

EL CRISTIANISMO Y LAS RELIGIONES UNIVERSALES

Albert Schweitzer

1922

Título Original del Alemán:

DAS CHRISTENTUM UND DIE WELTRELIGIONEN

Dedicado a los estimados amigos de la Sociedad Evangélica General de Suiza

NOTA PRELIMINAR

En Selly Oak, ciudad colindante de Birmingham, háyanse reunidas en una sola organización cinco diferentes instituciones estudiantiles. Ellas son: Woodbrooke, fundada por los cuáqueros en el año 1903, para estudios de índole religiosa y social, con la asistencia de un estudiantado completamente internacional; Kingsmead, un seminario perteneciente también a los cuáqueros, para la preparación y especialización de misioneros; Westhill, un seminario para maestros de religión; Fircroft, una escuela superior para obreros, y Carey Hall, un seminario para la formación de mujeres que desean entrar en el servicio misionero. Además, en Selly Oak, de vacaciones, hay misioneros y maestros de religión venidos de todos los continentes, ya sea para descansar o para estudiar inglés.

Obedeciendo a una invitación del Central Council de Selly Oak Colleges diserté allí en febrero de 1922 sobre "El Cristianismo y las Religiones Universales". Mi auditorio estaba representado, en su vasta mayoría, por misioneros, o por personas que esperaban serlo, es decir, de cristianos que deben defender el cristianismo frente a las otras religiones universales,

especialmente ante el budismo y el hinduismo. En estas disertaciones procuré juntamente con ellos hallar claridad en lo que concierne a la preeminencia del cristianismo y su singular profundidad.

EL CRISTIANISMO Y LAS RELIGIONES UNIVERSALES

Vosotros y yo queremos anunciar el Evangelio al mundo. Para ello es condición indispensable que juntos tengamos una clara conciencia de por qué el Evangelio es, para nosotros, la más alta ciencia. ¿Por qué lo estimamos semejante a la levadura que ha de leudar el pensamiento, la voluntad, y la esperanza de la humanidad entera?

Urge que en nuestros tiempos tengamos un concepto claro sobre este particular. En nuestros días se nota una marcada preocupación por la investigación de la cuestión religiosa en el mundo. En forma objetiva están siendo estudiadas las religiones no cristianas del pasado y las religiones universales en boga en la actualidad. Antiguamente las religiones no cristianas eran sindicadas sencillamente con el nombre de paganismo, con lo cual eran dejadas a un lado. Actualmente se insiste en llamar nuestra atención acerca de la sincera búsqueda de Dios, así como también de los elevados pensamientos que se registran en el paganismo. Muchas veces se da en afirmar que las concepciones del mundo que tienen algunas de esas religiones universales, son mucho más razonables que las que posee el cristianismo, a las cuales se considera revestidas de un poco de simplicidad. Algunas de estas religiones universales, como ser el budismo y el hinduismo, comienzan a manifestar una pretendida superioridad sobre el cristianismo. Sus representantes están llegando a Europa donde se los agasaja como a portavoces de verdades que el cristianismo no estaría en condición de ofrecer. Procuremos comprobar si el cristianismo realmente puede considerarse a sí mismo como el más profundo sentimiento religioso.

No esperéis de mí una apología, es decir, una defensa del cristianismo, como las que se hacen con harta frecuencia; defensa que consiste en afirmar que el cristianismo contiene verdades que están por encima de todo raciocinio, por cuya razón no tiene por qué justificarse. Tal actitud pareceme semejante a atrincherarse en una fortaleza que, si bien es inexpugnable, no sirve para ejercer ningún poder desde ella.

Desde mi juventud he sostenido la convicción de que toda verdad religiosa ha de ser entendida, en última instancia, como una verdad sujeta al raciocinio. Por esta causa, pienso yo, que al tratar de justificarse ante el pensamiento y ante otras religiones universales, el cristianismo no ha de arrogarse ningún privilegio, sino que ha de perseverar en medio de la lucha de las ideas, confiando únicamente en la potencia de sus verdades inmanentes.

Primeramente me ocuparé de los resultados de la investigación histórico-religiosa, relativa al pasado del cristianismo. Sabido es que desde varias direcciones se ha llegado hasta el extremo de poner en tela de juicio su originalidad. El primero en hacerlo fue Bruno Bauer (1809-1882), en varias de sus obras¹.

Sostiene Bauer que las ideas del cristianismo tienen su origen en el sentimiento religioso del mundo greco-romano del principio de nuestra era. Primeramente se habría formado una

¹ Una recopilación de sus ideas nos ofrece en su *Christus und die Cäsaren* "Cristo y los Césares". El cristianismo y su origen en el romanismo helénico. 1877.

congregación de piadosos, que juntos suspiraban por la "redención". Luego se habría creado una tradición que hizo de un rabino judaico, llamado Jesús, el portavoz de esa religión "redentorista".

Arthur Drews, a la sazón profesor de filosofía en la universidad técnica de Karlsruhe, pensador profundo en materia de religión, influenciado por el filósofo Eduard von Hartmann, pretende hacer derivar el cristianismo del mito de un Dios redentor que había muerto y resucitado². De escrito habríase derivado, más tarde, la historia que hallamos ahora en los evangelios.

Otros, en cambio, admiten que realmente existió un maestro judío, llamado Jesús, quien fue crucificado a causa de su doctrina, pero sostienen que el verdadero creador del cristianismo fue el apóstol Pablo. Dicen de él que tomó e hizo suyas las ideas de la religiosidad redentorista helénica, habiendo conocido, además, en Tarso, los cultos de los misterios que a la sazón eran practicados en Asia Menor, así como fue saturado de las místicas ideas redentoristas nacidas en el terreno de la religión de Zaratustra. Tales ideas redentoristas tomadas del mundo greco – oriental, después de medidas en relación con la persona y la obra de Jesús de Nazaret crucificado, hicieron de El un salvador que murió por la redención de los hombres. Además, Pablo habría dado al cristianismo su carácter sacramental. El principal defensor de esta teoría es el filósofo alemán Richard Reinsenstein. ¿Cómo se explica que pensadores sinceros lleguen a sostener que las ideas del cristianismo no provienen de Jesús todas, sino que son una transformación de conceptos religiosos que por entonces dominaban en ciertos círculos del paganismo?

Evidentemente existe cierta analogía entre el cristianismo y el sentimiento religioso post helénico. En ambos la certeza de la redención juega un papel importante, y en ambos la obtención de la salvación está relacionada con la acción sacramental.

Al comienzo de nuestra era, el anhelo de la redención buscaba satisfacerse en los cultos provenientes de Grecia, o del Oriente, o de Egipto; cultos que pretendían redimir a los hombres mediante misteriosas consagraciones. Estos cultos han sido estudiados últimamente y conocido es su papel en la existencia espiritual de una antigüedad decadente. Los precursores en ese terreno son los filólogos alemanes Hermann Usener, Erwin Rhode, Albrecht Dieterich, y el belga Franz Cumont³. De Grecia llegaban los misterios del Eleusis, del Asia Menor la adoración de Attis y de Cibele, de Egipto el servicio de Isis y de Serafis, de Persia el culto de Mitra.

Pero no es posible intentar con éxito hacer derivar el cristianismo de tales religiones redentoristas y de misterios. El cristianismo es mucho más rico que ellas y contiene elementos de muy distinto género. Por más que se quiera idealizar las religiones de los misterios del mundo greco - oriental — y las investigaciones las idealizan en grado sumo—, no se podrá disimular su pobreza en comparación con el cristianismo. Juzgadas imparcialmente de acuerdo con los textos que de ellas nos han sido preservados, veremos que contienen poco del encanto con que hoy se las rodea. Ellas se ocupan mayormente de una concepción mágica de la inmortalidad. La parte ética, es decir, la moral, que en el cristianismo desempeña un papel tan preponderante, aparece en ellas sólo de palabra y no en realidad. Sólo el culto de Mitra es realmente ético. Este tomó sus

² Arthur Drews, *Die Christiismythe* "Los mitos del Cristo", 1909. De los muchos y más recientes adversarios de la historia de Jesús, nombrase a John N. Robertson, *Christianity and Mythology* "Cristianismo y Mitología", 1900, William Benjamín Smith *Ecce Deus*; Samuel Lublinskij *Die Entstehung des Christentums aus der Antiken Kultur*, "Origen del cristianismo en la cultura antigua", 1910. Véase Albert Schweitzer en *Geschichte der Leben - Jesu Forschung*, "Historia de las investigaciones de la vida de Jesús", tercera edición, 1922.

³ Hermann Usener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, "Investigaciones histórico - religiosas", 1889-1899. Erwin Rhode, *Psyche*, 1894. Albrecht Dieterich, *Eme Mythrasliturgie*, "Una liturgia de Mitra", 1903. Franz Cumont, *Les Mystères de Mythras*, 1899; *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 1906.

energías éticas de la religión de Zaratustra, de la cual es como un fragmento desprendido que, semejante a un cometa flamígero, giró por a tiempo en el mundo greco-oriental y greco romano. Tampoco pueden los más fanático; tenedores de la falta de originalidad del cristianismo, hacerlo derivar del culto de Mitra cuanto este culto apareció en el mundo greco oriental sólo después que el cristianismo hubo logrado su perfección. Pero precisamente la energía de sus ideas éticas, la religión de Mitra, llevada por los soldados romanos Germania, Galia y África, se constituyó, por algún tiempo, en el más fuerte competidor del cristianismo.

La total diferencia existente entre la idea redentorista de la religiosidad post-helénica del cristianismo consiste en que aquélla sabe del concepto del Reino de Dios, mié ésta es dominada por este concepto.

La religiosidad post-helénica se ocupa exclusivamente del destino de lo espiritual en el mundo de la materia, y se esfuerza por comprender la forma en que la vida de arriba ha descendido y entró en la terrena y de cómo podría ser liberada de esta prisión. Ella se interesa sólo por el regreso de lo espiritual, y no por el destino del mundo y de la humanidad. El cristianismo, en cambio, vive pendiente de la viva esperanza de un mundo mejor. Para él, la redención consiste en que Dios traerá ese mundo mejor, el Reino de Dios, para admitir en él a los hombres que hayan observado una vida de piedad y de moral.

Seguidamente viene la enseñanza de Jesús y de Pablo acerca del Reino de Dios en el sentido de que creen cercano el fin de este mundo y esperan el advenimiento del mundo sobrenatural. En ese reino de Dios los "santos", los que se hayan conducido dignamente como escogidos de ese Reino de Dios, por su manera de ser distintos que el mundo, vivirán con el Mesías en cuerpos transformados, hasta que, según la primera carta a los Corintios, capítulo quince, llegará el fin, y todas las cosas volverán a Dios a fin de que él sea, como en el principio, el todo en todo.

De semejante expectativa acerca del fin de este mundo y de su transformación — hablando en términos científicos esto se denomina "esperanza escatológica", lo cual significa esperanza del fin de las cosas— nada se registra en las religiones de los misterios pertenecientes al mundo greco-oriental. Donde quiera que aparezca una manifestación de la esperanza del fin del mundo o la esperanza del Reino de Dios, se revela una religiosidad que no proviene de las religiones de los misterios del mundo greco-oriental, sino que tiene sus raíces en la concepción que del mundo tiene el profetismo hebraico. Amos e Isaías son los creadores de la concepción del Reino de Dios. El judaísmo decadente, influido, en parte, por las concepciones de la religión de Zaratustra, y que le fueron transferidas en el exilio, las ha desarrollado hasta límites que rayan en lo fantástico. A esa concepción Jesús le dio su perfección ética, sin polemizar con su postura post-judaica. Es en todo sentido una fantasía histórico-religiosa sostener que el cristianismo deriva y proviene de la religiosidad greco-oriental. El cristianismo es una creación original de Jesús, que vive en el mundo conceptual de la piedad religiosa post-judaica.

Más tarde, cuando el cristianismo se vio precisado a renunciar a su esperanza escatológica y al cercano advenimiento del Reino de Dios, y cuando los cristianos griegos introdujeron en él características del pensamiento helénico, se identificó, hasta cierto punto, con las religiones de los misterios del mundo" greco-oriental, y en esta identificación se empobreció.

En sus detalles no nos resulta claro el proceso por el cual el cristianismo, mediante una inevitable evolución, va dejando la concepción judaica del mundo y tiende a "helenizarse". Sucede entonces que, con el renunciamiento de la concepción judaica del mundo, las ideas del Reino de Dios y su ética — las cuales constituyen la exclusividad y grandeza de la prédica de Jesús — pierden su fuerza. En Ignacio, el primer representante de este cristianismo "helenizado" — vivió hacia fines del siglo I y principios del II — ya no se habla mucho de la proclamación

viviente de Jesús. Su interés primordial lo dedica a los sacramentos y a la eficacia de la acción de los mismos. Considera a la Santa Cena como "la medicina de la inmortalidad".

Pero no nos conformemos con comprobar que el cristianismo no deriva del espíritu religioso del mundo greco-oriental, sino que es algo original, que nos conduce hasta la personalidad de aquel Jesús que apareció en Galilea y murió en Jerusalén. Vayamos más allá y procuremos establecer la diferencia entre la exclusividad de su esencia y la religiosidad del mundo greco-oriental.

Lo que siempre induce a confundir el espíritu religioso greco-oriental con el del cristianismo es el hecho de que los dos son pesimistas. Ambos desesperan en medio de un mundo natural. Pero aquí surge una diferencia de notorias consecuencias. La religiosidad greco-oriental es exclusivamente pesimista. La única cuestión que para ella es motivo de preocupación consiste en saber cómo lo espiritual ha de ser redimido del mundo de la materia. En el espíritu de ese pesimismo los gnósticos del siglo II —Basíldes, Valentín, Marción, y como quiera que se llamen— todos ellos han tergiversado el cristianismo, presentándolo como un poderoso sistema que trata del descenso de lo espiritual a la materia, y el regreso de lo mismo a su fuente de origen.

Pero él cristianismo no es tan unilateral. En el bloque del pesimismo se ramifican arterias de optimismo, porque el cristianismo no sólo es la redención sino también la del Reino de Dios. Por eso desea y espera una transformación del mundo.

A este deseo obedece el que la ética del cristianismo sea muy distinta de la religiosidad greco-oriental. Ésta sólo está ocupada en librarse del mundo. No es una ética activa. Jesús, empero, y los profetas, así como Zaratustra, que tiene una gran relación de semejanza con aquéllos, anhelan ser liberados del mundo a la vez que desean obrar en el mundo.

En la religiosidad greco-oriental los hombres sólo experimentan el deseo de lo espiritual; pero en Jesús a la vez que son asidos en la amante voluntad de Dios, se sienten constreñidos a hacerlo más tangiblemente real en el mundo, así en lo pequeño como en lo grande, ya sea salvando o perdonando. Ser felices instrumentos del amor de Dios en este mundo imperfecto es su especial vocación, y el preludio de la bienaventuranza que les tocará en suerte gozar en la consumación del Reino de Dios.

En el cumplimiento de esa amante voluntad de Dios los hombres experimentan, sin saberlo, comunión con él. Por consiguiente, en el juicio, y obedeciendo a su palabra, entrarán en el reino de Dios. Tal es el sentido de la potente palabra de Jesús que registra el capítulo veinticinco del evangelio según Mateo: "En cuanto lo hicisteis a uno de estos mis hermanos pequeñitos, a mí lo hicisteis".

La religiosidad greco-oriental dice al hombre — lo dijo ya en la época de Platón, después en las religiones de los misterios, y también en el tiempo de los gnósticos —: "Líbrate del mundo". Jesús, en cambio, dice: "Líbrate del mundo, pero trabaja en este mundo en el espíritu y el amor de Dios, hasta que Dios te traslade a otro mundo más perfecto". ¿En qué consiste la diferencia? En la piedad greco-oriental rige una concepción muerta de Dios. Para ella Dios es espiritualidad pura. Él de Jesús es un Dios activo, un Dios que obra en el hombre. Por eso la religión de Jesús no es un pesimismo unilateral desarrollado hasta sus últimas consecuencias, sino una mezcla de pesimismo y de optimismo.

La concepción religiosa que Jesús tiene del mundo es multilateral. Su juicio sobre el mundo natural reza en forma pesimista. Para él Dios es algo más que la esencia de las fuerzas activas del mundo, y más que pura espiritualidad, de la cual se ha perdido en el mundo una parte, que ha de ser rescatada y vuelta a su fuente de origen. Dios es una potencia que obra para el bien, una voluntad misteriosa, distinta y más elevada que el mundo. A ese Dios le rendimos nuestra voluntad, y a él encomendamos el futuro del mundo. Lo característico de la religión de Jesús

estriba en ese contraste existente entre el mundo y aquel Dios que es una personalidad ética, y en las consiguientes tensiones que resultan del pesimismo y el optimismo. En su diversidad está su grandeza, verdad, profundidad y poder.

Aquí debo hacer notar que los hombres modernos nos inclinamos por la explicación "modernizante" de los pensamientos de Jesús. Es corriente entre nosotros la idea de que ciertas fases del Reino de Dios han de verificarse mediante la labor activamente ética de sus adeptos. Cuando en Jesús hallamos una ética activa, juntamente con el pensamiento del Reino de Dios, entonces pensamos que él las ha unido a ambas de un modo que a nosotros se nos antoja perfectamente natural. Pero, en realidad de verdad, en el pensamiento de Jesús el Reino de Dios no se verifica en este mundo, como tampoco en la evolución de la sociedad humana, sino que será hecho realidad por Dios mismo, cuando él transforme a este mundo imperfecto en otro, que sea perfecto. En el pensamiento de Jesús las obras éticas del hombre son como una insistente petición hecha a Dios en el sentido de que él permita el pronto advenimiento del Reino. En ese espíritu ha de entenderse su palabra preservada en el capítulo once del evangelio según Mateo, en donde consta que desde los días de Juan el Bautista "al Reino de los cielos se hace fuerza, y los valientes lo arrebatan".

Desde hace un siglo y medio, aproximadamente, la interpretación modernista del pensamiento de Jesús fue aplicada en la teología protestante como algo lógicamente natural. Sólo en épocas más recientes se tiende a admitir que Jesús, que vive en la atmósfera de la esperanza escatológica del judaísmo, piensa en forma distinta que nosotros acerca del Reino de Dios.

Por otra parte, tiene una profunda significación el hecho de que Jesús no haya realizado la unión en nuestro concepto tan orgánicamente natural, entre la acción ética del hombre y la realización del Reino de Dios. De ello se desprende el que hemos de ser morales no en la esperanza de verificar un fin determinado, sino por el imperio de una inminente necesidad, para ser hijos del Espíritu divino y mostrarnos de acuerdo con su voluntad en este mundo.

Jesús no erige su ética en instrumento para la verificación de una sociedad organizada hasta el grado de la perfección, sino que predica la ética de los hombres que juntos se esfuerzan por lograr la perfección en la sumisión a la voluntad de Dios, y precisamente, porque no busca un fin práctico y determinado es por lo que alcanza a la ética absoluta. La ética que por principio tiende a un fin determinado es siempre relativa.

Un ejemplo: Los mandamientos de Jesús en el sentido de que debemos perdonar siempre, no le quitan mérito si por ellos nunca podemos hacer valer nuestros derechos ni podemos resistir al mal, como no le afecta el que en la sociedad humana no sea posible establecer un estado de cosas justicieramente ordenado, sino que nos conduce a través de todas las premeditadas conveniencias y nos mueve hacia la determinación de hacer la voluntad de Dios.

Como hombres modernos que somos, suponemos el estado de una perfecta sociedad humana como el resultado de una armonía existente entre una justiciera organización a la vez que una actividad del amor. Jesús no busca hacer armonizar la justicia con el amor sino que dice al hombre: Si aspiras a vivir de acuerdo con el espíritu de Dios, sólo has de pensar y obrar con amor.

Debido al hecho de que Jesús no piensa en un fin premeditado, sino que, y de acuerdo con la ética absoluta, piensa en una "manera de ser distinta que el mundo", es porque sus pensamientos producen una tensión tan notable en nuestra concepción moderna. Sólo cuando experimentamos esa tensión hemos entrado en relación con el verdadero Jesús. Por esta razón no debemos prestarnos a modernizar sus conceptos introduciendo descuidadamente en su palabra los pensamientos nuestros. Para nosotros esto significa que él lucha con el espíritu del mundo moderno, a fin de rescatarlo de su bajeza, donde se mueve aún con sus mejores intenciones, y

elevantarlo hasta las alturas en que hemos de apreciar las cosas de acuerdo con la más alta voluntad de Dios, y donde no pensaremos más en fines puramente humanos, sino que, por determinación propia, pensaremos en la voluntad de Dios, constituyéndonos así en potencias de su personalidad ética.

Después de habernos cerciorado de la genuina originalidad del cristianismo, y habernos orientado a la luz de la religiosidad greco-oriental, acerca de su carácter distintivo, dejemos que justifique ahora su razón de ser en medio de las religiones universales que luchan por llegar a ser fuerzas espirituales.

¿Cuáles son esas religiones? Ellas son: El brahmanismo, el budismo, el hinduismo, y los sistemas religiosos provenientes de los pensadores chinos Laotsé y Confucio (Kungtsé). La justificación del cristianismo para con la religión de Zaratustra, que en muchos sentidos es la que tiene una mayor semejanza espiritual con la judaica y la cristiana, no tiene objeto alguno, por cuanto esa religión ya no representa ningún papel en el mundo, y difícilmente llegará otra vez a representarlo. Tiene esa religión su origen en Zaratustra (Zoroastro), una gran figura profética que vivió en el siglo VII antes de J. C.; al norte de Persia. Las noticias exactas de su formación no nos han sido preservadas.

El pensamiento fundamental de esta religión es éste: El mundo está sujeto al poder de Angromainyu (Ahrimán), señor de los espíritus del mal. Contra él pelea Ahura-Mazda (Ormuzd), el primer genio del bien, preservador de la vida y amo de la pureza, quien alguna vez ha de dominar al mundo para transformarlo en un mundo perfeccionado. Los hombres, empero, tendrán que decidir a quién han de apoyar en esa lucha, que aun subsiste, si a Ahura-Mazda o a Angromainyu. La religión de Zaratustra — en homenaje de Ahura-Mazda se la significa también con el nombre de mazdeísmo — llegó a florecer en el nuevo reino pérsico fundado por la dinastía de los Sasánidas (226-642 después de J. C.) Cuando los árabes mahometanos pusieron fin a este imperio, debilitado en sus luchas con Bizancio, la suerte de esta religión quedó sellada. Con el correr de los siglos fue desarraigada paulatinamente, y sus profesantes fueron obligados a aceptar el Islam. En el año 1697 sus últimos adeptos huyeron a la India, donde se establecieron hacia el norte de Bombay, lugar en que aun residen sus descendientes. Gracias a ellos nos ha sido preservada la versión neopersa, aunque incompleta, del Zendavesta, la colección de los libros sagrados de la religión de Zaratustra. En el año 1761, el sabio francés, Anqueril Duperson, las trajo desde la India a Europa.

Tampoco tiene que justificarse espiritual-mente el cristianismo frente al Islam. Este se formó en el siglo VII bajo la influencia, en parte, de ideas judaicas y cristianas. Este sistema carece de originalidad espiritual, y no es una religión dotada de profundos pensamientos acerca de Dios y el mundo. Su fuerza moral en el mundo consiste en que es una religión monoteísta, y, en cierto grado, ética. Con todo, conserva todos los instintos de los sistemas religiosos primitivos, por cuya razón está en condición de ofrecerse a los pueblos no civilizados o semicivilizados de Asia y de África como una forma del monoteísmo que más se asemeja a sus propias religiones. En el Islam se mueven fuerzas morales más profundas, fuerzas místicas que luchan por subsistir, especialmente en el así llamado sufismo, que es una tendencia determinada en parte por el mazdeísmo índico. Pero tales manifestaciones, al producirse, son reducidas una y otra vez al silencio. En lo que a la religión israelita toca, el cristianismo no tiene por qué justificarse, toda vez que éste recibió su pensamiento vivo de aquél, y lo ha perfeccionado.

¿Pero cómo ha de justificar su razón de ser el cristianismo frente al brahmanismo, el budismo, el hinduismo, y los sistemas religiosos chinos, en cuyas religiones laten reflexiones muy características y muy profundas en lo que toca al mundo y a Dios?

Tratemos de introducir orden en la discusión. La cuestión consiste en comparar los pensamientos fundamentales que caracterizan a los distintos sistemas religiosos. Mediremos el alcance de las religiones universales con la medida de sus propios ideales, pero no consideraremos la medida real en que cada una de ellas va a la zaga de su propio ideal. Aun el cristianismo, como fenómeno histórico, está muy a la zaga de su ideal, por cuya razón tendrá que bregar por acercársele más de lo que hasta ahora ha estado.

En el pensamiento fundamental de las religiones más elevadas se manifiestan tres motivos de diferencia que resultan decisivos para la esencia misma de la religión. Uno es el que al optimismo y al pesimismo toca; el otro es el que se refiere al monismo y al dualismo; el tercero se basa en la fuerza en la que aparecen motivos de carácter ético.

Un sistema religioso tiene un carácter optimista cuando hace suya la convicción de que las fuerzas naturales que predominan en el mundo natural provienen de una potencia buena y perfecta que, mediante un proceso de evolución natural, tiende a perfeccionar todas las cosas. El concepto pesimista consiste en que el pensamiento religioso en el mundo de la razón no puede concebir las fuerzas naturales que rigen en el mundo sensible como el resultado de la bondad y perfección divinas. Por esa causa no cifra su esperanza en su propia capacidad evolutiva, sino que la fija en el mundo de una existencia perfectamente espiritual.

Un sistema religioso tiene un carácter monista cuando reúne todas las fuerzas latentes en el universo, y las acepta como la esencia misma de Dios, creyendo que mediante el conocimiento del universo llegaremos a un cabal conocimiento de Dios. De acuerdo con su esencia el monismo es, también, panteísta.

Una religión adquiere un carácter dualista cuando desde el comienzo se niega a reconocer la esencia de Dios en la fuerzas latentes en el mundo natural, pero que la encuentra en aquellos conceptos ideales que nos son a todos inmanentes. Pero de ahí resulta que ese concepto de Dios se contradice con las fuerzas que laten en la naturaleza, con las consiguientes grandes dificultades que de ello deriva para el pensamiento. Ese Dios, que vive en nosotros en la forma de un ideal, no es sino una personalidad ética. Pero los hechos que resultan de las fuerzas naturales del mundo no tienen un carácter ético. El sistema dualista piensa de un modo teísta.

Los motivos de diferencia hasta ahora apuntados tocan más a las formas de los conceptos con los que se desarrolla el pensamiento de una religión. El contenido ético es lo que decide acerca de su esencia íntima. Por eso surge la gran pregunta, digna de ser hecha a cada religión, de en qué medida está animada de propósitos firmes y profundos para alcanzar la perfección interior y una conducta ética.

En la religión buscamos la respuesta a esta pregunta tan elemental, ante la cual todos nos encontramos cada mañana, acerca de cuál ha de ser el sentido y el valor que le hemos de dar a nuestra vida. ¿Qué representó en este mundo? ¿Qué buscó en él? ¿Qué puedo esperar del mundo? Yo no puedo concebir mi existencia como una de las tantas que nacen y mueren entre las millares de existencias que pueblan el universo, sino que aspiro a ser una vida que represente un valor digno de ser vivido cuando la contemplo bajo el aspecto real de los hechos. Todas las preguntas que surgen de la religión se resumen en esta sola y que las incluye a todas juntas: ¿"Cómo he de concebirme estando en el mundo a la vez que en Dios"? todas las preguntas de la teología cristiana, de todas las épocas y tiempos se resumen en una sola pregunta: ¿Cuáles son las respuestas que para ellos encontramos en las religiones universales?

Oigamos primeramente el brahmismo y el budismo. Ambos son monistas y pesimistas. El budismo no es más que una manifestación religiosa que deriva del pensamiento brahmánico. La primitiva religión de la India es el politeísmo, a cuyos dioses fueron dedicados los himnos del Veda, el libro sacro más antiguo de los hindúes. En el sacerdocio de estos dioses se manifiesta un pensamiento más profundo, que va más lejos que el politeísmo. La manera como se ha formado ese pensamiento no está aún del todo aclarada. Su origen se debe, probablemente, a que los sacerdotes, por el conocimiento que tenían de la verdadera esencia de las cosas, y por la libertad interior del mundo que habían alcanzado, deseaban ejercer un poder oculto sobre los mismos dioses.

El comienzo del pensamiento brahmánico data de alrededor del año 1000 antes de Jesucristo. Las primeras manifestaciones se encuentran en las Upanishads, que en cierto modo pretenden dar el sentido secreto de los himnos védicos. La consumación del pensamiento brahmánico se encuentra en la doctrina vedanta, preservada en la Brahma-Sutra. Sutra significa hilo y vedanta quiere significar "el final". Son breves párrafos que sirven de guía para memorizar la doctrina brahmánica. La doctrina del brahmanismo es como sigue: Todo el mundo, tal como yo lo veo y experimento en torno mío, no es sino una revelación imperfecta de la existencia pura, cuya esencia es Brahmán, el alma universal. En esa existencia ultra universal y ultra purista enraízan todas las demás existencias. En ella, según un himno veda, moran también los dioses "como las vacas en el establo". Esto explica cómo la doctrina brahmánica da lugar a la subsistencia del politeísmo, pese al conocimiento que de una existencia superior única dice poseer. Ella concibe a los dioses sencillamente como creaciones superiores.

El mundo es imperfecto porque es una variación entre llegar a ser y dejar de ser, entre el perecer y el devenir. Además es imperfecto este mundo por cuanto en él la voluntad de una criatura por sobrevivir está en pugna con la voluntad de otra criatura, trayendo así dolor y sufrimiento de un ser sobre el otro. De este mundo lleno de dolor y de imperfección el hombre se redime a sí mismo por el conocimiento y la acción que del conocimiento resulta. El hombre siempre tendrá para sí que todo lo que ve y todo cuanto acontece en su derredor no significa más que un juego confuso del que nada puede esperar, y con el cual nada tiene que ver. Su destino consiste en sustraerse al mundo de los sentidos y conformarse al mundo de la existencia pura. No será más hombre el que esté ligado a su propia vida, y cuyo interés esté puesto en el mundo. Debe elevarse hasta la inacción absoluta y al absoluto renunciamiento, y ser un ente vivo que nada ha de pedir y nada ha de esperar del mundo. Morir para el mundo y para sí mismo en una vocación espiritual. Cuanto más penetra en la existencia pura y eterna, tanto más devuelve a su vida su verdadero sentido. Toda existencia natural toma una forma de continuidad en el círculo de la trasmigración. Mediante el místico acto del conocimiento, en el cual se apaga la voluntad para la vida, como una llama que no recibe combustión, así una existencia abandona el círculo de la trasmigración. En la meditación se procurará estar en condición de trasmigrar hasta el estado del arrebatamiento final, estado que es colindante con la existencia pura. Las Upanishads contienen claras indicaciones sobre cómo sentarse en ese esfuerzo por lograr un estado de inconsciencia, cómo fijar la vista y cómo retener el aliento.

El ascetismo y la autoflagelación han de ayudar a matar la voluntad por sobrevivir. Si el profesante del brahmanismo llega a entrar en años, debe aislarse en el bosque como un mendigo emigrado, y completar su renunciamiento del mundo poniendo fin a su existencia mediante una muerte voluntaria.

El budismo se basa en el mismo pensamiento fundamental que el brahmanismo, pero se distingue de él por lo que sigue: primeramente, y por principio, es mucho más despreocupado en lo que al culto del politeísmo toca. Después, rechaza las sabias investigaciones y discusiones

acerca de la esencia del ser. Se conforma con saber que todo lo que acontece en el círculo que varía entre el llegar a ser y el dejar de ser, no es más que sufrimiento, y que todo depende del hecho de librarse de ese círculo transmigratorio para alcanzar el Nirvana, es decir, el estado de la dicha perfecta.

También rechaza el budismo, en oposición al brahmanismo, todo ascetismo, toda autoflagelación, y la salida de este mundo por determinación propia. Lo esencial, dice Buda, es que yo me libre mentalmente de este mundo. Cuando esto suceda ya no será necesario martirizar el cuerpo. Yo puedo vivir en tan apacible serenidad como uno que sabe que ya no vive, sino que ha entrado a gozar de la paz.

En su doctrina de la clarificación y de la negación del mundo y de la vida, Buda se muestra más natural y más humano que los brahmanes. De ello da prueba el hecho de que se manifiesta conteste con nosotros en compadecer a la criatura que sufre.

Como se sabe, Buda vivió hacia fines del siglo VI y a principios del siglo VII antes de J.C, entre 557-477. De noble ascendencia, huyó de su palacio donde abandonó a su mujer y a su hijo, a fin de procurarse la certeza de la redención mediante el ascetismo y la flagelación. Pero la tan anhelada iluminación llegó sólo cuando volvió a comer y a beber, y cuando dejó de flagelar su cuerpo. Entonces comenzó a predicar la redención exclusivamente por el conocimiento, excluyendo el ascetismo y la autoflagelación.

Buda no tenía el propósito de fundar una nueva religión, sino una orden monástica, en la cual se pudiera llegar a la redención sin los yerros brahmánicos. Sólo más tarde su enseñanza llegó a tomar la forma de una religión. En la India contó durante siglos con muchos adeptos, pero con el correr del tiempo fue ahogada especialmente por el hinduismo. Solamente sobrevivió en Ceilán y Nepal, una zona del declive sur del Himalaya. En cambio, se extendió en la China, a partir del siglo primero después de J. C., y más tarde en Tíbet, el Japón, Manchuria, Mongolia, Indochina, y en las islas del Sur. Claro está que en el budismo, en su condición de religión universal, apenas si se reconoce su característica original, por cuanto se ha identificado con una religión politeísta huérfana de características propias, y ha renunciado a la grandeza y propiedad de su pensamiento. ¿Cuál es la posición del Evangelio de Jesús frente al brahmanismo y el budismo? Al justificar ante ellos su razón de ser, adquiere la conciencia de su sencillez. Tanto el brahmanismo como el budismo creen haber mirado detrás del velo, y creen poseer la solución de los problemas del mundo y de la vida de los hombres. Esta conciencia de los sabios la encontramos en los libros hindúes. Aquéllos que de entre nosotros han trabajado o han de trabajar en la India, podrán comprobarlo en las personas con las que llegarán a tratarse. Ello significa una gran diferencia en el carácter de la religión. Jesús no nos conduce a semejante conciencia, sino que nos invita a la humildad, y despierta en nosotros el deseo de percibir algo del secreto del Reino de Dios. El apóstol Pablo, en el capítulo trece de la primera carta a los corintios, se expresa categóricamente en el sentido de que nuestra más alta ciencia será siempre sólo parcial.

El contacto que el cristianismo tiene con la religión inhiba en lo que a la negación del mundo y de la vida toca, fue estimado tan erróneamente que algunos llegaron al extremo de admitir que aquí se formó en las corrientes del pensamiento proveniente de la India. Esta idea encuentra su primer y más significativo representante en la persona del filósofo alemán Arthur Schopenhauer (1788-1860), y en su obra aparecida en 1819, que lleva por título "El mundo como voluntad y representación". En ella sostiene que la religiosidad hindú es superior a la cristiana; porque deriva de un pensamiento lógico sobre el mundo. Desde entonces, y en especial en la teosofía, se pretende sostener la igualdad en esencia de la religiosidad índica y la cristiana. Además, pretende una y otra vez, que en la época de Jesús eran conocidas en Palestina ciertas enseñanzas secretas de la India. Por Josefo, el historiador judío, que vivió en el siglo primero

después de J. C., sabemos que una secta judía llamada los esenios, residía junto al Mar Muerto. Dé ese hecho se pretende deducir, sin que para ello se pueda aducir prueba alguna, que la mencionada secta estaba relacionada con la sabiduría hindú, y que, además — esta afirmación tampoco tiene apoyo histórico —, Jesús estaba en relación con dicha secta. Por ella habría sido iniciado en la doctrina índica, la que, con un corte judaico, habría presentado al mundo como el evangelio del amor. Algunas versiones teosóficas de la vida de Jesús llegan hasta el extremo de sostener que Jesús, cuando era niño, había permanecido en un monasterio budista en el Tíbet Menor. Un tal Nikolaus Notowitssch dijo que había encontrado documentos sobre esto en un monasterio, y publicó un resumen de los mismos bajo el título: "La vie inconnue de Jésus-Christ (París, 1894)⁴.

Todo esto no es más que fantasía. Jesús no tuvo influencia ni de los brahmanes ni de Buda. Con todo, no me propongo poner en duda el que en el oriente europeo se hayan conocido, a la sazón, los pensamientos índicos, porque a nadie escapará la gran cuestión que se relaciona con el tráfico intercontinental en la época de Jesús. Nosotros siempre creemos que el viajar fue hecho posible gracias a los ferrocarriles y a los vapores. Pero lo más probable es que al comienzo de nuestra era se hicieran viajes mas largos de lo que comúnmente suponemos, en los cuales se observaba un mayor intercambio intelectual que el que se nota en nuestros días. Las personas que entonces recorrían el mundo no se aislaban en los hoteles internacionales, sino que se mezclaban con las demás personas. Recorriendo el mundo se convertían en buscadores y propagadores de la verdad.

Hay muchos indicios reveladores de que en la antigüedad había un intercambio intelectual entre la India y la Europa oriental mayor de lo que comúnmente aceptamos. Así, por ejemplo, Platón, de alguna manera, debe haber conocido ciertas doctrinas hindúes. De otro modo no se explica que en su filosofía aparezca — como ciertas doctrinas secretas que conducen hasta el cantor griego Orfeo — la negación del mundo y de la vida en relación con una doctrina de la metempsicosis idéntica a la índica.

Lo importante, empero, es que entre el pensamiento de Jesús y los pensamientos de los brahmanes y de Buda no existe relación concreta alguna.

En realidad, el cristianismo se asemeja a la religiosidad índica en la misma proporción que a la religiosidad greco-oriental. El parentesco reviste un carácter externo, y existe sólo en cuanto al pesimismo del cristianismo. En cambio, en cuanto a su esencia íntima, ambos son completamente distintos. Los brahmanes y Buda le dicen al hombre: Vive en el mundo de la espiritualidad pura como uno que ha muerto, y para quien nada hay de interés en el mundo natural. Pero el Evangelio de Jesús le dice: líbrate del mundo y de ti mismo, y condúctete como una potencia activa de Dios. En la religiosidad de la India lo divino es representado como esencia pura y espiritual. Es el océano en el cual el hombre, cansado de nadar, se abandona a sí mismo, y esta próximo ha hundirse. Pero el Dios del Evangelio de Jesús es una voluntad moral y viviente, que quiere imprimirle a mi voluntad un nuevo destino. El me dice: ¡Persevera nadando bien y con valor. No preguntes por el puerto al que arribaras en este océano interminable. Mi voluntad es que perseveres nadando.

Y es aquí donde se pone de relieve ante nuestra vista la diferencia fundamental. El brahmanismo y el budismo sólo son capaces de producir una ética teórica, pero no una ética hecha realidad. Por eso se hace indispensable poner en descubierto esta consecuencia, última del pensamiento hindú. Un sistema religioso no tiene derecho a proclamarse superior por el hecho de

⁴ Sobre tan extraños informes de la vida de Jesús doy mayores detalles en mi obra titulada *Geschichte der Leben Jesu- Forschung*.

que de su pensamiento purista acerca del mundo haya surgido una forma de la religión del amor. La lucha entre el brahmanismo y el budismo, por una parte, y el cristianismo por otra, es una lucha que se libra entre lo ético y lo espiritual. En las discusiones con los hindúes siempre se les ha de escuchar esta frase: "El espiritualismo no significa moralidad", es decir, que el llegar a ser espiritual en el acto de nacer en Dios significa algo que al final está por encima de todo amor, más allá de toda ética. Pero los cristianos decimos: "La espiritualidad y la moralidad son una y la misma cosa. La espiritualidad se perfecciona en la más profunda moralidad, y se manifiesta continuamente en la más perfecta moralidad".

La religiosidad de la India gusta proclamarse a sí misma como la religiosidad de la compasión que debemos tener para con cada criatura. Pero enseña, a la vez, que lo ideal consiste en el desinterés y la inacción total, y que el entusiasmo por el bien es también un sufrimiento que al final quedará aún por ser vencido. De la compasión intelectual el brahmán y el budista no arriban a la compasión real. ¿Por qué han de ayudarle materialmente a un ser que se encuentra en apreturas? La única ayuda consecuente con sus ideas, que están en condición de ofrecerle, consiste en hacerle mirar detrás del telón, e instarlo a morir a la vida y al mundo, y elevarse hasta la esfera libre del dolor. La parte intelectual del pensamiento hindú disipa la parte ética así como un sol invisible disipa una nube de cuyo seno se esperaba la lluvia.

El Evangelio de Jesús, por el contrario, lejos de inducirnos al análisis frío y premeditado de los acontecimientos, nos constriñe a obrar con entusiasmo bajo la voluntad amante de Dios. De acuerdo con su esencia, el Evangelio aspira a ser el más elevado entusiasmo ético.

La teosofía, que se esfuerza por lograr la unificación religiosa, uniendo el sentimiento religioso índico con el cristiano, se enfrenta con grandes dificultades, por cuanto ambos son, en su esencia, tan marcadamente distintos. Generalmente acontece en ese intento que el pensamiento cristiano es sacrificado al pensamiento hindú, y sólo se vale de aquél para revestir a éste de un color ético más real.

Pero hay algo más aún, que pone de relieve ante nuestra vista, con claridad meridiana, esa diferencia característica: la doctrina redentorista de los brahmanes y de Buda es solamente para sacerdotes y monjes. Sólo puede alcanzar a éstos, porque ellos solos están en condición de vivir la religión del aislamiento del mundo. Pero en la propaganda a favor del sentimiento religioso hindú esta verdad generalmente suele quedar encubierta. ¡Cuántas veces me ha tocado en suerte aclarar en presencia de pensadores que el brahmanismo y el budismo no son religiones para el hombre sino para el monje! Al final de los más profundos discursos de Buda, cae generalmente alguna palabra que descorre el telón y muestra en él no al hombre que habla a los hombres, sino un monje hindú que habla a sus iguales. Y revelada esta verdad se disipa todo el hechizo.

El pensamiento brahmánico y budista sólo puede ofrecer algo a aquellos que están en condición de retirarse del mundo y permanecer en un estado de auto-perfeccionamiento contemplativo. Pero al hombre que labora la tierra, o al que trabaja en una fábrica, sólo puede decirle que no logrará el verdadero conocimiento a no ser que renuncie a una actividad que lo liga al mundo de los sentidos lleno de engaño y de dolor. Como único consuelo le muestra la lejana perspectiva de que en una transmigración venidera pueda alcanzar un conocimiento superior al actual, y sólo entonces estar en condición de buscar el camino que lo llevará fuera del mundo.

El Evangelio de Jesús, en cambio, apela al hombre como tal, y lo capacita para permanecer y obrar en el mundo, instándolo a guardarse interiormente libre del mundo. En el séptimo capítulo de la primera carta a los Corintios, y hablando en el espíritu heroico de Jesús, Pablo dice que los que lloramos somos como los que no lloran; los que nos holgamos como los que no se huelgan; los que compramos como los que nada poseen. La solución del problema está en la espiritualización de nuestra libertad del mundo, y esa libertad espiritual del mundo está al

alcance de todos. La libertad realizada exteriormente seguirá siendo siempre el privilegio de aquellos pocos que pueden eludir las condiciones naturales de la vida para crearse condiciones de vida excepcionales en las que, a pesar de todo, han de seguir sujetos a la ayuda de aquellos que permanecen dentro de las condiciones de esa vida natural. ¿Qué sería de los santos monjes de Buda, si no pudiesen mendigar su alimento de aquellas personas que perseveran en el cultivo de la tierra?

Pero una verdad, fuerza es reconocerlo, caracteriza a la religiosidad hindú, y es el hecho de que educa al hombre en el espíritu del recogimiento interior. La superioridad con que sus enviados se presentan ante nosotros, pobres europeos, no es toda presunción. Ellos conocen muy bien la parte flaca de la religiosidad cristiana moderna. Con harta frecuencia suponemos al cristianismo una fuerza activa, y muy pocas veces nos preocupamos interiormente de nosotros mismos. La verdad es que nos falta el reposo. Pero no nos falta ese reposo sólo porque es difícil de conseguir en medio de nuestra existencia de trabajo, sino porque, al no admitir su valor, no nos afanamos por lograrlo, conformándonos, en cambio, con una vida de hombres preocupados, que sólo aspiramos a ser más buenos.

En resumidas cuentas, el brahmanismo y el budismo obran porque en sí constituyen una unidad, y porque son una religiosidad formada en el pensamiento consecuente acerca del mundo y de la vida. En su esencia ofrecen un concepto lógico del mundo y de la vida; concepto que es monista y pesimista, a la vez. Con todo, es una religiosidad pobre. Su Dios es una espiritualidad pura, desprovista de contenido, cuyo postrer designio para con el hombre es la negación absoluta del mundo y de la vida. Su contenido ético es insuficiente. Es una mística que deja perecer al hombre en la esperanza de un dios que no tiene vida.

Cuando el pensamiento religioso hindú quiere justificar su razón de ser ante nosotros, adquiere conciencia de su insuficiencia. Por eso procura una y otra vez someter esa fría mística al influjo de una llama más viva, a fin de hacerla brillar con un colorido más ético. Pero todo es inútil. Debido a que la religiosidad hindú concede suma importancia, y con razón, a la manifestación resultante del pensamiento lógico, le asiste el derecho de sostener solamente aquello que está contenido en la consecuencia de ese su pensamiento. Donde quiera tengamos que enfrentarnos con ella, no permitiremos que se muestre distinto de lo que es, vale decir, la negación del mundo y de la vida, que pretende ser religión y ética, a la vez.

La salvación mediante la espiritualización que ella enseña está revestida de poderosas características. Dentro del marco de su estrechez este pensamiento ejerce una fuerza de atracción casi mágica sobre el hombre que piensa. Nosotros, empero, aspiramos a otra clase de vida en Dios: un permanecer en Dios del cual surge una ética espiritual viviente, que obra impulsada por la potencia de Dios. Semejante salvación del mundo es la única capaz de apagar la sed del alma. De ahí que nos quedemos con el cristianismo sencillo y multiforme, aunque sabemos y comprendemos el hechizo de la religión lógica. El cristianismo es lo más cierto y lo más real, porque responde a las más hondas inquietudes de nuestra voluntad para vivir. La religión es más que la negación del mundo y de la vida.

Pero dejemos por el momento a un lado el hinduismo y, salvando las alturas del Himalaya, vayamos hasta la China. Allí nos encontramos con la antítesis más perfecta del pensamiento religioso brahmánico y budista, porque mientras la religiosidad hindú es monista-pesimista, la china es monista-optimista.

Los conductores del pensamiento religioso de la China tienen todos la común convicción de que las fuerzas activas del mundo son buenas. Por eso, para ellos la religión consiste en comprender el verdadero sentido del mundo y obrar en común acuerdo con él. Consecuentemente monistas como los brahmanes y Buda, no alcanzan a las alturas de un Dios que tiene una

personalidad propia. Para el hindú, Dios no pasa de ser una espiritualidad pura, carente de vida independiente. Para los chinos es el conjunto de las fuerzas latentes en el mundo. A esa fuerza latente, que está por encima y en todas las cosas, se la sindicaba como "el ciclo".

Esta filosofía religiosa de la naturaleza no tiene por qué justificarse para con aquella religión que es una herencia de la tradición popular, cuya existencia tolera y reconoce como un culto válido. Agréguese a esto que se trata de un culto carente de sentido, dedicado a los adivinos, a los héroes y a los espíritus. Esta filosofía religiosa de la naturaleza aparece totalmente perfeccionada con Laotsé, a principios del siglo VI antes de J. C. La obra escrita que ha legado a la posteridad es breve, y lleva por título Taoteking que quiere decir, "El Libro de la Vida según el sentido de la existencia". Este título fué dado por el emperador Hang Ging Di, que reinó entre 156-140 antes de J. C., y que era un admirador de Laotsé.

¿Qué significan el pensamiento y la vida según el sentido de la existencia en armonía con el cielo? Significa llegar a ser como las fuerzas de la naturaleza.

Pero ¿qué es la esencia de las fuerzas naturales? Ellas obran de un modo invisible, independiente, sin poner de manifiesto su acción exteriormente, con fuerzas puramente intrínsecas. Por eso se manifiestan tan poderosamente; en ese sentido debemos constituirnos en tales potencias.

El cielo exige de nosotros que seamos mansos y pacíficos, y que no queramos imponer nosotros mismos nuestra voluntad. No exige de nosotros entusiasmo y actividad en el bien obrar. De ello nada se descubre en la disposición de las fuerzas naturales. La religión con la que Laotsé, con el auxilio de la razón, quiere alcanzar a todo el mundo es un quietismo místico, transfigurado por una ética muy suave.

Condena la guerra con palabras de noble contenido:

El que ayuda en el verdadero sentido a un gobernante
[de hombres,
no violenta por las armas al mundo:
porque las obras se vuelven en contra la propia cabeza.
Donde los ejércitos han acampado, crecen abrojos
[y espinas.
Detrás de los combates vienen siempre años de
[hambre.
Las armas son utensilios funestos.
Todas las criaturas las odian.

Kungtse (Confucio, 560-480 a. de J. C.), Mengtse (Mencio. 372-289 a. de J.C.) y Mitse (Micio), quien virio posiblemente en la segunda mitad del siglo v a. de J. C., van más allá que Laotsé. Ellos creen hallar mucho más bondad activa que Laotsé en las dispensaciones del "cielo" de acuerdo con lo cual conceden a la piedad un amor activo, lo cual no ocurre con Laotsé. Estos pensadores se encuentran en muchos puntos con el espíritu de Jesús. Jesús hubiese tenido para con ellos el mismo juicio que tuvo para con el escriba que supo valorar el gran mandamiento, y a quien dijo: "No estás lejos del Reino de Dios".

Pero el que va más lejos es Mitse. Él exige un amor ilimitado para con los hombres. De él nos han sido preservadas estas palabras magníficas:

"Hay que hacer aquello que el cielo desea, y dejar de hacer aquello que el cielo no desea. ¿Y qué es lo que desea y lo que aborrece el cielo? Desea que los hombres se amen entre sí que sean útiles en servirse los unos a los otros, y no desea que los hombres se roben entre sí. Pero ¿de dónde sabemos esto? Del hecho de que él los ama y sirve sin excepción y esto lo vemos en que los posee y alimenta a todos por igual, sin excepción..."

En aquel entonces había hombres que recorrían el imperio en calidad de predicadores del amor y de la paz. Con ellos aparecen los primeros pacifistas, en el siglo v a. de J. C. De ellos se dice en una escritura preservada juntamente con las obras del filósofo Chwangtse (Tschuangtse):

"Ellos procuraban reunir a los hombres del mundo mediante un ardiente amor recíproco. Su principio consistía en combatir los deseos y la codicia. Cuando eran combatidos, no se estimaban por ello vituperados, en la esperanza de evitar las disputas entre los hombres. Prohibían las provocaciones y aspiraban al desarme a fin de redimir a los hombres de la guerra. Con tales doctrinas recorrían el mundo, amonestando a los príncipes y enseñando a los súbditos, y cuando el mundo rechazaba su doctrina, se aferraban aún más a ella, no cejando en su esfuerzo. Se dice de ellos que los nobles y los humildes evitaban encontrarlos, pero ellos lograban ponerse en contacto con ellos mediante la fuerza de la persuasión".

Como el cristianismo moderno, también estos pietistas chinos sueñan con el pensamiento de la realización del Reino de Dios sobre la tierra, bajo el imperio del amor. No queremos estimar inferiores a los cristianos ideales que descubrimos bajo el lejano cielo del pasado no cristiano; semejante actitud no estaría de acuerdo con el espíritu de Jesús. Antes alegrémonos de la verdad donde quiera que ésta cobre visos de realidad.

Pero los religiosos chinos edifican sobre la arena. Ellos parten de la base de que todo lo que creemos y sostenemos en la religión de amor lo leemos en las fuerzas activas de la naturaleza, a cuyas luces arribamos en la meditación acerca de la esencia del mundo. Ellos pretenden hacer de su religión una ciencia universal. Pero esto es una ilusión, porque el conocimiento universal no llega tan lejos. Ya lo sabía Laotsé, porque de acuerdo con el sentido de lo universal presenta una ética muy pobre y rechaza todo entusiasmo por la ética del amor. Aquellos pensadores que, siguiéndolo, se atienen a la realidad, no tienen otra alternativa que respetar los límites por él establecidos. De ellos el más prominente es Chwangtse (Tschuangtse) que vivió en el siglo IV a. de J. C. Indignado contra Kungtse, Mcntsc y los otros apóstoles del amor, les muestra con una claridad rayana en la inmisericordia, que la vida, de acuerdo con su esencia, no presenta tales exigencias al hombre. Al igual que Laotsé, se convierte en un místico quietista. En muchos aspectos su filosofía religiosa de la naturaleza, altamente realista, recuerda a la de los estoicos y la de Espinosa. La religiosidad china no ha dado tanto que hablar de sí como la hindú. Sólo en épocas más cercanas comienza a ser más conocida. En lo que a mí toca, debo confesar que el conocimiento de estos pensadores fue para mí toda una experiencia, aunque Laotsé y Mengtse me impresionaron de un modo muy especial. Ellos están más cerca de nosotros que los hindúes, porque no se mueven en la arrogancia de una negación del mundo y de la vida, sino que luchan en el mundo con el pensamiento, a fin de alcanzar en él un grado de piedad realmente ético. La religiosidad china no sólo tiene una semejanza exterior con el Evangelio de Jesús, como la tienen la brahmática y la budista, sino que, movida por el gran mandamiento del amor, está en muchos aspectos emparentada espiritualmente con ella.

Pero en un aspecto se aleja tanto de nosotros como la religiosidad hindú, precisamente en que j pretende ser ciencia universal, lógica, uniforme y exclusivista. En la medida en que los pensadores chinos son éticos, idealizan las fuerzas naturales activas en el mundo y les conceden

un carácter ético. Pero en la medida en que se atienen a la realidad tal cual es, se ven en el trance de bajar la llama de la ética, tanto que al final sólo arde en forma apenas perceptible. Ahí se ven presos en su monismo. En su ilusión abrigan la esperanza de que la religión se justifique en la ciencia universal y cuando no pueden concebir el sentido del universo como fuerzas latentes del amor, arriban a una religión a medias, si no al extremo del escepticismo. De ahí que haya pensadores chinos que afirman que el sentido del mundo está en que gocemos de la vida a la espera de la muerte inevitable. El más conocido de ellos es Yangtse, del siglo IV a. de J. C.

Nosotros, empero, hemos renunciado a la ilusión de que una religión viva y ética pueda ser el resultado lógico de una ciencia universal. Tenemos conciencia de que no podemos obtener del mundo nuestro conocimiento de Dios, que es una personalidad ética. En la contemplación del terrible problema que ofrece el mundo, nos esforzamos en no dudar de Dios. Nos atrevemos a admitir que las fuerzas latentes de la naturaleza son, en muchos aspectos, tan distintas como sería dable esperarlas de un mundo que proviene de una voluntad creadora, buena y perfecta. También nos atrevemos a admitir que en la naturaleza, y en nosotros mismos, hay vestigios que no podemos sino calificar de nocivos. Tenemos una más profunda convicción acerca del pecado que los religiosos chinos, y sabemos con mayor certeza que Dios no puede ser conocido, pero sí puede ser concebido por la fe que sabe decir: "Con todo, yo siempre estuve contigo". A los brahmanes y a Buda les decimos: la religión es más que el pesimismo que niega la vida y el mundo. A los pietistas chinos les decimos: la religión es más que el optimismo ético. Y a ambos, les decimos: la religión no es un conocimiento de lo divino, que adquirimos en la contemplación de la naturaleza. Para nosotros Dios es más que la esencia espiritual que este mundo tiene por base. El monismo y el panteísmo, por más profundos y piadosos que se muestren, no conducen hasta el último secreto de la religión. El secreto de la religión consiste en que experimentemos a Dios de un modo distinto de aquel con que se nos revela en la naturaleza. En la naturaleza lo concebimos como una potencia creadora impersonal, pero en nosotros mismos lo conocemos como una personalidad ética.

Nuestra religión incluye, como la incluyó Jesús en su Evangelio, la enigmática división entre Dios y el mundo, de cuya realidad tenemos conciencia; y abandonamos por ingenua la piedad lógica, uniformada, de los brahmanes y de Buda así como también la de los pensadores religiosos de la China, pues no responden a la realidad, ni fuera ni dentro de nosotros.

Pero volvamos a la India, y ocupémonos del hinduismo. Con él tienen que luchar especialmente los misioneros en la India y él, el hinduismo, es el que se apresta a mostrarse al mundo como un sentimiento religioso que supera al del cristianismo.

¿Qué es el hinduismo, después de todo? ¿Cuál es su posición frente al brahmanismo y al budismo?

El hinduismo es un movimiento religioso popular que surge al lado del pensamiento brahmánico, del cual depende, no obstante, en menor o mayor grado. Sus comienzos datan del siglo IX a. de J. C. y está formado por sectas que han introducido el pensamiento religioso de los brahmanes en el de las castas hasta entonces no tocadas, a fin de hacerles viable también a ellos el camino de la salvación. Pero el hinduismo significa, a la vez, una aspiración religiosa más viva que la de los brahmanes y la de Buda, y que satisface más al corazón. Este sentimiento religioso vivificado no se conforma con marchar junto a la tradicional fe en los dioses, como hacen el brahmanismo y el budismo, sino que busca mezclar su propio pensamiento en esa fe a fin de dignificarlo.

Por esta razón el hinduismo es la religión popular de la India. Cuando el budismo comenzó a extenderse en la India, el hinduismo le resistió hasta vencerlo al fin. Cuando los conquistadores islámicos penetraron en la India, a partir del año 1000 a. de J.C., quisieron

imponer el dominio de su religión mediante la fuerza de las armas, como lo habían hecho en Persia. Pero no tuvieron éxito. Su existencia en común hizo que ambas religiones se influyeran recíprocamente.

Conocido es el intento de Akbar el Grande (1542-1605), el dominador mahometano de Delhi, que pretendía hacer una religión universal del hinduismo, el Islam y la religión de Zaratustra, con una amalgama de cristianismo, al que había llegado a conocer mediante la instrumentalidad de misioneros portugueses. Pero su propósito no prosperó. El hinduismo es politeísta, y aspira a un monoteísmo ético, pero no tiene valor para dar un paso decisivo, pues no se anima a renunciar a sus muchos dioses. Su procedimiento consiste en elevar a una de sus más altas deidades — generalmente a Vishnú o a Krishna — en una especie de Dios universal, que en su esencia abarca a todas las demás divinidades. Cuando quiera que se vea en la circunstancia de discutir con una religión monoteísta, el hinduismo se muestra también monoteísta. Ante el vulgo, empero, se muestra politeísta.

Aquí surge la pregunta: ¿Cómo se explica que los hindúes tengan un pensamiento monoteísta a la vez que politeísta? Sencillamente porque no son tan torpes como nosotros. Dicen: todos los dioses que reciben honra de parte del pueblo común no son más que manifestaciones multiformes del Dios Altísimo, quien alguna vez se ha manifestado en todas ellas. Aquel que les rinde culto adora en ellas, al mismo tiempo, al único y altísimo.

Esta posición relativista es muy cómoda, pero muy peligrosa. Con ella el monoteísmo corre el peligro de caer vencido por el politeísmo. Su situación se asemeja a la de un hombre encerrado en una jaula juntamente con un león. Realmente, en el hinduismo el monoteísmo está siendo arrastrado continuamente cuesta abajo. Pero lo más lamentable es que el hinduismo tolere en su seno la realización de cultos- politeístas enteramente inmorales.

Por lo tanto, hay que establecer una diferencia entre el hinduismo que profesan los hindúes cultos y el que profesa la plebe hindú. Bien podríamos decirles a los representantes del hinduismo: "Terminad con la idolatría que toleráis en vuestra religión, y entonces volved para discutir con nosotros". Pero dejemos, por el momento, a un lado este argumento. Recibamos el hinduismo idealizado, preparado, en parte, para el consumo europeo, como el auténtico hinduismo, procurando hacer justicia a sus ideas religiosas, para medirlas con la medida de la más alta religión espiritual y ética.

El hinduismo es una reacción contra la rigidez y frialdad de la religiosidad brahmánica. No quiere conformarse a la idea de que Dios no es más que la esencia espiritual, pura e impersonal, sino que lo concibe necesariamente como una existencia personal, de la más elevada espiritualidad. En su pensamiento el hinduismo reúne al teísmo con el panteísmo, de donde resulta que concibe la posición de Dios para con el mundo de un modo más vital que los brahmanes y que Buda. Para el hinduismo Dios no solamente es el ente básico del mundo, sino que es una esencia pura que ama al mundo. En ello se revela una relación más viva y religiosa entre el hombre y Dios que en el brahmanismo y el budismo. Con todo, para el hinduismo, la religión más elevada consiste en sumergirse y perderse en Dios. Pero en ese renunciamiento de uno mismo en Dios el hinduismo pretende ver una consagración a Dios. Estas hondas inquietudes que laten en el hinduismo hallan expresión de un modo clásico en el famoso Bhagavadgita — que significa "Canción del Altísimo». El Bhagavadgita es un canto religioso-filosófico del gran poema índico Mahabarata⁵. En él se nos informa de cómo el dios Krishna se le apareció al héroe

⁵ El Mahabarata trata de las luchas de dos poderosas generaciones. La compilación en que nos fue legado data del siglo primero de J.C. pero el poema es en sí mucho más antiguo.

Arjuhna, a fin de hacerlo objeto de sus revelaciones. En ese canto el Dios Altísimo dice de sí mismo:

"Yo soy el alma que mora en si seno de todos los seres, yo soy el principio de los seres, yo soy el medio yo soy el fin... Entre las luces soy el sol radiante, entre las estrellas soy la luna... Yo soy el principio y el fin del mundo viviente... Yo soy la inmortalidad y la muerte, yo soy lo que existe y lo que no existe..."

"El que posee la ciencia morará conmigo al termino de muchos nacimientos. Conságrame tu muerte, sumerge en mí tu espíritu, y tendrás morada junto a mí después de esta existencia..."

"Oye aún mi palabra mas secreta y elevada. Yo te amo con grande amor, por lo cual quiero decirte lo que sirve para tu salvación. Piensa en mí, depende de mí, ríndeme homenaje, ríndeme culto y llegarás hasta mi presencia. Te lo prometo realmente, porque te amo mucho. Renuncia a todos los privilegios, deposita en mí toda tu esperanza, que yo te libraré de todo mal, y no baya tristezas...."

Porque intenta presentar a Dios como personalidad ética, y a la religión como una consagración de amor a él, está el hinduismo en condición de hablar muchas veces en términos propios del cristianismo. Su afán está en desarrollarse realmente como una religión ética en parte bajo la influencia del cristianismo, mucho más de lo que quiere admitirlo. A partir del siglo xvi está en contacto con el cristianismo. En los últimos cien años conspicuos pensadores del hinduismo formularon más decididamente que nunca inconfundibles pensamientos de la religión del amor. Más aún, diré que algunos de ellos han intentado fundir en uno sólo al hinduismo con el cristianismo. Sin el concurso del Evangelio de Jesús, el hinduismo no sería lo que es o pretende ser hoy en día.

Movido por el pensamiento ético, el hinduismo pretende llegar a ser una religión de acción. No sólo predica al hombre la perfección mediante el aislamiento del mundo, como lo hacen los brahmanes y Buda, sino que procura inducirlo a la práctica del amor. Como se sabe, el hinduismo ya no permanece indiferente, como lo hacían el brahmanismo y el budismo, ante la difícil situación social de la India, tal como se ve, por ejemplo, en la desesperada condición de las viudas, sino que se interesa por la realidad, e intenta, aunque con cierta timidez, algunas reformas.

Pero ¿a qué juicio arribamos para con el hinduismo, de acuerdo con los más elevados pensamientos que en él laten? El hinduismo es una reacción contra la pesimista negación absoluta del mundo y de la vida que enseña la religiosidad brahmánica y budista, y es, asimismo, una tentativa de salir del monismo y el panteísmo, ambos carentes de vida, para elevarse hasta la concepción de un Dios personal a la vez que viviente y ético. Pero para llegar a una religión ética el hinduismo renuncia a la uniformidad y al exclusivismo del pensamiento religioso brahmánico y budista, y adopta aquellos pensamientos que lo pueden conducir a resultados más positivos. En este sentido es una religión de contemporalización. Politeísmo y monoteísmo, panteísmo y teísmo, mística intelectualista y humildad de corazón, religión espiritual y culto de la plebe, todo lo quiere unificar, sin admitir la evidente incompatibilidad. Su existencia es incolora y llena de mediocridad. En ello reside su fuerza, pero también su debilidad.

Pero el hinduismo no está en condición de ser una religión francamente ética. Para serlo, tendría que romper con el politeísmo. Además, no puede serlo porque, en última instancia, no está en condición de ofrecer una concepción del mundo distinta a la brahmánica. Tan pronto como quiere pensar de una manera consecuente, ya sea por sus representantes más antiguos o

más modernos, vuelven a caer sus conceptos originales. Su libertad de acción para alejarse del brahmanismo es sólo limitada, pues lleva la cadena a sus pies, aun cuando pretende encubrirla.

Todo esto se revela en el Bhagavadgita. En él se cuenta cómo en el preciso instante en que el héroe Arjuna se dispone a dar la señal de la batalla se ve asaltado por la idea de si le es lícito matar o no. Entonces es cuando se le aparece el Dios Altísimo y celebra con él una larga entrevista, en el curso de la cual le explica que todo depende del espíritu con que se libere una batalla y no en qué ha de consistir la misma. Si el héroe se lanzara a la batalla con un incontrolado placer en la matanza, entonces consumiría una obra maligna. Pero si reflexiona y concluye que todo cuanto acontece, tanto las batallas como las matanzas, no es más que un evento que Dios permite que ocurra por nuestro intermedio, entonces están de más los escrúpulos de conciencia. La ciencia consiste en saber que todo cuanto existe es en Dios, y todo cuanto acontece, acontece en Dios. Todo depende de que el hombre tenga conciencia de que sus acciones son gratas a Dios, y consumadas en aras de su consagración. En esa conciencia el héroe se ve corroborado en Dios, y está por encima de lo bueno y de lo malo. De modo que cuando Arjuna entiende que los enemigos que tiene ante sí están destinados por Dios a la muerte, y que él solamente realiza ese designio de Dios, puede subir confiadamente en su carro y empuñar la lanza y la espada. Lleno de alegría por esa explicación el héroe da la señal de la batalla. En este famoso pasaje se decide el destino del hinduismo como religión ética. No se atreve a pensar decididamente el pensamiento ético acerca de Dios. Con el gran problema de cómo Dios puede ser concebido a la vez como fuerza activa y como un Dios que sólo nos autoriza a realizar actos de amor, el hinduismo cae fuera de la órbita de la religión ética, para desenvolverse en otra, carente de ética, o en una que es hiperética. En vez de hacer suyas las consecuencias de una religión ética, el hinduismo busca salvarse en las vacías ponderaciones de un sofisma panteísta.

Decíamos que la religión consiste en hallar la respuesta a la cuestión de cómo el hombre puede estar en el mundo a la vez que en Dios. A esta pregunta el brahmanismo y el budismo responden: Muriendo al mundo y a la vida, porque Dios es espiritualidad pura. La respuesta del Hinduismo dice: Haciendo todo lo que le agrada a Dios, porque Dios es la fuerza activa que obra todas las cosas en todo. Al reunir así a Dios y al mundo, el hinduismo borra la diferencia del bien y del mal, que por otra parte halla tan elemental y tan real. ¿Qué es lo que lo induce a ello? El deseo de ser una religión que todo lo explica, una religión uniforme en sí, que se presenta en el mundo entero mediante el pensamiento lógico.

Aquellos que tengan que vérselas en la India con el hinduismo les extrañará quizá, que en mis consideraciones acerca de él me ocupe tan poco de sus pactos con el fetichismo y otras religiosidades más bajas, amén de otras debilidades suyas, y que todo lo cifre en la cuestión de hasta dónde está facultado para ser realmente ético. Diré que al obrar de esta manera, lo he hecho conscientemente, porque en esta cuestión estriba lo decisivo. En ella se manifiesta la contraposición no sólo entre el cristianismo y el hinduismo, sino entre aquél y toda la religiosidad del Oriente que ha ocupado nuestra atención en el decurso de estas horas. El sentido de superioridad con que nos enfrentan sus representantes, ya se trate de los brahmanes, o de Buda, o de Laotsé y Tshuangtse, o de los pensadores antiguos o modernos del hinduismo, consiste en que esas religiones arribaron al mundo por medio del pensamiento. Ellas son una filosofía Religiosa de la naturaleza, ya sea su carácter pesimista u optimista. En ella reside su fuerza, y en ello está también el hechizo, constantemente en aumento, que ejercen sobre nosotros los occidentales. Esas religiones naturalistas nos hacen sentir la conciencia que ellas tienen de sí mismas. Quienes de entre vosotros trabajan en la India o en la China tienen una idea de lo que les digo. Ello se manifiesta con tanta fuerza en los hombres y en los libros que nos llegan del Oriente que casi nos sentimos cohibidos.

Como pensamiento acerca del mundo estas religiones son invulnerables. Toda filosofía religiosa de la naturaleza sigue el mismo camino que la oriental, ya sea con una orientación pesimista u optimista. ¡Cuan cerca del pensamiento religioso del Oriente están en su último pensamiento los estoicos, los gnósticos, Espinosa, y los representantes de la filosofía especulativa alemana!

Pero la religión no sólo tiene por meta explicar el mundo. Ella tiene también el deber de decirme qué debo hacer de mi vida. La última medida que le será aplicada es para probar si es viva y genuinamente ética, o no. En esta prueba, que es decisiva, fallan las religiones lógicas del Oriente. Luchan por sobrevivir, pero al fin sucumben agotadas. La rama del árbol que habían logrado asir se quiebra en sus manos y rebotan, sin poder apoderarse del fruto deseado.

En cuanto al pasaje del Bhagavadgita a que hemos hecho alusión, diré que es famoso, y con justa razón. Aquí nos encontramos en el centro de la trágica lucha que las religiones lógicas libran en derredor de lo ético. Aquí se revela con una claridad casi cruel cómo salvan, al fin, el aspecto ético, sólo con palabras, mientras en la realidad lo sacrifican.

El pensamiento lógico acerca de la esencia del mundo no puede llegar a lo ético. Os he ofrecido una visión de las luchas íntimas que desarrollan en el pensamiento religioso de Oriente. Habréis notado que cuanto más lógico y más consecuente se nos ofrece, tanto mayor es su deficiencia en lo que a contenido ético se refiere: Laotse y Chwangtse (Tschuangtse) son pensadores mucho más consecuentes que Kungtse (Confucio) y que Mengtse, pero su concepción del mundo y de la vida es, por la misma causa, menos ética.

Junto a este recodo del camino hemos de aguardar a las religiones orientales. Aquí hemos de hablar con ellas la palabra decisiva. Su arrogante actitud ya no nos puede intimidar. No diremos nuestra palabra decisiva como defensores de una religión heredada, sino como pensadores religiosos que procuran expresar decididamente las profundidades de su religión sencilla y naciente.

Toda religión que piensa se ve en el trance de escoger, si desea ser una religión ética o una religión que interpreta al mundo. Nosotros los cristianos nos decidimos por lo primero, por ser lo más importante, y renunciamos a la religión lógica, exclusivista. A la pregunta de cómo puedo estar en el mundo a la vez que permanecer en Dios, contesta el Evangelio de Jesús, diciendo: "viviendo en el mundo y obrando como quien es distinto del mundo!"...

Con esto quedan destruidos los puentes del pensamiento lógico común. Este camino conduce al país de la inocencia, de la paradoja. Nosotros, empero, lo recorreremos decidida y confiadamente, y nos atenemos firmemente a la religión absoluta y vivamente ética, como lo único que hace falta, aun cuando la interpretación del mundo se haga pedazos. Porque en la sencillez del cristianismo radica su profundidad.

Existen dos clases de simplicidades, una que aun no ha contemplado todos los problemas ni ha llamado en todas las fuentes del saber; y otra, más elevada, que consiste en mirar con el pensamiento en todos los problemas, en buscar consejo en todas las ciencias y en todo conocimiento, para finalmente admitir que nada podemos explicar, sino persuadirnos con aquella persuasión que se nos impone por el peso de su valor intrínseco.

Comparado con las religiones lógicas del Oriente, el Evangelio de Jesús resulta ilógico. El Evangelio presupone un Dios que, como personalidad ética, permanece, en cierta medida, fuera del universo. En su respuesta a la pregunta acerca de la posición de esa personalidad ética para con las fuerzas activas del mundo, no es del todo claro. El Evangelio de Jesús debe atenerse al hecho de que Dios es la esencia de todas las fuerzas activas del mundo, es decir, que todo lo que existe, se mueve y tiene su existencia en Dios. En última instancia, el Evangelio no puede sino pensar también en forma monista y panteísta. Pero, a la vez, no se conforma con la idea de que

Dios sea solamente la esencia de todas las fuerzas activas en el mundo. Porque el Dios del monismo y del panteísmo — el Dios del pensamiento lógico acerca del mundo— es impersonal, y carece de carácter ético. Por eso el cristianismo acepta todas las dificultades del dualismo, es un teísmo ético, y concibe a Dios como una voluntad que es distinta que el mundo, y que, a su vez, me constriñe a ser distinto del mundo.

En los siglos de su existencia procura una y otra vez hacer concordar el concepto de Dios que resulta del pensamiento natural, con la concepción ética latente. Pero el éxito no le asiste, sino que lleva en sí la división insoluble del monismo y el dualismo, de la religión lógica y la religión ética.

Tampoco arriba a una decisión en lo tocante a la cuestión del optimismo y el pesimismo. Es pesimista no sólo porque, al igual que el brahmanismo y el budismo, enseña que las imperfecciones, el dolor y el sufrimiento son propias a la esencia del mundo natural, sino también, y mucho más, porque descubre en el hombre una voluntad que no responde a la voluntad del Dios ético, por cuya razón halla que es mala.

Y es optimista porque no da por perdido a este mundo, y no se aparta de él, como lo hacen el brahmanismo y el budismo en su doctrina de la negación del mundo y de la vida, sino que toma al hombre y lo coloca en medio del mundo instándolo a vivir y obrar en el espíritu del Dios ético, dándole la conciencia de que en ello se cumple el destino que Dios le ha dado al mundo y al hombre. De cómo se entiende todo esto no estoy en condición de explicarlo. Porque, ¿qué significa la existencia y la obra ética del hombre piadoso en el inmensurable concierto universal? ¿Qué puede hacer? Admitamos que no conocemos ninguna respuesta a esta pregunta más que ésta: que en ello se cumple la voluntad de Dios.

Todos los problemas de la religión se resumen, finalmente, en uno solo, y es que yo experimento en mí mismo a Dios de un modo diferente de lo que lo conozco en el mundo. En el mundo se me presenta como una potencia creadora maravillosa y desconocida; en mí se revela como una voluntad ética. En el mundo es una fuerza impersonal, en mí se revela como una personalidad. Aquel Dios que se conoce en el "pensamiento sobre el mundo, y el Dios que se conoce como una voluntad ética, no se pueden reunir en uno solo. Ambos son una misma cosa, pero en qué sentido son una misma cosa no lo alcanzo a comprender. Pero ¿cual es el conocimiento decisivo de Dios? Aquel que experimento en mí como voluntad enea. Nuestro conocimiento acerca de Dios, tomado de la naturaleza, resalta siempre imperfecto e inadecuado porque sólo observamos exteriormente las manifestaciones del mundo. Yo veo crecer el árbol y lo veo revestirse de hojas y florecer. Pero no entiendo las potencias que esto realizan. Su capacidad formativa sigue siendo un secreto para mí.

Pero en mí llegó a conocer las cosas interiormente. En mí se manifiesta aquella potencia creadora que genera y conserva todas las cosas de tal modo que no puedo sino aceptarla como una voluntad ética, o algo que quiere mostrarse potencia creadora en mí. La experiencia de este secreto resulta decisiva para mi pensamiento, para mi voluntad, y para mi entendimiento. De acuerdo con esa experiencia estoy en condiciones de estimar todos los secretos del conocimiento del mundo y de mi propia existencia como secreto insoluble. Mi vida encuentra su destino seguro en esa única experiencia secreta, en que Dios se manifiesta en mí como voluntad ética que desea tomar posesión de mi vida.

Permítaseme aducir un ejemplo. Hay un océano. Aguas frías, en reposo. Pero en el océano hay un Gulf-Stream, de aguas calientes, que desde el Ecuador curre hasta el Polo. Pregúntesele a los sabios cómo se explica físicamente el fenómeno de que entre las aguas del océano, como entre dos riberas, pueda deslizarse una corriente de aguas calientes, aguas que se mueven entre las aguas que no se mueven, de aguas calientes dentro de aguas frías.

La verdad es que los sabios no saben explicar este fenómeno. Así, de este modo, el Dios de amor es uno con el Dios de las fuerzas activas del mundo, no obstante ser distinto a él. En esa corriente nos abandonamos y nos dejamos llevar.

Claro está que el cristianismo también busca explicar aún muchas cosas. Para los primeros cristianos la solución estaba en que Dios pronto transformaría este mundo natural en el mundo perfecto del Reino de Dios. Deseaban ardientemente ver armonizar de este modo a Dios y al mundo, para estar en el mundo a la vez que en Dios. Su esperanza no llegó a realizarse. En medio de los acontecimientos en los cuales el mundo seguía su curso normal, les dijo Dios: "Mis pensamientos no son vuestros pensamientos".

Desde entonces los cristianos han procurado reiteradamente hacer del cristianismo una doctrina en la cual estén en consonancia las disposiciones del Dios ético con el curso natural del mundo. Pero no tuvieron éxito. La realidad socavaba nuevamente las teorías que eran levantadas por la fe, como una corriente secreta que socava un terraplén hasta hacerlo desaparecer totalmente.

De este modo el cristianismo se vio precisado a renunciar, parte por parte, a la explicación del mundo que aun creía poseer. Pero con ese renunciamiento se agiganta en su esencia. En un tremendo proceso de espiritualización sale fuera de su simplicidad superficial, y se introduce en una simplicidad cada vez más profunda. Cuantas más sean las explicaciones que deje a un lado, tanto más se cumplirá en él la primera bienaventuranza: "Bienaventurados los pobres en espíritu". Para el cristianismo esta frase adquiere un sentido profético.

Si el cristianismo razona de acuerdo con su esencia interior se sabrá piadoso por convicción íntima. La más alta ciencia consiste en saber que todo cuanto nos rodea no es más que misterio. No hay ninguna ciencia, ninguna esperanza que pueda detener o encauzar nuestra vida. Su destino está en que nos dejemos guiar por el Dios ético, que se manifiesta en nosotros, y que rindamos nuestra voluntad a la suya.

Toda religión profunda se convierte en mística. Ser redimido del mundo por el hecho de estar en Dios, ése es el deseo que late en nosotros mientras no dejemos embotar nuestra mente con reflexiones carentes de sentido. Pero la existencia en Dios, que llega a ser por intermedio de un acto del conocimiento intelectual, como ocurre en las religiones orientales, será siempre una espiritualidad desprovista de vida. Ella no produce el nuevo nacimiento de Dios que se manifiesta en espiritualidad viviente. La verdadera salvación del mundo sólo proviene del designio ético de estar en Dios. Las religiones del Oriente son mística lógica, mientras que el cristianismo sólo es mística ética.

De este modo peregrinamos a través del mundo sin preocuparnos del conocimiento, dejando en las manos de Dios aquello que esperamos para nosotros y para el mundo, como poseyéndolo todo en la permanencia en el Dios viviente.

Los primeros cristianos aguardaban el Reino de Dios en una época para ellos cercana, y lo concebían como una total transformación del mundo natural en un mundo de perfección. Nosotros somos más modestos, y ya no dilatamos más el Reino de Dios sobre el mundo, sino que lo reducimos al género humano, y lo esperamos como el milagro en el cual el Espíritu de Dios sujetará a sí todo intento humano. Las generaciones que nos precedieron querían y podían creer que ese milagro se desarrollaría lenta y progresivamente, hasta ser una realidad. Nosotros, empero, en medio de los hechos de barbarie y carentes de sentido a los que hemos asistido y asistiremos aún, nos sentimos como arrastrados por una enorme ola, lejos del puerto del Reino de Dios, en cuya dirección navegamos contra el viento y la marea, sin saber si hemos de adelantar o no en nuestro intento. Así, de este modo. Dios nos toma al igual que a los primeros cristianos en la terrible escuela de su palabra: "Mis pensamientos no son vuestros pensamientos". Él exige de

nosotros la difícil condición de que seamos fieles al Reino de Dios, como aquellos que aunque no ven, creen. Ello será posible siempre que estemos poseídos por el.

Cuando estéis anunciando el Evangelio, guardaos de presentarlo como la religión que todo lo explica. Vemos por millares y millares a los hombres que dudan del cristianismo, porque han visto y experimentaron las crueldades de la guerra. La religión que creía tener una explicación para todas las cosas quedó reducida al silencio frente a un hecho tan inexplicable como tal.

Durante diez años antes de mi partida para el África estuve impartiendo la enseñanza previa a la confirmación a los niños de la iglesia de San Nicolás, en Estrasburgo. Después de la guerra, varios de ellos vinieron para expresarme su gratitud por haberles enseñado que la religión no es algo que todo lo aclara. Esa enseñanza los libró preservados de arrojar lejos de sí al cristianismo en las trincheras, como tantos otros lo hicieron, por no haber estado preparados para lo inexplicable. Por eso, cuando os halléis predicando, conducid al hombre lejos del deseo de conocerlo todo, y guiadlo a lo único que ha menester, es decir, al deseo de estar en Dios, en cuya experiencia nos distinguimos y salvamos del mundo, y estamos por encima de todos sus misterios. Enseñadles estas palabras: "¿A quién tengo yo en los cielos? y fuera de ti nada deseo en la tierra", y "A los que a Dios aman, todas las cosas les ayudan a bien", porque ellas son las cumbres del Ararat, en las cuales hallarán refugio cuando el diluvio de lo Incognoscible todo lo cubre.

Casi me temo haber sido demasiado parcial, y haber hablado en términos demasiado filosóficos del cristianismo y de su justificación para con las religiones universales. Espero se me perdone, porque al hacerlo obedecí al dictamen de mi propia conciencia. Para mí el cristianismo, a la vez que la religión más profunda, es también la más profunda filosofía.

Para justificarse con las religiones universales, el cristianismo tiene que presentarse en toda la profundidad de su sencillez. Frente al pensamiento religioso lógico, el cristianismo no ha de ofrecerse como simple revelación histórica. Tal actitud sería un atrincheramiento altamente peligroso. Contra el pensamiento del naturalismo religioso el cristianismo sólo logrará éxito si se ofrece, de acuerdo con su esencia, como el pensamiento religioso más profundo. El cristianismo no sólo se apoyará en su revelación histórica, sino también, simultáneamente, en la revelación que nace y se corrobora en sus evidencias interiores. Además, se ve en el trance de mostrar que su renunciamiento al conocimiento lógico exclusivista es una necesidad propia de su pensamiento, que las aparentes contradicciones y defecciones en las que persevera, no son errores fundamentales de su pensamiento, sino imperfecciones inevitables del mismo, y que se producen en las honduras de las cosas. Debe establecer con clara decisión la alternativa de ser una religión lógica o ética e insistir en que lo ético es la única y más alta espiritualidad viviente. Al darse de ese modo como una religión que supera y va hasta más allá de todo conocimiento alcanzado, hasta la presencia del Dios ético, al cual no puede conocerse en un mundo natural, pero que se revela al hombre, es cuando el cristianismo habla con todo el poder de la verdad que hay en él.

Luchad con estas limpias armas del espíritu, donde quiera que el cristianismo tenga que defenderse ante las otras religiones universales.

Pero luchad en espíritu de mansedumbre, porque la verdad más profunda no se presenta con arrogancia. Además, a los que predicamos el Evangelio en tierras extrañas nos esperan grandes humillaciones. Tanto los primitivos habitantes de la selva virgen como los eruditos del lejano Oriente nos preguntan: "¿Dónde está vuestra religión ética?". Aquello que el cristianismo ha realizado en su carácter de religión de amor queda como borrado por el hecho de no haber podido educar en el pacifismo a las naciones llamadas cristianas, y por haberse asociado en la guerra con un sentimiento despreciable y mundano, del cual aun no se ha disociado definitivamente en nuestros días, traicionando cruelmente, el espíritu de Cristo. Donde quiera que

prediquemos el Evangelio en tierras extrañas, no luchemos por negar esta triste realidad, ni procuremos disimularla. Hemos caído hasta tales honduras porque creíamos demasiado fácil la posesión del espíritu de Jesús. Pero su posesión presupone un deseo más ardiente.

Cuando hoy anunciamos el Evangelio en tierras lejanas nos constituimos en avanzada de un ejército que ha sufrido un descalabro, y que necesita reponerse nuevamente. Con todo, queremos ser avanzadas valerosas, porque ni los yerros ni la infidelidad humanos pueden desposeer al Evangelio de Jesús de su verdad intrínseca. Y cuando en nosotros, en nuestra manera de ser distintos que el mundo, se revele algo de nuestra experiencia del Dios ético y viviente, entonces habremos sembrado algo de la verdad de Jesús.

Hay una palabra de las Escrituras que para nosotros adquiere especial significación. Es un texto de Pablo, el Apóstol de los Gentiles. Dice: "El Reino de Dios no consiste en palabras, sino virtud". Esa palabra nos hace más humildes, y llena de gozo al corazón.

Después de haber dirigido juntos nuestro pensamiento en un común recogimiento interior hacia la obra a la que nos hallamos dedicados, nos ausentaremos para trabajar, uno aquí, o allá. Separados por el espacio estaremos dos en un mismo espíritu como quienes se ponen a aceptar la voluntad de Dios que, en despertando en los hombres el deseo de experimentarla también, nos permitirá, en esa realización, ver cumplida nuestra vocación.

**SE TERMINÓ DE TRANSFORMAR A FORMATO DIGITAL POR
ANDRÉS SAN MARTÍN ARRIZAGA, 30 DE ABRIL DE 2007.**