

cielo, exhala por todas sus voces el himno, el cántico, la armonía, pero no la tragedia, que únicamente aparecerá en la inteligencia y en el corazón del hombre con el genio del examen, con la rebelión interior, con la duda y la curiosidad del amor ya satisfecho. Para encontrar todo esto es preciso ir á Grecia.

VI

La filosofía en sus relaciones con la religión.—El budismo

Después de haber observado cómo la revelación de los Vedas fué transformada por la epopeya y ridiculizada por el drama, réstanos examinar brevemente las escuelas de metafísica en sus relaciones con el culto y la fe nacional. Pocas palabras bastarán para mostrar qué giro toma una filosofía para corregir, destruir y aun recomponer una religión.

La fe india, con todo el aparato de una ciencia metódica, acabó por helarse bajo sus propias interpretaciones, como el genio griego bajo la erudición de Alejandría. Sin embargo, la imaginación oriental iluminó todavía con vivísimo brillo los problemas en que se hallaba engolfada, hasta sus últimos instantes, que se prolongaron hasta muy entrada la Edad Media, pudiendo decirse que la poesía, huérfana de poetas, se precipitó en su hoguera.

No consiste la originalidad de la filosofía del Ganges en la invención del silogismo ó de las

categorías de Aristóteles (1). Para nosotros se halla resumida toda en esta cuestión, latente en el fondo de todos los sistemas: ¿Cómo puede el hombre llegar á convertirse en Dios? Exceso de ambición espiritual, unido á otro exceso de humildad, es lo que caracteriza el pensamiento indio. Porque al mismo tiempo que el hombre, despertado bajo el árbol de la ciencia, pretende, como en la Biblia, ser no sólo igual á Dios, sino Dios mismo, siente turbada esta arrogancia por un sentimiento contrario, y confiesa que le es necesario, para deificarse, renunciar primero á la conciencia de sí mismo, de suerte que no llega á adorarse sino después de haberse anulado, no consumándose su transfiguración en Dios sino cuando nada queda del hombre. Despojarse de todos los lazos de este universo, distinguirse de la Naturaleza (2) para librarse mejor de la metempsicosis, cerrarse la vuelta al mundo de las cosas finitas, lanzarse en el dominio de lo inmutable más allá de la región de los sentidos, y allí perderse, desvanecerse, extasiarse y abismarse para siempre en eterno quietismo; tal es el fin del sabio. Por la contemplación

(1) *Mémoire sur le Nyaya*, por M. Barthélemy Saint-Hilaire, pág. 286.

(2) «El alma debe ser conocida—dice un pasaje de los Vedas—, debe ser distinguida de la Naturaleza; de esta manera no vuelve á caer.» Celebrooke, *On the philosophy of the Indus*, pág. 237.—Abel Remusat, *Mélanges asiatiques*, IV, pág. 353.

pasiva del Ser llega á convertirse en Brahma; de donde se sigue que cuanto menos conciencia tiene de sus movimientos internos, más cerca está de su apoteosis, y que si el sueño (1) es la imagen fiel de la vida absoluta, sólo la muerte es su comienzo. El naciente orgullo de la filosofía oriental se oculta aquí bajo el exceso del desinterés y la santa indiferencia. El Asia es la que ha pronunciado antes que nadie la frase célebre de Catalina de Génova: *Nada de mí encuentro en mí; no hay más yo que Dios mismo*. Y es que la humanidad, para coronarse, comienza por renegar de sí misma, como el alma *deificada* (2) de los místicos de la Edad Media; lo contrario precisamente del panteísmo moderno, en el que la humanidad pretende manifiestamente absorber en sí y usurpar el puesto de la Divinidad infinita.

Claro es que siendo tal el espíritu general de la filosofía india, no en la antigüedad griega, sino en el mundo cristiano, es donde hemos de hallar algo parecido, además de que sólo en este mundo, como en el Ganges, ha vivido la razón humana sujeta á un cuerpo de sagradas escrituras. En estas dos civilizaciones el duelo entre la fe y la razón ha tenido bajo muchos aspectos las mismas alternativas. La filosofía india, en un principio, es orto-

(1) «Cuando el hombre duerme, posee el ser.» (*Sankava*, pág. 182.)

(2) Teología Germánica, Fenelón, *Maximes des saints*, c. XXXV.

doxa, enemiga del razonamiento, no se apoya más que en la autoridad de la revelación de Brahma (1), no reconoce otras verdades que las contenidas en los Vedas interpretados por los santos, que pueden llamarse los Padres de la Iglesia india. Viene luego otra época, en que la filosofía, entrando en la edad de la escolástica, comienza á estimarse en algo. Todavía admite el fondo de los dogmas revelados, hasta pretende confirmarlos; pero la verdad es que los desnaturaliza explicándolos á su manera. Bien pronto todos aquellos dioses encarnados que poblaban el universo, aquellos dioses niños bautizados en océanos de leche y adornados de brazaletes y plumas de pavo real, aquellas vírgenes inmaculadas, madres de cristos profanos, que bajaban por pudor la cabeza en las epopeyas, se transforman, al soplo del Descartes indio, en abstracciones, en categorías, en facultades morales (2). La trinidad material y viva de Indra, el de las tres cabezas, y la trinidad más profunda de Brahma, fundada en la idea del Ser en sí, de su Verbo creador que pasea sobre las aguas y de la grande alma de las cosas, conviértense, sutilizando más aún (3), en pura abstracción metafísica, que sólo tiene valor en las escuelas. Llega por fin la última época. Ar-

(1) «Podemos conocer á Brahma por la tradición de la doctrina, no por el raciocinio.» (*Sankara*, pág. 106).—«Se conoce á Brahma por la autoridad de los santos libros.» (*Id.*, 109.)

(2) Le Sankhya.

(3) Colebrooke, *On the philosophy*, pág. 242.

mada la filosofía con todos los procedimientos de la duda, rebélase contra el dogma, pulveriza la tradición, puebla de estériles átomos el mundo, y empeñada en destruirlo todo, se devora á sí misma. La India entra entonces en su siglo XVIII; tiene sus Helvecios, sus enciclopedistas, y en el umbral de sus pagodas se funda la teoría de la nada absoluta.

¿Quién no creería, al llegar á este último término, que todo ha concluido para la sociedad india, y que el principio mismo de su vida ha sido agotado en su fuente? Nada de esto; llegamos, por el contrario, á un renacimiento, y aquí es donde más brilla el genio propio del Oriente. En el momento en que la duda parece haber llegado á su último límite, la fe renace de la muerte espiritual. Una religión nueva, oculta en las cenizas, surge de aquel mar de abstracciones, y el Oriente, que parecía agotado, encuéntrase aún tan lleno de Dios, que el escepticismo da por resultado engendrar el nuevo testamento de la India.

El pirronismo del Asia no es, en efecto, como el de Occidente. En medio de sus más terribles sacudimientos, el cielo permanece poblado; la duda misma tiene sus ídolos, el ateísmo sus dioses. El esceptico del Asia deja á éstos su plena omnipotencia sobre la Naturaleza y el tiempo; dispútales sólo la eterna duración (1), y cuando la filosofía, de

(1) Colebrooke, pág. 252.

examen en examen, de duda en duda, desciende hasta la idea del vacío, este abismo en que el europeo se para desalentado, significa sólo para el oriental el tránsito á un sistema de creencias más depuradas. La nada, traspasada, por decirlo así, por la abstracción, se torna en una nada fecunda, que encerrando la negación de todo lo creado, esto es, es de toda vida, forma y límite particular, sólo deja subsistir lo absoluto emancipado de toda alianza con el tiempo y el espacio: dios del vacío que, fuera de la luz y de las tinieblas, mora más allá del mundo, sin ninguna relación con él, en los límites mismos del pensamiento, en esa región sutil en que el espíritu del hombre se desvanece, falto de aire que respirar. Nunca el cristianismo, ni en el corazón mismo de la Edad Media, lanzó contra la materia un anatema tan absoluto. El mundo visible es para el Oriental, no sólo frágil y enfermo, sino más aún, una impostura; por eso quiere arrancar al universo la máscara con que se cubre.

En esta época, que es la edad heroica de la filosofía, el espíritu humano combate verdaderamente desnudo, y para resistir mejor á la materia, comienza por colocarse victorioso en los últimos confines del ideal, en cuya extremidad, como en los antipodas á la vez de la Naturaleza y de la tradición, vuelve á encontrar una nueva fe, un nuevo cielo, un nuevo Dios, y de los últimos esfuerzos de la filosofía para arruinarlo todo, surge la revelación de Buda, que aun hoy cuenta más creyentes

que el cristianismo y el islamismo. Cansado el hombre un día de creer en todo, acaba por negarlo todo, y por este camino opuesto, pero recorrido hasta el fin, encuentra el mismo infinito del que no puede desembarazarse; sólo que, como había especulado sobre el ser, ahora, por odio á lo real, especula sobre la nada que hincha, engrandece, multiplica, extiende y ahonda, y en este colmo de la nada, en este fondo del vacío, descubre una nueva inmensidad: tan cierto es que negar es todavía creer. En la religión de Brahma, aspiraba á percibir, encarnar á su Dios en todas las cosas; en la de Buda aspira, por el contrario, á distinguirlo, á eliminarlo todo, enemigo de lo real, cansado de lo ideal y adorador de lo imposible.

Es evidente que el espiritualismo, así exaltado, no podía de ningún modo acomodarse con las creencias nativas del panteísmo popular de los Vedas, á pesar de la interpretación que los sacerdotes habían procurado darle. ¿Qué había de común entre aquel Indra patriarcal, tal como lo hemos descrito, ávido siempre del néctar divino, y Buda, este Dios sutil, tan insaciable de espiritualidad, de privaciones y sacrificios, que llega hasta sumergirse en el vacío para purificarse mejor de las manchas de la luz y de la vida? No podía menos de rechazar éste, como una profanación, la letra demasiado grosera de los libros canónicos, provocando contra él por esto mismo el odio reunido del pueblo y de los brahmanes. Su doctrina, fundada sobre la revelación de

la nada, se prestaba á la acusación del ateísmo, tanto más cuanto que la relación del brahmanismo al budismo es la de la afirmación absoluta á la negación absoluta, rechazándose mutuamente con la misma violencia que dos electricidades contrarias. En esta lucha, la doctrina que dejaba de apoyarse en la fe popular debía necesariamente ser vencida por la otra. Ni ¿cómo el budismo, que renegaba del Antiguo Testamento de la India, había de permanecer en las orillas del Ganges, cuando el propio cristianismo, y eso que vino á confirmar la ley de Moisés, no pudo arraigar en la Judea?

Si los monumentos conocidos fuesen más numerosos, sería cosa de entregarnos aquí á la contemplación del espectáculo de una metafísica que, popularizándose, se convierte en una religión. Porque no se encuentra en la historia de los cultos un segundo y tan sorprendente ejemplo de la manera como un sistema filosófico desciende hasta la imaginación de los pueblos, para tomar allí cuerpo y figura, hasta que cambiando de nombre se llama leyenda. ¿Quién creería que imperios tan groseros ó tan vastos como una parte de la China, Ceilán, Java y el Tibet, descansan sobre aquella metafísica sutil, si no viese cómo este ser impersonal, este absoluto impalpable, este Buda, este gran Cristo del vacío, se encarna hasta en el seno de la virgen mogola, bajo su tienda abandonada en medio del vacío eterno de las estepas? Apenas nacido, este hijo de la nada se separa de su madre,

que llora desolada por no poder á lo menos tocarlo; sin pisar el suelo, huye; sale de la tienda, y sobre un elefante azul desaparece, toca y atraviesa los últimos límites del horizonte, y se lanza en las estepas celestes, donde nada existe. Desde allí, eternamente invisible é impasible, domina los cielos mogoles, que rigen por delegación suya dioses mortales con alas de aves de rapiña. Esperando una providencia, habitan todos entre montones de piedras, que agrupan misteriosamente en la extremidad de los desiertos los adivinos y peregrinos, y los cielos del Tibet, eternamente vacíos, pesan á lo lejos sobre imperios tan vacíos como su divinidad.

Investigando ahora las consecuencias sociales de este nuevo dogma, hallamos desde luego que el budismo es, bajo cierto aspecto, el opuesto del panteísmo, puesto que su Dios, lejos de estar mezclado con el universo, vive, por decirlo así, ausente de todo lo creado. En la trinidad de los brahmanes constituían las tres personas una especie de politeísmo, y tres dioses, ó más bien, tres religiones, de origen diverso y enemigas entre sí, eternizaban la idea de la diferencia esencial de las castas en el Estado. En la nueva religión, al contrario, sólo el primer miembro de la triada de Buda tiene valor real, lo que destruye al vivo la raíz misma del politeísmo, y esa unidad de Dios, así proclamada en el dogma, produce como consecuencia inmediata la idea de la unidad del género humano y de la

abolición de las castas, consecuencia que dedujo el budismo con audacia y lógica propias más bien del Occidente. El mismo cristianismo, con su caridad tan pura, no ha proclamado más irrevocablemente la igualdad de todos los hombres. El genio oriental hace tocar esta verdad con la mano. «La distinción de las razas—dice uno de estos *abolicionistas* del Alta Asia—se halla indicada por la de la organización; así, el pie del elefante es distinto del pie del caballo; el del tigre del del toro; pero nunca oí decir que el pie de un sudra difiriese del de un brahmán. Del mismo modo, si nos fijamos en las aves, se distinguen el águila, el alcón, la tórtola, el loro, por la pluma, el vuelo, el color y el pico; mas los sacerdotes, los guerreros, los trabajadores, los artesanos, son completamente semejantes por la carne, la piel, la figura y los huesos. Todos los hombres parecidos por dentro y por fuera, no son, en verdad, más que una sola casta.» Sin cambiar apenas las palabras, este mismo razonamiento pone Shakespeare en boca del judío de la Edad Media.

Tal es la teoría. ¿Pero qué podía salir en realidad de este espiritualismo nacido del último esfuerzo del hombre para dudar, si no es una moral negativa y una sociedad ocupada constantemente en destruirse á sí propia? Y en efecto, exigiendo el dogma la abolición de toda personalidad privada ó colectiva, esta creencia conduce, desde luego, á la reprobación de las ideas de nación, pueblo, Estado, gobierno, que deben desaparecer y sepultarse en

medio de las costumbres cenobíticas; por esto el monasterio es la verdadera ciudad del budismo. El creyente sincero no tiene más patria que el convento, y como todo lo que recuerda un derecho individual es contrario al espíritu de esta religión, síguese todavía que el budista no puede poseer propiedad alguna, perteneciendo, por su índole propia, á las órdenes mendicantes. Por otra parte, si toda alianza es falsa, excepto la hecha con lo invisible, se condena el matrimonio; de modo que en esta exageración del idealismo, en que las reformas traspasan su fin hasta el punto de hacerse imposibles, la poligamia se corrige por el celibato, la propiedad por la limosna, con el grave mal, empero, de que la consecuencia rigurosa del dogma se resuelve en la extinción absoluta de la humanidad y de la Naturaleza.

Maravilla también observar cómo un mismo temperamento espiritual, al través de todas las diferencias de tiempos y lugares, produce en el catolicismo de la Edad Media y en el budismo del Alta Asia instituciones, costumbres y detalles tan perfectamente semejantes, que no parece sino que el Oriente y el Occidente se han mutuamente plagiado. Las leyendas de los budistas de Ceilán, como las crónicas de los monasterios de Citeaux y de Saint-Gall, no contienen otra cosa que fundaciones de conventos de hombres y mujeres, misiones á pueblos extranjeros, peregrinaciones, bendiciones de reliquias, indulgencias, predicaciones y concii-

lios ecuménicos para convertir los cismas, extirpar las herejías y mantener la ortodoxia. Asimismo, el monumento arquitectónico más inspirado en la religión budista es como un relicario colosal, templo sin acceso, cerrado al mundo visible, arquitectura impenetrable, que amontona rocas, levanta y cierra pirámides para guardar y ocultar á todas las miradas un paño de la túnica ó una sortija de la cabellera del Dios encarnado, como San Juan de Letrán guarda en Roma los restos de la cruz del Calvario. ¿Añadiremos aún que en la cima de esta organización monástica se encuentra un verdadero papado, aunque con la notable diferencia de que el jefe jerárquico no es el vicario de Dios, sino Dios mismo, siempre presente y siempre encarnado en medio de su pueblo, cuya historia se convierte de este modo en un Evangelio eterno? El Cristo de los mogoles y de los tibetanos vive, muere y renace en una serie de encarnaciones proclamadas por el conclave asiático, y desde las elevadas mesetas del Tibet dirige el Alto Oriente, como desde el balcón de San Pedro dirige el Papa á Roma y al mundo. En Occidente la más alta ambición de un sacerdote consiste en poder llamarse un día Gregorio VII ó Sixto V, pero la ambición del sacerdote oriental tiene miras más elevadas, aspira á convertirse por medio de la santidad en Dios mismo (Buda), sentado silenciosamente en la cima de los montes sobre el trono espiritual del Asia.

Esto aparte, si la sociedad india ha vivido, es porque ha tenido la conciencia profunda del Ser, aun después de haber atravesado por el escepticismo. Pero esta idea, por grande que sea, substancia y principio de todas las demás, no le basta al hombre; la individualidad, la moral, la conciencia, la actividad, la libertad, ¿dónde las encontrará? No en el genio indio, puesto que, según el budismo como según el brahmanismo, la inacción, el sueño eterno en el seno de la eterna substancia: he aquí el bien, la puerta de salvación, la virtud suprema. Es necesario que el género humano escape á este prodigioso hechizamiento; es necesario que este primer sueño acabe, que el trabajo comience, que la humanidad, como Sacuntala, tenga el valor de abandonar el asilo de su infancia para marchar en busca del porvenir, su real prometida.