hindúes. Gracias a las investigaciones de ciertos estudiosos como J. C. van Leur (1955) y Georges Coedés (1964, 1966), ha quedado suficientemente esclarecido el hecho de que la cultura india propagada en estos países del Asia sudoriental fue más bien una cuestión de brahmanización, cuya iniciativa se debió a sus propios dirigentes. Los comerciantes de la India visitaban estos países con regularidad y la fama de la pintura india, y especialmente

FIG. 35.



Un «brahmán».

el prestigio de los rituales brahmánicos en relación con la coronación de los reyes, se difundieron gradualmente hacia oriente, con el resultado de que los dirigentes del Asia sudoriental convocaron en sus cortes a los arquitectos y sacerdotes brahmánicos, cuya misión consistía en dar a sus dinastías la prestigiosa legitimación sacra de la que eran especialistas los *brahmanes*. Así pues, lo que se importó de la India fue, según Coedés: a) un concepto de realeza basado en los cultos hindúes; b) una mitología, tomada de las obras sánscritas, que legitimaba las genealogías de los reyes del Asia sudoriental; c) el uso del idioma sánscrito, y d) el uso de los libros de leyes hindúes, los *Dhamma Sastras*, y particularmente el de Manu. La importación de la cultura hindú a estas áreas no se debió a una expansión política india o a una actividad popular misionera llevada a cabo por hindúes, sino que fue una cuestión en la que se comprometieron los príncipes nativos y los sacerdotes indios. El propósito de estos dirigentes, al obtener la legitimación sacra hindú, era conseguir una posición más poderosa y situarse a un más alto nivel de superioridad sobre los otros dirigentes locales que no la habían obtenido y que, según D. G. E. Hall, quedaban dominados en «un estado de vasallaje» (Hall, 1968; 19).

LA HINDUIZACION DEL BUDISMO

(70-600 d. J. C.)

El desarrollo del «Mahayana»

La creciente ascendencia del brahmanismo durante los primeros siglos de la era cristiana se refleja así mismo indirectamente en ciertos progresos que tuvieron lugar entre los budistas durante dicho período, y que condujeron a la institución de un sistema budista autónomo, el *Mahayana* o «Gran Vehículo».

El nombre puede resultar engañoso, en cuanto que sugiere que fue ésta la forma dominante en la vida y en la doctrina budistas. De hecho, el «Gran Vehículo», así llamado por sus propios adeptos, permaneció como un partido minoritario en la India budista por lo menos hasta el 500 d. J. C. El monje peregrino chino Hsuan-tsang, que visitó la India hacia el 640 d. J. C, señala que, incluso entonces, la mitad por lo menos de los monjes budistas pertenecían a escuelas que no eran mahayánicas, y sólo una quinta parte de ellos se reconocían como celosos mahayanistas. Así pues, y por lo que respecta a la obediencia impuesta por el «Gran Vehículo», no parece que dicho partido estuviera en posición de denominarse a sí mismo «grande», si nos atenemos a su extensión en las comunidades monásticas, ni sus adeptos podían justificar en manera alguna el término despectivo *Hinayana*, o «Pequeño Vehículo», con que designaban a aquellos monjes seguidores de la doctrina tradicional y de las reglas monásticas. La «grandeza» de los mahayanistas se basaba más bien en otros aspectos.

¿En qué sentido era «Grande» el «Mahayana»?

Para contestar esta pregunta hemos de recordar en primer lugar que el *Mahayana* constituía la prolongación del *Mahasanghika* o partido de la Gran *Sangha*, la facción que se escindió del cuerpo principal del budismo después del concilio de Vesali, y que continuó después con su crítica del literalismo de la ortodoxia. Reclamaban la denominación de «Gran Vehículo», por cuanto su atractivo era potencialmente más amplio y más popular, es decir, que adoptaron una actitud que acentuaba menos la importancia de la disciplina y de la vida monástica. Tal actitud, no obstante, era sólo relativa, puesto que también practicaban la vida monástica, pero el *Mahayana* permitía

—y aquí está la diferencia—una gran relajación en la interpretación de las reglas monásticas.

El *Mahayana* era también el «Gran Vehículo» en el sentido de que sus doctrinas llegaron a ser mucho más amplias que las de las escuelas tradicionales. Las dos regiones en las que el *Mahayana* se desarrolló con más fuerza fueron el noroeste y la zona meridional de la India. En la India noroccidental estuvo en íntimo contacto con las ideas persas zoroástricas y con otras de origen aún más occidental, las de Grecia. Gandhara especialmente fue un área de influencia griega, en la que el budismo absorbió las doctrinas de la *sophia* o sabiduría greco-asiática, junto con posibles elementos de maniqueísmo y neoplatonismo (Dutt, 1962; 262). En la India meridional el pensamiento mahayánico recibió la poderosa influencia de los cultos a las diosas-madres.

El «Mahayana» y la gran tradición del hinduismo

Sin embargo, el factor más importante, quizá, que contribuyó a la aparición de este «gran» budismo radicara en las disputas y debates que durante este período se llevaron a cabo entre *brahmanes* y budistas. Tales debates con los *brahmanes* no se restringieron a los budistas de la escuela mahayánica, pero eran ellos sin duda los que tenían la necesaria preparación para mantener la discusión en términos filosóficos y los que estaban capacitados para hacer del sánscrito el instrumento de sus nuevas escrituras y comentarios, mientras que los theravadinos se aferraban al pali. Los mahayanistas adoptaron de muy buen grado el sánscrito como lenguaje que daba prestigio a los discursos intelectuales en la India brahmánica. En su diálogo con los *brahmanes* aprendieron varias lecciones. Comenzaron, como ellos, a admitir nuevos dioses en el panteón, subordinados a Buda, a quien los budistas situaban cada vez más en un rango por

lo menos casi divino. Más tarde, los nuevos dioses, a los que se les incorporaron diosas, acabaron por identificarse con los *bodhisattvas*, una vez que la doctrina sobre dichos seres hubo adquirido un desarrollo total, y llegaron a ser considerados por los mahayanistas como seres celestiales. En el *Mahayana*, pese a constituir un movimiento minoritario, se desarrolló durante los primeros cinco siglos del cristianismo un budismo cuya silueta era cada vez más similar al brahmanismo y cada vez menos peculiarmente budista. El desenlace final de este proceso se alcanzó en un período posterior, cuando el budismo en su forma típica se debilitó, y el brahmanismo triunfó en casi toda la India.

Nagarjuna y la escuela «Madhyamika»

Hemos visto que uno de los primeros desarrollos en el pensamiento budista, según la dirección mahayánica, fue el de la idea de que incluso los *dhammas*—considerados por los theravadinos como los indivisibles y últimos elementos de que está compuesta toda la existencia—carecían, de hecho, de sustancia; que todas las cosas, incluso los *dhammas*, están vacías de sustancia o *sunya*. Tal idea se encuentra por primera vez en un texto mahayánico que fue traducido al chino al final del siglo n y cuyo origen puede, por tanto, considerarse que se remonta al siglo i d. J. C., en algún lugar de la India noroccidental.

Aquellos que defendían—*vadin*—esta doctrina de la vacuidad de sustancia—*sunya*—incluso en los *dhammas*, eran llamados sunyavadinos. Otro nombre que suele asignarse a esta escuela de pensamiento es el de *Madhyamika* o escuela de la «posición media»—*madya* entronca con el término latino *media*—. La posición media a la que se referían no era la del período más primitivo del budismo, en el que la enseñanza del Buda era conocida como «el camino inter-

medio» entre la automortificación y la sensualidad, sino entre el absoluto *realismo* de los sarvastivadinos que defendían que todos los *dhammas* pasados, presentes y futuros eran reales, y el absoluto *idealismo* de la escuela *Yogakarin*.

Por lo general se considera que la escuela *Madhyamika* fue fundada por Nagarjuna en el siglo ii d. J. C. No deja de ser significativo que Nagarjuna fuese un *brahmán* del área central meridional india—Andhra—que había abrazado el budismo. En realidad, la escuela de pensamiento que patrocinó tenía varias afinidades con la filosofía brahmánica, y si bien se desarrolló en oposición a ciertas filosofías brahmánicas ortodoxas—*Sankhya* y *Vaisesika*—, estaba más cercana a estas escuelas que a la del primitivo *Abhidhamma* del budismo pali. T. R. V. Murti (1955) ofrece un excelente resumen de la escuela *Madhyamika*, sobre la perspectiva de que su desarrollo puede describirse en términos de una dialéctica. La tesis original fue la doctrina de los *Upanisads* con su afirmación del *atma*; la antítesis consistía en la negación de cualquier *atta*—*atma*—constante en el budismo primitivo, formalizado en el *Abhidhamma*; la síntesis se encuentra en el *Madhyamika*. Según Murti, fueron la insuficiencia e incongruencia del sistema *Abhidhamma*, especialmente el *Sarvastivadin Abhidhamma*, las que condujeron al desarrollo del *Madhyamika*. El interés esencial del *Madhyamika* se centra en la relación entre el mundo empírico de los sentidos, conocido generalmente en el pensamiento budista como *samsara*—la ronda continua de la existencia—y la realidad trascendental del *nirvana*. Según el *Madhyamika*, el *nirvana* está presente en el *samsara*, pero los hombres no pueden reconocerlo y penetrarlo a causa de las construcciones falsas que erigen sobre el mundo. La supresión de tales construcciones—es decir, la negación de la negación—y la consecución del *nirvana* constituyen el objetivo religioso, desde el punto de vista budista *Madhyamika*. La forma de

lograrlo es llegando a la convicción de la insustancial naturaleza de las cosas, lo cual requiere un largo proceso de enseñanza de la meditación.

*Dos nuevos puntos de vista importantes
en el «Mahayana»*

Además del análisis metafísico de que era portador el budismo mahayánico, se caracterizaba igualmente por el relieve que concedía a dos nuevos e importantes aspectos. En primer lugar, el énfasis sobre la virtud de la «gran compasión»—*mahakaruna*—hacia todos los seres vivientes, virtud en la que se debían comprometer y cultivar todos los monjes y maestros budistas; y, en segundo lugar, la primacía en la doctrina de los «tres cuerpos»—*tri-kaya*—del Buda. De acuerdo con esta doctrina, es posible distinguir tres aspectos diferentes de la naturaleza del Buda, a saber: el *dharma* eterno—el *dharma-kaya*—; su manifestación histórica en un Buda, es decir, en una existencia humana—el *nirvana-kaya* o cuerpo aparential—; y además de esta manifestación en beneficio de los mortales, otra manifestación a favor de aquellos que moran en los cielos o de todo aquello que está investido de avanzada espiritualidad. Se trata, en este último caso, de un cuerpo refinado y refulgente conocido como cuerpo de la bienaventuranza—*sambhoga-kaya*—. Esta doctrina indica lo que el budismo había llegado a ser en algunas escuelas teológicas, y constituye un ejemplo del tipo de actividad puramente especulativa que caracteriza con frecuencia a la teología o a la tradición.

A veces estas dos doctrinas hacen pensar a los cristianos en una influencia de su pensamiento sobre el budismo, pero el concepto de *karuna*, o compasión como virtud, se encuentra en el budismo más primitivo, en el budismo pali. Por consiguiente, la doctrina de los «tres cuerpos», si bien sugiere la idea de

la Trinidad cristiana, tiene muy poco en común con lo que fue trabajosamente elaborado por los teólogos cristianos en los primeros siglos, a no ser el elemento «tres»; de hecho, las raíces del concepto del *tri-kaya* se encuentran en las formas más primitivas del budismo (Conze, 1960; 36).

En opinión de T. R. V. Murti, la combinación de la metafísica especulativa de la escuela *Madhyamika* con el énfasis sobre la «gran compasión» y la doctrina de los «tres cuerpos» fue la que produjo la base característicamente budista de la cultura de una gran parte de Asia.

La escuela «Yogakara»

La segunda de las dos principales escuelas filosóficas del budismo mahayánico es la escuela *Yogakara* o *vijñana-vada*. Es general la opinión de que fue fundada por Maitreyanatha en el siglo iii d. J. C., pero fue su discípulo Asanga quien en el siglo iv, junto con su hermano Vasubandhu, prosiguió y desarrolló el trabajo de su fundador, y así se convirtieron en los primeros maestros conocidos de esta escuela. El nombre *yogakara* apunta a una insistencia especial sobre la técnica práctica de la meditación y significa «practicante de yoga» como medio de conseguir la iluminación. El nombre adicional *vijñana-vada* fue utilizado por el segundo de los dos hermanos, Vasubandhu, para acentuar la opinión de esta escuela, según la cual sólo la conciencia—*vijñana*—es real: nada tiene realidad en la vía de los «objetos» externos, que sólo son reales en el interior de la conciencia del sujeto. Tal opinión se oponía directamente tanto a la escuela abhidámmica, para la que los *dhammas* eran externos y entidades reales, como a la escuela *Madhyamika*, para la cual sujeto y objeto son irreales, sin sustancia, sin *sunya*. Así pues, este tipo de filosofía viene a ser una forma de idealismo,

FIG. 36.



Un yoga del siglo VIII.

en cuanto que sólo las ideas son reales. El error fundamental, según esta escuela, consiste en tomar una idea por un objeto real de existencia externa. La percepción sensual ordinaria es ilusoria, pero «el *Yogakara* ve lo que es y tal cual es». Es decir, que de acuerdo con esta perspectiva, un hombre sumido en profunda meditación está más cerca de la verdad que aquel que se halla distraído por su interés hacia los «objetos» externos. Se ha observado que, mientras que la crítica *Madhyamika* de la posición *Abhidhamma* se basaba en la lógica, llevando su método de análisis hasta su conclusión lógica, la crítica *vijñanavada* o *Yogakara* tenía su fundamento en un cierto tipo de psicología.

Fue precisamente este desarrollo de la teoría en el *Mahayana*, con su marcada insistencia sobre la necesidad de purificación de la conciencia, el que condujo al desarrollo del posterior *Vasrayana* o budismo tántrico.

La difusión del budismo en China

La expansión geográfica de la *Sangha* budista se prolongó a lo largo del período de los Maurya y aun después. En el siglo ii a. J. C. ya estaba bien establecida en el reino indogriego de la Bactriana, en el noroeste de la India, y de allí pasó sin dificultad al Asia central. Otro avance considerable tuvo lugar a partir del siglo ii de la era cristiana, y supuso el comienzo de la penetración del budismo en China desde el Asia central. La circunstancia que favoreció esta penetración inicial fue el floreciente comercio entre la India noroccidental, el Asia central y China. Los mercaderes tenían una gran libertad de movimientos entre este área cosmopolita y el norte de la India, a lo largo de las rutas mercantiles que llegaban hasta la China occidental. Es, sin embargo, digno de mención el hecho de que de las varias tradiciones re-

ligiosas de la India al comienzo de la era cristiana, sólo el budismo tuvo éxito al establecerse en China. Fueron varios los factores que se combinaron para hacerlo posible a partir aproximadamente de la mitad del siglo II d. J. C. En primer lugar, China estaba atravesando un período de desasosiego cultural o anomía, a merced de la decadencia de la dinastía Han y de la consiguiente debilitación de las estructuras sociales y de la antigua moral tradicional. Eran muchos por entonces los que en China se encontraban buscando alguna forma de vida más satisfactoria que les capacitara para encontrar sentido y significado a la existencia humana. Y la religión budista supo afrontar esta necesidad en una línea que ninguna otra religión india podía seguir, sobre todo porque no estaba enraizada en los cultos locales, como lo estaba el hinduismo brahmánico, sino que era más flexible y socialmente más adaptable. Además, los monjes budistas heredaban una tradición misionera, y la obligación de difundir el *dhamma* era esencial a todas las escuelas del budismo. He aquí la razón que, a lo largo de la historia del budismo, ha impelido con frecuencia a sus monjes a viajar más allá de los confines de su propio territorio, hacia donde surgiera una oportunidad misional, incluso aunque se hayan dado también períodos prolongados en que el espíritu misionero se vio sumido en un franco receso. Pero el siglo n de la era cristiana y los siglos inmediatamente posteriores constituyeron un período lleno de oportunidades, que habrían de ser aprovechadas por los monjes budistas, que comenzaron a viajar a través de las rutas montañosas que atravesaban el Asia central y penetraban en China; al principio como unos pocos pioneros, y luego, cuando el pueblo chino iba dando la bienvenida a esta nueva fe, y aprovechando las circunstancias favorables, en número más creciente.

Establecimiento y desarrollo del budismo en China hasta el 600 de la era cristiana

Aunque, como hemos visto, la difusión del budismo en China se vio favorecida por ciertas condiciones generales, su introducción tuvo también que superar profundas dificultades. De todos los países cercanos a la India en los que se difundió, China descollaba por ostentar, antes de que se llevara a cabo la penetración del budismo, una cultura antigua y bien arraigada, así como una filosofía indígena y una religión nacional propias. Los eruditos confucianistas, que constituían el sector más influyente de la sociedad, se inclinaban a mirar de soslayo a esta religión extraña—y bárbara, por tanto, ante los ojos de los chinos—. Pero fue precisamente a causa de su carácter religioso por lo que el budismo atrajo a las masas chinas más que a la educada clase de los gobernantes confucianistas, puesto que el confucianismo era, por su propia naturaleza, incapaz de lograr una investidura popularmente religiosa. Por otro lado, la propia religión popular china, el taoísmo, carecía de la base racional y filosófica que caracterizaba al budismo y le prestaba su mayor prestigio. Otro factor a favor del budismo era el nivel de moralidad que inculcaba, del que daban ejemplo sus monjes misioneros indios.

El proceso por el cual logró aceptación el budismo en China, llegando con el tiempo a ser considerado casi como una religión indígena, se prolongó durante muchos siglos, pero el primer paso—muy importante, por cierto—fue la traducción al chino de numerosos textos budistas, procedentes de diversas escuelas, pero predominantemente de la escuela mahayánica. En este sentido, fue muy notable la obra de Kumarajiva (344-413) durante los primeros años del siglo v. Hijo de un indio, Kumarajiva fue en un principio un sarvastivadino que aceptó posteriormente las doctrinas de Nagarjuna. Se le considera como

traductor al chino de unas cien obras budistas, tarea en la cual se comprometieron también otros monjes indios durante los primeros siglos. Hacia finales del siglo iv de la era cristiana, los chinos estaban autorizados por sus gobernantes para convertirse en monjes budistas y el budismo había llegado a ser una religión genuinamente china. Durante el siglo iv, comenzaron a desarrollarse cultos budistas chinos populares, como el del «Camino de la Pureza», del que trataremos en secciones posteriores.

La influencia budista mahayánica en Ceilán

Durante los siglos iii, iv y v de la era cristiana, el budismo atravesó en Ceilán por un período turbulento y confuso. Sus reyes, los monjes y el pueblo constituían los tres factores de la situación, y la historia religiosa de esta época es la de las amañadas alianzas entre ellos. Por lo que concierne a los monjes, existían dos facciones: los del «Gran Monasterio» —*Maha-vihara*— y sus rivales del monasterio *Abhayagiri*. Los primeros eran, como hemos visto, aunque a grandes rasgos, ortodoxos theravadinos, mientras que los últimos tendían a seguir la forma mahayánica de budismo, que durante estos tres siglos prosiguió su penetración en Ceilán desde la India. Los sucesivos reyes de Ceilán favorecieron a uno o a otro de estos dos centros monásticos y, en algún caso, a ambos. En el siglo iii de la era cristiana era el monasterio *Abhayagiri* el que recibía un especial apoyo real, lo que le llevó a un considerable engrandecimiento. Sin embargo, en la primera parte del siglo iii parece haberse introducido una forma de enseñanza que se proclamaba budista y que se conocía en Ceilán como *vaitulya*. No está claro en qué consistía dicha enseñanza, que al parecer tenía algunas semejanzas con el brahmanismo indio y cuyos textos sagrados estaban probablemente escritos en sánscrito (Rahu-

la, 1956; 89). El término *vaitulya* o *vettulla* se usa todavía en Ceilán para designar las tendencias contrarias a aceptar otras creencias y significa literalmente «disensión». Así pues, es muy probable que se tratara de alguna forma de doctrina mahayánica recién surgida en la India, posiblemente la de Nagarjuna. Voharika Tissa, a la sazón rey de Ceilán, avaló con su autoridad real la supresión de los *vaitulya*. Hacia finales del siglo iii y comienzos del iv, los expositores del *vaitulya* comenzaron a hacer valer sus puntos de vista en Ceilán. El rey ordenó una investigación, los textos *vaitulya* fueron quemados y sesenta monjes que defendían esta doctrina fueron condenados a destierro. Sabedor de estos acontecimientos, llegó a Ceilán un monje indio llamado Sanghamitra, con la intención de ganar el apoyo del rey para el budismo mahayánico; sus conocimientos le impresionaron y fue favorablemente recibido. Hizo del monasterio *Abhayagiri* su centro y llegó a ser tutor del príncipe Mahasena. Cuando éste llegó a rey, la influencia de Sanghamitra sobre su antiguo pupilo le capacitó para persuadirle de que prohibiera las limosnas dadas por la gente a los monjes del Gran Monasterio, en cuya conversión a las ideas mahayanistas había fracasado. De esta manera, los monjes se vieron forzados a abandonar el Gran Monasterio y a refugiarse en un área algo distante de Anarudhapura, la capital, en la que los laicos podían desdeñar el mandato real y continuar apoyando a los theravadinios. El Gran Monasterio estuvo desierto durante *un período* de nueve años, en el transcurso del cual fue expoliado por el rey en beneficio del monasterio *Abhayagiri*. Sin embargo, el apoyo popular a los monjes theravadinios era tan grande y el resentimiento ante la acción del rey tan enconado, que el monarca se vio finalmente obligado a admitir que había actuado erróneamente, prometiendo restaurar el Gran Monasterio y autorizando el regreso de sus monjes. Brotó entonces la reacción contra Sanghamitra, que fue

Fig 37.



Budas de Ceilán.

asesinado por un carpintero, a instigación de la reina. Un anciano monje, que había recibido honores del rey, fue despojado de sus títulos y expulsado de la orden por uno de sus ministros. Que tales cosas pudieran realizarse, viene a ser una prueba del peso de la opinión pública contra la política religiosa del rey. El hijo de Mahasena, que le sucedió en el trono durante el siglo iv de la era cristiana, hizo considerables esfuerzos por enmendar la acción de su padre y estableció por decreto lo que había de ser una gran fiesta anual y procesión en honor de Mahinda, el monje misionero que había introducido el budismo theravadino en Ceilán (Rahula, 1956; 96).

La lección que sacaron de estos acontecimientos los monjes del Gran Monasterio fue que, si el *Theravada* había de mantenerse firme contra las posteriores infiltraciones del budismo mahayánico procedentes de la India, era necesario un desarrollo positivo de la **educación** y doctrina de su sistema. El vehículo para la enseñanza de las doctrinas mahayánicas era el sánscrito, un idioma cuyo prestigio internacional era superior al del pali, el idioma de los textos theravadinos, motivo por el cual en Ceilán había comenzado a utilizarse el cingalés para los objetivos de la enseñanza, pues el uso del pali había decaído. Como observa Nyanamoli, «los centros theravadinos de enseñanza en el continente—en la India—estaban asimismo muy interesados y anhelantes de prestar su ayuda en la tarea de volver a las fuentes del pali» (Nyanamoli, 1964; XIV). Fue en esta época, en la primera parte del siglo v de la era cristiana y en tal situación, cuando el gran Budhaghosa llegó a Ceilán desde la India para embarcarse en su obra monumental de erudición budista pali.

El nombre de Budhaghosa es muy conocido por su gran compendio del pensamiento y la práctica budista theravadina titulado *Visuddhimagga*, «La ruta de la purificación». No es tanto un tratado teológico cuanto un manual de espiritualidad theravadina, basado por completo en el *Tipitaka* pali y, como él mismo manifiesta, «en la enseñanza de los habitantes del Gran Monasterio» (*Visuddhimagga*, I, 1, 4). Es una obra de gran extensión, que totaliza ochocientas treinta y ocho páginas en su traducción inglesa, realizada por Bhikkhu Nyanamoli (1964). El material está ordenado en tres secciones principales—moralidad, meditación y sabiduría—, dedicándose el grueso de la obra a las dos últimas materias. Por razón de sus principios y métodos, pertenece a grandes rasgos al tipo *Abhidhamma* de literatura, si bien, desde luego, no está incluido entre los libros canónicos de esta escuela, y en algunos aspectos va más allá del *Abhidhamma Pitaka*. En cierto sentido, es la *summa* del budismo theravadino, y representa para el canon budista pali *Tipitaka* lo que la obra de Sankara para los *Upanisads*. En realidad, en el ámbito del budismo theravadino el nombre de Budhaghosa se tiene en tanta estima como los de Tomás de Aquino y Sankara en las comunidades católica e hindú, respectivamente. Bastará, por tanto, una rápida mirada sobre el contenido del *Visuddhimagga* para saber en qué consistieron y consisten los intereses primordiales del *Theravada*.

La obra se divide en veintitrés capítulos, de los cuales los dos primeros se dedican a la moralidad como base indispensable de la santidad. Los veintiuno restantes que forman el grueso de la obra se dividen, *con bastante imparcialidad*, en once capítulos dedicados a la meditación, del 3 al 13, y diez a la sabiduría, del 14 al 23. Los once capítulos sobre la meditación comienzan con una amplia descripción

del proceso y método de la misma. Tras algunas observaciones generales introductorias sobre la materia, se comienzan a tratar las cuestiones preliminares: impedimentos de la meditación, temas de meditación, la adecuación del tema de la meditación al temperamento del que medita, la necesidad de la rectitud de intención y una actitud de buena voluntad. Lo que se dice acerca de esa buena voluntad quizá resulte sorprendente para aquellos que consideran el ideal monástico theravadino como algo «egoísta»:

«Cuando un monje inicie un tema de meditación, desarrollará en primer lugar una amorosa bondad hacia la comunidad de monjes en el seno de los confines—es decir, aproximadamente "hacia los que pertenecen al distrito de su monasterio"—, que se limitará al principio a "todos los monjes de su monasterio", con el deseo de que "sean felices y libres de aflicción". Después lo desarrollará hacia todas las deidades de los confines. Luego hacia toda la gente importante de la aldea que proporciona sus limosnas; después hacia todos los seres humanos que hay en ella y a todos los seres vivientes que dependen de seres humanos» (*Visuddhimagga*, III, 58).

Se dan instrucciones detalladas sobre el método de la concentración, sobre los estadios del progresivo enfrascamiento, etc. Los dos últimos capítulos de esta parte recuerdan al monje los beneficios espirituales de la meditación.

De los diez capítulos sobre la sabiduría, hay cuatro dedicados a las verdades que constituyen la sabiduría espiritual, y en cuatro posteriores—del 18 al 21—estas verdades se conectan con la experiencia individual del que medita. El capítulo 22 describe el estadio en el que el *nirbana* comienza a «verse» por primera vez, sea cual fuere la distancia a que se encuentre, y que hasta entonces sólo ha sido conocida intelectualmente, es decir, de oídas. Finalmente, el capítulo 23 explica los beneficios de la sabiduría espi-

ritual, de los cuales el fundamental es la consecución del *nirvana*.

Así pues, el *Visuddhimagga* es una explicación de la vida budista y, por tanto, esencialmente un manual de la meditación. El pensamiento y la práctica budista theravadinosa encuentran en el desarrollo temático de esta gran obra materia más que suficiente para ocupar su atención, sin sentir otra necesidad de ulterior especulación, análisis lógico o investigación metafísica. Puesto que sus objetivos superan lo que constituye el ideal de la inmensa mayoría de los mortales, el theravadino mantiene que es más apropiado acometer la empresa espiritual que se propone en este libro, que comprometerse en cualquier teorización más sutil.

Además de su obra original, el *Visuddhimagga*, Budhaghosa elaboró numerosos comentarios sobre los libros canónicos pali. Sus obras se conservaron más completamente en Birmania que en Ceilán, y de allí se transmitieron a Camboya y Tailandia. En Birmania se valora hasta tal punto la obra de Budhaghosa, que se le tiene por un hombre de origen birmano. Las crónicas históricas pali de Ceilán dicen que proviene de Magadha, la patria del propio Buda, pero hay mayores probabilidades de que fuera oriundo de algún lugar de la India meridional, quizá de la región costera oriental de Andhra (Dutt, 1962; 255 y sgs.).

RESUMEN Y COMENTARIO

El período que acabamos de estudiar es aquel en el que dos de los más importantes sistemas religiosos del mundo, el cristianismo y el hinduismo, alcanzan un importante estadio de su desarrollo. Ambos habían logrado un apogeo en sus respectivas áreas y ambos elaboraron entonces los rasgos normativos que habían de ser su constante característica a través del período medieval y en los comienzos de la

época moderna. Ambos recibieron el apoyo del poder imperial secular en los primeros años del siglo iv: el cristianismo, bajo el emperador Constantino a partir del 313; el hinduismo, bajo el mandato de los emperadores Gupta a partir del 320. La favorable posición a que llegaron ambas religiones implicaron en ambos casos algo más que una tutela: se trató más bien de algo así como un avasallamiento de las creencias y prácticas religiosas por parte de las normas y pautas del poder político, lo cual es más notorio en el caso del cristianismo, en el que el emperador llegó a presidir un concilio de obispos y dirigentes eclesiásticos, a quienes urgió a formular credos que pusieran fin a la disensión y a la división en el seno del Imperio. Y más sutil en el caso del hinduismo, donde propició el realce del valor de los libros legales hindúes y de esa obra de supremo compromiso religioso que es el *Bhagavad-Gita*, en la que cualquiera puede encontrar aprobación para sus opiniones y por la que todos los buenos hindúes se sienten impulsados a luchar por el Estado como si de un deber sagrado se tratara. En la India y en el Asia sudoriental, los emperadores y los sacerdotes *brahmanes* se comprometieron a un apoyo recíproco y a una recíproca convalidación de sus *status* y tareas; en el mundo mediterráneo y en Europa, el poder político, ya se tratara del emperador o del rey, se convirtió en el rector de la cristiandad, mientras que el obispo venía a ser un funcionario estatal, y cada uno tomaba para su sistema algo de ese consorcio mutuo que compartían.

Por lo que respecta al cristianismo, ello quiere decir que aceptó una actitud aquiescente con ciertas proposiciones como ésta: es cristiano «el que cree como verdaderas las cosas que enseñamos», y como los habitantes de los nuevos territorios eran enrolados por sus reyes en la grey cristiana, se presumía que aceptarían como verdadero todo aquello que enseñaban quienes los bautizaban en su nueva fe. Así el cristianismo, en el curso de su rutinización, llegó

1

aún más lejos en el sentido de dar un lugar prioritario a ciertas autoridades *externas*, proceso que ya se había iniciado por la categoría especial dada por la Iglesia al canon de las Sagradas Escrituras. En teoría, la Iglesia cristiana se adhería asimismo al Espíritu Santo como autoridad *internamente* experimentada, pero durante prolongados períodos de su historia la apelación a esta autoridad interna ha tenido menos vigencia y se ha visto con desaire. La adhesión se ha centrado más firmemente en la autoridad externa: la Biblia, el Credo o el Obispo, o las tres cosas a la vez. La opinión ortodoxa ha defendido siempre que el testimonio interno del Espíritu Santo no puede estar en conflicto con las autoridades externas, que son los cauces a través de los cuales Dios habla a los hombres. Aquellos que no están de acuerdo con tal opinión, por considerar que viene a destruir las condiciones bajo las cuales el Espíritu Santo puede operar, se han de contentar con la aceptación de su heterodoxia, desde el punto de vista de la Iglesia institucional, y en los tiempos medievales eran menos afortunados que en la actualidad.

En el caso del hinduismo, el asentimiento se logró de una manera algo más sutil y con menor ostentación en el uso de la fuerza persuasiva, pues la conformidad requerida no se refería tanto a los niveles de la fe como a la esfera de la conducta social. Tan sólo se pedía al hindú que ajustara su comportamiento a las exigencias de su casta y de la costumbre. Si no cometía ninguna transgresión en este sentido, sino que cumplía con los deberes y rituales que como hindú se le exigían, se le permitía cualquier especulación intelectual, en el caso de que se sintiera con ánimos. En tal sentido, hemos podido comprobar el desarrollo del budismo precisamente en el período del apogeo hindú. La naturaleza esencial del budismo, en *tanto* que constituye una filosofía social y una disciplina religiosa, no pudo realizarse por lo que se refiere a su filosofía, puesto que la doctrina

budista de la sociedad era incompatible con un sistema de castas que los *brahmanes* habían conseguido establecer. Por ello el budismo se vio obligado a retroceder hasta las líneas accesorias, y cada vez más interesantes, de la especulación intelectual de su variedad mahayánica. Hubo períodos y lugares en los que se dieron excepciones a esta tendencia general, pero de ordinario fue el consorcio del *brahmán* y del rey el que dominó cada vez más la escena medieval en la India. Y fue en virtud de esta alianza, una vez establecida, como en principio quedó sellado el destino del budismo en la mayor parte de la India.

Antes de J. C.

1700.	Hammurabi, rey de Babilonia.
1500 (aprox.).	Las tribus arias invaden la India noroccidental.
1230 (aprox.).	Exodo de las tribus hebreas de Egipto bajo el mando de Moisés.
1200-1025.	Período de asentamiento hebreo en Canaán y anfictionía de Israel.
1000 (aprox.).	Composición de los himnos <i>Rig-Veda</i> tardíos (cosmogónico).
1025.	Comienzo de la monarquía hebreá: Saúl.
1006.	Comienzo del reinado de David.
960.	Comienzo del reinado de Salomón.
922.	Fin del reinado de Salomón. División del reino hebreo.
900-700.	Composición de los <i>Brahmanas</i> . Comienzo de la actividad profética de Amos, Oseas e Isaías.
750 (aprox.).	Caída de Samaría y fin del reino septentrional de Israel.
721.	
700-500.	Composición de los primeros <i>Upanisads</i> .

588. Comienzo de la actividad profética de Zaratustra.
587. Caída de Jerusalem y fin del reino meridional de Judá: exilio de los caudillos a Babilonia.
- 563 (?). Nacimiento de Buda.
- 551 (?). Nacimiento de Confucio.
541. Muerte de Zaratustra.
538. Ciro se apodera de Babilonia. Comienza el período persa en el Oriente Próximo. Los judíos inician el regreso a Jerusalem.
520. Darío autoriza el regreso de más judíos.
515. Comienza la reconstrucción del templo de Jerusalem.
- 483 (?). Muerte de Buda.
- 479 (?). Muerte de Confucio.
- 468 (?). Muerte de Mahavira, fundador del movimiento jainí.
445. Comienza la reconstrucción de las murallas de Jerusalem.
- 400 (aprox.). Actividad ezra en Judá.
383. Concilio budista en Vesali.
331. Alejandro conquista Palestina. Se inicia el período de dominación griega.
- 327-325. Alejandro, en la India noroccidental.
- 270 (aprox.). Comienza en la India el reinado del emperador Asoka.
250. Concilio budista en Patna bajo Asoka. Comienza en Alejandría la traducción al griego del Pentateuco hebreo.
232. Fin del reinado de Asoka.
175. Comienza el reinado de Antíoco IV (Epífanés).

168. Antíoco IV persigue a los judíos y profana el Templo de Jerusalem.
167. Revuelta dirigida por Judas Macabeo.
165. Purificación y rededicación del Templo de Jerusalem.
- 155-130. Menandro, rey indogriego de la India noroccidental (Melinda).
63. Pompeyo se apodera de Jerusalem. Se inicia el período de dominación romana.
- 50 (aprox.). Comienza el comercio romano con la India meridional.

Epoca de J. C.

- 33 (?). **Nacimiento de Jesús de Nazaret.
Crucifixión de Jesús de Nazaret.
Comienzo del desarrollo de la
comunidad cristiana.**
65. **Persecución de los cristianos en
Roma bajo Nerón.**
- (?). **Misión del apóstol Tomás en la
India.**
70. **Caída y destrucción de Jerusa-
lem por los romanos.**
115. **Martirio en Roma de San Igna-
cio, obispo de Antioquía.**
- 150 (aprox.). **Monjes y misioneros budistas
penetran en la India.**
- 180 (aprox.). **San Ireneo, obispo de Lyon. Es-
critos contra el gnosticismo.**
- 186 (aprox.). **Nacimiento de Orígenes, teólogo
y filósofo cristiano.**
216. **Nacimiento de Manes, fundador
del maniqueísmo.**
271. **Muerte de Orígenes.**

313. El emperador Constantino concede a los cristianos la igualdad de derechos.
320. Comienza en la India la dinastía Gupta.
325. Concilio de Nicea, bajo la presidencia de Constantino.
346. Muerte de Pacomio, fundador de los asentamientos monásticos cristianos en Egipto.
354. Nacimiento de San Agustín.
387. Bautismo de Agustín.
395. Agustín es nombrado obispo de Hipona.
410. Saqueo de Roma por el rey visigodo Alarico.
430. Los vándalos invaden el norte de Africa. Muerte de Agustín.
520. Llega a China Bodhidharma, fundador tradicional de la escuela Ch'an.
- 550 (aprox.) El budismo se introduce en el Japón.
570. Nacimiento de Mahoma, el profeta.
- 593-621. Shotoko, dirigente budista del Japón.

OTROS TITULOS DE LA COLECCION¹

○

TEORIA DE LA EVOLUCION

John Maynard Smith

En este análisis del proceso evolutivo, basado en la variación, selección y herencia observables en animales y plantas *actualmente vivientes*, John Maynard Smith —uno de los hombres de ciencia más destacados en la actualidad— hace «la aportación acaso más importante realizada por un biólogo para ayudar a comprender cómo es el mundo y en razón de qué ha llegado a ser así». La cuestión del origen de las especies y las diferentes tesis derivadas de su estudio —desde el problema de la adaptación y la selección natural hasta una primera fijación de los derroteros del proceso de evolución— se complementa con un contraste entre los cambios evolutivos y los históricos.

○

LOS VASCOS

J. Caro Baroja

En su tercera edición, este estudio sigue constituyendo el más valioso análisis de conjunto, desde un punto de vista antropológico e histórico, sobre el pueblo vasco. El gran antropólogo e historiador Caro Baroja examina diacrónica y sincrónicamente las formas de población, tanto en su génesis como en su desenvolvimiento moderno, así como los aspectos agrícola, pastoril, náutico, comercial e industrial, para pasar después a un examen de la estructura social, la mentalidad, el mundo mítico y ritual, las artes plásticas, la música, la poesía, la danza y el teatro de los vascos.

○

EL ORIGEN DE LA VIDA

Christian Léourier

Junto a una rigurosa exposición de las principales teorías sobre el origen de la vida, Christian Léourier —uno de los más destacados valores jóvenes de la ciencia francesa— presenta una panorámica de los métodos utilizados en la investigación, así como de sus posibles tendencias en el futuro. A partir de las formulaciones de Oparin, que la experimentación posterior —Calvin en 1951 y sobre todo S. L. Miller desde 1953— ha confirmado en gran parte, el autor describe el estado actual de los conocimientos biológicos, los cuales han venido a replantear, en términos nuevos, una pregunta capital: ¿qué es la vida?

HISTORIA DEL ARTE EN ESPAÑA

Valeriano Bozal

Un panorama sistemático de las artes plásticas —pintura, escultura, arquitectura— en España, desde sus comienzos prehistóricos hasta los movimientos más recientes (realismo, informalismo, arte analítico), donde se abarcan, además, las principales manifestaciones del arte popular. En esta *Historia*, ilustrada con más de 200 reproducciones cuidadosamente seleccionadas, Valeriano Bozal logra integrar en una evolución coherente las expresiones artísticas en relación con la sociedad en que se han desarrollado, proporcionando una información solvente tanto para el lector medio que desea iniciarse en estas cuestiones como para el estudiante que necesita simultáneamente un libro de síntesis y de consulta.

¹ Los volúmenes marcados con £ (170 ptas.) son especiales; los marcados con Q (130 ptas.) son dobles, y con ○ (100 ptas.) son sencillos.



Libro de bolsillo Istmo

Colección Fundamentos

Dentro del prolongado período de tiempo que comienza hacia el año 1500 antes de Jesucristo y llega hasta nuestros días, Trevor Ling —senior lecturer de Religiones Comparadas en la Universidad de Leeds— traza una perspectiva del desarrollo del judaísmo, el zoroastrismo, el cristianismo, el hinduismo, el islamismo, y el budismo, e investiga los factores histórico-sociales implicados en su desarrollo.

Las tradiciones religiosas de Asia y Europa son consideradas no sólo como entes hasta cierto punto contradictorios —religiones "místicas" frente a religiones "proféticas"—, sino también en su recíproca vinculación e interdependencia, subrayando los procesos paralelos y las divergencias significativas.