unos tres mil títulos) que vivieron hacia los siglos III/IX y IV/X. Corbin ha destacado acertadamente el ambiente chiíta y esotérico en que se desarrolló la alquimia de «Jabîr». En efecto, su «ciencia de la balanza» permite descubrir «en cada cuerpo la relación que existe entre lo manifiesto y lo oculto (*zahir* y *batin*, lo exotérico y lo esotérico)».[128] Parece, sin embargo, que los cuatro tratados de *Geber* conocidos en traducción latina no son obra de Jabîr.

Las primeras traducciones del árabe al latín fueron realizadas en España hacia el año 1150 por Gerardo de Cremona. Un siglo más tarde la alquimia ya era suficientemente conocida, pues fue incluida en la Enciclopedia de Vicente de Beauvais. Uno de los más famosos tratados, la *Tabula Smaragdina*, fue extractada de un escrito conocido bajo el título de *Libro del secreto de la creación*. Igualmente célebres son *Turba philosophorum*, traducido del árabe, y *Picatrix*, redactado en árabe durante el siglo XII. Ni que decir tiene que todos estos libros, a pesar de las sustancias, los aparatos y las operaciones de laboratorio que describen, están imbuidos de esoterismo y gnosis.[129] Numerosos místicos y maestros sufíes, entre ellos al-Hallâj y en especial Avicena e Ibn Arabî, presentaron la alquimia como una verdadera técnica espiritual. Aún son escasos nuestros datos sobre el desarrollo de la alquimia en los países islámicos a partir del siglo XIV. En Occidente, el hermetismo y la alquimia conocerán su época de gloria poco antes del Renacimiento italiano; su prestigio místico aún fascinaba a Newton (véase § 311).

128. *Histoire de la philosophie islamique*, págs. 184 y sigs., y en especial «Le Livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân».

129. Véase M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, *op. cit.*, págs. 119 y sigs.

Capítulo XXXVI

El judaísmo desde la revuelta de Bar Kokba hasta el hassidismo

284. La compilación de la Mishná

Cuando evocábamos la primera guerra de los judíos contra los romanos (70-71) y la destrucción del templo por Tito, recogíamos un episodio que tuvo consecuencias considerables para el judaísmo: el famoso rabí Yochanan ben Zaccai fue evacuado en un ataúd durante el asedio de Jerusalén y, poco después, obtuvo autorización de Vespasiano para establecer una escuela en la aldea de Yabné, en Judea. Rabí Yochanan estaba convencido de que mientras persistiera el estudio de la Torá no desaparecería el pueblo judío, aunque hubiera sido aplastado militarmente (véase § 224).[1] Luego rabí Yochanan organizó, bajo la presidencia de un «patriarca» (*Nasi*), un sanedrín de setenta y un miembros que actuaría a la vez como autoridad religiosa indiscutida y como tribunal de justicia. Durante casi tres siglos se transmitiría la dignidad de «patriarca», con una sola excepción, de padres a hijos.[2]

1. En efecto, el partido sacerdotal perdió su razón de ser después de la destrucción del templo, por lo que el papel dirigente recayó sobre los doctores de la Ley, es decir, los fariseos y sus sucesores, los rabinos («maestros, instructores»). Véase, entre otros, G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* I, págs. 83 y sigs.

2. Véase H. Mantel, *Studies in the History of the Sanhedrin*, especialmente págs. 140 y sigs. (el traslado del sanedrín de Yabné a Usha y otros lugares).

Sin embargo, la segunda guerra contra los romanos, iniciada en el año 132 por Bar Kokba y que finalizó con la catástrofe del 135, puso de nuevo en peligro la identidad religiosa y aun la misma supervivencia del pueblo judío. El emperador Adriano suprimió el sanedrín y prohibió bajo pena de muerte el estudio de la Torá y la práctica del culto. Muchos maestros judíos, entre ellos el famoso rabí Akiba, perecieron en la tortura. Pero Antonino Pío, sucesor de Adriano, restableció la autoridad del sanedrín e incluso acrecentó su autoridad. En adelante, las decisiones del sanedrín fueron reconocidas en toda la diáspora. Fue durante este período, que se inicia con discípulos de Yochanan ben Zaccai y finaliza hacia el año 200, cuando fueron elaboradas las estructuras fundamentales del judaísmo normativo. La principal innovación consistió en sustituir la peregrinación a Jerusalén y los sacrificios del templo por el estudio de la Ley, la oración y la piedad, actos religiosos que podían tener lugar en las sinagogas repartidas por todo el mundo. La continuidad con el pasado quedaba asegurada mediante el estudio de la Biblia y la observancia de las prescripciones relativas a la pureza ritual.

Para precisar, explicitar y unificar las innumerables tradiciones orales[3] relacionadas con las prácticas rituales y con las interpretaciones de la Escritura y las cuestiones jurídicas, rabí Judá, «el Príncipe» (patriarca del sanedrín entre los años *c.* 175-*c.* 220), se esforzó por recopilarlas y ordenarlas en un solo *corpus* de normas legales. Esta vasta compilación, llamada Mishná («repetición»), contiene materiales elaborados entre los siglos I a.C. y II d.C.[4] Toda la obra comprende seis «divisiones»: agricultura, fiestas, vida familiar, ley civil, prescripciones sacrificiales y dietéticas, y normas sobre pureza ritual.

Hay algunas alusiones a la mística de la *Merkabá* (véase § 288). Por el contrario, no se escucha ningún eco de las esperanzas mesiánicas o de las especulaciones apocalípticas, tan populares en la época (ilustradas, por ejemplo, en los famosos textos pseudoepígrafos de 2 Bar y 4 Esd). Tenemos la impresión de que la Mishná ignora la historia contemporánea o se desentiende de ella. Se habla, por ejemplo, de los diezmos de las cosechas que han de llevarse *a Jerusalén*; se precisa qué tipos de moneda han de cambiarse, etc.[5] La Mishná evoca una situación ahistórica ejemplar en la que los diversos actos de santificación de la vida y del hombre han de realizarse conforme a unos modelos debidamente sancionados por la Ley. El trabajo agrícola queda consagrado por la presencia de Dios y por el esfuerzo ritualizado del hombre. «La tierra de Israel está santificada por su especial relación con Dios. El producto de Dios es santificado por el hombre que trabaja a las órdenes de Dios, así como a través de las designaciones y las separaciones verbales de las diferentes ofrendas.»[6]

De manera semejante, en la «división de las fiestas» se ordenan, clasifican y designan los ciclos del tiempo sagrado, íntimamente ligados a las estructuras del espacio sagrado. El mismo objetivo hallamos en las restantes «divisiones». Se trata siempre de precisar hasta los mínimos detalles los medios rituales para santificar la obra cósmica y la vida social, familiar e individual, junto con los recursos para evitar la impureza o neutralizarla mediante las purificaciones correspondientes.

Se diría que esta concepción religiosa tiene mucho que ver con las creencias y prácticas de lo que hemos llamado el «cristianismo cósmico» (véase § 237), pero con la diferencia de que, en la Mishná, la obra de santificación se lleva a cabo exclusivamente gracias a Dios y a los actos del hombre cuando cumple los mandatos de Dios. Resulta, sin embargo, significativo que en la Mishná (y, evidentemente, en sus complementos y comentarios, que mencionaremos enseguida), Dios, que hasta ahora se ha manifestado como el *Dios de la historia* por excelencia, se diría que permanece indiferente a la historia inmediata de su pueblo. De momento, la salvación de tipo mesiánico ha quedado sustituida por la santificación de la vida bajo la dirección de la Ley.

3. La idea de un «Torá oral», enseñada por Moisés a Josué y a los sacerdotes, contaba con una antigua y venerable tradición.

4. Uno de los grandes méritos del libro reciente de Jacob Neusner, *Judaism. The Evidence of the Mishna*, consiste en haber identificado y analizado los materiales relacionados con las etapas anteriores, contemporánea y posterior a las dos guerras con Roma.

5. Tratado *Maaser Sheni*, resumido por J. Neusner en *op. cit.*, pág. 128.

6. R. S. Sarason, citado por J. Neusner, *op. cit.*, págs. 130-132.

De hecho, la Mishná prolonga y completa el código sacerdotal que fuera ya formulado en el Levítico, lo que equivale a decir que los observantes se comportan en cierto modo como los sacerdotes y levitas; respetan las prescripciones contra la impureza y se alimentan en sus casas como lo hacían los oficiantes en el templo. El respeto a la pureza fuera de los muros del templo separa a los fieles del resto de la población y asegura su santidad. Si el pueblo judío quiere sobrevivir, habrá de vivir como un pueblo santo, en una tierra sagrada, a imitación de la santidad de Dios.[7]

La Mishná persigue unificar y reforzar el rabinismo. En última instancia, su objetivo era asegurar la supervivencia del judaísmo y, en consecuencia, la integridad del pueblo judío en todo lugar en que se hallara disperso. Como dice Jacob Neusner, a la pregunta «¿qué puede hacer el hombre?» responde la Mishná: «Al igual que Dios, el hombre puede poner el mundo en movimiento. Si el hombre quiere, nada es imposible ... La Mishná valora la condición de Israel: vencido y sin apoyo, y a pesar de ello, en su tierra; impotente, pero santo; sin patria, pero separado de las naciones».[8]

285. El Talmud. La reacción antirrabínica: los karaítas

Con la publicación de la Mishná se inicia el período de los *amoraim* (conferenciantes o intérpretes). El conjunto formado por la Mishná y sus comentarios (*Guemara*) constituye el Talmud (literalmente, «enseñanza»). La primera redacción, llevada a cabo en Palestina (*c.* 220-400) y conocida por Talmud de Jerusalén, es más concisa y breve que el Talmud de Babilonia (200-650); el segundo comprende 8.744 páginas.[9] Los códigos de comportamiento (*halakha*), clasificados en la Mishná, fueron completados en el Talmud

7. J. Neusner, *Judaism*, págs. 226 y sigs.

8. Ibíd., págs. 282-283.

9. Ciertas normas relacionadas con la agricultura, la pureza legal y el sacrificio, practicadas en Palestina, perdieron su actualidad en el Talmud de Babilonia.

con la *haggadá*, recopilación de enseñanzas éticas y religiosas, especulaciones metafísicas y místicas, e incluso materiales folclóricos.

El Talmud de Babilonia cumplió una función decisiva en la historia del pueblo judío, pues enseñó cómo debía adaptarse el judaísmo a los distintos ambientes sociopolíticos de la diáspora. Ya en el siglo III promulgó un maestro de Babilonia este principio fundamental: la legislación del gobierno legítimo constituye la única ley legítima y ha de ser respetada por los judíos. De este modo, la legitimidad de las autoridades gubernamentales recibe una ratificación de orden religioso. En lo que se refiere a la ley civil, los miembros de la comunidad están obligados a presentar sus litigios ante los tribunales judíos.

Considerado en conjunto y habida cuenta de su contenido y su objetivo, el Talmud no parece dar importancia a la especulación filosófica. Sin embargo, algunos investigadores han puesto de relieve la teología, a la vez sencilla y sutil, así como las doctrinas esotéricas y las prácticas de orden iniciático conservadas en el Talmud.[10]

Desde nuestro punto de vista, bastará repasar brevemente los elementos que contribuyeron a fijar las estructuras del judaísmo medieval. El patriarca, reconocido oficialmente como homólogo de un prefecto romano, enviaba mensajeros a las comunidades judías para recoger los impuestos y comunicarles el calendario de las fiestas. En el año 359, el patriarca Hillel II decidió fijar por escrito el calendario, a fin de asegurar la simultaneidad de las fiestas en toda Palestina y en la diáspora. Esta medida se reveló en toda su importancia cuando el año 429, el patriarcado de Palestina fue abolido por los romanos. Desde la época de los sasánidas (226-637), y gracias a su tolerancia religiosa, Babilonia pasó a convertirse en el centro más importante de la diáspora. Esta situación privilegiada se mantuvo

10. Véase, entre otros, la obra antigua, pero aún válida, de Solomon Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology. Major Concepts of the Talmud*. Puede verse también G. A. Wewers, *Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinishen Judentum*. Véanse, también los numerosos textos teológicos traducidos y comentados por G. F. Moore, *Judaism* I, págs. 357-442, etc.

después de la conquista musulmana. Todas las comunidades de la diáspora oriental reconocieron la supremacía del *gaón*, maestro espiritual, árbitro y jefe político, representante del pueblo ante Dios y ante las autoridades. La época de los *gaonim*, iniciada hacia el año 640, finalizó en 1038, cuando el centro de la espiritualidad judía se desplazó hacia España. Para esta época, sin embargo, el Talmud de Babilonia era universalmente reconocido como enseñanza autorizada del rabinismo, es decir, del judaísmo normativo.

El rabinismo se propagó a través de las escuelas (desde la escuela primaria hasta la academia, la *Yeshivá*), las sinagogas y los tribunales. El culto sinagogal, que sustituyó a los sacrificios del templo, comprendía las plegarias de la mañana y de la tarde, la profesión de fe («Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios, es Señor único») y las dieciocho (más adelante diecinueve) «bendiciones», breves oraciones en las que se expresan las esperanzas de la comunidad y de los individuos. Tres veces a la semana —lunes, jueves y sábado— se leía la Escritura en las sinagogas. Los sábados y días de fiesta tenía lugar la lectura pública del Pentateuco y de los Profetas, seguida de la homilía pronunciada por los rabinos.

En el siglo IX publicó un *gaón* la primera recopilación de plegarias, a fin de establecer definitivamente el orden de la liturgia. Desde el siglo VIII se venía desarrollando en Palestina una nueva poesía sinagogal que fue rápidamente aceptada. Posteriormente, hasta el siglo XVI, fueron compuestos otros poemas litúrgicos que pasaron a integrarse en el servicio sinagogal.

Sin embargo, el tradicionalismo severo y radical impuesto por los *gaonim* suscitó frecuentemente reacciones antirrabínicas. Algunas de ellas, inspiradas por las viejas doctrinas sectarias de Palestina o por el islam, fueron rápidamente reprimidas. Pero en el siglo IX surgió un movimiento disidente dirigido por Anan ben David que adquirió enseguida proporciones amenazadoras. Conocidos por el nombre de karaítas («escriturarios», es decir, que reconocen únicamente la autoridad de la Escritura),[11] rechazaban la Ley oral (rabínica), pues la tenían por obra simplemente humana. Los karaítas proponían el examen atento y crítico de la Biblia para recuperar la doctrina y la legislación auténticas; pedían además el retorno de los judíos a Palestina, a fin de apresurar la venida del Mesías. En efecto, bajo la dirección de Daniel al-Qumiqi (hacia el año 850), un grupo de karaítas se estableció en Palestina y logró difundir sus ideas hasta el noroeste y España. La reacción de los *gaonim* fue muy viva y se redactó cierto número de códigos y manuales con vistas a reforzar y confirmar el rabinismo frente a la herejía. El proselitismo de los karaítas perdió impulso, pero la secta sobrevivió en algunas zonas marginales. Sin embargo, como veremos enseguida, el descubrimiento de la filosofía griega a través de las traducciones árabes, aunque no sirvió para estimular el genio filosófico judío, no dejó de alentar ciertas doctrinas extravagantes y aun escandalosas. Bastará recordar que Hiwî al-Balkî, autor escéptico del siglo IX, atacó la moral de la Biblia y publicó una edición expurgada para su uso en las escuelas...

11. Como los saduceos, en el siglo II.

286. Teólogos y filósofos judíos de la Edad Media

Filón de Alejandría (13 a.C.-54 d.C.) se había esforzado por conciliar la revelación bíblica y la filosofía griega, pero fue ignorado por los pensadores judíos y no influyó sino en la teología de los Padres cristianos. Hasta los siglos IX-X no descubrirían los judíos, gracias a las traducciones árabes, el pensamiento griego y, concomitantemente, el método musulmán (*kalam*) para justificar la fe mediante la razón. El primer filósofo judío importante, el *gaón* Saadia ben Joseph (882-942), nacido y educado en Egipto, se estableció en Bagdad, donde dirigió una de las célebres academias talmúdicas de Babilonia. No elaboró un sistema ni creó una escuela, pero Saadia constituye el modelo del filósofo judío.[12] En su obra apologética, *El libro de las creencias y de las opiniones*, redactado en árabe, expuso las rela-

12. Se han perdido algunas de sus obras, entre ellas la traducción de la Biblia al árabe con comentarios.

ciones entre la verdad revelada y la razón; las dos emanan de Dios, pero la Torá es un don especial al pueblo judío. Despojado de un estado independiente, este pueblo mantiene su unidad y su integridad exclusivamente gracias a su obediencia a la Ley.[13]

A comienzos del siglo XI, el centro de la cultura judía se desplazó hacia la España musulmana. Salomón Abengabirol vivió en Málaga entre los años 1021-1058. Se hizo célebre sobre todo por sus poemas; el más conocido de ellos fue integrado en la liturgia del Yom Kipur. En su obra inconclusa, *La fuente de la vida* (*Maqôr Hayym*), adoptó la cosmología plotiniana de las emanaciones, pero en lugar del Pensamiento supremo, Abengabirol introdujo la noción de la voluntad divina, lo que equivale a decir que fue Yahvé el que creó el mundo. Abengabirol explica la materia como una de las primeras emanaciones, pero esta materia era de orden espiritual, de modo que la corporeidad era únicamente una de sus propiedades.[14] El *Maqôr Hayym* fue ignorado por los judíos, pero traducido bajo el título de *Fons vitae* fue tenido en alta estima por los teólogos cristianos.[15]

Sabemos muy poco acerca de Bahya ibn Paqûda, que vivió probablemente en el siglo XI, también en España. En su tratado de moral espiritual redactado en árabe, *Introducción a los deberes de los corazones*, Ibn Paqûda insiste sobre todo en la devoción interior. Su obra es al mismo tiempo una autobiografía espiritual. «Ya en el preámbulo indica este doctor judío que vive solitario y sufre por su soledad. Escribe su libro como reacción contra el ambiente que le rodea, demasiado legalista para su gusto, a fin de que al menos quede el testimonio de que un judío luchó por vivir, tal como quiere la auténtica tradición judía, de acuerdo tanto con el corazón como

13. Véase S. Rosenblatt (trad.), *The Book of Beliefs and Opinions*, págs. 21 y sigs, 29 y sigs. Los argumentos de Saadia para demostrar la existencia de Dios están tomados del *Kalam*; véase H. A. Wolfson, *Kalam Arguments for Creation in Saadia, Averroes, Maimonides and Thomas*, págs. 197 y sigs.

14. *Fons vitae*, IV, págs. 8 y sigs.; texto abreviado en S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, IV, pág. 1.

15. Conocían a Abengabirol bajo el nombre de Avicebrón. Hasta 1845 no fue identificado el autor por Salomon Munk.

con el cuerpo ... Bahya siente que su corazón se abre sobre todo en medio de la noche. Entonces, en esas horas propicias al amor al que se entregan las parejas en su abrazo, Mahya se convierte en el amante de Dios. De rodillas, postrado, pasa horas de éxtasis en la plegaria silenciosa, alcanzando de este modo la cumbre hacia la que llevan los ejercicios ascéticos de la jornada, la humildad, el examen de conciencia, la piedad escrupulosa.»[16]

Judá Halevi (1080-1149), al igual que Abengabirol, fue a la vez poeta y teólogo. En su *Defensa de la religión menospreciada* presenta los diálogos entre un doctor musulmán, un cristiano, un sabio judío y el rey de los khazares, que al final de las discusiones se convierte al judaísmo. A ejemplo de Algazel, Judá Halevi aplica la perspectiva filosófica para poner en duda la validez de la filosofía. La certeza religiosa no se alcanza en virtud de la razón, sino por la revelación bíblica tal como fue otorgada al pueblo judío. La elección de Israel es confirmada por el espíritu profético; ningún filósofo pagano se convirtió en profeta. La profecía surge al compás de la obediencia a los mandamientos de la Ley y de la valoración sacramental de la Tierra Santa, verdadero «corazón de las naciones». En la experiencia mística de Judá Halevi no se atribuye papel alguno a la ascesis.

287. Maimónides entre Aristóteles y la Torá

Rabino, médico y filósofo, Moisés Maimónides (nacido en Córdoba en el año 1135, muerto en El Cairo en el 1204) representa la cumbre del pensamiento judío medieval. Gozó y goza todavía de un prestigio excepcional, pero su genio multifacético y la falta aparente

16. Véase A. Neher, «La philosophie juive médiévale», pág. 1.021. Es muy verosímil que Bahya experimentara el influjo de la mística musulmana, pero es indudable el carácter judío de su vida espiritual y de su teología. Como justamente observa A. Neher, Bahya recupera la tradición hassídica judía, atestiguada ya en la Biblia, en Qumrán y en el Talmud: «La ascesis, la vigilia nocturna en oración y en meditación»; dicho brevemente, la tradición que «sabe conciliar la experiencia religiosa más universal con el particularismo de la religión de Israel» (véase ibíd., pág. 1.022).

de unidad en su obra han dado origen a interminables controversias.[17] Maimónides fue autor de importantes obras de exégesis (las más famosas son los *Comentarios de la Mishna* y el *Mishneh Torah*) y de un famoso tratado filosófico, la *Guía de perplejos*, redactado en árabe en el año 1195. Todavía hoy piensan algunos historiadores y filósofos judíos que el pensamiento de Maimónides está marcado por una dicotomía irreductible: por una parte, los principios que inspiran sus trabajos exegéticos y legales (y que son los principios mismos de la *halakha*), por otra, la metafísica articulada en la *Guía de perplejos*, cuya fuente se halla en Aristóteles.[18]

Hemos de precisar ante todo que Maimónides tenía en la más alta estima al «príncipe de los filósofos» («el más sublime representante de la inteligencia humana después de los profetas de Israel») y que no excluía la posibilidad de llegar a una síntesis entre el judaísmo tradicional y el pensamiento de Aristóteles.[19] Sin embargo, en vez de apresurarse a buscar la concordancia entre la Biblia y la filosofía aristotélica, Maimónides empieza por separarlas, «salvaguardando de este modo la experiencia bíblica, pero sin aislarla, como hacían Algazel y Judá Halevi, de la experiencia filosófica ni oponerla radicalmente a ella. La Biblia y la filosofía se entreveran en Maimónides, derivan de las mismas raíces, tienden hacia la misma culminación. Sin embargo, en esta andadura común, la filosofía cumple el papel del camino, mientras que la Biblia guía al hombre que avanza por él».[20]

17. Como dice Isadore Twersky, «estimulante para algunos, irritante para otros, raramente suscitó una actitud de indiferencia o de displicencia». Se ha visto en él una personalidad polifacética y a la vez armoniosa o, por el contrario, tensa y complicada, transida, consciente o inconscientemente, de paradojas y de contradicciones; véase *A Maimonides Reader*, pág. XIV.

18. Véanse algunos ejemplos recientes, en concreto las opiniones de Isaac Husik y de Leo Strauss, en D. Hartmann, *Maimonides: Torah and Philosophic Quest*, págs. 20 y sigs. Este autor, por el contrario, intenta demostrar la unidad del pensamiento de Maimónides.

19. En este empeño tuvo predecesores, pero no de su talla.

20. A. Neher, «La philosophie juive médiévale», págs. 1.028-1.029.

Ciertamente, la filosofía constituye para Maimónides una disciplina difícil y, cuando es mal entendida, peligrosa. Hasta no haber alcanzado la perfección moral (por la observancia de la Ley) no está permitido dedicarse a perfeccionar la inteligencia.[21] El estudio en profundidad de la metafísica no es obligatorio para todos los miembros de la comunidad, pero todos deben acompañar la observancia de la Ley con la reflexión filosófica. La formación intelectual constituye una virtud superior a las virtudes morales. Maimónides, que había condensado la esencia de la metafísica en trece proposiciones, sostiene que al menos este mínimo teórico debe ser meditado y asimilado por cada uno de los creyentes. En efecto, no duda en afirmar que el conocimiento de orden filosófico es una condición necesaria para asegurar la supervivencia después de la muerte.[22]

Al igual que Filón y Saadia, Maimónides se aplicó a transcribir en lenguaje filosófico los acontecimientos históricos y la terminología de la Biblia. Después de criticar y rechazar la hermenéutica al estilo del *kalam*, presenta y utiliza los recursos aristotélicos. Ciertamente, ningún argumento podría conciliar la eternidad del mundo afirmada por Aristóteles y la creación *ex nihilo* proclamada por la Biblia. Para Maimónides, sin embargo, estas dos tesis tienen en común el no aportar pruebas irrefutables. Según el doctor judío, el Génesis no afirma «la creación *ex nihilo* como una realidad; la sugiere, pero una exégesis alegórica podría interpretar el texto bíblico en el sentido de la tesis griega. El debate, por consiguiente, sólo podría zanjarse en virtud de un criterio exterior a la fe bíblica, y este criterio es la soberanía de Dios, su trascendencia con respecto a la naturaleza».[23]

21. En la *Introducción a la Guía*, Maimónides reconocía que, entre otras precauciones, había introducido deliberadamente afirmaciones contradictorias, para inducir a error al lector no avisado.

22. *Guía de perplejos*, III, págs. 51, 54. Véase G. Vajda, *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*, pág. 145. En definitiva, lo único realmente «inmortal» es la suma de los conocimientos de orden metafísico adquiridos durante la existencia terrena, concepción atestiguada en numerosas tradiciones esotéricas.

23. Véase A. Neher, *op. cit.*, pág. 1.031.

A pesar de toda su genialidad, Maimónides no logró demostrar la identidad entre el Dios motor inmortal de Aristóteles y el Dios libre, todopoderoso y creador de la Biblia. Por otra parte, afirma que la verdad *puede* y debe ser descubierta exclusivamente por la inteligencia; dicho de otro modo: por la filosofía de Aristóteles. Con excepción de Moisés, Maimónides rechaza la validez de las revelaciones proféticas y las considera obra de la imaginación. La Torá recibida por Moisés es un monumento único y válido para todos los tiempos. Para la mayor parte de los fieles es suficiente estudiar la Torá y respetar sus exigencias.

La ética de Maimónides es una síntesis entre la herencia bíblica y el modelo aristotélico; en efecto, exalta el esfuerzo intelectual y el conocimiento filosófico. Su mesianismo es puramente terreno: «Una ciudad humana construida sobre la adquisición de conocimientos que provoca un ejercicio espontáneo de la virtud».[24] En lugar de la resurrección de los cuerpos, Maimónides cree en una inmortalidad obtenida por el conocimiento metafísico. Sin embargo, algunos exégetas han llamado la atención sobre lo que podríamos llamar la «teología negativa» de Maimónides. «Entre Dios y el hombre hay la nada y el abismo ... ¿Cómo franquear ese abismo? Ante todo, por la aceptación de la nada. La negatividad de la perspectiva divina, la inasequibilidad de Dios en la perspectiva filosófica, son simplemente imágenes para expresar ese abandono del hombre a la nada. Progresando a través de la nada se acerca el hombre a Dios ... En algunos de los capítulos más notables de la *Guía*, muestra Maimónides cómo toda plegaria debe ser silencio y toda observancia ha de tender hacia algo más elevado, que es el amor. Por el amor puede ser positivamente salvado el abismo que hay entre Dios y el hombre. Sin perder nada de su austeridad, el encuentro entre Dios y el hombre se instaura.»[25]

24. Ibíd., pág. 1.032. Véanse también los textos traducidos y comentados por D. Hartmann, *Maimonides*, págs. 81 y sigs.

25. A. Neher, *op. cit.*, pág. 1.032. Véanse también D. Hartmann, *op. cit.*, pág. 187, y los textos traducidos por I. Twersky, *A Maïmonides Reader*, págs. 83 y sigs., 432-433, etc. Desde nuestro punto de vista, podemos pasar por alto algunos filósofos posteriores a Maimónides, como Gersónida (Leví ben Gerson, 1288-1344), Hasdai Crescas (1340-1410), Joseph Albo (1370-1444), etc.

Es importante observar que, por encima de influencias más o menos superficiales de los filósofos griegos, helenísticos, musulmanes o cristianos, el pensamiento filosófico judío no carece ni de fuerza ni de originalidad. Más que de influencias, se trata sobre todo de un diálogo continuo entre los pensadores judíos y los representantes de los diversos sistemas filosóficos de la Antigüedad pagana, del islam y del cristianismo. Este diálogo se tradujo en el enriquecimiento mutuo de los interlocutores. En la historia de la mística judía hallamos una situación análoga (§§ 288 y sigs.). En efecto, el genio religioso judío se caracteriza a la vez por la fidelidad a la tradición bíblica y por la capacidad para asimilar numerosas «influencias» externas sin dejarse dominar por ellas.

288. Las primeras expresiones de la mística judía

La experiencia mística judía presenta una morfología rica y compleja. Adelantando algo de los análisis que siguen a continuación, conviene señalar algunos de sus rasgos específicos. Con la excepción del movimiento mesiánico desencadenado por Sabbatai Zwi (véase § 291), ninguna otra escuela, por encima de las tensiones más o menos vivas con la tradición rabínica, llegó a separarse del judaísmo normativo. En cuanto al esoterismo, rasgo característico de la mística judía desde sus comienzos, formaba parte desde mucho antes de la herencia religiosa judía (véase vol. II, págs. 304 y sigs.). También los elementos gnósticos que encontramos aquí y allá derivan en última instancia del viejo gnosticismo judío.[26] Hemos de añadir que la experiencia mística suprema, es decir, la unión con Dios, parece más bien excepcional. En general, el fin que se propone el místico es la visión de Dios, la contemplación de su majestad y la comprensión de los misterios de la creación.

26. No se excluye que, en determinados casos, como consecuencia de contactos directos o indirectos con los movimientos heréticos cristianos de la Edad Media, se reanimaran determinados elementos gnósticos tradicionales.

La primera fase de la mística judía se caracteriza por la importancia que atribuye a la ascensión extática hasta el trono divino, la *Merkabá*. Esta tradición esotérica, atestiguada ya en el siglo I a.C., se prolonga hasta el siglo X de nuestra era.[27] El mundo del trono, lugar de la manifestación de la gloria divina, corresponde para el místico judío al *pleroma* (la «plenitud») de los gnósticos cristianos y de los hermetistas. Los textos, breves y a menudo oscuros, son designados como los «Libros de las *Hekhaloth*» («palacios celestes»). Describen las salas y los palacios que atraviesa el visionario en su recorrido antes de llegar a la séptima y última *hekhal*, en la que se halla el trono de la gloria. El viaje extático, llamado al principio «ascensión hacia la *Merkabá*», fue designado hacia el año 500, por razones desconocidas, «descenso hasta la *Merkabá*». Paradójicamente, las descripciones de los «descensos» utilizan metáforas ascensionales.

Parece que, desde el principio, se trata de grupos secretos bien organizados que revelaban sus doctrinas esotéricas y sus métodos únicamente a los iniciados. Además de ciertas cualidades morales, los aspirantes debían poseer determinadas características referidas a la fisionomía y la quiromancia.[28] El viaje extático se preparaba a lo largo de doce o cuarenta días de ejercicios ascéticos consistentes en ayunos, cánticos rituales, repetición de los nombres, posturas especiales (como la de mantener la cabeza entre las rodillas).

Sabemos que la ascensión del alma a través de los cielos, así como los peligros que implica, eran tema común al gnosticismo y al hermetismo de los siglos II y III. Como escribe Gershom Scholem, la mística de la *Merkabá* constituye una de las ramas judías de la gnosis.[29] Sin embargo, el lugar de los «arcontes», que entre los gnósticos defendían los siete cielos planetarios, es ocupado en el gnosticismo judío por los «porteros» situados a derecha e izquierda de la entrada a la sala celeste. El alma necesita en los dos casos conocer una contraseña, un nombre secreto grabado en un sello mágico que tiene la virtud de alejar a los demonios y ángeles hostiles. A medida que prosigue el viaje, los peligros se hacen cada vez más formidables. La última prueba parece muy enigmática. En un fragmento conservado en el Talmud, rabí Akiba, dirigiéndose a tres rabinos que tenían la intención de penetrar en el «Paraíso», les dice: «Cuando lleguéis a las placas de mármol brillante, no digáis: "¡Agua, agua!". Pues está escrito: "El que profiera mentiras no permanecerá en mi presencia"». En efecto, el brillo cegador de las placas de mármol con que estaba pavimentado el palacio daba la impresión de las ondas del agua.[30]

Durante este viaje recibe el alma revelaciones acerca de los secretos de la creación, las jerarquías de los ángeles y las prácticas de la teurgia. En el cielo más alto, en pie ante el trono, «contempla la figura mística de la divinidad, en el símbolo de la "figura que tiene la apariencia de un hombre" que el profeta Ezequiel pudo contemplar sobre el trono de la *Merkabá*. Allí le fue revelada la "medida del cuerpo", en hebreo *shi'ur qoma*, es decir, una representación antropomórfica de la divinidad, que se aparece como el hombre primigenio, pero a la vez como el amante del Cantar de los Cantares. Al mismo tiempo recibe el alma la revelación de los nombres místicos de sus miembros».[31]

Nos hallamos ante la proyección del Dios invisible del judaísmo en una figura mística en la que se revela la «gran gloria» de la apocalíptica y de los apócrifos judíos. Pero esta representación imaginaria del creador (de su manto cósmico irradian los astros y los firmamen-

27. G. Scholem distingue tres períodos: los conventículos anónimos de los antiguos apocalípticos; las especulaciones en torno al Trono de ciertos maestros de la *Mishná*; la mística de la *Merkabá* en época talmúdica tardía y postalmúdica: véase *Major Trends in Jewish Mysticism*, pág. 43; véase también *Jewish Mysticism. Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition, passim*. La más antigua descripción de la *Merkabá* se halla en el capítulo XIV del *Libro etiópico de Enoc* (trad. cast. en *Apócrifos del AT*, IV, Cristiandad, Madrid, 1984).

28. G. Scholem, *Major Trends*, pág. 48.

29. Véase *Les origines de la Kabbale*, pág. 36. G. Scholem habla también del «gnosticismo rabínico», es decir, de la forma del gnosticismo judío que se esfuerza por mantenerse fiel a la tradición halákhica; véase *Major Trends*, pág. 65.

30. G. Scholem, *Major Trends*, págs. 52 y sigs. Véanse, en ibíd., pág. 49, referencias a imágenes análogas en la literatura helenística.

31. G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, pág. 29.

tos, etc.) se desarrolla a partir de «una concepción absolutamente monoteísta; carece por de pronto del carácter herético y antinómico que adoptó cuando el Dios creador se contrapuso al Dios verdadero».[32]

Junto a los escritos relativos a la *Merkabá* se difundió durante la Edad Media y llegó a hacerse célebre en todos los países de la diáspora un texto de pocas páginas, *Sepher Yetsirá*, el *Libro de la Creación*. Ignoramos su origen y fecha de composición (verosímilmente el siglo V o VI). Contiene una lacónica exposición de la cosmología y la cosmogonía. El autor se esfuerza por «poner de acuerdo sus ideas, ciertamente influidas por las fuentes griegas, con las disciplinas talmúdicas relativas a la doctrina de la creación y de la *Merkabá*; precisamente a lo largo de este esfuerzo encontramos en él por vez primera unas reinterpretaciones de tendencia especulativa de ciertas concepciones referentes a la *Merkabá*».[33]

La primera sección presenta las «treinta y dos vías maravillosas de la Sabiduría (la *Hokhma* o *Sophia*)» por las que Dios creó el mundo (véase § 200), que son las veintidós letras del alfabeto sagrado y los diez nombres primordiales (las *sephiroth*). La primera *sephira* es el *pneuma* (*ruah*) del Dios vivo. De *ruah* surge el aire primordial, del que nacen el agua y el fuego, tercera y cuarta *sephiroth*. Del aire primordial creó Dios las veintidós letras; del agua creó el caos cósmico, y del fuego, el trono de la gloria y las jerarquías de los ángeles. Las seis últimas *sephiroth* representan las seis direcciones del espacio.[34]

La especulación acerca de las *sephiroth*, imbuida de la mística de los números, tiene probablemente un origen neopitagórico, pero la idea de «las letras por las que fueron creados el cielo y la tierra» puede tener explicación dentro del judaísmo.[35] «De esta cosmogonía

32. Ibíd., pág. 31.

33. Ibíd., pág. 34. Puede verse una traducción reciente en G. Casaril, *Rabbi Siméon bar Yochaï*, págs. 41-48.

34. G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, págs. 35 y sigs. Véase también *Major Trends*, págs. 76 y sigs.

35. G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, págs. 37-38. G. Casaril insiste en el paralelo con cierto gnosticismo cristiano, como el de las *Homélies Clementines*, véase *op. cit.*, págs. 42.

y cosmología fundada sobre la mística del lenguaje, que delata todavía con tanta claridad una relación con las ideas astrológicas, parten unos caminos directos que conducen netamente a la concepción mágica de la fuerza creadora y milagrosa de las letras y las palabras.»[36] El *Sepher Yetsirá* fue también utilizado con fines taumatúrgicos. Se convirtió en el vademécum de los cabalistas y fue comentado por los más grandes pensadores judíos de la Edad Media, desde Saadia hasta Sabbatai Donnolo.

El pietismo judío medieval fue obra de los tres «hombres piadosos de Alemania» (*Hassidei Ashkenaz*): Samuel, su hijo Judá el Hassid y Eleazar de Worms. Este movimiento surgió en Alemania a comienzos del siglo XII y tuvo su etapa de creatividad entre los años 1150 a 1250. Sus raíces se hunden en la mística de la *Merkabá* y del *Sepher Yetsirá*, pero el pietismo renano es una creación nueva y original. Es de notar el retorno de una cierta mitología popular, pero los hasideos rechazan las especulaciones apocalípticas y los cálculos referentes a la venida del Mesías. Tampoco les interesan la erudición rabínica o la teología sistemática. Meditan ante todo el misterio de la unidad divina y se esfuerzan por practicar una nueva concepción de la piedad.[37] A diferencia de los cabalistas españoles, los maestros hasideos se dirigen al pueblo. La obra maestra de este movimiento, el *Sepher Hassidim*, emplea ante todo anécdotas, paradojas y relatos edificantes. La vida religiosa se centra en la ascesis, la oración y el amor a Dios. En efecto, en su manifestación más sublime, el temor de Dios se identifica con el amor y la devoción.[38]

Los hasideos se esfuerzan por alcanzar la perfecta serenidad del espíritu; por ello aceptan imperturbablemente las injurias y amenazas de los demás miembros de la comunidad.[39] No ambicionan el

36. G. Scholem, *Les origines de la Kabbale*, pág. 40.

37. G. Scholem, *Major Trends*, págs. 91-92.

38. Ibíd., pág. 95.

39. G. Scholem compara su serenidad con la ataraxia de los cínicos y de los estoicos; véase ibíd., pág. 96. Véase también el comportamiento de un al-Hallâj (§ 277).

poder, pero disponen de misteriosas capacidades mágicas.[40] Las penitencias de los hasideos delatan ciertas influencias cristianas, salvo en lo que se refiere a la sexualidad, pues, como es sabido, el judaísmo nunca aceptó este tipo de ascesis. Por otra parte, se ha señalado una fuerte tendencia panteísta: Dios está más cerca del mundo y del hombre que lo está el alma del hombre.[41]

Los hasideos alemanes no elaboraron una teología sistemática. Es posible, sin embargo, distinguir tres ideas centrales, derivadas de distintas fuentes: a) la concepción de la «gloria divina» (*kabod*); b) la idea de un querubín «santo» por excelencia, que se halla junto al trono; c) los misterios de la santidad y la majestad divinas, junto con los secretos de la naturaleza humana y de su itinerario hacia Dios.[42]

289. La Cábala medieval

Creación excepcional de la mística esotérica judía fue la Cábala, término que viene a significar «tradición» (de la raíz *kbl*, «recibir»). Como veremos enseguida, esta nueva tradición religiosa, sin dejar de mantenerse fiel al judaísmo, reactualizó una herencia gnóstica, a menudo teñida de herejía, o ciertas estructuras de la religiosidad cósmica[43] (designada, con escasa fortuna, como «panteísmo»); todo ello provocó inevitablemente una difícil tensión entre los adeptos de una cierta Cábala y las autoridades rabínicas. Hemos de señalar desde el primer momento que, a pesar de esta tensión, la Cábala contribuyó a

40. La primera mención del Golem (el homúnculo mágico animado durante el éxtasis de su artífice) se encuentra en los escritos de Eleazar de Worms; véase G. Scholem, «The Idea of the Golem», págs. 175 y sigs.

41. G. Scholem, *Major Trends*, págs. 107 y sigs. Se trata, probablemente, de una influencia neoplatónica recibida a través de Escoto Eriugena (siglo IX); véase ibíd., pág. 109.

42. G. Scholem, ibíd., págs. 110 y sigs., 118. Hemos de precisar, sin embargo, que no hay continuidad entre este pietismo judío del siglo XIII y el movimiento hassidista que surgirá en Ucrania y Polonia durante el siglo XVIII (véase § 292).

43. Véase en especial G. Scholem, «Kabbalah and Myth» *passim*.

fortalecer, directa o indirectamente, la resistencia espiritual de las comunidades judías de la diáspora. Por otra parte, la Cábala, a pesar de haber sido insuficientemente conocida y mal entendida por ciertos autores cristianos durante el Renacimiento y posteriormente, tuvo un importante papel en el proceso que permitió romper los horizontes «provincialistas» de la cristiandad occidental; dicho de otro modo: forma parte de la historia de las ideas de Europa entre los siglos XIV y XIX.

La más antigua exposición de la Cábala propiamente dicha se encuentra en el libro *Bahir*. El texto, transmitido en estado fragmentario e imperfecto, está formado por varias capas y resulta oscuro y difícil. El *Bahir* fue compilado en Provenza durante el siglo XII a partir de materiales más antiguos, entre otros el *Raza Rabba* («El gran misterio»), en el que ciertos autores orientales han visto un importante texto esotérico.[44] No cabe duda alguna acerca del origen oriental, más exactamente gnóstico, de las doctrinas desarrolladas en el *Bahir*. Hallamos en él las especulaciones de los viejos autores gnósticos atestiguadas en diversas fuentes judías: los eones masculinos y femeninos, el *pleroma* y el árbol de las almas, la *Shekhiná* descrita en términos análogos a los utilizados para referirse a la doble *Sophia* (hija y esposa) de los gnósticos.[45]

El problema de una posible relación entre «la cristalización de la Cábala, en la forma de la redacción del *Bahir*, y el movimiento cátaro aún no ha sido resuelto. Faltan pruebas claras acerca de esta relación, pero no se puede descartar su posibilidad. En la historia del pensamiento, el libro del *Bahir* representa la recuperación, quizá consciente, pero en todo caso perfectamente corroborada por los hechos, de un simbolismo arcaico que carece de ejemplos en el judaísmo medieval. Con la publicación del *Bahir* aparece una forma judía del pensamiento mítico que entra en competencia e inicia inevitablemente una controversia con las formulaciones rabínicas y filosóficas de este judaísmo».[46]

44. Véase. G. Scholem, *Major Trends*, pág. 75; *Origines de la Kabbale*, págs. 66 y sigs.

45. G. Scholem, *Origines de la Kabbale*, págs. 78-07, 164-194, etc.

46. Ibíd., pág. 211.

Los cabalistas provenzales desarrollaron sus teorías principalmente sobre la base del *Bahir*. Complementan la vieja tradición gnóstica de origen oriental con los elementos de otro universo espiritual, concretamente el neoplatonismo medieval. «En la forma en que la Cábala aparece a plena luz, abarca estas dos tradiciones, cargando el acento a veces sobre una de ellas, a veces sobre la otra. Con este doble rostro será trasplantada a España.»[47]

A pesar de su prestigio como técnica mística, el éxtasis no tiene una función importante, de forma que en la ingente literatura cabalística hay escasas referencias a las experiencias extáticas personales y son muy raras las alusiones a la *unio mystica*. La unión con Dios se designa mediante el término *devekuth*,[48] «adhesión», «estar unido a Dios», estado de gracia que supera al éxtasis. De ahí que el autor que más había valorado el éxtasis fuese el menos popular. Se trata de Abraham Abulafia, nacido en Zaragoza en el año 1240 y que viajó durante mucho tiempo por el Próximo Oriente, Grecia e Italia. Sus numerosas obras fueron escasamente difundidas por los rabinos, precisamente a causa de su carácter excesivamente personal.

Abulafia desarrolla una técnica meditativa en torno a los nombres de Dios, aplicándoles la ciencia combinatoria de las letras del alfabeto hebraico. Para explicar el esfuerzo espiritual conducente a la liberación del alma de las cadenas materiales, emplea la imagen de un nudo que es preciso desatar en vez de cortar. Abulafia recurre también a ciertas prácticas de tipo yóguico, como el ritmo respiratorio, posturas especiales, diversas formas de recitación, etc.[49] Mediante la asociación y permutación de letras, el adepto logra alcanzar la contemplación mística y la visión profética. Pero su éxtasis no es un trance, sino que es descrito por Abulafia como una redención anticipada. En efecto, durante su éxtasis el adepto se siente inundado de

47. Ibíd., págs. 384-385. Sobre los cabalistas de Gerona, véase la amplia exposición de G. Scholem en ibíd., págs. 388-500.

48. Véase G. Scholem, «Devekut, or Communion with God», *passim*.

49. Véase G. Scholem, *Major Trends*, pág. 139.

una luz sobrenatural.[50] «Lo que Abulafia llama *éxtasis* es la *visión profética* en el sentido en que la entendían Maimónides y los pensadores judíos de la Edad Media, la unión efímera del entendimiento humano con Dios, así como el influjo del *entendimiento agente* de los filósofos en el alma personal.»[51]

El prestigio y la influencia póstuma de Abulafia quedaron con toda probabilidad muy mermados en España por la aparición, poco después del año 1275, del *Sepher ha-Zohar*, el *Libro del Esplendor*. Esta obra gigantesca (casi mil páginas en la edición aramea de Mantua) tuvo un éxito inigualado en la historia de la Cábala. Fue durante muchos siglos el único texto considerado canónico y ocupó un puesto junto a la Biblia y el Talmud. Escrito en forma pseudoepigráfica, el *Zohar* presenta las discusiones teológicas y didácticas del famoso rabí Simeón bar Yochai (siglo II) con sus amigos y sus discípulos. Durante mucho tiempo tuvieron los investigadores el *Libro del Esplendor* por una compilación de textos de origen diverso, algunos de los cuales contendrían incluso ideas que podrían remontarse a rabí Simeón. Gershom Scholem, sin embargo, ha demostrado que el autor de esta «novela mística» es el cabalista español Moisés de León.[52]

Según Scholem, el *Zohar* representa la teosofía judía, es decir, una doctrina mística cuyo principal objetivo es el conocimiento y la descripción de las obras misteriosas de la divinidad. El Dios oculto está desprovisto de cualidades y atributos; el *Zohar* y los cabalistas lo llaman *En-Sof*, es decir, el Infinito. Este Dios, sin embar-

50. G. Scholem traduce la descripción, muy elaborada, de una experiencia semejante, redactada por un discípulo anónimo en Palestina en el año 1295; ibíd., págs. 143-155.

51. G. Casaril, *Rabbi Siméon Bar Yochaï et la cabbale*, pág. 72. «La originalidad casi herética de Abulafia consiste en haber asimilado la visión profética (que, según la tradición, depende siempre de Dios) y la *devekuth*, la adhesión a Dios por obra de la sola voluntad humana y del solo amor humano, afirmando de este modo que la visión del profeta podía ser deliberadamente preparada y provocada por todo místico piadoso y sincero» (ibíd.).

52. Véase G. Scholem, *Major Trends*, págs. 157-204.

go, a pesar de estar oculto, actúa en todo el universo y de este modo manifiesta ciertos atributos que, a su vez, representan determinados aspectos de la naturaleza divina. Según los cabalistas, hay diez atributos fundamentales de Dios, que a la vez son los diez niveles a través de los cuales circula la vida divina. Los nombres de estas diez *sephiroth* representan los distintos modos de la manifestación divina.[53] En su conjunto, las *sephiroth* constituyen el «universo unificado» de la vida divina y se conciben en forma de un árbol (el árbol místico de Dios) o de un hombre (*Adam Kadmon*, el «hombre primordial»). Junto a este simbolismo orgánico, el *Zohar* utiliza el simbolismo de la palabra, los nombres que Dios se ha dado a sí mismo.

La creación tiene lugar en Dios; se trata del movimiento del *En-Sof* oculto, que pasa del reposo a la cosmogonía y a la autorrevelación. Este acto transforma el *En-Sof*, la plenitud inefable, en «nada» mística de la que emanan las *sephiroth*. En el *Zohar*, la transformación de la nada en ser se expresa mediante el simbolismo del punto primordial.[54] Un pasaje (I, 240b) afirma que la creación tuvo lugar en dos planos, «un plano superior y un plano inferior», es decir, el mundo de las *sephiroth* y el mundo visible. La autorrevelación de Dios y su despliegue en la vida de las *sephiroth* constituyen una teogonía. «La teogonía y la cosmogonía no representan dos actos diferentes de la creación, sino dos aspectos de un mismo acto.»[55] Originalmente, todas las

53. La «sabiduría» de Dios (*hokhma*), la «inteligencia» de Dios (*bina*), el «amor» o «misericordia» de Dios (*hessed*), etc. La segunda *sephirá* es *malkhuth*, la «realeza» de Dios, descrita generalmente en el *Zohar* como el arquetipo místico de la comunidad de Israel o como la *shekhiná*; véase G. Scholem, *Major Trends*, págs. 212-213. Sobre las *sephiroth* en el *Sefer Yetsirá*, véase pág. 216, *supra*.

54. Se identifica con la «sabiduría» de Dios, *hokhma* (la segunda *sephirá*). En la tercera *sephirá*, el «punto» pasa a ser «palacio» o «construcción», con lo que se indica la creación del mundo. *Biná*, el nombre de esta *sephirá*, designa no sólo la «inteligencia», sino también la «diferenciación»; véase G. Scholem, *Major Trends*, págs. 219 y sigs.

55. G. Scholem, ibíd., pág. 223. Esta doctrina fue elaborada especialmente por Moisés de León.

cosas formaban un gran todo, y la vida del creador latía en la vida de sus criaturas. Sólo después de la caída se hizo Dios «trascendente».[56]

Una de las innovaciones más significativas de los cabalistas es la idea de la unión de Dios con la *Shekhiná*; este *hieros gamos* hace efectiva la verdadera unidad de Dios. Según el *Zohar*, al principio esta unión era permanente e ininterrumpida, pero el pecado de Adán provocó la interrupción del *hieros gamos* y, como consecuencia, el «exilio de la *Shekhiná*. Hasta la restauración de la armonía original en el acto de la redención no volverá Dios a ser «uno y su nombre uno».[57]

Como ya hemos dicho, la Cábala reintroduce en el judaísmo numerosas ideas y mitos en relación con la religiosidad de tipo cósmico. A la santificación de la vida por medio del trabajo y de los ritos que prescribe el Talmud añaden los cabalistas una valoración mitológica de la naturaleza y del hombre, la importancia de la experiencia mística e incluso ciertos temas de origen gnóstico. En este fenómeno de «apertura» y de revalorización es posible advertir la nostalgia de un universo religioso en el que coexistirían el Antiguo Testamento y el Talmud con la religiosidad cósmica, el gnosticismo y la mística. En los filósofos hermetistas del Renacimiento, con su ideal «universalista», se manifiesta un fenómeno análogo.

290. Isaac Luria y la nueva Cábala

Una de las consecuencias de la expulsión de los judíos de España, en 1492, fue la transformación de la Cábala, que de doctrina eso-

56. G. Scholem, ibíd., pág. 224. La idea se atestigua ya entre los «primitivos»; véase M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, págs. 80 y sigs.

57. G. Scholem, ibíd., pág. 232. Como indica este mismo autor, ibíd., pág. 235, los cabalistas intentaron discernir el misterio del sexo en el mismo Dios. Otra originalidad del *Zohar* consiste en interpretar el mal como una de las manifestaciones –o *sephirá*– de Dios; G. Scholem, ibíd., págs. 237 y sigs., señala el paralelismo con la concepción de Jacob Boehme. En cuanto a la idea de la transmigración de las almas –idea de origen gnóstico–, está atestiguada por vez primera en el libro del *Bahir*; véase G. Scholem, ibíd., págs. 241 y sigs., pero se popularizaría con el éxito de la «nueva Cábala» de Safed, en el siglo XVI; véase G. Scholem, «The Messianic Idea in Kabbalism», págs. 46 y sigs.

térica termina por convertirse en doctrina popular. Hasta la catástrofe de 1492, los cabalistas centraban su interés en la creación más que en la redención; quien conociera la historia del mundo y del hombre podría retornar en su momento a la perfección original.[58] A consecuencia de la expulsión, la nueva Cábala se llena de *pathos* mesiánico; el «comienzo» y el «fin» aparecen fuertemente vinculados. La catástrofe adquiere un valor de redención y viene a significar los dolores del alumbramiento de la era mesiánica (véase § 203). A partir de ahí, la vida se entendió como existencia en el exilio, y los dolores del exilio fueron el tema central de ciertas teorías audaces acerca de Dios y del hombre.

Para la nueva Cábala, los tres grandes acontecimientos capaces de elevar al hombre hacia una unión beatífica con Dios son la muerte, el arrepentimiento y el renacimiento. La humanidad está amenazada no sólo por su propia corrupción, sino también por la corrupción del mundo, provocada por la primera fisura que se produjo en la creación, cuando el «sujeto» se separó del «objeto». Al insistir sobre el morir y el renacer (entendido como una reencarnación o un renacimiento espiritual obtenido como fruto de la penitencia), la propaganda de los cabalistas —a través de la cual trataba de abrirse camino el nuevo mesianismo— obtuvo una gran popularidad.[59]

Unos cuarenta años después de la expulsión de España, Safed, ciudad de Galilea, se convirtió en el foco principal de la nueva Cábala. Pero ya antes de aquella fecha era famosa Safed como centro espiritual importante. Entre los maestros más famosos es preciso mencionar el nombre de José Karo (1488-1575), autor del más importante tratado de ortodoxia rabínica, pero también de un cu-

58. G. Scholem, *Major Trends*, págs. 244 y sigs. Hemos de señalar, sin embargo, que mucho antes de 1492, algunos cabalistas habían proclamado que aquel año catastrófico sería el de la redención. La expulsión de España reveló que la redención significaba a la vez liberación y catátrofe; véase ibíd., pág. 246.

59. Los horrores del exilio fueron revalorizados mediante la idea de la metempsicosis. El más trágico destino que podía aguardar el alma era el de ser «rechazada» o «desnudada», estado que excluía la reencarnación o la admisión en el infierno; véase G. Scholem, ibíd., pág. 250.

rioso y apasionado *Diario* en que anotaba sus experiencias extáticas inspiradas por un *maggid*, ángel mensajero de las potencias celestes. El ejemplo de Karo resulta particularmente instructivo, pues demuestra la posibilidad de conjugar la erudición rabínica (*halakha*) con la experiencia mística de tipo cabalístico. En efecto, Karo hallaba en la Cábala tanto unos fundamentos teóricos como un método práctico para obtener el éxtasis y asegurar así la presencia del *maggid*.[60]

En cuanto a la nueva Cábala que triunfó en Safed, los más célebres maestros fueron Moisés y ben Jacob Cordovero (15221570) e Isaac Luria. El primero, pensador vigoroso y sistemático, elaboró una interpretación personal de la Cábala, especialmente del *Zohar*. Dejó una obra considerable, mientras que Luria, muerto en 1572 a la edad de treinta y ocho años, no dejó ningún escrito. Se conoce su sistema a través de las notas y libros de sus discípulos, especialmente el voluminoso tratado de Hayym Vital (1543-1620). De acuerdo con todos los testimonios, Isaac Luria era un visionario que gozó de una experiencia extática riquísima y singularmente variada. Su teología se fundamenta sobre la doctrina del *tsimtsum*. Este término significaba originalmente «concentración» o «contracción», pero los cabalistas lo empleaban en el sentido de «retiro». Según Luria, la existencia del universo se hizo posible en virtud de un proceso de «contracción» de Dios. En efecto, ¿podría existir el mundo si Dios estuviera en todas partes? «¿Cómo podría crear Dios el mundo *ex nihilo* de no existir la nada?...» Dios, por consiguiente, «hubo de hacer sitio para el mundo, abandonando, por así decirlo, una región dentro de sí mismo, una especie de espacio místico del que se retiró para retornar a él en el acto de la creación y de la revelación».[61] En consecuencia, el primer acto del ser infinito (el *En-Sof*) no fue un movimiento *hacia fuera*, sino un proceso de retirada *hacia dentro* de sí

60. Véase R. J. Zwi Werblowsky, *Joseph Karo, Lawyer and Mystic*, págs. 165 y sigs. Sobre el *Maggid*, véase ibíd., págs. 257 y sigs. Véase también el cap. IV («Spiritual Life in Sixteenth-century Safed: Mystical and Magical Contemplation»).

61. G. Scholem, *Major Trends*, pág. 261.

mismo. Como observa Gershom Sholem,[62] el *tsimtsum* es el símbolo más profundo del exilio y hasta puede considerarse como el exilio de Dios en sí mismo. Luego, en un segundo movimiento, Dios envía un rayo de luz y comienza su revelación creadora.[63]

Antes de la «contracción» existían en Dios no sólo los atributos del amor y la misericordia, sino también el de la severidad divina, llamado *din*, «juicio», por los cabalistas. Sin embargo, el *din* se hace manifiesto e identificable a resultas del *tsimtsum*, pues este último significa no sólo un acto de negación y limitación, sino también un «juicio». En el proceso de la creación se distinguen dos tendencias, una de flujo y otra de reflujo («salida» y «entrada» en el léxico de los cabalistas). Al igual que el organismo humano, la creación constituye un sistema gigantesco de inspiración y expiración divinas. Siguiendo la tradición del *Zohar*, Luria estima que el acto cosmogónico tiene lugar en el interior de Dios; en efecto, dentro del espacio primordial creado por el *tsimtsum* permanece un vestigio de la luz divina.[64]

Esta doctrina se completa mediante dos concepciones igualmente profundas y audaces: el «quebrantamiento de los vasos» (*shevirath ha-kelim*) y el *tikkun*, término que significa la reparación de un defecto o «restitución». Los destellos emanados progresivamente de los ojos del *En-Sof* eran recibidos y conservados en unos «vasos» que correspondían a las *sephiroth*. Sin embargo, cuando les llegó el turno a las seis últimas *sephiroth*, la luz divina brotó de golpe y los «vasos» se rompieron en mil fragmentos. De este modo explica Luria, por un lado, la mezcla de los destellos de las *sephiroth* con las «conchas» (*kalipoth*), es decir, las fuerzas del mal, que se ocultaban en la «profundidad del gran abismo», y, por otro, la necesidad de purificar

62. Ibíd., pág. 261.

63. Según Jacob Emden, citado por G. Scholem, ibíd., pág. 262, esta paradoja del *tsimtsum* es la única tentativa seria para explicar la idea de una creación *ex nihilo*. Por otra parte, la concepción del *tsimtsum* frenó las tendencias panteístas que comenzaban a influir en la Cábala, especialmente a partir del Renacimiento.

64. Esta idea recuerda el sistema de Basílides; véase G. Scholem, pág. 264. Véase *Histoire des croyances*, vol. II, pág. 358.

los elementos de las *sephiroth*, eliminando las «conchas», para conferir una entidad separada al mal.[65]

En cuanto al *tikkun*, la «restitución» del orden ideal, la reintegración del todo primordial, en ello consiste el fin secreto de la existencia humana o, dicho de otro modo, la salvación. Como dice Scholem, «estas secciones de la Cábala de Luria representan la mayor victoria que el pensamiento antropomórfico haya jamás conseguido en la historia de la mística judía».[66] En efecto, el hombre es concebido como un *microcosmos*, y el Dios vivo, como un *macrocosmos*. Luria desemboca de cierto modo en un mito de Dios que se da origen a sí mismo.[67] Más aún, el hombre desempeña un cierto papel en el proceso de la restauración final, pues a él se debe en definitiva la entronización de Dios en su reino celeste. El *tikkun*, presentado simbólicamente como emergencia de la personalidad de Dios, corresponde al proceso de la historia. La aparición del Mesías es la consumación del *tikkun*.[68] El elemento místico y el elemento mesiánico quedan perfectamente conjuntados entre sí.

Luria y los cabalistas de Safed, especialmente Hayym Vital, relacionan el cumplimiento de la misión del hombre y la doctrina de la metempsicosis, el *gilgul*, con lo que se subraya la importancia atribuida al papel del hombre en el universo. Todas las almas conservan su individualidad hasta el momento de su restauración espiritual. Las almas que han cumplido los mandamientos aguardan, cada una en su lugar bienaventurado, su reintegración en Adán, cuando se produzca la restauración universal. En resumen, la verdadera historia del mundo se condensa en las migraciones y las interrelaciones de las almas. La metempsicosis (*gilgul*) constituye un momento en el proceso de restauración, *tikkun*. La duración de este proceso puede

65. G. Scholem ha subrayado el carácter gnóstico y en especial maniqueo (las centellas de luz dispersas por el mundo) de esta doctrina; véase *Major Trends*, págs. 267 y sigs., 280; véase *Histoire des croyances*, vol. II, págs. 252-253 y sigs.

66. G. Scholem, ibíd., pág. 268.

67. Para Luria, el *En-Sof* tiene escaso interés religioso; vease G. Scholem, ibíd., pág. 271.

68. Ibíd., pág. 274.

ser reducida mediante ciertos actos religiosos (rito, penitencia, meditación, oración).[69] Es importante señalar que, a partir de 1550, la concepción del *gilgul* se convirtió en elemento integrante de las creencias populares y del folclore religioso de los judíos.

«En la historia del judaísmo, la Cábala de Luria fue el último movimiento religioso que tuvo una influencia preponderante en todos los ambientes judíos y en todos los países de la diáspora sin excepción. Fue, dentro de la historia del judaísmo rabínico, el último movimiento capaz de expresar un mundo de realidades religiosas comunes al pueblo judío en conjunto. Para el filósofo de la historia judía no dejará de resultar sorprendente el hecho de que la doctrina que consiguió tales resultados esté profundamente emparentada con el gnosticismo. Pero así es la dialéctica de la historia.»[70]

Hemos de añadir que el notable éxito de la nueva Cábala ilustra una vez más ese rasgo específico del genio religioso judío, concretamente la capacidad de renovarse integrando elementos de origen exótico, sin perder por ello las estructuras fundamentales del judaísmo rabínico. Aún más: en la nueva Cábala hay numerosas concepciones de orden esotérico que se hacen accesibles a los no iniciados y hasta llegan a hacerse populares, como ocurrió en el caso de la metempsicosis.

291. El redentor apóstata

En septiembre de 1665 surgió en Esmirna un movimiento mesiánico tan intenso como rápidamente abortado: ante una muchedumbre delirante, Sabbatai Zwi (1626-1676) se proclamó Mesías de Israel. Desde hacía algún tiempo circulaban rumores acerca de su persona y su misión divinas, pero Sabbatai no sería reconocido Mesías hasta que intervino su «discípulo» Natán de Gaza (1644-1680). Lo cierto es que Sabbatai sufría periódicamente crisis de tristeza excesiva a las que seguían períodos de alegría exaltada. Cuando supo que un iluminado, Natán de Gaza, «revelaba a todos los misterios de su alma», acudió a él con la esperanza de ser curado. Natán, que al parecer lo había «visto» ya en éxtasis, logró convencerle de que realmente era el Mesías. Fue también aquel «discípulo» excepcionalmente dotado quien se encargó de organizar la teología del movimiento y de asegurar su propagación. En cuanto al mismo Sabbatai, no escribió nada ni se le atribuye mensaje alguno original o palabra digna de recordarse.

69. Ibíd., págs. 281 y sigs. La oración mística pasa a ser un poderoso instrumento de redención; la doctrina y la práctica de la oración mística constituyen la parte esotérica de la Cábala de Luria; véase ibíd., págs. 276, 278.

70. Ibíd., págs. 285-286.

La noticia de la venida del Mesías provocó en todo el mundo judío un entusiasmo inigualado. Seis meses después de su proclamación, Sabbatai se dirigió a Constantinopla, quizá con intención de convertir a los musulmanes, pero fue detenido y encarcelado por Mustafá Pachá el 6 de febrero de 1666. Para eludir el martirio, Sabbatai Zwi renunció al judaísmo y abrazó el islam.[71] Pero ni la apostasía del supuesto «Mesías» ni su misma muerte once años más tarde detuvieron el movimiento religioso que había desencadenado.[72]

El sabbatainismo representa la primera desviación grave que conoció el judaísmo después de la Edad Media, la primera de las ideas místicas capaz de provocar directamente la desintegración de la ortodoxia. En última instancia, esta herejía fomentó una especie de anarquismo religioso. Al principio, la propaganda del mesías apóstata prosiguió abiertamente. Más tarde, cuando ya no cabía esperar «el retorno triunfal de Sabbatai Zwi de las esferas de la impureza», la propaganda se volvió secreta.

La glorificación del redentor apóstata, sacrilegio abominable para el pensamiento judío, fue interpretada y exaltada como el más profundo y paradójico de todos los misterios. Ya en 1667 afirmaba Natán de Gaza que precisamente «las acciones extrañas de Sabbatai

71. Véase G. Scholem, *Major Trends*, págs. 286-324, y en especial su *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah*, págs. 103-460.

72. Véase G. Scholem, *Sabbatai Sevi*, págs. 461-929.

constituían una prueba de la autenticidad de su misión mesiánica», pues «si no fuera el redentor, no le hubieran sucedido tales desviaciones». Los verdaderos actos de la redención son precisamente los que causan el mayor escándalo.[73] Según el teólogo sabbatainita Cardozo (m. en 1706), sólo el alma del Mesías es lo bastante fuerte para soportar semejante sacrificio que supone descender hasta el fondo del abismo.[74] Para cumplir su misión (liberar los últimos destellos divinos presos de las fuerzas del mal), el Mesías ha de condenarse él mismo por sus propios actos. De ahí que en adelante queden abolidos los valores tradicionales de la Torá.[75]

Hay que distinguir dos tendencias entre los adeptos del sabbatainismo: la radical y la moderada. Los moderados no dudaban de la autenticidad del Mesías, pues Dios no podía engañar tan brutalmente a su pueblo, pero la misteriosa paradoja realizada por el mesías apóstata no constituía un ejemplo a seguir. Los radicales pensaban de manera distinta: igual que el Mesías, el creyente debe descender al infierno, pues hay que combatir el mal con el mal. En cierto modo se proclama el valor o la función soteriológica del mal. Según algunos sabbatainitas de tendencia radical, todo acto notoriamente impuro y malo realiza el contacto con el espíritu de santidad. Según otros, el pecado de Adán ha sido abolido, y quien hace el mal es virtuoso a los ojos de Dios. De manera semejante a la semilla depositada en la tierra, la Torá debe pudrirse para dar fruto, concretamente la gloria mesiánica. Todo está permitido, incluso la inmoralidad sexual.[76] El más siniestro de los sabbatainitas, Jakob Frank (muerto

73. Véase G. Scholem, *Major Trends*, pág. 314; *Sabbatai Sevi*, págs. 800 y sigs.

74. Citado por G. Scholem, *Major Trends*, pág. 310; véase también *Sabbatai Sevi*, págs. 614 y sigs. Natán de Gaza afirmaba que el alma del Mesías se encuentra desde el principio cautiva en el gran abismo; véase *Major Trends*, págs. 297-298. La idea es de estructura mística (atestiguada especialmente entre los ofitas), pero su germen se encuentra en el *Zohar* y los escritos luriánicos (ibíd.).

75. Para Abraham Faez, quienes permanecen fieles a la Ley son pecadores: véase G. Scholem, *Major Trends*, pág. 212.

76. Ibíd., pág. 316. Durante los años 1700-1760 se atestiguan prácticas orgiásticas, semejantes a las de los carpocratianos.

en 1791), llega a lo que Scholem llama «una mística del nihilismo». Algunos de sus discípulos pusieron de manifiesto este nihilismo en diversas actividades políticas de tipo revolucionario.

En la historia de la Cábala, observa Scholem, la aparición de las ideas y las interpretaciones nuevas va acompañada de la certidumbre de que la historia se acerca a su fin y de que los más profundos misterios de la divinidad, velados durante el período del exilio, están a punto de revelar su verdadera significación en vísperas de una nueva era.[77]

292. El hassidismo

Quizá parezca paradójico el hecho de que el último movimiento místico, el hassidismo, surgiera en Podalia y Volhynia, regiones en las que el mesías apóstata había ejercido una profunda influencia. Es verosímil que el fundador de este movimiento, rabí Israel Baal Shem Tov (el «Maestro del Buen Renombre», abreviado como «Becht»), estuviera familiarizado con un sabbatainismo moderado,[78] cuyos elementos mesiánicos, sin embargo, supo neutralizar, a la vez que renunciaba al exclusivismo propio de una cofradía iniciática secreta que caracterizó la Cábala tradicional. El «Becht» (1700-1760 aproximadamente) se esforzó por hacer accesibles a la gente común los descubrimientos espirituales de los cabalistas. Esta divulgación de la Cábala —que se anuncia ya con Isaac Luria— confería al misticismo una función social.

El éxito de la empresa resultó prodigioso y persistente. Los primeros cincuenta años que siguen a la muerte del Baal Shem Tov —de 1760 a 1810— constituyen el período heroico y creador del hassidismo. Numerosos místicos y santos contribuyeron a regenerar los valores religiosos petrificados del judaísmo legalista.[79] En efecto,

77. Ibíd., pág. 320. La apostasía necesaria del Mesías es una nueva expresión del dualismo de tipo gnóstico, concretamente la oposición entre el Dios oculto (trascendente) y el Dios de la creación; véase ibíd., págs. 322-323.

78. Véase la argumentación de G. Scholem, *Major Trends*, págs. 331-332.

79. Ibíd., págs. 336 y sigs.

hace su aparición un nuevo tipo de dirigente religioso, el «pneumático», iluminado o profeta que viene a sustituir al erudito talmudista o al iniciado de la Cábala clásica. El *tsaddik* («justo»), es decir, el maestro espiritual, se convierte en modelo ejemplar por excelencia. La exégesis de la Torá y el esoterismo de la Cábala pierden su primacía. Las virtudes y la conducta del *tsaddik* sirven de inspiración a sus discípulos y a los fieles en general, lo que explica la importancia social del movimiento. La *existencia* misma del santo constituye para toda la comunidad la prueba concreta de que es posible realizar el más elevado ideal religioso de Israel. Lo que importa es la *personalidad*, no la doctrina del maestro. Decía un famoso *tsaddik*: «No acudí al Maggid de Metserits (rabí Dov Baer) para aprender la Torá, sino para ver cómo ataba las cintas de sus zapatos».[80]

Pese a ciertas innovaciones en el orden ritual, este movimiento se mantuvo siempre en el marco del judaísmo tradicional. Por otra parte, la plegaria pública de los hassiditas se fue cargando de elementos emocionales: cánticos, danzas, entusiasmo, explosiones de alegría. Esta desacostumbrada emotividad, añadida al comportamiento muchas veces excéntrico de ciertos maestros, irritaba a los adversarios del hassidismo.[81] Sin embargo, poco después de 1810, los excesos de orden emocional pierden de repente su prestigio y su popularidad, y los hassiditas empiezan a reconocer la importancia de la tradición rabínica.

Como ha demostrado Gershom Scholem, el hassidismo, incluso en la forma tardía y exagerada del tsaddikismo, no aportó ninguna idea mística verdaderamente nueva.[82] Su aportación más significativa a la historia del judaísmo consistió en los medios, a la vez audaces y sencillos, por los que los santos y los maestros hassiditas lograron popularizar y hacer accesible la experiencia de una renovación interior. Los relatos hassídicos, célebres ya por la traducción de Martin Buber, representan la más elevada creación de este movimiento. La recitación de las acciones realizadas y las palabras pronunciadas por los santos adquieren un valor ritual. La narración recupera su función primordial, concretamente la de reactualizar el tiempo mítico y hacer presentes a los personajes sobrenaturales y fabulosos. También las biografías de los santos y los *tsaddiks* abundan en episodios maravillosos en los que se reflejan ciertas prácticas mágicas. Al final de la historia de la mística judía, estas dos tendencias —la mística y la magia— se reencuentran y coexisten como al principio.[83]

Hemos de añadir que en otros ambientes hallamos fenómenos análogos, por ejemplo en el hinduismo o en el islam, donde la recitación de las leyendas de los ascetas y los yoguis famosos o los episodios de las diferentes epopeyas desempeñan un papel capital en la religiosidad popular. También en estos casos se manifiesta la función religiosa de la literatura oral, y en primer lugar de la *narración*, es decir, de las «historias» fabulosas y ejemplares. Llama también la atención la analogía entre el *tsaddik* y el *guru*, maestro espiritual del hinduismo (divinizado en ocasiones por sus fieles: *gurudev*). En su forma extrema, el tsaddikismo conoció ciertos casos aberrantes, cuando el *tsaddik* caía víctima de su propio poder. El mismo fenómeno se atestigua en la India, desde los tiempos védicos hasta la época moderna. Recordemos finalmente que la coexistencia de las dos tendencias —la mística y la magia— es también característica de la historia religiosa de la India.

80. Citado por G. Scholem, ibíd., pág. 344. En efecto, la aspiración suprema del *tsaddik* no es interpretar la Torá del modo más riguroso posible, sino hacerse él mismo la Torá; véase ibíd.

81. El más famoso fue rabí Elías, el *Gaón* de Vilna, que dirigió en 1772 una persecución sistemática contra el movimiento; véase G. Scholem, *op. cit.*, pág. 346.

82. Ibíd., págs. 338 y sigs. La única excepción está representada por la escuela fundada por rabí Shneur Zalman de Ladi (en Ucrania), que recibe el nombre de Habad (abreviación de *Hochma-Bina-Daath*, las tres primeras *sephirot*); véase ibíd., págs. 340 y sigs. Véase en especial *Carta a los hassidim sobre el éxtasis*, del hijo de rabí Schneur, Dov de Lubavitch (1773-1827).

83. G. Scholem, *op. cit.*, pág. 349.

Capítulo XXXIII

Mahoma y los comienzos del islam

259. Alá, «Deus otiosus» de los árabes

Entre todos los fundadores de religiones universales, Mahoma es el único cuya biografía nos es conocida en sus grandes líneas.[1] Ello no significa que conozcamos también su biografía interior. Sin embargo, los datos históricos de que disponemos acerca de su vida y sus experiencias religiosas, que prepararon y decidieron su vocación profética, por una parte, y, por otra, sobre la civilización árabe de su tiempo y las estructuras sociopolíticas de La Meca son de un gran valor. No nos explican ni la personalidad de Mahoma ni el éxito de su predicación, pero nos permiten valorar mejor la creatividad del Profeta. Es importante el hecho de que podamos contar, al menos en el caso de uno de los fundadores de religiones universales, con tan rica documentación histórica, pues de ese modo se comprende mejor aún la fuerza de un genio religioso. Dicho de otro modo: nos damos cuenta de hasta qué punto puede un genio religioso utilizar las circunstancias históricas para hacer que triunfe su mensaje. En resumen, para cambiar radicalmente el curso de la historia.

1. Las fuentes más importantes son el Corán (en árabe *al-Qorʾân*, «la Predicación») y las noticias orales transmitidas por la tradición (en árabe *al-Hadîth*, «la conversación, el dicho»).

Nacido en La Meca entre los años 567 y 572, Mahoma pertenecía a la poderosa tribu de los Qurayshíes. Se quedó huérfano a la edad de seis años y fue criado primero por su abuelo y luego por su tío materno, Abu Tálib.[2] A la edad de veinticinco años entró al servicio de una viuda muy rica, Khadîja, e hizo numerosos viajes caravaneros a Siria. Poco tiempo después, hacia el año 595, se casó con su patrona, a pesar de la diferencia de edad (Khadîja tenía por entonces cuarenta años). El matrimonio fue feliz; Mahoma, que tomaría nueve mujeres después de la muerte de Khadîja, no tuvo ninguna otra esposa mientras ella vivió. Tuvieron siete hijos, tres que murieron de corta edad y cuatro hijas (la más joven, Fátima, se casaría con Alí, primo de Mahoma). No es de ignorar la importancia que tuvo Khadîja en la vida de Mahoma, pues fue ella quien más le animó durante las pruebas a que se vio sometido por causa de su vocación religiosa.

Conocemos mal la vida de Mahoma antes de las primeras revelaciones, que tuvieron lugar hacia el año 610. Según la tradición, fueron precedidas de largos períodos de «retiro espiritual» (*tahannuth*) en las cavernas y otros lugares solitarios, práctica extraña al politeísmo árabe. Es probable que Mahoma se sintiera muy impresionado por las vigilias, las plegarias y las meditaciones de ciertos monjes cristianos con los que pudo mantener contacto o de los que oiría hablar durante sus viajes. Un primo de Khadîja era cristiano. Por otra parte, en las ciudades árabes eran conocidos ciertos ecos de la predicación cristiana, ortodoxa o sectaria (nestoriana, gnóstica), así como las ideas y prácticas de los hebreos. Pero en La Meca había pocos cristianos, en su mayor parte de condición humilde (probablemente esclavos abisinios) e insuficientemente instruidos. En cuanto a los judíos, eran muy numerosos en Yathrib (la futura Medina); más adelante (§ 262) veremos hasta qué punto contaba el Profeta con su apoyo.

Sin embargo, en la época de Mahoma, la religión de la Arabia central no parece haber experimentado modificaciones a causa de los influjos judeocristianos. A pesar de hallarse en decadencia, conservaba aún las estructuras del politeísmo semita. El centro religioso era La Meca (*Makkah*). El nombre se menciona en el *corpus* tolemaico (siglo II d.C.) como *Makoraba*, término derivado del sabeo *Makuraba*, «santuario». Dicho de otro modo: La Meca fue en sus orígenes un centro ceremonial a cuyo alrededor se fue levantando progresivamente la ciudad.[3] En el centro del terreno consagrado se alzaba el santuario de la *Ka'ba* (literalmente, «cubo»), edificio a cielo abierto que contenía incrustada en uno de sus ángulos la famosa piedra negra, a la que se atribuía un origen celeste. La circunambulación de la piedra negra constituía ya en época preislámica, igual que en nuestros días, el apogeo de la peregrinación anual (el *Hajj*) a Arafat, lugar situado a pocos kilómetros de La Meca. Se suponía que el Señor de la *Ka'ba* era Alá (literalmente, «Dios»; el mismo teónimo utilizado por los judíos y los cristianos árabes para designar a Dios). Pero Alá se había convertido desde hacía algún tiempo en un *deus otiosus*; su culto se hallaba reducido a la ofrenda de ciertas primicias (grano y ganado), que le era presentada al mismo tiempo que a las

2. El nacimiento y la infancia del Profeta experimentaron muy pronto una transfiguración conforme al modelo mitológico de los salvadores ejemplares. Durante el embarazo, su madre escuchó una voz que le anunciaba que su hijo sería el señor y profeta de su pueblo. En el momento de nacer, una luz resplandeciente iluminó el mundo entero (véase el nacimiento de Zaratustra, de Mahāvīra, de Buda; § § 101, 147, 152). Nació limpio como un cordero, circunciso y con el cordón umbilical ya cortado. Apenas nacido, tomó un puñado de tierra y miró al cielo. Un judío de Medina supo que el Paráclito había venido al mundo y lo comunicó a sus correligionarios. A los cuatro años, dos ángeles echaron a Mahoma por tierra, le abrieron el pecho, tomaron una gota de sangre negra de su corazón y le lavaron las vísceras con nieve derretida que traían en una taza de oro (véase Corán, 94,1: «¿No hemos abierto acaso tu corazón...?». Este rito es característico de las iniciaciones chamánicas). A la edad de doce años acompañó a Abu Tâhib formando parte de una caravana que marchaba a Siria. En Bostra, un monje cristiano reconoció en el hombro de Mahoma los signos misteriosos de su vocación profética. Véanse las fuentes citadas por T. Andrae, *Mohammed: The Man and his Faith*, págs. 34-38; W. M. Watt, *Muhammad at Mecca*, págs. 34 y sigs.

3. Se trata, por otra parte de un proceso general; véase P. Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters*, Chicago, 1971, *passim*.

diversas divinidades locales.[4] Mucho más importantes eran las tres diosas de la Arabia central: Manat («Destino»), Allat (femenino de Alá) y Al'Uzza («La Poderosa»). Consideradas «hijas de Alá», gozaban de tal popularidad que el mismo Mahoma, al comienzo de su predicación, incurrió en el error, corregido más tarde, de alabar su función de intermediarias ante Alá.

En resumen, la religión preislámica muestra ciertos parecidos con la religiosidad popular de Palestina durante el siglo VI a.C., tal como ésta se refleja, por ejemplo, en los documentos de la colonia judeoaramea de Elefantina, en el Alto Nilo, donde vemos cómo, junto a Yahvé-Yahu, son venerados Bethel y Harambethel, la diosa Arat y un dios de la vegetación.[5] El servicio del santuario de La Meca estaba confiado a los miembros de las familias influyentes; los cargos, muy bien retribuidos, se transmitían de padres a hijos, y no parece que existiera un cuerpo sacerdotal propiamente dicho. El término árabe *kâhin*, si bien está emparentado con el *kôhên* que entre los hebreos designaba al «sacerdote», denota al «vidente», al «adivino» que, poseído por un *djinn*, era capaz de predecir el futuro y encontrar los objetos perdidos o los camellos extraviados.[6] Entre los contemporáneos de Mahoma, los únicos monoteístas eran algunos poetas y visionarios conocidos bajo el nombre de *hanîf*; algunos de ellos habían experimentado influencias cristianas, pero la escatología, tan característica del cristianismo (y más tarde del islam) les era extraña, como parece que lo era también para los árabes en general.[7]

La misión profética de Mahoma se inicia como consecuencia de diversas experiencias extáticas que constituyen de algún modo la plenitud de la revelación. En la sura 53,1-18 evoca la primera de ellas:

4. Véase J. Henninger, *Les fêtes de printemps chez les Sémites*, págs. 42 y sigs.

5. Véase A. Vincent, *La religion des Judéo-Araméens d'Elephantine*, París, 1937, págs. 593 y sigs., 622 y sigs., 675 y sigs.

6. En los comienzos de su predicación, Mahoma fue acusado varias veces de estar bajo la inspiración de un *djinn*.

7. Véase T. Andrae, *Les origines de l'Islam et le christianisme*, págs. 41 y sigs. La tendencia monoteísta de la religión árabe arcaica ha sido puesta de relieve hace tiempo por J. Welhausen, *Reste arabischen Heidentums*, págs. 215 y sigs.

«El que posee la fuerza se presentó en majestad, mientras se hallaba en el horizonte supremo (o elevado); luego se acercó y permaneció suspendido. Estaba a una distancia de dos tiros de arco o menos aún y reveló a su siervo lo que le reveló» (5-8). Mahoma lo vio por segunda vez junto a un azufaifo: «Vio los más grandes signos de su Señor» (13-18). En la sura 81,22-23 vuelve Mahoma sobre esta visión: «Vuestro compañero no es un poseso. Lo ha visto en el horizonte luminoso».[8]

Son visiones que precedieron a las revelaciones auditivas, las únicas que el Corán considera de origen divino. Las primeras experiencias místicas que decidieron su carrera profética están recogidas en las tradiciones transmitidas por Ibn Ishak (m. en 768). Mientras dormía Mahoma en la gruta en que practicaba su retiro anual, el ángel Gabriel llegó hasta él, con un libro en la mano, y le ordenó: «¡Recita!». Mahoma se negaba a recitar, y el Ángel le apretó el libro «sobre la boca y sobre las narices», hasta el punto de que casi le ahoga. Cuando le repitió el Ángel por cuarta vez: «¡Recita!», le preguntó Mahoma: «¿Qué debo recitar?». Entonces le respondió el Ángel: «Recita (es decir, predica) en nombre de tu Señor que creó. Que creó al hombre de un grumo de sangre. Predica, pues tu Señor es el más generoso, que instruyó al hombre por medio de la pluma y le enseñó lo que ignoraba» (96,1-5). Mahoma se puso a recitar y el Ángel se alejó de él. «Me desperté y era como si hubiera escrito yo algo en mi corazón». Mahoma abandonó la caverna y, apenas llegado a la mitad de la montaña, escuchó una voz celeste que le decía: «¡Oh Mahoma, tú eres el apóstol de Alá y yo soy Gabriel. Yo alcé la cabeza al cielo para mirar, y allí estaba Gabriel, bajo la forma de un hombre sentado, en el horizonte, con las piernas cruzadas». El Ángel le repitió las mismas palabras mientras Mahoma lo contemplaba, sin poder avanzar ni retroceder. «No podía fijar la vista en una región del cielo sin verle.»[9]

8. Salvo indicación contraria, citamos la traducción del Corán de D. Masson.

9. Ibn Ishâk, traducido por Tor Andrae, *Mohammed*, págs. 43-44. Véase otra traducción en R. Blachère, *Le problème de Mahomet*, págs. 39-40.

Parece segura la autenticidad de estas experiencias.[10] La resistencia inicial de Mahoma recuerda la de los chamanes y los numerosos místicos y profetas a aceptar su vocación. Es probable que el Corán no mencione la visión onírica en la caverna para evitar la acusación de que el Profeta estaba poseído por un *djinn*, pero otras alusiones del Corán confirman la veracidad de la inspiración.[11] El «dictado» iba frecuentemente acompañado de sacudidas violentas, subidas de fiebre o escalofríos.

260. Mahoma, «apóstol de Dios»

Durante tres años aproximadamente, los primeros mensajes divinos fueron comunicados únicamente a Khadîja y a algunos amigos íntimos (su primo Alí, su hijo adoptivo Zaíd y los dos futuros califas, Otmán y Abú Bakr). Algún tiempo después se interrumpieron las revelaciones del Ángel y Mahoma atravesó un período de angustia y desaliento. Pero un nuevo mensaje divino le devolvió la confianza: «Tu Señor no te ha abandonado ni te odia ... Tu Señor te otorgará muy pronto sus dones y quedarás satisfecho» (93,3-5).

A raíz de una visión del año 612, en que se le ordenó hacer públicas sus revelaciones, Mahoma inicia su apostolado. Desde el primer momento insiste en el poder y la misericordia de Dios, que formó al hombre «de un grumo de sangre» (96,1; véanse 80, 17-22; 87,1), que le mostró el Corán y le «enseñó a expresarse» (55,1-4), que creó el cielo, las montañas, la tierra, el camello (88,17-20). Evoca la bondad del Señor, refiriéndose incluso a su propia vida: «¿Acaso no

10. Algunos historiadores estiman que las dos fases —la visión onírica en la caverna y la visión del ángel Gabriel proyectada sobre el horizonte— no pertenecen a la misma experiencia; véase T. Andrae, *Mohammed*, págs. 45 y sigs. Pero esta objeción no está del todo justificada.

11. «No remuevas tu lengua, como si quisieras apresurar la revelación. A *nós* corresponde reunirlo (el Corán) y leerlo. Tú sigue la recitación cuando nós lo recitamos...» (75,16-17). Dicho de otro modo: le está prohibida toda improvisación personal.

te encontró huérfano y te procuró un refugio?» (93,3-8). Opone lo efímero de toda existencia a la perennidad del Creador: «Todo cuanto hay sobre la tierra desaparecerá. La faz de tu Señor subsiste, pleno de majestad y magnificencia» (55,26-27). Sin embargo, sorprende que en sus primeras proclamaciones no mencione Mahoma la unidad de Dios, con una sola excepción: «No pongáis ninguna otra divinidad al lado de Dios» (51,51), pero se trata probablemente de una interpolación tardía.[12]

Otro tema de la predicación es la inminencia del juicio y de la resurrección de los muertos. «Cuando se haga sonar la trompeta, ese Día será un Día terrible, un Día difícil para los incrédulos» (74,8-10). Hay otras referencias y alusiones en las suras más antiguas, pero la más completa aparece al comienzo de otra sura más tardía: «Cuando el cielo se desgarre ... Cuando la tierra sea nivelada y arroje su contenido (= los cuerpos de los que murieron; véase 99,2) y se vacíe ... entonces, tú, hombre que te vuelves hacia tu Señor, tú lo encontrarás. El que reciba su libro con la mano derecha será juzgado con mansedumbre ... En cuanto al que reciba su libro detrás de su espalda, atraerá la aniquilación y caerá en una hoguera» (84,1-12). En numerosas suras dictadas más tarde desarrolla Mahoma unas descripciones apocalípticas: las montañas serán movidas de su sitio y, fundidas todas a la vez, se convertirán en cenizas y polvo; estallará la bóveda celeste, se apagarán y se desplomarán la luna y las estrellas. El Profeta habla también de un incendio cósmico en que serán lanzados sobre los hombres chorros de bronce fundido (55,35).

Al segundo toque de la trompeta resucitarán los muertos y saldrán de sus tumbas. La resurrección se producirá en un abrir y cerrar de ojos. Detrás del cielo desmoronado aparecerá el trono de Dios sostenido por ocho ángeles y rodeado de las huestes del cielo. Los hombres se congregarán ante el trono, los buenos a la derecha,

12. Véase Bell, *ad loc.*; W. M. Watt, *Muhammad at Mecca*, pág. 64. Al principio, las suras se memorizaban, pero más adelante, al endurecerse la oposición de los politeístas, se empezó a ponerlas por escrito; véase R. Blachère, *Le problème de Mahomet*, págs. 52 y sigs.

los incrédulos a la izquierda. Entonces comenzará el juicio, sobre la base de los datos consignados en el *Libro de las Acciones* (de los hombres). Los profetas del pasado serán convocados para que den testimonio de que habían proclamado el monoteísmo y habían advertido a sus contemporáneos. Los incrédulos serán condenados a las torturas del infierno.[13] Sin embargo, Mahoma insiste más bien en las bienaventuranzas que esperan a los fieles en el paraíso. Son ante todo de orden material: frescas riberas, árboles que tienden sus ramas cargadas de frutos, manjares de todas clases, jóvenes «bellos como las perlas» que sirven una bebida deliciosa, huríes que son unas vírgenes castas creadas especialmente por Alá (56,26-43), etc. Mahoma no habla de «almas» o «espíritus» que sufren en el infierno o gozan en el paraíso. La resurrección de los cuerpos viene a ser de hecho una nueva creación. Puesto que el intervalo entre la muerte y la resurrección constituye un estado de inconsciencia, el resucitado tendrá la impresión de que el juicio tiene lugar inmediatamente después de la muerte.[14]

Cuando proclamaba que «No hay más Dios que Dios», Mahoma no trataba de crear una nueva religión. Pretendía simplemente «despertar» a sus conciudadanos, convencerlos de que debían veneración únicamente a Alá, puesto que ya lo reconocían como creador del cielo y de la tierra, como el que otorga la fecundidad (véase 29,61-63); se acordaban de él con motivo de crisis y graves peligros (29,65; 31,31; 17,69) y juraban «por Dios en sus juramentos más solemnes» (35,42; 16,38). Alá era además el Señor de la *Ka'ba*. En una de las más antiguas suras, Mahoma pide a los miembros de su propia tribu, los qurayshíes, que «honren al Señor de esta casa; él los ha alimentado; él los ha preservado del hambre; él los ha librado del temor» (106,3-4).

Sin embargo, no tardó en manifestarse la oposición. Las causas y pretextos son múltiples. Ibn Ishaq afirma que cuando el Profeta,

13. Señalemos, sin embargo, que son menos terroríficas que algunas descripcione cristianas o budistas.

14. Los pecadores estarán dispuestos a jurar que no han permanecido en sus tumbas sino un solo día o una sola hora; véanse 10,46 y sigs.; 46,34 y sigs.; etc.

por orden de Alá, proclamó la verdadera religión (el islam, «sumisión»), sus conciudadanos no se le opusieron mientras se abstuvo de hablar mal de sus dioses. La tradición narra que, después del versículo 20 de la sura 53, a propósito de las tres diosas, Allat, All'Uzza y Manat, seguían estos versículos: «Son diosas sublimes y su intercesión es ciertamente deseable». Pero más tarde cayó Mahoma en la cuenta de que aquellas palabras le habían sido inspiradas por Satán, por lo que decidió sustituirlas por estas otras: «En verdad son tan sólo unos nombres que vosotros y vuestros padres les habéis atribuido. Dios no les ha otorgado poder alguno».

Este episodio resulta ilustrativo por dos razones. En primer lugar, demuestra la sinceridad del Profeta, pues reconoce que, si bien se limita a recitar las palabras que le son dictadas por inspiración divina, ha sido engañado por Satán.[15] En segundo lugar, justifica la abrogación de dos versículos por la omnipotencia y la libertad absoluta de Dios.[16] En efecto, el Corán es el único libro sagrado que reconoce la libertad de abrogar determinados pasajes de la revelación.

Para la rica oligarquía de los Qurayshíes, renunciar al «paganismo» significaba la pérdida de sus privilegios. Y lo que es peor, reconocer a Mahoma como verdadero apóstol de Dios implicaba también el reconocimiento de su supremacía política. Para una gran parte de la población, la objeción principal era la «insignificancia existencial» de Mahoma. «¿Qué tiene de especial este Profeta? Se alimenta de manjares, circula por los mercados. ¡Si al menos se hubiera hecho descender a su lado un ángel que, a su lado, hubiera servido de aviso!» (25,7). Sus «revelaciones» eran objeto de burla, con-

15. Es muy probable que Mahoma considerase a las tres diosas como ángeles intercesores; de hecho, en el islam se aceptó la creencia en los ángeles, hasta el punto de que, más adelante, la angelología habría de jugar un importante papel en el chiísmo (véase § 281). Sin embargo, al caer en la cuenta del peligro que entrañaba la intercesión de las diosas (= ángeles) para su teología estrictamente monoteísta, Mahoma abrogó los dos versículos.

16. «Cuando abrogamos un versículo o hacemos que sea olvidado, lo reemplazamos por otro mejor o semejante. ¿No sabes que Dios es poderoso en todo?» (2,106).

sideradas como pura invención de Mahoma o como inspiradas por los *djinns*. Especialmente el anuncio del fin del mundo y de la resurrección de los muertos inspiraba ironía y sarcasmos. Por otra parte, el tiempo pasaba y la catástrofe escatológica se retrasaba para el futuro.[17]

También se le reprochaba la falta de milagros. «No te creeremos mientras no hagas brotar para nosotros una fuente de la tierra. O a menos que poseas un jardín de palmeras y de vides en el que hagas brotar los arroyos en abundancia ... O a menos que hagas venir a Dios y a sus ángeles en tu ayuda ... O a menos que te eleves en el cielo. Y a pesar de todo, no creeremos en tu ascensión si no haces descender sobre nosotros un Libro que podamos leer» (17,90-93).

261. El viaje extático al cielo y el Libro sagrado

En definitiva, lo que se pide a Mahoma es que demuestre la autenticidad de su vocación subiendo al cielo y trayendo de allá un Libro sagrado. Dicho de otro modo: Mahoma tenía que amoldarse al modelo ilustrado por Moisés, Daniel, Enoc, Mani y otros «mensajeros» que subieron al cielo, conversaron con Dios y recibieron de su propia mano el Libro que contenía la revelación divina. Este argumento era bien conocido tanto en el judaísmo normativo como en la apocalíptica judía o entre los samaritanos, entre los gnósticos y los mandeos. Su origen se remonta al fabuloso rey mesopotámico Emmenduraki y está vinculado a la ideología real.[18]

Las réplicas y justificaciones del Profeta se desarrollan y multiplican a medida que se precisan las acusaciones de los incrédulos. Como tantos otros profetas y apóstoles antes que él, al igual que algunos de sus rivales, Mahoma se considera y se proclama el Apóstol (= mensajero) de Dios (*rasûl Allah*),[19] en cuanto que aportaba a sus conciudadanos una revelación divina. El Corán es «la revelación en lengua árabe clásica» (26,193), perfectamente inteligible por ello mismo para los habitantes de La Meca; si éstos persisten en su incredulidad, será por ceguera ante los signos divinos (23,68), por orgullo y por inconsciencia (27,14; 33,68, etc.). Por otra parte, Mahoma sabe perfectamente que los profetas enviados por Dios en tiempos anteriores hubieron de sufrir las mismas pruebas: Abraham, Moisés, Noé, Juan Bautista, Jesús (21,66 y sigs., 76 y sigs.).

La ascensión celeste (*mîʾrâj*) es también una respuesta a los incrédulos: «Gloria a aquel que hace viajar de noche a su siervo, desde la mezquita sagrada a la mezquita remotísima, cuyo recinto hemos bendecido, y ello para mostrarle algunos de nuestros signos» (17,1). La tradición sitúa hacia el año 617 o el 619 este viaje nocturno; a lomos del asna alada, al-Boraq, Mahoma visita la Jerusalén terrena y asciende luego hasta el cielo. La narración de este viaje extático está ampliamente documentada en las fuentes posteriores. El argumento no siempre es el mismo. Según algunos, el Profeta, sobre su cabalgadura alada, contempla los infiernos y el paraíso, pero luego se aproxima al trono de Alá. El viaje duró tan sólo un instante, pues la jarra que Mahoma había volcado al partir no había derramado aún todo su contenido cuando ya estaba de regreso en su estancia. Otra tradición introduce en escena la escala por la que, con ayuda del ángel Gabriel, subió Mahoma hasta llegar al cielo. Comparece ante Alá y escucha de su boca que ha sido elegido por delante de todos los demás profetas, y que él, Mahoma, es su «amigo». Dios le confía el Corán y una determinada ciencia esotérica que Mahoma no debe comunicar a los fieles.[20]

17. Mahoma insistía en que era inevitable el fin del mundo; no precisó cuándo tendría lugar tal acontecimiento, si bien algunas suras dan a entender que ocurriría durante su vida.

18. Véanse G. Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, págs. 7 y sigs., y *passim*; íd., *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*, págs. 115 y *passim*.

19. Véase G. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God*, págs. 16 y sigs. Se trata de una fórmula abundantemente utilizada en el Próximo Oriente Antiguo, que será asumida por los imanes chiítas; véase ibíd., cap. II.

20. Véanse los textos traducidos y comentados por G. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God*, págs. 102 y sigs. Pueden verse extensas citas de al-Bag-

Este viaje extático desempeñará un papel capital en la mística y la teología musulmanas posteriores. Ilustra un rasgo específico del genio de Mahoma y del islam que es importante destacar cuanto antes: la voluntad de asimilar e integrar en una nueva síntesis religiosa las prácticas, las ideas y los argumentos mítico-rituales tradicionales. Acabamos de ver cómo la tradición islámica revalorizó el tema arcaico del «libro sagrado» que se confía a un apóstol en el curso de un viaje celeste. Más adelante veremos los resultados de los encuentros con el judaísmo y otras tradiciones religiosas, incluida una tradición «pagana» e inmemorial, como es la relacionada con la *Ka'ba*.

262. La «emigración» a Medina

La situación de Mahoma y de sus fieles se agrava constantemente. Los dignatarios de La Meca deciden excluirlos de los derechos que les corresponden como miembros de sus tribus respectivas. Pero la única protección con que contaba un árabe era la que le dispensaba su tribu. Mahoma, sin embargo, fue defendido por su tío Abú Tálib, si bien éste jamás abrazó el islam. Sin embargo, muerto Abú Tálib, su hermano Alí Lahab logró desposeer a Mahoma de sus derechos. El problema planteado por esta oposición cada vez más violenta por parte de los Qurayshíes fue resuelto en el plano de la teología: había sido querido por el mismo Alá. Aquel apego ciego al politeísmo había sido querido por Alá desde toda la eternidad (véanse 16,39; 10,75; 6,39). La ruptura con los incrédulos era, por consiguiente, inevitable: «Yo no adoro lo que vosotros adoráis; vosotros no adoráis lo que yo adoro» (109,1-2).

hawî y Suyūti en A. Jeffery, *Islam*, págs. 35-46. Algunos investigadores estiman que, gracias a la traducción latina de un texto árabe sobre el *mi'râj*, Dante utilizó muchos de sus detalles para componer la *Divina Comedia*. Véanse M. Asín Palacios, *La escatología musulmana en la Divina Comedia*; E. Cerulli, *Il «Libro della Scala»*, Ciudad del Vaticano, 1949.

Hacia el año 615, para ponerlos a cubierto de las persecuciones, pero a la vez por temor a un cisma.[21] Mahoma animó a un grupo de setenta u ochenta musulmanes a emigrar hacia un país cristiano, Abisinia. El Profeta, que al principio se consideraba enviado únicamente para convertir a los Qurayshíes, entra ahora en contacto con los nómadas y los habitantes de las dos ciudades-oasis, Tâ'if y Yathrib; fracasa con los nómadas y los beduinos de Tâ'if, pero los resultados obtenidos en Yathrib (la futura Medina) resultan alentadores. Mahoma decide exiliarse en Yathrib, donde la religiosidad tradicional no estaba pervertida por los intereses económicos y políticos, donde había además numerosos judíos, es decir, monoteístas. Por otra parte, esta ciudad-oasis se había agotado en el curso de una larga guerra intestina. Algunas tribus llegaron a pensar que un profeta cuya autoridad no estuviera fundada en el derramamiento de sangre, sino sobre la religión, podía pasar por alto las relaciones tribales y cumplir el cometido de un árbitro. Por lo demás, una de las dos grandes tribus había abrazado ya en gran parte el islam con el convencimiento de que Dios había enviado a Mahoma con un mensaje dirigido a todos los árabes.

El año 622, con ocasión de la peregrinación a La Meca, una delegación de setenta y cinco hombres y dos mujeres de Yathrib se entrevistan secretamente con el Profeta y se comprometen con un juramento solemne a combatir por él. Los fieles comienzan entonces a abandonar La Meca en pequeños grupos y marchan a Yathrib. La travesía del desierto (más de 300 km) les lleva nueve días. Mahoma es uno de los últimos en partir, acompañado de su suegro Abú Bakr. El 24 de septiembre llegan a Qobâ, aldea de las inmediaciones de Medina. La «Emigración» o Égira (*al Hijra* en árabe) acababa de consumarse con éxito. Poco después, el Profeta entró en Medina y dejó que su camella eligiera el lugar de su futura morada. La casa, que servía también de lugar de reunión para la plegaria de los fieles en común, no estuvo dispuesta sino al cabo de un año, pues fue preciso construir además las estancias para las esposas del Profeta.

21. W. M. Watt, *Muhammad at Mecca*, págs. 115 y sigs.

La actividad religiosa y política de Mahoma en Medina se diferencia netamente de la desarrollada durante el período mequí. Este cambio se advierte sobre todo en las suras dictadas después de la Égira; se refieren sobre todo a la organización de la comunidad de los creyentes (*ummah*)[22] y a sus instituciones socioreligiosas. La estructura teológica del islam estaba completa ya al abandonar el Profeta La Meca; en Medina se dedicó a precisar las reglas del culto (las plegarias, los ayunos, las limosnas, las peregrinaciones). Desde el primer momento dio Mahoma pruebas de una inteligencia política excepcional. Consiguió la fusión de los musulmanes venidos de La Meca (los «emigrados») y de los conversos de Medina (los «auxiliares») al proclamarse jefe único de todos ellos. Quedaban, por consiguiente, abolidas las vinculaciones tribales. En adelante no existiría ya sino la comunidad única de los musulmanes, organizada como una sociedad teocrática. En la Constitución, establecida probablemente el año 623, Mahoma decretó que los «emigrados» y los «auxiliares» (es decir, la *ummah*) formaran un solo pueblo diferente de todos los demás, pero al mismo tiempo precisó los deberes y los derechos de los restantes clanes y también de las tres tribus judías. Es seguro que no todos los habitantes de Medina se sentían contentos con las iniciativas de Mahoma, pero el prestigio político de éste aumentaba en la misma medida que sus éxitos militares. El éxito de sus decisiones, sin embargo, quedaba asegurado sobre todo gracias a las nuevas revelaciones comunicadas por el Ángel.[23]

La mayor decepción que sufrió Mahoma en Medina fue la reacción de las tres tribus judías. Antes de emigrar, el Profeta había elegido Jerusalén como punto de orientación (*quiblah*) de las plegarias, conforme a la práctica judía; una vez instalado en Medina, tomó

22. Sobre el significado y la historia de este término, véase F. M. Denny, «The Meaning of Ummah in the Qur'ân».

23. Con ocasión de la primera incursión de los «emigrados», los medineses los acusaron de sacrilegio, pues habían violado la tregua del mes sagrado (*rajab*, diciembre del año 623). Mahoma recibió entonces este mensaje divino: «Combatir en ese mes es un pecado grave, pero apartar a los hombres del camino de Dios, ser impío para con él y la mezquita sagrada, expulsar de ella a sus habitantes, todo eso es aún más grave delante de Dios» (2,217).

otros elementos del ritual israelita. Las suras dictadas durante los primeros años de la Égira dan testimonio de sus esfuerzos por convertir a los judíos. «¡Oh pueblo del Libro! Nuestro Profeta ha llegado hasta vosotros para instruiros después de una interrupción de la profecía, para que no pudierais decir: "Ningún anunciador de la buena nueva, ningún avisador ha llegado hasta nosotros"» (5,19). Mahoma hubiera permitido a los judíos conservar sus tradiciones rituales si le hubieran reconocido como Profeta.[24] Pero los judíos se mostraron cada vez más hostiles y señalaron la presencia de errores en el Corán, para demostrar que Mahoma no conocía el Antiguo Testamento.

La ruptura tuvo lugar el 11 de febrero del año 624, cuando el Profeta recibió una nueva revelación en la que se mandaba a los musulmanes no mirar ya durante sus plegarias hacia Jerusalén, sino hacia La Meca (2,136). Con su intuición genial, Mahoma proclamó que la *Ka'ba* había sido construida por Abraham y su hijo Ismael (2,127). Si el santuario se hallaba ahora bajo el dominio de los idólatras, ello había ocurrido a causa de los pecados de los antepasados. En adelante, «el mundo árabe tiene su propio templo, que es más antiguo que el de Jerusalén. Este mundo tiene su monoteísmo, el *hanifismo* ... En virtud de este giro, el islam, desligado por un momento de sus orígenes, vuelve a ellos para siempre».[25] Son importantes las consecuencias religiosas y políticas de esta decisión; por un lado, queda asegurado el futuro de la unidad árabe; por otro, las reflexiones ulteriores en torno a la *Ka'ba*[26] desembocarán en una teología del templo bajo el signo de los más antiguos, es decir, los más «auténticos», monoteístas. De momento, Mahoma se distancia del judaísmo tanto como del cristianismo, pues las dos «religiones del Libro» no han sabido conservar su pureza original. Por eso ha enviado Dios su *último* mensajero y el islam está destinado a suceder al cristianismo del mismo modo que éste sucedió al judaísmo.

24. Véase W. M. Watt, *Muhammad at Medina*, págs. 199 y sigs.

25. R. Blachère, *Le problème de Mahomet*, pág. 104.

26. Véase, por ejemplo, H. Corbin, «La Configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle», *Eranos-Jahrbuch*, pág. 34 (1965).

263. Del exilio al triunfo

Mahoma y los «emigrados», para subsistir, se vieron obligados a organizar incursiones contra las caravanas de los mequíes. Su primera victoria tuvo lugar en Badr, en marzo del año 627 (véase 3,123); perdieron catorce hombres, mientras que entre los idólatras se contaron setenta bajas y cuarenta prisioneros. El botín, muy importante, así como el rescate de los prisioneros, fue distribuido por Mahoma en partes iguales a los combatientes. Un mes más tarde, el Profeta obligó a una de las tribus judías a abandonar Medina, dejando tras de sí casas y bienes. Al año siguiente, los musulmanes fueron vencidos en Uhud por un ejército mequí estimado en 3.000 hombres; el mismo Mahoma fue herido. Pero el acontecimiento decisivo de esta guerrilla religiosa está representado por la batalla llamada del Foso porque, siguiendo los consejos de un persa, se habían cavado trincheras delante de las ciudades-oasis. Según la tradición, 4.000 mequíes asediaron en vano la ciudad de Medina durante dos semanas; una tempestad los dispersó en desorden. Durante el asedio, Mahoma pudo observar el comportamiento sospechoso de algunos falsos conversos y de los qoraísas, la última tribu judía que aún permanecía en Medina. Después de la victoria, acusó a los judíos de traición y ordenó que fueran pasados a cuchillo.

En abril del año 628, una nueva revelación (48,27) dio a Mahoma la garantía de que los creyentes podían emprender la peregrinación a la *Ka'ba*. A pesar de las vacilaciones de algunos, la caravana de los creyentes se aproximó a la ciudad santa. No lograron penetrar en La Meca, pero el Profeta transformó aquel fracaso a medias en victoria: pidió a los creyentes el juramento de fidelidad absoluta (48,10) como representante directo de Dios. Necesitaba aquel juramento, pues poco después concluyó con los mequíes una tregua que pudo parecer humillante, pero que le permitía realizar la peregrinación al año siguiente. Aún más: los qurayshíes aseguraban a los musulmanes una paz de diez años.

En efecto, el año 629, acompañado de 2.000 fieles, el Profeta entró en la ciudad abandonada temporalmente por los politeístas y

celebró el rito de la peregrinación. El triunfo del islam se revelaba ya inminente; por otra parte, numerosas tribus beduinas y hasta representantes de la oligarquía de los qurayshíes empezaron a convertirse. El mismo año envió Mahoma una expedición a Mu'ta, en la frontera del Imperio bizantino; el fracaso de la expedición no mermó su prestigio. Mu'ta señalaba la principal dirección en que debería predicarse el islam. Los sucesores de Mahoma lo entendieron perfectamente.

En enero del año 663, al frente de 10.000 hombres, según la tradición, y con el pretexto de que los mequíes habían prestado apoyo a una tribu hostil, el Profeta da por rota la tregua y ocupa la ciudad sin lucha. Son destruidos los ídolos de la *Ka'ba*, purificado el santuario y abolidos todos los privilegios de los politeístas. Una vez dueño de la ciudad santa, Mahoma dio pruebas de una gran tolerancia; con excepción de seis de sus más feroces enemigos, que fueron ejecutados, prohibió a los suyos la venganza contra los habitantes. Guiado por su admirable instinto político, Mahoma no instaló la capital de su Estado teocrático en La Meca, sino que una vez cumplida la peregrinación, regresó a Medina.

Al año siguiente, el 631, el Profeta no hizo la peregrinación, sino que envió a Abú Bakr para que le representara. Fue entonces cuando, en virtud de una nueva revelación, Mahoma proclamó la guerra total contra el politeísmo. «Dios y su Profeta reprueban a los politeístas ... Una vez que hayan pasado los meses sagrados, dad muerte a los politeístas allá donde los encontréis ... Pero si se arrepienten, si cumplen con la plegaria, si hacen limosnas, dejadlos libres. Dios es el que perdona, es misericordioso. Si un politeísta busca refugio a tu lado, acógelo para darle ocasión de que oiga la palabra de Dios; haz luego que llegue a lugar seguro, pues son gentes que no saben» (9,3-6).[27]

27. En cuanto a los monoteístas, las «gentes del Libro», Mahoma les recuerda en otra ocasión que deben observar «la Torá, el Evangelio y cuanto os ha sido revelado por vuestro Señor ... Los que creen: los judíos, los sabeos y los cristianos —todo el que cree en Dios y en el último día y hace el bien— no sentirán ningún temor ni serán afligidos» (5,68-69).

Como impulsado por un presentimiento, Mahoma acudió en febrero-marzo del año 632 a La Meca; fue su última peregrinación. Entonces prescribió minuciosamente todos los detalles del *Hajj*, que todavía son observados en nuestros días. El Ángel le dictó las palabras de Alá: «Hoy he hecho perfecta vuestra religión; he colmado mi gracia sobre vosotros; acuerdo que el islam sea vuestra religión» (5,3). Según la tradición, al final de esta «peregrinación de despedida», Mahoma habría exclamado: «¡Señor! ¿He cumplido bien mi misión?». Y la multitud habría respondido: «¡Sí! ¡La has cumplido bien!».

De regreso a Medina, en los últimos días del mes de mayo del año 632, Mahoma cayó enfermo; murió el 8 de junio, en los brazos de su esposa favorita, Aísha. Fue grande la consternación. Algunos hasta se habrían negado a aceptar la muerte del Profeta; creían que, al igual que Jesús, Mahoma había subido al cielo. Su cuerpo no fue enterrado en el cementerio, sino en un apartado de la estancia de Aísha, donde se eleva hoy un monumento funerario casi tan sagrado para los musulmanes como la *Ka'ba*. Abú Bakr, que fue elegido califa, es decir, «sucesor» del Profeta, se dirigió a los creyentes: «Si alguien venera a Mahoma, Mahoma está muerto, pero si alguien venera a Dios, Mahoma está vivo y no muere jamás».

264. El mensaje del Corán

La historia de las religiones y la historia universal no conocen otro ejemplo comparable a la empresa de Mahoma. La conquista de La Meca y la fundación de un Estado teocrático prueban que el genio político del Profeta no era menor que su genio religioso. Es cierto que las circunstancias, y ante todo la decadencia de la oligarquía mequí, jugaron a favor del Profeta. Pero no explican ni la teología, la predicación y el éxito de Mahoma ni la perennidad de su creación: el islam y la teocracia musulmana.

Es indudable que el Profeta conocía, directa o indirectamente, ciertas concepciones y prácticas religiosas de los judíos y los cristianos. Por lo que se refiere al cristianismo, sus noticias eran más bien

aproximativas. Habla de Jesús y de María, pero precisa que no son de naturaleza divina (5,16-20), ya que fueron creados (3,59). En numerosas ocasiones alude a la infancia de Jesús, a sus milagros y a sus apóstoles («auxiliares»). Contra la opinión de los judíos y de acuerdo con los gnósticos y docetistas, Mahoma niega la crucifixión y la muerte de Jesús.[28] Por otra parte, ignora su condición de redentor, el mensaje del Nuevo Testamento, los sacramentos y la mística cristiana. El Profeta evoca la tríada cristiana: Dios-Jesús-María; sus informadores conocían verosímilmente la Iglesia monofisita de Abisinia, en que era venerada de manera especial la Virgen.[29] Por otra parte, se advierten ciertos influjos del nestorianismo; por ejemplo, su creencia en la que la muerte hace al alma completamente inconsciente y en que los mártires de la fe son llevados inmediatamente al paraíso. También la concepción de una serie de descensos sucesivos de la revelación era compartida por numerosas sectas gnósticas judeo-cristianas.

Pero ninguna influencia externa basta para explicar la vocación de Mahoma o la estructura de su predicación. Al proclamar la inminencia del juicio y al recordar que ante el trono de Dios el hombre estará solo, Mahoma puso de manifiesto la vacuidad religiosa de las relaciones tribales. Al contrario, reintegró a los individuos en una nueva comunidad, de carácter religioso, la *ummah*. Mahoma creó así la nación árabe y dio el primer impulso a la expansión musulmana que permitiría a la comunidad de los creyentes extenderse por encima de las fronteras étnicas y raciales. La energía que desde siempre se malgastaba en las luchas intertribales se canalizó en las guerras exteriores contra los paganos, guerras emprendidas en el nombre de Alá y por el triunfo total del monoteísmo. Sin embargo, en sus campañas contra las tribus nómadas, y en especial contra los

28. «No lo mataron; no lo crucificaron, eso únicamente les pareció que era así ... Sino que Dios lo elevó hacia sí» (4,157-158).

29. Véase T. Andrae, *Les origines de l'Islam et le Christianisme*, págs. 209-210. Ha de tenerse igualmente en cuenta el hecho de que el término que en las lenguas semíticas sirve para designar el «espíritu» es de género femenino.

mequíes, Mahoma supo vencer más con unas negociaciones hábiles que con las armas, estableciendo de este modo un modelo ejemplar para sus sucesores, los califas.

Finalmente, al revelarles el Corán, Mahoma promovió a sus conciudadanos al mismo rango que los otros dos «pueblos del Libro», a la vez que ennoblecía el árabe como lengua litúrgica y teológica, a la espera de convertirse en lengua de una cultura ecuménica.

Desde el punto de vista de la morfología religiosa, el mensaje de Mahoma, tal como quedó formulado en el Corán, representa la más pura expresión del monoteísmo absoluto. Alá es Dios, el único Dios; es perfecto y libre, omnisciente y todopoderoso; es el creador de la tierra y de los cielos, de todo cuanto existe, y «añade a la creación lo que quiere» (35,1). Gracias a esta creación continuada, las noches suceden a los días, el agua desciende del cielo y el navío «surca el mar» (2,164). Dicho de otro modo: Alá rige no sólo los ritmos cósmicos, sino también las obras de los hombres. Todos sus actos son, por consiguiente, libres, arbitrarios en última instancia, pues dependen únicamente de su decisión. Alá es libre para contradecirse. Recuérdese al respecto la abrogación de determinadas suras (véase pág. 101, *supra*).

El hombre es débil, pero no como secuela del pecado original, sino porque no pasa de ser una criatura; por otra parte, se halla en un mundo resacralizado como consecuencia de la revelación comunicada por Dios al último de sus profetas. *Toda acción* —fisiológica, psíquica, social, histórica— queda, por el simple hecho de que se efectúa gracias a Dios, bajo su jurisdicción. *Nada* es libre, independientemente de Dios, en el mundo. Pero Alá es misericordioso, y su Profeta ha revelado una religión mucho más sencilla que los dos monoteísmos precedentes. El islam no constituye una Iglesia ni tiene un sacerdocio. El culto puede ser practicado por cualquiera y tampoco necesita de un santuario.[30] La vida religiosa es regulada por unas instituciones que son a la vez normas jurídicas, concretamente los cinco «pilares de la fe». El «pilar» más importante es el *shalât*, el

30. Sin embargo, se recomienda que los creyentes se reúnan los viernes a mediodía en un lugar público; véase 62,9.

culto consistente en la plegaria canónica, que incluye las cinco postraciones diarias; el segundo es el *zakât*, la limosna legal; el tercero, *sawn*, designa el ayuno, desde el alba hasta el crepúsculo, durante todo el mes de Ramadán; el cuarto es la peregrinación (*hajj*), y el quinto se refiere a la «profesión de la fe» (*shahâdat*), es decir, la repetición de la fórmula: «No hay más Dios que Dios y Mahoma es el mensajero de Dios».[31]

Dado que el hombre es falible, el Corán no fomenta ni la ascesis ni el monacato. «¡Oh hijos de Adán! Llevad vuestras galas en todo lugar de oración. Comed y bebed, [pero] no cometáis excesos» (7,31). En cualquier caso, el Corán no se dirige ni a los santos ni a los perfectos, sino a todos los hombres. Mahoma limita a cuatro el número de las esposas legítimas (4,3), sin precisar el número de las concubinas y esclavas.[32] En cuanto a las diferencias sociales, son aceptadas, pero todos los creyentes son iguales en la *ummah*. No es abolida la esclavitud, pero la condición de los esclavos se mejora en comparación con la que tenían en el Imperio romano.

La «política» de Mahoma se parece a la que vemos ilustrada en los diversos libros del Antiguo Testamento. Está inspirada directa o indirectamente por Alá. La historia universal es la manifestación ininterrumpida de Dios; incluso las victorias de los infieles han sido queridas por Dios. Es, por consiguiente, indispensable la guerra total y permanente para convertir el mundo entero al monoteísmo. En cualquier caso, la guerra es preferible a la apostasía y la anarquía.

Aparentemente, la peregrinación y los ritos que se celebran en torno a la *Ka'ba*, considerada como «la casa de Alá», estarían en contradicción con el monoteísmo absoluto predicado por Mahoma. Pero, como antes hemos señalado (véase pág. 107, *supra*), el Profeta

31. Esta fórmula no está literalmente atestiguada en el Corán, pero su sentido es omnipresente; véase W. M. Watt, *Muhammad at Medina*, pág. 308.

32. A las críticas de los europeos responden ciertos orientalistas que ello significaba ya un progreso con relación a la anarquía sexual del paganismo preislámico. Esta «justificación» del islam, válida en el plano sociológico y moral, resulta vana y hasta sacrílega en la perspectiva de la teología coránica. Ningún detalle de la revelación necesita «justificarse».

quiso integrar el islam en la tradición abrahámica. Junto a otros símbolos y argumentos presentes en el Corán —el Libro sagrado, la ascensión celeste de Mahoma, la función del arcángel Gabriel, etc.—, la peregrinación será constantemente reinterpretada y revalorizada por la teología y la mística ulteriores. Ha de tenerse en cuenta además la tradición oral transmitida en los *hadith* («sentencias» del Profeta), que a su vez legitimará numerosas interpretaciones y especulaciones. Alá mantendrá siempre su posición como Dios único y absoluto y Mahoma será el Profeta por excelencia. Pero, al igual que el judaísmo y el cristianismo, el islam terminará por aceptar cierto número de intermediarios e intercesores.

265. La irrupción del islam en el Mediterráneo y en el Próximo Oriente

Al igual que los hebreos y los romanos, el islam, especialmente durante su primera fase, ve en los acontecimientos históricos otros tantos episodios de una historia sagrada. Las espectaculares victorias militares de los primeros califas aseguraron al principio la supervivencia y luego el triunfo del islam. En efecto, la muerte del Profeta desencadena una crisis que pudo resultar fatal para la nueva religión. Según una tradición que terminó por aceptar la mayor parte de los musulmanes, Mahoma murió sin designar un sucesor. Abú Bakr, padre de su esposa favorita, Aísha, fue elegido califa antes incluso de la inhumación del Profeta. Por otra parte, era notoria la predilección de Mahoma por Alí, marido de su hija Fátima y padre de sus únicos nietos aún vivos, Hasán y Huseín; parecía, pues, verosímil que Mahoma hubiera elegido a Alí como sucesor. Sin embargo, para salvaguardar la unidad de la *ummah*, Alí y sus partidarios aceptaron la elección de Abú Bakr, aparte de que, dada la edad avanzada de éste, Alí no dudaba de que le sucedería pronto. De momento, lo que importaba era evitar una crisis fatal en el islam. Ya comenzaban a distanciarse algunas tribus beduinas, pero las expediciones emprendidas rápidamente por Abú Bakr lograron someterlas.

Inmediatamente después, el califa organizó sus expediciones contra Siria, rica provincia bajo soberanía bizantina.

Abú Bakr murió dos años después, en el 634, pero había nombrado anteriormente como sucesor a uno de sus generales, Omar. Durante el califato de este gran estratega (634-644), las victorias de los musulmanes se produjeron a un ritmo vertiginoso. Vencidos en la batalla de Yaemuk, los bizantinos abandonan Siria el año 636. Antioquía cae en el 637 y el mismo año se desmorona el Imperio sasánida. La conquista de Egipto tiene lugar en el año 642 y la de Cartago en el 694. Antes de finalizar el siglo VII, el islam domina el norte de África, Siria y Palestina, Asia Menor, Mesopotamia y el Iraq. Únicamente resiste aún Bizancio, pero su territorio queda considerablemente reducido.[33]

Sin embargo, a pesar de estos éxitos sin precedente, la unidad de la *ummah* se hallaba gravemente comprometida. Herido de muerte por un esclavo persa, Omar aún tuvo tiempo para designar seis compañeros del Profeta para elegir su sucesor. Éstos desecharon a Alí y sus seguidores (*shîʾat ʿAlí*, literalmente «partido de Alí» o *Shîʾah*, *los shîʾitas*) y eligieron al otro yerno del Profeta, Otmán (644-656), perteneciente al clan aristocrático de los omeyas, antiguos adversarios de Mahoma. Otmán distribuyó los puestos clave del Imperio entre los notables de La Meca. Después de su asesinato por los beduinos de las guarniciones instaladas en Egipto e Iraq, Alí fue proclamado califa por los medineses. Para los chiítas, que no reconocían a ningún sucesor que no perteneciera a la familia del Profeta o sus descendientes, Alí fue el primer califa verdadero.

Sin embargo, Aísha y varios notables mequíes acusaron a Alí de complicidad en el asesinato de Otmán. Los dos partidos se enfren-

33. Con razón se ha descrito esta irrupción vertiginosa de los árabes como la última oleada de las invasiones bárbaras que sacudieron el Imperio romano de Occidente. Pero, a diferencia de los bárbaros, los árabes se instalan en nuevas ciudades fortificadas erigidas en los límites del desierto. Mediante el pago de un tributo, las poblaciones sometidas podían conservar su religión y sus costumbres. La situación, sin embargo, cambiará sensiblemente cuando una gran parte de la población urbana, y en primer lugar los funcionarios y los intelectuales, abracen el islam.

taron en la llamada batalla del Camello, porque se desarrolló en torno al que montaba Aísha. Alí estableció su capital en una ciudad fortificada de Iraq, pero su califato fue discutido por el gobernador de Siria, Mu'âwiya, suegro del Profeta y primo de Otmán. Viendo perdida la batalla, los soldados de Mu'âwiya levantaron el Corán con el extremo de sus lanzas. Alí aceptó que el libro sirviera de árbitro, pero, por la mala defensa de su representante, hubo de renunciar a sus derechos. Como consecuencia de este signo de debilidad, fue abandonado por algunos militantes, conocidos en adelante como khârijitas, los «secesionistas». Alí fue asesinado el año 661 y sus partidarios, poco numerosos, proclamaron califa a su hijo mayor, Hasán. Mu'âwiya, elegido ya califa por los sirios en Jerusalén, logró convencer a Hasán de que abdicara en su favor.

Mu'âwiya era un caudillo militar capaz y un político astuto; reorganizó el Imperio y fundó la primera dinastía califal, los Omeya (661-750). Pero la última oportunidad de reunificar la *ummah* se perdió cuando Huseín, el segundo hijo de Alí, fue asesinado el año 680 en Karbala, en el Iraq, con casi todos los miembros de su familia. Los chiítas nunca perdonaron este asesinato, que habría de provocar durante siglos una serie de revueltas salvajemente reprimidas por los califas reinantes. Hasta el siglo X no obtendrían las comunidades chiítas autorización para celebrar durante los diez primeros días del mes de Muharrán sus ceremonias públicas en conmemoración de la muerte trágica del imán Huseín.[34]

De este modo, treinta años después de la muerte del Profeta, la *ummah* se encontraba dividida —y sigue así hasta nuestros días— en tres facciones. La mayor parte de los creyentes, los sunnitas, es decir, los partidarios de la *Sunna* (la «práctica»), bajo la guía del califa reinante; los chiítas, fieles a la descendencia del primer califa «verdadero», Alí; los khârijitas («secesionistas»), para los que únicamente la comunidad tiene derecho a elegir su jefe, así como la obligación de deponerlo en caso de que resulte culpable de pecados graves. Como veremos enseguida (véase cap. XXXIV), cada uno de estos partidos contribuyó en mayor o en menor medida al desarrollo de las instituciones religiosas, de la teología y de la mística musulmanas.

34. Véase E. H. Waugh, «Muharram Rites: Community Death and Rebirth», cit. en pág. 385.

En cuanto a la historia del Imperio fundado por los primeros califas, baste recordar los acontecimientos más importantes. La expansión militar continuó hasta el año 715, cuando los turcos obligan a un ejército árabe a abandonar la región del Oxus. En el año 717, la segunda expedición naval contra Bizancio fracasa con grandes pérdidas. En el año 733, Carlos Martel, rey de los francos, aplasta a los árabes cerca de Tours y los obliga a retirarse al otro lado de los Pirineos. De este modo acaba la supremacía militar del Imperio árabe. Las futuras irrupciones y conquistas del islam serán obra de musulmanes surgidos de otras raíces étnicas.

El islam mismo empieza a modificar algunas de sus estructuras originales. Desde hacía algún tiempo se respetaba cada vez menos el objetivo de la guerra santa tal como lo había definido Mahoma: la conversión de los infieles. Los ejércitos árabes preferían someter a los politeístas sin convertirlos, a fin de poder imponerles tributos más pesados. Por otra parte, los conversos no gozaban de los mismos derechos que los musulmanes. A partir del año 715, la tensión entre árabes y nuevos conversos se agrava constantemente; los últimos estaban dispuestos a apoyar cualquier rebelión que les prometiera la igualdad con los árabes. Pasados algunos años de desórdenes y conflictos armados, la dinastía de los omeyas fue derrocada en el 750, siendo sustituida por otra importante tribu mequí, la de los abasidas. El nuevo califa salió vencedor, gracias sobre todo a la ayuda de los chiítas. Pero la situación de los fieles de Alí no cambió, hasta el punto de que el segundo califa abasida, al-Mansur (754-775), ahogó en sangre una revuelta chiíta. Por el contrario, las diferencias entre árabes y nuevos conversos se borraron definitivamente bajo los abasíes.

Los cuatro primeros califas habían mantenido la sede del califato en Medina. Mu'âwiya, sin embargo, estableció la capital del Imperio en Damasco. A partir de aquel momento, los influjos helenísticos, persas y cristianos aumentaron progresivamente durante toda la

dinastía de los omeyas, haciéndose notar sobre todo en la arquitectura religiosa y civil. Las primeras grandes mezquitas en Siria toman la cúpula de las iglesias cristianas.[35] Los palacios, las grandes residencias, los jardines, las decoraciones murales, los mosaicos imitan modelos del Próximo Oriente helenístico.[36]

Los abasíes mantienen y desarrollan este proceso de asimilación de la herencia cultural oriental y mediterránea. El islam suscita y organiza una civilización urbana basada en la burocracia y el comercio. Los califas renuncian a su función religiosa y viven aislados en sus palacios, confiando a los ulemas —teólogos y especialistas en derecho canónico— la atención cotidiana a los problemas de los creyentes. La construcción, en el año 762, de una nueva capital, Bagdad, marca el final de un islam predominantemente árabe. Esta ciudad, en forma de círculo dividido por una cruz, es la *imago mundi*, el centro del Imperio; sus cuatro puertas representan las cuatro direcciones del espacio. El planeta más afortunado, Júpiter, preside el «nacimiento» de Bagdad, pues los trabajos se iniciaron el día señalado por un astrólogo persa.[37]

Al-Mansur y sus sucesores se instalaron con toda la pompa de los emperadores sasánidas. Los abasíes se apoyan sobre todo en la burocracia, en su mayor parte de origen persa, y en el ejército real, reclutado entre la aristocracia militar irania. Convertidos masivamente al islam, los iranios retornan a los modelos de la política, la administración y la etiqueta sasánidas. Los estilos sasánida y bizantino dominan en la arquitectura.

Es también la época de las traducciones, a través del siríaco, de las obras de los filósofos, médicos y alquimistas griegos. Bajo el reinado de Harún al-Rashid (788-809) y de sus sucesores, la civilización mediterránea de la Antigüedad Tardía conoce un primer Renacimiento de expresión árabe que completa, a veces por vía de oposi-

35. Véase E. B. Smith, *The Dome*, págs. 41 y sigs.

36. Véase U. Monneret de Villard, *Introduzione allo studio dell'archeologia islamica*, especialmente págs. 23 y sigs., 105 y sigs.

37. Véanse las fuentes citadas por C. Wendell, «Baghdâd: Imago Mundi», 122.

ción, el proceso de asimilación de los valores iranios,[38] fomentado por los abasíes. Más adelante (cap. XXXV) veremos las consecuencias de estos descubrimientos y de estas oposiciones en el desarrollo de la espiritualidad musulmana.

38. Bien entendido que se trata de creaciones del inagotable sincretismo iranio (véase § 212).

Capítulo XVIII

El Buda y sus contemporáneos

147. El príncipe Siddhartha

El budismo es la única religión cuyo fundador no se declara profeta o enviado de un dios, sino que, al contrario, llega incluso a rechazar la idea de un dios como ser supremo. Se presenta de hecho como el «despierto» (*buddha*), guía y maestro espiritual. Su predicación se propone ofrecer a los hombres el camino de la liberación, y es precisamente este prestigio de «salvador» lo que hace de su mensaje una «religión» y transformará muy pronto al personaje histórico Siddhartha en un ser divino. En efecto, a pesar de las especulaciones teológicas y las fabulaciones de los doctores budistas, a pesar de ciertas interpretaciones europeas que han pretendido ver en Buda un personaje mítico o un símbolo solar, no hay motivos para negar su historicidad.

La mayor parte de los investigadores coincide en admitir que el futuro Buda nació probablemente en abril-mayo del año 558 (o, según otra tradición, en el 567) a.C., en Kapilavastu. Hijo de un reyezuelo, Suddhodana, y de su primera esposa, Maya, se casó a la edad de dieciséis años, abandonó el palacio a la de veintinueve y tuvo el «supremo y completo despertar» en abril-mayo del año 523 (o 532) a.C.; pasó el resto de su vida predicando y murió en noviembre del año 478 (o 487) a.C., a la edad de ochenta años. Pero estos escasos datos y otros acontecimientos que más adelante recogeremos no

agotan la biografía de Buda, tal como la entendían sus fieles. En efecto, una vez proclamada públicamente y aceptada su verdadera identidad —la de Despierto— por sus discípulos, su vida se transfiguró y recibió las dimensiones mitológicas específicas de los grandes salvadores. Este proceso de «mitologización» se amplió con el tiempo, pero comenzó ya en vida del maestro. Es importante, a pesar de todo, tener muy en cuenta esta *biografía fabulosa por su fuerza creadora tanto en la teología y la mitología búdicas como en la literatura devocional y en las artes plásticas*. Así, se ha dicho que el futuro Buda, el *boddhisattva* (el «ser despierto»), eligió él mismo a sus padres cuando era aún un dios en el cielo de los Tushita. Su concepción habría sido sin mancha; el *boddhisattva* habría penetrado en el costado derecho de su madre bajo la forma de un elefante o de un niño de seis meses. (Las versiones antiguas hablan únicamente de un sueño de su madre: un elefante que penetraba en su cuerpo.) Igualmente sin mancha fue la gestación, pues el *boddhisattva* permanece en un cofre de una piedra preciosa y no en la matriz. Su nacimiento se produjo en un jardín; la madre se abraza a un árbol y el niño surge de su costado derecho.

Apenas nacido, el *boddhisattva* da siete pasos vuelto hacia el norte y lanza el «rugido» del león, al tiempo que exclama: «Soy el más alto del mundo, soy el mejor del mundo, soy el primogénito del mundo; éste es mi último nacimiento; no habrá para mí en adelante ninguna nueva existencia».[1] El mito del nacimiento proclama, por consiguiente, que desde aquel mismo momento el futuro Buda trasciende el cosmos (alcanza «la cima del mundo») y supera los límites del espacio y el tiempo (es, en efecto, «el primogénito» y «el más antiguo del mundo»). Numerosos milagros anuncian el acontecimiento. Al ser presentado en el templo brahmánico, las imágenes de los dioses «se alzaron de sus lugares y cayeron a los pies del *boddhisattva*» y «cantaron un himno (en su honor)».[2] El niño recibe de su padre el nombre de Siddhartha («Fin logrado»). Al ser examinado su cuerpo, se reconocen en él los treinta y dos signos fundamentales y los ochenta signos secundarios del «gran hombre» (*mahāpurusha*) y se declara que llegará a ser soberano universal (*chakravartin*) o Buda. Un anciano *rishi*, Asita, vuela por los aires desde el Himalaya hasta Kapilavastu, pide ver al recién nacido, lo toma en sus brazos y, comprendiendo que llegará ser Buda, llora al advertir que no vivirá lo suficiente para seguirle.

1. *Majjhima-nikāya*, III, 123. Sobre el simbolismo de los siete pasos, véase M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, págs. 149 y sigs.

2. *Lalita-vistara*, págs. 118 y sigs.; A. Foucher, *La vie du Bouddha*, págs. 55 y sigs.

Siete días después del nacimiento muere Maya para renacer como divinidad en el cielo de los Tushita. Durante siete años el niño es atendido por su tía. Luego recibe la educación propia de los príncipes indios y se distingue tanto en las ciencias como en los ejercicios físicos. A la edad de dieciséis años recibe por esposas a dos princesas de los países vecinos, Gopa y Yasodhara. Estos detalles, embarazosos para la tradición ascética del budismo, son probablemente auténticos. Siddhartha se alejaría luego del palacio, al poco de nacer Rahula, de acuerdo con la costumbre india, que no permite renunciar al mundo hasta después de nacido un hijo o un nieto.

En torno a esta «gran marcha» ha sido elaborado un argumento completo. Según los textos más antiguos, el Buda habría declarado a sus discípulos que al meditar sobre la vejez, la enfermedad y la muerte había perdido la alegría de vivir y tomado la decisión de salvar a la humanidad de estos tres males. La leyenda presenta el acontecimiento con tintes más dramáticos. Avisado por las predicciones de los adivinos, Suddhodana logra aislar al joven príncipe en su palacio y sus jardines de placer. Pero los dioses desbaratan los planes del padre; a lo largo de tres salidas sucesivas hacia los jardines de placer, Siddhartha encuentra en primer lugar a un anciano decrépito que camina apoyado en un bastón; al día siguiente ve a «un enfermo enflaquecido, lívido, abrasado por la fiebre»; la tercera vez contempla un muerto que es llevado al cementerio. El cochero le hace saber que nadie es capaz de evitar la enfermedad, la vejez y la muerte. Finalmente, con ocasión de la última salida, el príncipe acierta a ver a un monje mendicante, tranquilo y sereno, y esta visión le consuela, al mismo tiempo que le

hace entender que la religión es capaz de curar las miserias de la condición humana.

148. La gran marcha

A fin de reforzar su decisión de renunciar al mundo, los dioses despiertan a Siddhartha en medio de la noche para que contemple los cuerpos desnudos y sin gracia de las concubinas dormidas. Llama entonces a su escudero, Chandaka, monta a caballo y atraviesa la ciudad, a la que los dioses han hecho dormir profundamente. Sale el príncipe por la puerta de sureste y se detiene luego a la distancia de diez leguas de Kapilavastu, donde se corta los cabellos con la espada, cambia de vestidos con un cazador y manda regresar a Chandaka a palacio con su caballo. Al detenerse despidió también a la cohorte de dioses que le había dado escolta hasta el momento. A partir de entonces, los dioses ya no desempeñarían ningún cometido en la biografía fabulosa de Buda. Alcanzará su objetivo por sus propios medios y sin ninguna ayuda sobrenatural.

Siddhartha se convirtió en asceta itinerante bajo el nombre de Gautama (el que correspondía a su familia en el clan de los Sakya) y se dirigió hacia Vaiśali (pali: Vesali), donde un doctor brahmánico, Arada Kalama, enseñaba una especie de Samkhya preclásico. Se apropió enseguida esta doctrina, pero le pareció insuficiente, por lo que abandonó a Arada y marchó a Rajagriha, capital de Magadha. El rey Bimbisara, seducido por el joven asceta, le ofreció la mitad de su reino, pero Gautama rechazó aquella tentación y se hizo discípulo de otro maestro, Udraka. Llegó a dominar con la misma facilidad las técnicas yóguicas que éste enseñaba, pero, también insatisfecho, lo abandonó y, en unión de cinco discípulos, se dirigió a Gaya. Su aprendizaje filosófico y yóguico había durado un año.

Se estableció en un lugar tranquilo, cerca de Gaya, donde se entregó durante seis años a las más severas mortificaciones. Llegó a nutrirse de un solo grano de mijo al día, pero luego optó por un ayuno total; inmóvil, reducido casi a un puro esqueleto, parecía un cadáver. Como resultado de tan atroces penitencias recibió el nombre de Sakyamuni («asceta entre los Sakya»). Cuando llegó al límite de la mortificación, hasta el punto de que sólo le quedaba la milésima parte de su potencia vital, comprendió la inutilidad de la ascesis como medio de liberación y decidió romper su ayuno. Dado el gran prestigio que en toda la India tenía el *tapas*, la experiencia no resultó del todo inútil. En adelante podría proclamar el futuro Buda que había dominado las prácticas ascéticas, del mismo modo que había hecho en el campo de la filosofía (Samkhya) y en el del Yoga. Por otra parte, antes de abandonar el mundo, también había conocido *todas* las delicias de la vida principesca. Nada le era desconocido de cuanto constituye la infinita variedad de las experiencias humanas, las dichas y las decepciones de la cultura, del amor y del poder, hasta la pobreza de un religioso itinerante, las contemplaciones y los trances del yogui, pasando por la soledad y las mortificaciones del asceta.

Cuando Gautama aceptó por fin el arroz hervido que le ofrecía una piadosa mujer, sus cinco discípulos, consternados, le abandonaron, marchando a Benarés. Milagrosamente repuesto por el alimento, Sakyamuni marchó a un bosque, eligió un árbol pipal (*aśvattha; Ficus religiosa*) y se sentó a su pie, decidido a no levantarse hasta haber obtenido el «despertar». Pero antes de recogerse en meditación, Sakyamuni sufrió el ataque de Mara, «la Muerte». Este gran dios, en efecto, había comprendido que el descubrimiento inminente de la salvación, que detendría el ciclo eterno de los nacimientos, muertes y renacimientos, pondría fin a su reino. El ataque fue desatado por un ejército terrorífico de demonios, espectros y monstruos, pero los méritos anteriores de Sakyamuni y su «disposición amistosa» (*maitrī*) elevaron a su alrededor una zona de protección que le permitió permanecer impertérrito.

Mara reclamó entonces su lugar bajo el árbol, en virtud de los méritos que antes había acumulado, como fruto de un sacrificio voluntario. También Sakyamuni había acumulado méritos en el curso de sus existencias anteriores, pero como no tenía ningún testigo, invocó a «la madre imparcial de todos los seres» y, con el gesto que se

haría clásico en la iconografía budista, tocó la tierra con la mano derecha. Se mostró entonces la tierra sacando fuera medio cuerpo y se declaró garante de las afirmaciones de Sakyamuni. Mara, la Muerte, es también, a pesar de todo, Kama, el Eros, el espíritu de la vida en última instancia. La vida misma está igualmente amenazada por la salvación con que el *boddhisattva* se dispone a agraciar al mundo. Innumerables mujeres rodean entonces al asceta y se esfuerzan inútilmente por tentarle con su desnudez y sus muchos encantos. Vencido, Mara se retira antes de caer el día.[3]

149. El «despertar». La predicación de la Ley

Esta mitología del ataque y la tentación por Mara proclama la absoluta pureza moral de Sakyamuni, que en adelante podrá concentrar todas sus energías espirituales en el problema capital: la liberación con respecto al dolor. En la primera vigilia recorre los cuatro estadios de la meditación, que le permiten abarcar, gracias a su «ojo divino» (§ 158), la totalidad de los mundos y su eterno devenir, es decir, el ciclo terrorífico de los nacimientos, muertes y reencarnaciones regido por el *karma*. En la segunda vigilia recapitula sus innumerables vidas anteriores y contempla en unos instantes las existencias infinitas de los demás. La tercera vigilia constituye la *boddhi*, el «despertar», pues capta la ley que hace posible este ciclo infernal de los nacimientos y renacimientos, la ley llamada de las doce «producciones en dependencia mutua» (§ 157), y descubre al mismo tiempo las condiciones necesarias para detener estas «producciones». A partir de ahora posee las cuatro Nobles Verdades y ya se ha transformado en *buddha*, el Despierto, en el momento mismo en que comienza el día.

El Buda permanece siete semanas en el «área del despertar». Entre los acontecimientos fabulosos conservados por la tradición, nos

3. Sin embargo, Mara no está irremediablemente condenado, pues en un futuro lejano se convertirá y se salvará él también.

fijaremos en la última tentación de Mara: que el Bienaventurado entre inmediatamente en el *parinirvāna*, sin proclamar la doctrina de salvación que acaba de descubrir. Pero el Buda le responde que no entrará sino después de haber formado una comunidad instruida y bien organizada. Sin embargo, poco tiempo después, el Buda se pregunta si realmente merece la pena enseñar una doctrina tan difícil. Por fin le deciden la intervención de Brahma y sobre todo la certeza de que hay cierto número de humanos que pueden salvarse. Se dirige entonces a Benarés, donde, con su «ojo divino», encuentra a los cinco discípulos que le habían abandonado. Los halla en un eremitorio, en el lugar de la actual Sarnath, y les comunica que se ha convertido en Buda. Les expone las cuatro Nobles Verdades sobre el dolor, el origen del dolor, la detención del dolor y el camino que conduce a la cesación del dolor (§ 156).

Esta primera exposición constituye la «puesta en marcha de la rueda de la Ley». Los cinco se convierten y llegan a hacerse «santos» (*arhats*). Poco tiempo después se produce la conversión del hijo de un banquero de Benarés, a la que sigue la de algunos otros miembros de la familia. Muy pronto cuenta ya la «comunidad» (*samgha*) con sesenta monjes (*bhikkhu*) y el Buda los envía a predicar de uno en uno por todo el país. Por su parte, se dirige a Uruvilva, donde, mediante una serie de prodigios, logra convertir a los tres hermanos Kaśyapa, brahmanes que veneraban especialmente al dios Agni. El Buda se dirige luego a los mil discípulos de Kaśyapa y les demuestra que todo el universo está abrasado por las llamas de la pasión; ellos aceptan su doctrina y se hacen todos *arhats*.

A partir de entonces se multiplican las conversiones. En Rajagriha, el joven rey de Magadha, Bimbisara, dona un eremitorio al Buda y su comunidad. También en Rajagriha convierte Buda a dos religiosos eminentes, Śariputra y Modgalayana, así como a un asceta, Mahakaśyapa; los tres habrían de desempeñar un papel importante en la historia del budismo. Poco después cede el Bienaventurado a las llamadas de su padre y, junto con un grupo de monjes, se dirige a Kapilavastu. La visita es ocasión de numerosos episodios dramáticos y prodigios fabulosos. Buda logra convertir a su padre y

a un cierto número de parientes, entre los que se cuentan sus primos Ananda, que sería su principal «discípulo sirviente», y Devadatta, que pronto se convertiría en su rival.

Buda no se demora en Kapilavastu. Retorna a Rajagriha, visita Śravasti y Vaiśali y se suceden las conversiones más o menos espectaculares. Al tener noticias de que su padre está gravemente enfermo, marcha de nuevo a su lado y lo conduce a la santidad. La reina, al quedar viuda, pide a su hijo adoptivo que la admita en la comunidad. Él se niega, pero la reina, junto con todo un cortejo de princesas deseosas de hacerse monjas, le sigue a pie hasta Vaiśali. Ananda aboga por ellas y finalmente Buda las acepta, después de imponer a las monjas unas reglas más duras aún que las de los monjes. Pero se trata en todo caso de una decisión tomada a regañadientes, y anuncia que, al admitir a las mujeres, la Ley, que habría durado mil años, no subsistirá sino quinientos.

A la vista de los milagros que realizan sus discípulos, Buda se declara en contra de la acumulación de «poderes maravillosos» (§ 159). Sin embargo, él mismo se ve obligado a hacer uno de sus mayores milagros, con ocasión de su lucha contra los «seis maestros», sus rivales: hace crecer un mango gigantesco, se pasea por el arco iris de Oriente a Occidente, multiplica hasta el infinito su propia imagen en los aires o pasa tres meses en el cielo de Indra para predicar a su madre. Pero estos relatos fabulosos no se remontan a la tradición primitiva; es probable, por tanto, que la prohibición de los *siddhi* y la importancia otorgada a la sabiduría (*prajñā*) como medio de conversión formen parte de su enseñanza original.[4]

Como era de esperar, los maestros rivales, celosos del éxito del Bienaventurado, se esfuerzan, pero en vano, por desacreditarle con calumnias odiosas. Más graves resultan las querellas mezquinas entre los monjes, como la que, nueve años después del «despertar», se desata en Kauśambi a propósito de un detalle de la regla monástica (se trataba de saber si era preciso llenar de nuevo, después de haberla utilizado, la tinaja de las abluciones de las letrinas). El Maestro intentó reconciliar a los adversarios, pero se le pidió que no se inquietara por tales minucias y abandonó Kauśambi.[5] Sin embargo, los laicos, indignados, se negaron a dar limosna a los monjes que habían provocado la marcha de Buda, y los recalcitrantes fueron obligados a ceder.

4. Sin embargo, los biógrafos hablan constantemente de viajes de Buda por los aires.

150. El cisma de Devadatta. Últimas conversaciones. Buda entra en el «parinirvāna»

Las fuentes no nos informan sino muy vagamente acerca del curso medio de su vida. Durante la estación de las lluvias, Buda proseguía su predicación en los *vihāra* («monasterios») cercanos a las ciudades. El resto del año, acompañado de sus discípulos más allegados, recorría el país predicando la Buena Ley. En el año 509 a.C. su hijo Rahula recibió, a la edad de veinte, la ordenación definitiva. Las biografías narran algunas conversiones espectaculares, como la de un *yakṣa* experto en plantear enigmas, o la de un célebre bandolero, así como la de un rico comerciante de Bengala, lo que prueba que la fama del Maestro se había difundido mucho más allá de los límites del país en que predicaba.

Cuando Buda cumplió los setenta años (en el 486 a.C.), su envidioso primo Devadatta le pidió que abandonara la dirección de la comunidad. Ante su negativa, Devadatta trató de hacerle matar, primero por asesinos a sueldo y luego sirviéndose de una roca o de un elefante salvaje. Devadatta había creado un cisma con un grupo de monjes y predicaba una ascesis más radical, pero Śariputra y Modgalayana lograron atraer de nuevo a los extraviados. Según numerosas fuentes, Devadatta habría sido engullido por el infierno. Los últimos años del Bienaventurado se vieron ensombrecidos por aconteci-

5. El episodio es significativo; quizá indique que los detalles de la conducta monástica no fueron necesariamente regulados por el Buda, si bien hay muchos ejemplos en contra; véase J. Filliozat, *L'Inde classique* II, pág. 485.

mientos desastrosos, entre ellos la ruina de su clan, los Sakya, así como por la muerte de Śariputra y Modgalayana.

Durante la estación de las lluvias del año 478 a.C., Buda, acompañado de Ananda, se instaló en la «Aldea de los Bambúes» (Venugrama), donde cayó gravemente enfermo de disentería. Superada la crisis, Ananda se alegra porque «el Bienaventurado no se extinguirá sin haber dejado sus instrucciones a la comunidad». Pero Buda le replica que ya ha enseñado íntegramente la Ley, sin mantener en secreto ninguna verdad, como hacen algunos maestros; se ha vuelto un «viejo débil», su vida llega al final y los discípulos habrán de buscar ayuda en la Ley a partir de aquel momento.

Pero algunas fuentes[6] añaden un episodio significativo: de regreso a Vaiśali, el Bienaventurado descansa en el bosque sagrado de Chapala, y por tres veces elogia en presencia de Ananda el encanto del lugar y la belleza variada del «continente de la India», añadiendo que, si se le pidiera, el Buda podría «subsistir durante un período cósmico o el resto de un período cósmico». Pero Ananda guarda silencio las tres veces, y el Maestro le pide que se retire. Se acerca entonces Mara y le recuerda su promesa de entrar en el *parinirvāna* cuando la *samgha* se halle firmemente establecida. «Pierde cuidado, Maligno —le responde el Bienaventurado—. No tendrás que esperar mucho.» Renuncia entonces a lo que le quedaba de vida e inmediatamente tiembla la tierra. Ananda pregunta a su Maestro por la causa de aquel fenómeno insólito, y al saberla le pide que sobreviva hasta el final del período cósmico. Pero Buda no podía dejar de cumplir la promesa recién hecha a Mara. «Es por tu culpa, Ananda. Si hubieras suplicado al Predestinado, oh Ananda, él se hubiera negado la primera y la segunda vez, pero a la tercera te lo hubiera concedido. Es por tu culpa, oh Ananda.»[7]

6. *Divyāvadāna*, págs. 200 y sigs. (traducido ya por E. Burnouf, *Introduction*, págs. 74 y sigs.) y otros textos estudiados por E. Windisch, *Māra und Buddha*, págs. 33 y sigs. Véase también A. Foucher, *op. cit.*, págs. 303 y sigs.

7. *Mahā-parinibbāna-sutta* III, 40; trad. A. Foucher, *op. cit.*, pág. 303. El episodio de la fatal distracción de Ananda ha sido con seguridad inventado para explicar la muerte de Buda. En efecto, del mismo modo que eligió las circunstancias

Manda entonces a su discípulo que reúna a los monjes que se hallaban en Vaiśali, y ambos se dirigen a Papa. Allí son invitados por el herrero Chunda a una comida que incluía un «placer de puerco», plato de carne de cardo o de un hongo del que son muy golosos estos animales. El manjar le provoca una diarrea sangrante, aparentemente una recaída en la enfermedad de la que apenas acababa de sanar. Pero se pone en camino hacia Kuśinagara, capital de los Malla. Extenuado después de una penosa marcha, el Buda se acuesta sobre el costado derecho, entre dos árboles, en un bosque, dando frente al oeste y con la cabeza hacia el norte, la pierna izquierda extendida sobre la derecha. Ananda estalla en sollozos, pero el moribundo le consuela: «Basta, Ananda; cesa de afligirte y de gemir. ¿Cómo admitir que lo que ha nacido no muera? Es algo absolutamente imposible».[8] Alaba entonces delante de todos la abnegación de Ananda y le asegura que alcanzará la santidad.

Advertidos por Ananda, los Malla se presentan en tropel ante el Bienaventurado. Después de convertir a un religioso, Subhadra, Buda convoca a sus fieles y les pregunta si todavía tienen dudas acerca de la Ley y la Disciplina. Todos guardan silencio. Entonces pronuncia sus últimas palabras: «A vosotros me dirijo, oh monjes Buda mendicantes: la caducidad es la ley de las cosas, ¡no aflojéis vuestros esfuerzos!». Finalmente, a la tercera y última vela de la noche, recorre las cuatro etapas de la meditación y se extingue. Era la noche de la luna llena de Karttika, en el mes de noviembre del año 478 (o 487, según otra tradición) a.C..

Como para contrapesar una muerte tan humana, los funerales de Buda suscitaron numerosas leyendas. Durante siete días, los Malla honran con músicas y danzas al muerto envuelto en numerosos lienzos y depositado en un recipiente lleno de aceite, pues se le con-

de su nacimiento, Buda podría haber prolongado indefinidamente su existencia. No era culpa suya si no lo hizo. Sin embargo, ni la leyenda ni la comunidad búdica estigmatizaron a Ananda, lo que prueba que se trata de un episodio interpolado por razones apologéticas.

8. *Mahā-parinibbāna-sutta* V, 14.

ceden funerales como a un rey *chakravartin*. Antes de la cremación sobre una pira de maderas aromáticas, el cuerpo habría sido llevado en procesión por Kuśinagara. Pero no fue posible hacer que ardiera la pira antes de la llegada del discípulo Mahakaśyapa, que seguía el mismo camino que su maestro a ocho días de intervalo. Como Mahakaśyapa quedaba convertido en jefe de la Comunidad, era preciso que asistiera al menos a la cremación del Bienaventurado. En efecto, según la leyenda, los pies de Buda salieron del ataúd para que el gran discípulo pudiera venerarlos tocándolos con la frente. La pira arde entonces espontáneamente. Como el Bienaventurado había muerto dentro de su territorio, sus huesos fueron recogidos por los Malla. Sin embargo, los pueblos vecinos reclamaron su parte, a fin de elevar *stūpas*. Los Malla se negaron al principio, pero al final aceptaron repartir los huesos en ocho lotes. Sobre las reliquias, sobre la urna y los carbones se construyeron *stūpas*.

151. El ambiente religioso: los ascetas itinerantes

Hacia comienzos del siglo VI, la India gangética conoció una época de gran actividad religiosa y filosófica, que se ha comparado justamente con el florecimiento espiritual de Grecia por la misma época. Junto a los religiosos y místicos que seguían la tradición brahmánica, había grupos innumerables de *śramanas* («los que se esfuerzan»; en pali, *samana*), ascetas itinerantes (*parivrājaka*) entre los que se contaban yoguis, mágicos, dialécticos («sofistas») y hasta materialistas y nihilistas, precursores de Charvaka y Lokayata. Algunos tipos de ascetas itinerantes se remontaban hasta los tiempos védicos y posvédicos. De la mayor parte de ellos conocemos apenas su nombre. Sus doctrinas son aludidas de manera fragmentaria en los textos búdicos y jainistas; por otra parte, combatidas tanto por los unos como por los otros, aparecen casi siempre intencionadamente deformadas y ridiculizadas.

Es probable, sin embargo, que todos estos *śramanas* hubieran abandonado el mundo desilusionados a la vez de la vanidad de la

existencia humana y de la doctrina implícita en el ritualismo brahmánico. Los *śramanas* se esforzaban por comprender y a la vez dominar el mecanismo de las transmigraciones y su motor misterioso, el acto (*karman*). Para ello utilizaban muchos y muy variados métodos, desde la extrema ascesis, el éxtasis parayóguico o el análisis empírico de la materia, hasta la metafísica más abstrusa, las prácticas orgiásticas, un nihilismo extravagante o el materialismo vulgar. Los medios elegidos dependían en parte del valor que se atribuyera al agente condenado a transmigrar en virtud del *karman*: ¿se trataba de un organismo psíquico, perecedero, o de un «yo» indestructible e inmortal? Esencialmente, era el mismo problema planteado por las primeras Upanishads (§ 80), que permanecerá siempre en el centro del pensamiento indio.

Los textos búdicos y jainistas indican a veces únicamente las doctrinas de ciertos religiosos, pero sin mencionar sus nombres. Así, por ejemplo, el *Brahmajāla-sutta* ofrece un extenso catálogo de doctrinas: «Algunos especulan sobre los ciclos pasados de la duración, afirmando la eternidad del yo (*atta*; en sánscrito, *ātman*) y del mundo, adquiriendo mediante una disciplina psíquica (que es ya la del Yoga con *samādhi*) unos poderes maravillosos como el recuerdo de las existencias anteriores. Algunos afirman tanto una eternidad como una no eternidad, oponiendo, por ejemplo, el Brahman eterno a sus creaciones efímeras. Algunos identifican el yo con el cuerpo y a partir de ese momento lo consideran no permanente. Algunos admiten la infinitud, otros la finitud del mundo ... Los agnósticos eluden todas las cuestiones. Algunos estiman que el yo y el mundo son producidos sin causa. Otro grupo especula sobre los ciclos futuros, tratando de averiguar el devenir del yo después de la disolución del cuerpo. Ese yo puede ser consciente, o incluso poseer forma, o carecer de forma o de falta de forma, extraño, por tanto, al ámbito de la forma, finito o infinito, pero aquejado de sentimientos desdichados. O bien es inconsciente o ni consciente ni inconsciente, y de él se niega todo, etc.».[9] Este catálogo resulta valiosísimo por el hecho de que

9. J. Filliozat, *L'Inde classique* II, pág. 512.

algunas de las doctrinas incriminadas serán adoptadas y desarrolladas por diversas escuelas búdicas.

Aparte de estas doctrinas anónimas, las fuentes han conservado los nombres de numerosas sectas. Nos ocuparemos de las más importantes: los ajivika, cuyo principal maestro fue Maskarin Gosala, y los nigrantha (los «sin lugar»), o jainistas, seguidores de Mahavira. En cuanto a los maestros de Gautama, Arada Kalama y Rudraka, si bien el Buda los superó en inteligencia y poder de concentración yóguica, su influjo sobre el método de meditación fue considerable.

El *Sāmaññaphala-sutta* (*Dīgha*, I, 47 y sigs.) cita además a los seis maestros rivales de Buda. De cada uno de ellos se dice que es «jefe de comunidad», famoso «fundador de secta», respetado como un santo, venerado por una multitud, avanzado en edad. Purana Kassapa parece haber predicado la ausencia de valor del acto; Ajita Keśakambala profesaba un materialismo cercano al de los charvakas; Kakuda Katyayana, la eternidad de los siete «cuerpos» (*kāya*, o «cuerpo» de la tierra, del agua, del fuego, del viento, del placer, del dolor y de la vida) y Sañjaya, probablemente el escepticismo, pues eludía toda discusión. Los otros dos son Maskarin Gosala y Nigantha Nataputta, o Mahavira; este último, apenas citado en las fuentes budistas, fue, sin embargo, la personalidad religiosa más importante entre los contemporáneos de Buda.

En numerosos *suttas* se narran los encuentros con los *paribbājaka*, pero los textos destacan las respuestas del Bienaventurado más que las doctrinas y las costumbres de sus interlocutores. Buda les reprocha, por ejemplo, que se sientan orgullosos de sus proezas ascéticas, el desprecio que manifiestan hacia los demás, el estar convencidos de haber alcanzado su objetivo y la satisfacción que sienten por ello, el tener una opinión exagerada de sus proezas, etc.[10] Declara que el verdadero *samana* o brahmán se caracteriza no por su apariencia externa, su penitencia o su mortificación físicas, sino por la disciplina interior, la caridad, el dominio de sí

10. *Udumbarikā Sīhanādasutta* (*Dīgha* III, 43 y sigs.; C. A. F. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha* III, págs. 39 y sigs.).

mismo, la emancipación del espíritu con respecto a supersticiones y automatismos.[11]

152. Mahavira y los «salvadores del mundo»

Si bien Mahavira fue contemporáneo suyo, y a pesar de que los dos recorrían las mismas regiones y frecuentaban los mismos ambientes, Buda nunca se encontró con él. Se ignoran las razones que pudo tener para esquivar al más fuerte y original de sus rivales, el único que logró organizar una comunidad religiosa que sobrevive aún en nuestros días. Se han señalado diversas analogías entre la obra y la orientación espiritual de los dos maestros. Pertenecían ambos a la casta militar (*kṣatriya*) y compartían las tendencias antibrahmánicas que se advierten ya en las primeras Upanishads; ambos fueron «herejes» por excelencia, pues niegan la existencia de un dios supremo y el carácter revelado de los Vedas al mismo tiempo que denuncian la inutilidad y la crueldad de los sacrificios. Por otra parte, sin embargo, se diferencian por el temperamento. En resumidas cuentas, sus doctrinas respectivas son irreconciliables.

A diferencia del budismo, el jainismo no se inició con la predicación de Mahavira. Éste no era sino el último de una serie fabulosa de Tirthamkaras, literalmente «hacedores del vado», o dicho de otro modo: «los que abren camino, heraldos de la salvación».[12] El primero, Risabha o Adisvara, el «maestro primordial», habría vivido millones de años, primero como príncipe, luego como asceta, antes de entrar en el nirvana sobre el monte Kailasa. Las biografías legendarias de los otros veintiún Tirthamkaras siguen de cerca este mismo modelo, que en resumidas cuentas no es otra cosa que la vida de Mahavira transformada en paradigma: todos son de origen princi-

11. *Kassapa-Sīhanādasutta* (*Dīgha* I, 169 y sigs.; C. A. F. Rhys Davids, *Dialogues* I, págs. 234 y sigs.).

12. También los budistas proclamarían muy pronto una serie considerable de Budas.

pesco, renuncian al mundo y fundan una comunidad. Se reconoce comúnmente una cierta historicidad al 23.° Tirthamkara, Parśva. Hijo de un rey de Benarés, habría abandonado el mundo a la edad de treinta años, alcanzando la omnisciencia, y habría muerto, después de fundar ocho comunidades, ya centenario, sobre una montaña, unos doscientos cincuenta años antes de Mahavira. Todavía en nuestros días Parśva ocupa un lugar excepcional en el culto y la mitología jainistas.

Mahavira fue hijo de Siddharta, jefe de un clan noble, y de Triśala, emparentada con las familias reinantes de Magadha. Pero la leyenda inserta su nacimiento en el marco tradicional de las natividades de los «salvadores del mundo»: el que habría de ser el 24.° y último Tirthamkara decide descender a la tierra para restaurar la doctrina y la perfección moral de las comunidades fundadas por Parśva. Se encarna en el seno de Devananda, esposa de un brahmán, pero los dioses hicieron trasladar el embrión al seno de una princesa de Magadha. Una serie de sueños proféticos anuncia a las dos madres el nacimiento de un salvador-*chakravartin*. Al igual que en el caso de Buda y Zaratustra, la noche de su nacimiento fue iluminada por un gran resplandor.

El niño recibió el nombre de Vardhamana («Próspero»); al igual que Buda, vivió como príncipe, se casó con una joven de la nobleza y tuvo un hijo. Pero a la muerte de sus padres, cuando tenía treinta años, y después de obtener la autorización de su hermano mayor, Vardhamana distribuye todos sus bienes, abandona el mundo y se viste la túnica de los ascetas itinerantes. Al cabo de trece meses renuncia a llevar vestidos, y ésta es la primera innovación que le separa de la tradición transmitida por Parśva. Desnudo, «revestido de espacio», se entrega durante trece años a la más rigurosa ascesis y a la meditación. Finalmente, después de prolongadas mortificaciones, pasados dos días y medio de recogimiento, una noche de verano, bajo un árbol *sālā*, a la orilla de un río, obtiene la «omnisciencia». De este modo se convierte en *jina* («vencedor»); sus fieles tomarán más tarde el nombre de «jaina», pero se le conoce sobre todo por Mahavira, «Gran héroe». Durante treinta años siguió viviendo errante, predicando su doctrina en los países de Magadha, Anga y Videha, en la llanura gangética. Durante la estación lluviosa, Mahavira, al igual que todos los demás ascetas, se establecía en las proximidades de una ciudad. Murió a la edad de setenta y dos años, en Pava (cerca de la actual Patna). La fecha de su «entrada en el nirvana» se discute aún en la actualidad; según unos fue en el año 468 a.C., pero Jacobi y Schubrig la fijan en el 477 a.C. En todo caso, unos años antes del nirvana de Buda.

153. Doctrinas y prácticas jainistas

Apenas conocemos nada de la personalidad de Mahavira. La mitología que exalta su natividad y ciertos episodios de su vida responden, al igual que en el caso de Buda, a la mitología tradicional de la India. El canon jainista fue publicado entre los siglos IV-III a.C., pero algunos pasajes son mucho más antiguos y posiblemente conservan las expresiones mismas que utilizó el maestro. Características de las enseñanzas de Mahavira son, al parecer, el interés por la estructura de la naturaleza y la pasión por las clasificaciones y los números. Ha podido decirse que el número rige su sistema (Schubring). En efecto, se habla de tres especies de conciencia y de cinco especies de conocimiento recto, de siete principios o categorías, de cinco especies de cuerpos, de seis matices o colores (*leśya*) que marcan el mérito y el demérito del alma, de ocho especies de «materia kármica», de catorce estadios de cualificaciones espirituales, etc. Por otra parte, Mahavira se diferencia tanto de Parśva como de Buda por su ascetismo riguroso, que imponía a los adeptos la desnudez permanente y numerosas prohibiciones.

Mahavira niega la existencia de Dios, pero no la de los dioses, que gozarían de una cierta bienaventuranza, pero sin ser inmortales. El cosmos y la vida no han tenido comienzo ni tendrán fin. Los ciclos cósmicos se repiten hasta el infinito. Infinito es también el número de las almas. Todo está regido por el *karman*, a excepción del alma liberada. Rasgo característico del jainismo, en el que se mani-

fiesta su estructura arcaica, es el panpsiquismo: todo cuanto existe en el mundo posee un alma, no sólo los animales, sino también las plantas, las piedras, las gotas de agua, etc. Y dado que el respeto a la vida es el primero y más importante de los mandamientos jainistas, esta creencia en el panpsiquismo es fuente de incontables dificultades. De ahí que el monje deba ir barriendo delante de sí mientras camina, además de que le está prohibido salir después de la puesta del sol, a fin de no correr el riesgo de matar a cualquier animalillo.

Resulta, al parecer, paradójico que una doctrina que postula el panpsiquismo y proclama el respeto absoluto a la vida desprecie radicalmente la vida humana y considere ejemplo sublime el suicidio por ayuno. El respeto a la vida, es decir, a todo cuanto existe en los tres reinos del universo, no logra santificar la vida humana o al menos atribuirle una significación religiosa. El jainismo comparte el pesimismo y el rechazo de la vida que se manifestaron ya en las Upanishads, y por ello no concibe la posibilidad de una bienaventuranza espiritual y transcósmica (véase, sin embargo, *infra*, § 190); en efecto, el alma liberada de la «materia kármica» se lanza «como una flecha» hacia la cumbre del universo, allá, en una especie de empíreo, se encuentra y comunica con sus semejantes, constituyendo una comunidad puramente espiritual, incluso divina. Pesimismo y «espiritualismo» acósmicos que nos recuerdan a ciertas escuelas gnósticas (§ 228) y, con importantes diferencias, al Samkhya y al Yoga clásico (§§ 139 y sigs.).

El *karman* desempeña un papel decisivo, pues crea la materia kármica, especie de organismo psicocorporal que se adhiere al alma y la obliga a transmigrar. La liberación (*mokṣa*) se realiza en virtud de la interrupción de cualquier contacto con la materia, es decir, mediante el *rechazo* del *karman* ya absorbido y por la *detención* de todo nuevo influjo kármico. Como era de prever, la liberación se obtiene mediante una serie de meditaciones y concentraciones de tipo yóguico[13] que coronan una vida de ascesis y recogimiento. Naturalmente, sólo los monjes y las monjas pueden esperar la liberación. Pero la vida monástica está abierta a todo niño desde los ocho años, a condición de que goce de buena salud. Pasados algunos años de estudio, el novicio es iniciado por un maestro y pronuncia los cinco votos: respeto a toda vida, decir la verdad, renuncia a toda posesión o adquisición y castidad. Recibe entonces una escudilla para las limosnas, una pequeña escoba para barrer el camino delante de sí y un trozo de muselina con el que se cubre la boca al hablar (probablemente para no engullir los insectos). La vida itinerante de los monjes y monjas, a excepción de los cuatro meses que duran las lluvias, imita punto por punto la de Mahavira.

13. Ciertas técnicas corresponden perfectamente a la tradición del Yoga clásico, fijado más tarde por Patañjali (§ 143). Por ejemplo, la concentración (*dhyāna*) consiste en fijar la actividad psicomental en «un solo punto».

Según la tradición, a la muerte de Mahavira había, aparte de una gran comunidad laica, 14.000 monjes y 36.000 monjas. Las cifras son probablemente exageradas, pero lo más sorprendente es la fuerte mayoría de mujeres entre los adeptos y en la colectividad laica, sobre todo si se tiene en cuenta que, según algunos maestros jainistas, las monjas no podían alcanzar la liberación, ya que no les estaba permitido practicar la desnudez monástica. Sin embargo, el número elevado de mujeres, monjas o laicas, está atestiguado por la más antigua tradición. Se supone que Mahavira se dirigía especialmente a los de su clase, miembros de la aristocracia noble y militar. Cabe suponer que las mujeres pertenecientes a estos ambientes encontraban en la doctrina de Mahavira, que hundía sus raíces en la más arcaica espiritualidad india, un camino religioso que les negaba la ortodoxia brahmánica.

154. Los ajivikas y la omnipotencia del «destino»

Buda consideraba a Maskarin (Makhali) Gosala uno de sus más peligrosos rivales. Discípulo y compañero de Mahavira durante muchos años, Gosala practicó la ascesis, obtuvo los poderes mágicos y llegó a ser jefe de los ajivikas. Según las escasas alusiones biográficas conservadas en las escrituras budistas y jainistas, Gosala fue un poderoso mago. Mató a uno de sus discípulos mediante su «fuego mágico». Sin embargo, murió a consecuencia de un combate mágico

con Mahavira y de la maldición de éste (probablemente entre los años 485-484 a.C.).

La etimología del término *ājīvika* resulta oscura. Atacadas por budistas y jainistas, las doctrinas y las prácticas de los ajivikas resultan difíciles de reconstruir. Aparte de algunas citas conservadas en los libros de sus adversarios, nada ha sobrevivido de su canon. Sabemos, a pesar de todo, que se trata de un movimiento muy antiguo, que antecedió en varias generaciones al budismo y al jainismo.

Gosala se distinguía de todos sus contemporáneos por un fatalismo riguroso. «El esfuerzo humano es ineficaz» era la esencia de su mensaje. La clave de arco de su sistema se resumía en una sola palabra: *niyati*, la «fatalidad», el «destino». Según un texto budista, Gosala creía que «no hay causa, no hay motivo para la corrupción de los seres; los seres son corrompidos sin causa ni motivo. No hay causa para la pureza de los seres; los seres son purificados sin causa ni motivo. No hay acto realizado por sí mismo, no hay acto realizado por otro, no hay acto humano, no hay fuerza ... energía ... vigor humano ... coraje humano. Todos los seres, todos los individuos, todas las criaturas, todas las cosas vivientes carecen de voluntad, no poseen fuerza, energía, evolucionan por la fuerza del destino, de las contingencias, de su mismo estado...» (*Sāmaññaphala-sutta*, 54). Dicho de otro modo: Gosala rechaza la doctrina panindia del *karman*. Según él, todo ser ha de recorrer su ciclo a través de 8.400.000 eones (*mahākalpa*); al final la liberación se produce espontáneamente y sin esfuerzo. Buda juzgaba criminal este determinismo implacable, y por ello atacó a Makhali Gosala más que a ninguno otro de sus contemporáneos, pues consideraba la doctrina de la «fatalidad» (*niyati*) como la más peligrosa.

Makhali Gosala ocupa una posición original en el horizonte del pensamiento indio: su concepción determinista le incitaba a estudiar los fenómenos naturales y las leyes de la vida.[14] Los ajivikas iban

14. Propuso una clasificación de los seres conforme al número de sus sentidos, esbozó una doctrina de las transformaciones en el seno de la naturaleza (*pariṇāmavāda*) apoyándose en observaciones precisas acerca de la periodicidad de la vida vegetal.

completamente desnudos, de acuerdo con una costumbre anterior a la aparición de Mahavira y Makhali Gosala. Como todos los ascetas itinerantes, mendigaban su alimento y se atenían a unas reglas muy estrictas sobre la nutrición; muchos ponían término a sus vidas dejándose morir de hambre. La iniciación en la orden presentaba un carácter arcaico: el neófito tenía que abrasarse las manos asiendo un objeto caliente; era enterrado hasta el cuello y se le arrancaban uno a uno los cabellos. Pero nada sabemos acerca de las técnicas espirituales de los ajivikas. Hemos de suponer que poseían sus propias tradiciones ascéticas y sus técnicas de meditación. Así nos lo dejan entrever ciertas alusiones a una especie de nirvana comparable al cielo supremo de las restantes escuelas místicas.[15]

15. Hacia el siglo X d.C., los ajivikas, al igual que toda la India, se adhirieron a la *bhakti* y terminaron por confundirse con una secta visnuista, los pañcharatra; véase A. L. Basham, *History and Doctrines of Ajīvikas*, págs. 280 y sigs.

Capítulo XIX

El mensaje de Buda: del terror del eterno retorno a la bienaventuranza de lo inefable

155. El hombre herido por una flecha envenenada...

Buda nunca quiso dar a su enseñanza la estructura de un sistema. No sólo se negó a hablar sobre problemas filosóficos, sino que tampoco se pronunció sobre numerosos puntos esenciales de su doctrina, por ejemplo, sobre la situación del santo que ha entrado en el nirvana. Este silencio hizo posibles desde muy temprana fecha las interpretaciones divergentes, dando origen posteriormente a la aparición de diversas escuelas y sectas. La transmisión oral de las enseñanzas del Bienaventurado y la redacción del canon plantean numerosos problemas; sería inútil confiar en que se llegue algún día a resolverlos de manera satisfactoria. Sin embargo, a pesar de que parezca imposible reconstruir íntegramente el «mensaje auténtico» de Buda, sería excesivo sacar de ahí la conclusión de que ya los textos más antiguos presentan radicalmente modificada su doctrina de la salvación.

Desde sus orígenes, la comunidad búdica (*saṃgha*) se organizó mediante unas reglas monásticas (*vinaya*) que le aseguraban la unidad. En cuanto a la doctrina, los monjes compartían ciertas ideas fundamentales acerca de la transmigración y la retribución de los actos, las técnicas de meditación que conducían al nirvana y a la «condición búdica» (lo que suele llamarse budología). Por otra parte,

ya desde los tiempos del Bienaventurado existió una masa de laicos simpatizantes que, aceptando la doctrina, no renuncian al mundo. Los laicos, en virtud de su fe en Buda y de su generosidad para con los monjes, adquieren «méritos» que les aseguran una existencia ultraterrena en uno de los diferentes «paraísos», a la que seguirá una mejor reencarnación. Este tipo de devoción caracteriza el «budismo popular». Posee una gran importancia en la historia religiosa de Asia por las mitologías, los ritos y las obras literarias y artísticas a que ha dado origen.

Esencialmente puede afirmarse que Buda se oponía tanto a las especulaciones cosmológicas y filosóficas de los brahmanes y de los *śramanas* como a los diversos métodos y técnicas del Samkhya y el Yoga preclásicos. En cuanto a la cosmología y la antropogonía, que se negaba a discutir, es evidente que, para Buda, el mundo no ha sido creado ni por un dios ni por un demiurgo ni por el espíritu maligno (como piensan los gnósticos y los maniqueos; véanse §§ 229 y sigs.), sino que existe continuamente, es decir, que *es creado constantemente por los actos, buenos o malos, de los hombres*. En efecto, mientras aumentan la ignorancia y los pecados, no sólo decae la vida humana, sino que el universo mismo se degrada. (La idea es panindia, pero deriva de concepciones arcaicas sobre la decadencia progresiva del mundo, que hace necesaria su recreación periódica.)

En cuanto al Samkhya y el Yoga, Buda asume y desarrolla el análisis de los maestros del primero y las técnicas contemplativas de los yoguis, al mismo tiempo que rechaza sus presupuestos teóricos, y en primer lugar la idea del yo (*purusha*). Su negativa a dejarse arrastrar por las especulaciones de todo orden es tajante. Queda admirablemente ilustrada en el célebre diálogo con Malunkyaputta. Aquel monje se lamentaba de que Buda dejara sin respuesta problemas tales como el de si el universo es o no eterno, finito o infinito; de si el alma es la misma cosa que el cuerpo o diferente; si el Tathagata existe o no existe después de la muerte, etc. Malunkyaputta pidió al Maestro que precisara sus ideas y, si tal fuera el caso, que reconociera ignorar la respuesta. Buda le contó entonces la historia del hombre herido por una flecha envenenada. Los amigos y

parientes mandan llamar a un médico, pero el hombre grita: «No dejaré que me retiren esta flecha sin antes saber quién me ha herido, si es un kshatriya o un brahmán ... cuál es su familia, si es grande, pequeño o de talla mediana, de qué aldea o ciudad procede; no dejaré que me retiren esta flecha sin antes saber con qué clase de arco me la han lanzado ... qué cuerda se empleó en el arco ... qué pluma se usó en la flecha ... de qué forma estaba hecha la punta de la flecha». Aquel hombre murió sin saber todas aquellas cosas, siguió el Bienaventurado, del mismo modo que quien se niega a seguir el camino de la santidad hasta resolver tal o cual problema filosófico. ¿Por qué se negaba Buda a discutir tales cosas? «Porque ello no es útil, porque ello no está relacionado con la vida santa y espiritual ni contribuye a sentir disgusto del mundo, al desasimiento, a la interrupción del deseo, a la tranquilidad, a la penetración profunda, a la iluminación, al nirvana.» Buda recordó además a Malunkyaputta que sólo había enseñado una cosa: las cuatro Nobles Verdades.[1]

156. Las cuatro «Nobles Verdades» y el «sendero medio»

Estas cuatro «Nobles Verdades» contienen la sustancia de cuanto enseñó Buda, que las predicó ya en su primer sermón de Benarés, poco después del «despertar», ante sus cinco antiguos compañeros (§ 149). La primera verdad se refiere al dolor (en pali, *dukkha*). Para Buda, al igual que para la mayor parte de los pensadores y hombres religiosos indios posteriores a la época de las Upanishads, *todo es dolor*. En efecto, «el nacimiento es dolor, la decadencia es dolor, la muerte es dolor. Estar unido a lo que no se ama significa sufrir. Estar separado de lo que se ama ... no poseer lo que se desea significa sufrir. En una palabra: todo contacto con (uno cualquiera de) los cinco *skandha* significa dolor».[2] Hemos de precisar que el térmi-

1. *Majjhima-nikāya* I, 426.
2. Ibíd., I, 141.

no *dukkha*, que habitualmente se traduce por «dolor» o «sufrimiento», tiene en realidad una significación mucho más amplia. Diversas formas de felicidad e incluso algunos estados espirituales obtenidos mediante la meditación se describen también como *dukkha*. Después de hacer el elogio de la beatitud espiritual de tales estados yóguicos, el Buda añade que son «efímeros, *dukkha* y sometidos al cambio».[3] Son *dukkha* precisamente por efímeros.[4] Como veremos más adelante, Buda reduce el «yo» a una combinación de cinco agregados (*skandha*) de las fuerzas físicas y psíquicas, y precisa que el *dukkha* es en última instancia los cinco agregados.[5]

La segunda noble verdad identifica el deseo como origen del dolor (*dukkha*). En efecto, es el deseo, el apetito o la «sed» (*taṇhā*) lo que determina las reencarnaciones. Esta «sed» busca constantemente nuevos goces; se distinguen el deseo de los placeres de los sentidos, el deseo de perpetuarse y el deseo de extinguirse (o autoaniquilación). Señalemos que el deseo de la autoaniquilación se condena junto con las restantes manifestaciones de la «sed». En efecto, por tratarse también de un «apetito», el deseo de extinción, que puede llevar al suicidio, no constituye una solución, pues es incapaz de detener el ciclo de las transmigraciones.

La tercera noble verdad proclama que la liberación del dolor (*dukkha*) consiste en la extinción de los apetitos (*taṇhā*). Equivale al nirvana. En efecto, uno de los nombres del nirvana es «extinción de la sed» (*taṇhākkhaya*). Finalmente, la cuarta verdad revela los caminos que conducen a la cesación del dolor.

En su formulación de las cuatro Nobles Verdades, el Buda aplica un método de la medicina india que consiste en definir ante todo la enfermedad, descubrir a continuación la causa, decidir luego la supresión de esta causa y presentar finalmente los medios capaces

3. Ibíd., I, 90.

4. La escolástica budista diferenció el *dukkha* como dolor ordinario, como dolor causado por el cambio y como estado condicionado (*Visuddhimagga*, pág. 499; véase W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, pág. 40). Pero, como todo está condicionado, todo es también *dukkha*.

5. Véanse los textos citados por W. Rahula, *op. cit.*, pág. 41.

de suprimirla. La terapéutica elaborada por el Buda constituye, en efecto, la cuarta verdad, que prescribe los medios para sanar el mal de la existencia. Este método se conoce con el nombre de «camino intermedio», pues trata de evitar dos extremos: la búsqueda de la felicidad a través de los placeres de los sentidos y el camino contrario, que sería la búsqueda de la beatitud espiritual mediante los excesos ascéticos. El «camino intermedio» es llamado también «camino de ocho miembros», pues consiste en: a) visión u opinión correcta (o justa), b) pensamiento correcto, c) palabra correcta, d) actividad correcta, e) medios de vida correctos, f) esfuerzo correcto, g) atención correcta y h) concentración correcta.

Buda vuelve una y otra vez sobre las ocho reglas del «camino», que explica de distintas maneras, pues se dirigía a auditorios diversos. Estas ocho reglas se clasifican a veces conforme a sus objetivos. Así, por ejemplo, un texto[6] define la enseñanza budista como: a) conducta ética (*sīla*), b) disciplina mental (*samādhi*), c) sabiduría (*paññā*; sánscrito, *prajñā*). La conducta ética, fundada en el amor universal y en la compasión hacia todos los seres, consiste de hecho en la práctica de las tres reglas (n.os 2-4) del Sendero Óctuple, a saber: palabra justa o correcta, actividad correcta, forma de vida correcta. Numerosos textos explican qué se entiende por estas fórmulas.[7] La disciplina mental (*samādhi*) consiste en la práctica de las tres últimas reglas del Sendero Óctuple (n.os 6-8): el esfuerzo, la atención y la concentración correctos. Se trata de ejercicios ascéticos de tipo yóguico, en los que insistiremos más adelante, pues constituyen la esencia del mensaje budista. En cuanto a la sabiduría (*prajñā*), es el fruto de las dos primeras reglas: visión u opinión correcta, pensamiento correcto.

6. *Majjhima-nikāya* I, 301.

7. Por ejemplo, la palabra justa significa abstenerse de la mentira, de la maledicencia y de la calumnia, de toda palabra brutal, injuriosa o malintencionada, y hasta de la charlatanería. La regla de la actividad correcta prohíbe al budista destruir la vida, robar, mantener relaciones sexuales ilegítimas, etc. El modo de vida correcto excluye las profesiones que causan daño a los demás, etc.

157. La caducidad de las cosas y la doctrina de la «anatta»

Meditando en las dos primeras nobles verdades —el dolor y el origen del dolor— descubre el monje la caducidad de las cosas, su insustancialidad (pali, *anatta*), y a la vez la insustancialidad de su propio ser. No es que se sienta extraviado en medio de las cosas (como es el caso, por ejemplo, del asceta védico, del órfico o del gnóstico), sino que advierte que comparte con ellas un mismo modo de existir. En efecto, la totalidad cósmica y la actividad psicomental constituyen un universo único. Mediante un análisis implacable el Buda demostró que *todo* cuanto existe en el mundo puede ser clasificado en cinco categorías, «conjuntos» o «agregados» (*skandha*): a) conjunto de las «apariencias» o de lo sensible (que abarca *la totalidad de las cosas materiales, los órganos de los sentidos y sus objetos*); b) las sensaciones (provocadas por el contacto con los cinco órganos de los sentidos); c) las percepciones y las nociones que de ahí resultan (es decir, los fenómenos del conocimiento); d) las construcciones psíquicas (*saṃskhāra*), que incluyen la actividad psíquica consciente e inconsciente); e) los pensamientos (*vijñāna*), o conocimientos producidos por las facultades sensoriales, especialmente por el espíritu (*manas*), cuya sede es el corazón y que además organiza las experiencias sensoriales. Sólo el nirvana no está condicionado ni «construido»; en consecuencia, no puede ser clasificado entre los «agregados».

Estos «agregados» o «conjuntos» describen, de manera sumaria, el mundo de las cosas y la condición humana. Otra fórmula célebre sirve para recapitular e ilustrar en tono más dinámico aún la concatenación de causas y efectos que rige el ciclo de las vidas y los renacimientos. Esta fórmula, conocida como «coproducción condicionada» (*pratītyasamutpāda*; pali, *paṭiccasamuppāda*), enumera doce factores («miembros»), de los que el primero es la ignorancia. Esta ignorancia produce las voliciones, que a su vez producen las «construcciones psíquicas» (*saṃskāra*), condicionantes de los fenómenos psíquicos y mentales, etc., hasta el deseo, y más en especial el deseo sexual, que engendra una nueva existencia y desemboca finalmente en la vejez y en la muerte. En esencia, la *ignorancia*, el *deseo* y la *existencia* son interdependientes y bastan para explicar la concatenación ininterrumpida de los nacimientos, muertes y transmigraciones.

Este método de análisis y clasificación no es un descubrimiento de Buda. Los análisis del Samkhya y del Yoga preclásicos, igual que las especulaciones de los *Brāhmanas* y las Upanishads, habían disociado y clasificado la totalidad cósmica y la actividad psicomental en cierto número de elementos o categorías. Por otra parte, desde la época posvédica, el deseo y la ignorancia habían sido denunciados como causas primeras del dolor y de la transmigración. Pero las Upanishads, al igual que el Samkhya y el Yoga, reconocen además la existencia de otro principio espiritual autónomo, el *ātman* o el *purusha*. Buda, sin embargo, negó al parecer, o al menos silenció, la existencia de tal principio.

En efecto, numerosos textos, considerados como exponentes de la enseñanza original del Maestro, ponen en duda la realidad de la persona humana (*pudgala*), del principio vital (*jīva*) o del *ātman*. En uno de sus discursos declara el Maestro «completamente insensata» la doctrina que afirma «este universo es este *ātman*; después de la muerte yo seré esto, que es permanente, que subsiste, que dura, que no cambia, y como tal existiré por toda la eternidad».[8] Se entiende la intención y la funcionalidad ascética de esta negación: *meditando sobre la irrealidad de la persona, se destruye el egoísmo hasta sus mismas raíces.*

Por otra parte, la negación de un «yo», sujeto de las transmigraciones, pero al mismo tiempo capaz de liberarse y alcanzar el nirvana, era una materia que no dejaba de plantear problemas. De ahí que el Buda se negara en diversas ocasiones a responder a las preguntas referentes a la existencia o no existencia del *ātman*. Así, quedó en silencio cuando un religioso itinerante, Vacchagotta, le interrogó sobre estos problemas. Pero poco más tarde explicaría a Ananda el significado de su silencio: de haber respondido que existía un «yo», habría mentido; por otra parte, Vacchagotta habría clasificado al Bienaventurado entre los partidarios de la «teoría eterna-

8. *Majjhima-nikāya* I, 138.

lista» (es decir, que lo habría considerado como un «filósofo» más entre los muchos que había). De haber respondido que no existía un «yo», Vacchagotta lo habría tomado por un partidario de la «teoría aniquilacionista», y lo que es más, Buda habría aumentado su confusión, «pues habría pensado: antes yo tenía efectivamente un *ātman*, pero ahora ya no lo tengo».[9] Comentando este famoso episodio concluía Vasubandhu (siglo V d.C.): «Creer en la existencia de un "yo" es caer en la herejía de la permanencia; negar el "yo" es caer en la herejía de la aniquilación con la muerte».[10]

Negando la realidad del «yo» (*nairātmya*) se llega a una paradoja: una doctrina que exalta la importancia del *acto* y de su «fruto», la *retribución del acto*, niega el *agente*, «el que come el fruto». Dicho de otro modo: como lo expresa un doctor tardío, Buddhaghosa, «únicamente el dolor existe, pero no hay modo de hallar un doliente. Existen los actos, pero no hay modo de hallar un agente».[11] Pero hay algunos textos que matizan más: «El que come el fruto del acto en una determinada existencia no es el mismo que ha realizado el acto en una existencia anterior, *pero tampoco es distinto*».[12]

Estas dudas y ambigüedades reflejan la incomodidad provocada por la negativa de Buda a zanjar determinadas cuestiones controvertidas. Si el Maestro negaba la existencia de un «yo» irreducible e indestructible, ello era porque sabía bien que la creencia en un *ātman* provoca interminables disputas metafísicas y fomenta el orgullo intelectual; en resumidas cuentas, sólo sirve para estorbar la obtención del Despertar. Como recordaba incesantemente, el objeto de su predicación era la cesación del dolor y los medios para lograrlo. Las innumerables controversias en torno al «yo» o la «naturaleza del nirvana» tenían la correspondiente solución *en la experiencia del Despertar; eran insolubles a través del pensamiento y al nivel de las formulaciones.*

9. *Saṃyutta-nikāya* IV, 400.
10. Citado por L. de la Vallée-Poussin, *Nirvāna*, pág. 108.
11. *Visuddhimagga*, 513.
12. Citado por L. de la Vallée-Poussin, *op. cit.*, pág. 46.

A pesar de todo, parece que Buda aceptaba una cierta unidad y continuidad de la «persona» (*pudgala*). En un sermón sobre la carga y el portador de la carga afirma: «La carga son los cinco *skandha*: materia, sensaciones, ideas, voliciones, conocimiento; el portador de la carga es el *pudgala*, por ejemplo, este venerable religioso de tal familia, de tal nombre, etc.».[13] Pero se negó a tomar partido en las controversias entre los «partidarios de la persona» (*pudgalavādin*) y los «partidarios de los agregados» (*skandhavādin*), manteniéndose en una posición «intermedia».[14] A pesar de todo, la creencia en la continuidad de la persona se mantuvo, y no sólo en los ambientes populares. Los *Jātakas* narran las existencias anteriores de Buda, de su familia y de sus compañeros, y siempre se reconoce la identidad de sus personalidades. ¿Cómo entender de otro modo las palabras que pronuncia Siddharta, apenas nacido: «Éste es mi último nacimiento» (§ 147), si se niega la continuidad de la «verdadera persona» (aun cuando se dude en llamarla «yo» o *pudgala*)?

158. El sendero que lleva al nirvana

Las dos últimas Nobles Verdades han de meditarse juntas. Se afirma ante todo que la cesación del dolor se obtiene mediante la anulación total de la sed (*taṇhā*), es decir, «el hecho de apartarse (de esta sed), de renunciar a ella, de rechazarla, de liberarse de ella, de no apegarse a ella».[15]

13. *Saṃyutta-nikāya* III, 22.
14. Por otra parte, los *pudgalavādin* mismos se aproximaban a sus adversarios al proponer una definición paradójica de la persona: «Es falso que el *pugdala* sea la misma cosa que los *skandha*; es falso que difiera de los *skandha*». A su vez, los «partidarios de los agregados» terminaron por transformar la «personalidad» en una «serie» (*saṃtāna*) de causas y efectos, cuya unidad, si bien fluida, nunca es discontinua, lo que la hace parecerse al «alma». Estas dos interpretaciones serán elaboradas por las escuelas posteriores, pero en la historia del pensamiento budista, el futuro habría de ser de los partidarios del «alma-serie». Es cierto, sin embargo, que las únicas escuelas cuyas escrituras poseemos y que nos son mejor conocidas profesan el *nairātmya*; véase L. de la Vallée-Poussin, *op. cit.*, págs. 66 y sigs.
15. *Majjhima-nikāya* I, 141.

Se precisa a continuación que los caminos conducentes a la interrupción del dolor son los enumerados en el Sendero Óctuple. Estas dos últimas verdades afirman explícitamente: a) que el nirvana *existe*, pero b) que no es posible *obtenerlo* sino mediante el recurso a técnicas especiales de concentración y de meditación. Implícitamente quiere esto decir también que toda discusión acerca de la naturaleza del nirvana y de la modalidad existencial de quien penetró en él carece de sentido para quien no ha alcanzado al menos el umbral de este estado inefable.

Buda no ofrece ninguna «definición» del nirvana, pero vuelve una y otra vez sobre algunos de sus «atributos». Afirma que los *arhats* (los santos liberados) «han alcanzado una bienaventuranza inquebrantable»,[16] que el nirvana «es beatitud»,[17] que él mismo, el Bienaventurado, «alcanzó la inmortalidad» y que también los monjes pueden alcanzarla: «Os haréis presente ya en esta vida, viviréis poseyendo esta inmortalidad».[18] El *arhat*, «ya en esta vida, recogido, "nirvanado" (*nibbuta*), sintiendo en sí la felicidad, pasa su tiempo en compañía de Brahman».[19]

Buda, por consiguiente, enseña que el nirvana es «visible aquí abajo», «manifiesto», «actual» o «de este mundo». Pero insiste al mismo tiempo en que sólo él entre todos los yoguis «ve» y posee el nirvana. (Entiéndase bien: él y aquellos que siguen su camino, su «método».) La «visión», designada en el canon como «el ojo de los santos» (*ariya chakkhu*), permite el «contacto» con lo incondicionado, lo «no construido», el nirvana.[20] Pero esta visión «trascendental» se obtiene mediante ciertas técnicas contemplativas practicadas ya desde los tiempos védicos y de las que hallamos paralelos en el Irán antiguo.

16. *Udāna* VII, 10.

17. *Anguttara-nikāya* IV, 414.

18. *Majjhima-nikāya* I, 172.

19. *Anguttara-nikāya* II, 206; *Majjhima-nikāya* I, 341; etc. Textos citados por L. de la Vallée-Pousin, *op. cit.*, págs. 72-73, que recuerda *Bhagavad-Gīta* V, 24: «El que no encuentra felicidad, alegría, luz sino en el interior, el yogui identificado con Brahman, alcanza el nirvana que es Brahman». Otro texto budista describe al santo liberado con estas palabras: «De este monje digo que no irá ni al este ni al sur ni al oeste ... ya en esta vida está desasido, nirvanado, enfriado, identificado con Brahman (*brahmībhūtā*)»; citado por L. de la Vallée-Poussin, *op. cit.*, pág. 73, n. 1.

En resumen, sea cual fuere la «naturaleza» del nirvana, lo cierto es que sólo se puede alcanzar siguiendo el método enseñado por Buda. Es evidente la estructura yóguica de este método; en efecto, comprende una serie de meditaciones y concentraciones conocidas ya desde hacía siglos. Pero se trata de un Yoga desarrollado y reinterpretado por el genio religioso del Bienaventurado. El monje se prepara ante todo para reflexionar constantemente sobre su vida fisiológica, para tomar conciencia de todos los actos que hasta entonces realizaba automática e inconscientemente. Por ejemplo, «aspirando lentamente, comprende a fondo esta prolongada inspiración; espirando brevemente, comprende, etc. Y se ejercita para ser consciente de todas sus espiraciones ... de todas sus inspiraciones. Y se ejercita para hacer cada vez más lentas sus espiraciones ... y sus inspiraciones».[21] También se esfuerza el monje por «comprender perfectamente» lo que hace cuando camina, cuando levanta un brazo, cuando come, habla o guarda silencio. Esta lucidez ininterrumpida le confirma la inconsistencia del mundo fenoménico y la irrealidad del «alma»,[22] pero contribuye sobre todo a «transmutar» la experiencia profana.

El monje puede pasar ya con una cierta confianza a las técnicas propiamente dichas. La tradición budista las clasifica en tres categorías: las «meditaciones» (*jhāna*; sánscrito, *dhyāna*), los «recogimientos»

20. Sin embargo, ha de establecerse una distinción entre el nirvana «visible», es decir, accesible durante la vida, y el *parinibbana*, que se realiza con la muerte.

21. *Dīgha-nikayā* II, 291 y sigs.

22. En efecto, el comentario *Sumangala Vilāsinī* saca de la meditación sobre los gestos corporales la siguiente conclusión: «Dicen que es una entidad viviente la que camina, una entidad viviente la que descansa; pero ¿hay realmente una entidad viviente que camina y que descansa? No la hay». En cuanto a las espiraciones e inspiraciones, el *bhikkhu* descubre que «están fundadas en la materia, y la materia es el cuerpo material, son los cuatro elementos, etc.». Véase M. Eliade, *Le Yoga*, pág. 173.

(*samāpatti*) y las «concentraciones» (*samādhi*). Empezaremos por describirlas brevemente; trataremos luego de interpretar sus resultados. En la primera meditación (*jhāna*), el monje, desasiéndose del deseo, experimenta «alegría y felicidad», acompañadas de una actividad intelectual (razonamiento y reflexión). En la segunda *jhāna* obtiene el apaciguamiento de esta actividad intelectual; en consecuencia, conoce la serenidad interior, la unificación del pensamiento y «la alegría y felicidad» que brotan de esta concentración. Con la tercera *jhāna* se desase de la alegría y permanece indiferente, pero plenamente consciente, y experimenta la beatitud en su propio cuerpo. Finalmente, en la cuarta etapa, renunciando a la alegría lo mismo que al dolor, obtiene un estado de pureza absoluta, de indiferencia y de pensamiento despierto.[23]

Los cuatro *samāpatti* («recogimientos» u «obtenciones») prosiguen el proceso de purificación del pensamiento. Vacío ya de sus contenidos, el pensamiento se concentra sucesivamente en la infinitud del espacio, en la infinitud de la conciencia, en la «nihilidad» y, ya en la cuarta etapa, obtiene un estado que «no es ni consciente ni inconsciente». Pero el *bhikkhu* debe ir aún más lejos en este trabajo de purgación espiritual, hasta lograr la suspensión de toda percepción y de toda idea (*nirodha-samāpatti*). Desde el punto de vista fisiológico, el monje parece hallarse sumido en un estado cataléptico; se dice que «toca el nirvana con su cuerpo». En efecto, un autor tardío declara que «el *bhikkhu* que ha sabido hacer esta adquisición ya no tiene nada más que hacer».[24] En cuanto a las «concentraciones» (*samādhi*), se trata de ejercicios yóguicos de duración más limitada que los *jhāna* y los *samāpatti*; sirven especialmente de entrenamiento psicomental. El pensamiento se fija en ciertos objetos o ideas a fin de obtener la unificación de la conciencia y la supresión de las actividades racionales. Se conocen diferentes especies de *samādhi*, cada una de las cuales persigue un objetivo preciso.

23. *Dīgha-nikaya* I, 182 y sigs., texto citado en M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 174-175. Véase también *Majjhima-nikāya* I, 276, etc. Independientemente de los progresos que más tarde realice el *bhikkhu*, el dominio de los cuatro *jhanā* le asegura un renacimiento entre los «dioses» que permanecen perpetuamente sumidos en estas meditaciones.

24. Santideva (siglo VII d.C.), citado en M. Eliade, *Le Yoga*, pág. 177.

Con la práctica y el dominio de estos ejercicios yóguicos, y de algunos otros, en los que no podemos detenernos,[25] el *bhikkhu* avanza por el «camino de la liberación». Se distinguen cuatro etapas: a) la «entrada en la corriente» es la que corresponde al monje despojado de los errores y las dudas, que ya no renacerá más que siete veces sobre la tierra; b) el «retorno único», etapa correspondiente a quien ha reducido la pasión, el odio y la estupidez, que ya sólo conocerá otra reencarnación; c) el «sin retorno», en el que el monje se ha liberado definitiva y completamente de los errores, dudas y deseos; renacerá con cuerpo de dios y obtendrá seguidamente la liberación; d) el «merecedor» (*arhat*), purgado de todas las impurezas y pasiones, dotado de saberes sobrenaturales y de poderes maravillosos (*siddhi*), alcanzará el nirvana ya desde el término de su vida.

159. Técnicas de meditación y su iluminación por la «sabiduría»

Sería ingenuo creer que es posible «entender» estos ejercicios yóguicos, ni siquiera multiplicando las citas de los textos originales y elaborando el correspondiente comentario. Únicamente la práctica, bajo la dirección de un maestro, es capaz de revelar su estructura y su función. Ello era cierto ya en la época de las Upanishads y lo es también en nuestros días.

Retengamos, sin embargo, ciertos puntos esenciales.

1) Ante todo, estos ejercicios yóguicos están guiados por la «sabiduría» (*prajñā*), es decir, por una perfecta comprensión de los estados psíquicos y parapsíquicos experimentados por el *bhikkhu*. El esfuerzo por «tomar conciencia» de las actividades psicológicas más sencillas (respiración, marcha, movimiento de los brazos, etc.) se prolonga en los ejercicios que revelan al yogui unos «estados» inaccesibles a la conciencia profana.

25. Recuérdense las ocho «liberaciones» (*vimokṣa*) y las ocho «etapas de dominio» (*abhibhāyatana*).

2) Al hacerse «inteligibles», las experiencias yóguicas terminan por transmutar la conciencia normal. Por otra parte, el monje se libera de los errores ligados a la estructura misma de una conciencia no iluminada (por ejemplo, creer en la realidad de la «persona» o en la unidad de la materia, etc.); por otra parte, gracias a sus experiencias supranormales, alcanza un nivel de clarividencia que está por encima de todo sistema nocional; esta clarividencia se resiste a toda formulación verbal.

3) Al progresar en la práctica, el monje encuentra nuevas confirmaciones de la doctrina, especialmente la evidencia de un «absoluto», de algo «no construido» que trasciende todas las modalidades accesibles a una conciencia no iluminada, la realidad evidente de lo «inmortal» (o nirvana), de que nada puede decirse sino que *existe*. Un doctor tardío resume muy acertadamente el origen *experimental* (es decir, yóguico) de la creencia en la *realidad* del nirvana. «Se afirma en vano que el nirvana no existe por el hecho de que no es objeto de conocimiento. Sin duda el nirvana no es conocido directamente a la manera que son conocidos el color, la sensación, etc., ni es conocido indirectamente a través de su actividad, a la manera en que son conocidos los órganos de los sentidos. Pero su naturaleza y su actividad ... son objeto de conocimiento ... El yogui que entra en recogimiento conoce el nirvana, su naturaleza, su actividad. Cuando sale de la contemplación, exclama: "Oh el nirvana, destrucción, calma, excelente evasivo". Los ciegos, por el hecho de que no ven ni el azul ni el amarillo, no tienen derecho a decir que los videntes no ven los colores y que los colores no existen.»[26]

La aportación más genial de Buda consistió probablemente en la articulación de un método de meditación en el que logró integrar las prácticas ascéticas y las técnicas yóguicas en unos procesos específicos de conocimiento profundo. Así lo confirma el hecho de que Buda atribuyera igual valor a la ascesis-meditación de tipo yóguico

26. *Saṃghabhadra*, citado por L. de la Vallée-Poussin, *op. cit.*, págs. 73-74; véase *Visuddhimagga*: «No puede decirse que una cosa no exista por el hecho de que no la perciban los necios».

que al conocimiento profundo de la doctrina. Pero, tal como era de esperar, las dos vías, que por lo demás corresponden a dos tendencias divergentes del espíritu, sólo en raras ocasiones han sido dominadas a la vez por la misma persona. Ya desde muy pronto, los textos canónicos trataron de armonizarlas. «Los monjes que se consagran a la meditación yóguica (los *jhāin*) critican a los que prefieren la doctrina (los *dhammayoga*), y a la inversa. Deben, por el contrario, estimarse unos a otros. Raros son, en efecto, los hombres que pasan su tiempo tocando con su cuerpo (es decir, "realizando experimentalmente") el elemento inmortal (o nirvana) Raros son también los que contemplan la profunda realidad y la penetran mediante la *prajñā* (inteligencia).»[27]

Todas las verdades reveladas por Buda debían ser «realizadas» a la manera yóguica, es decir, meditadas y «experimentadas». De ahí que Ananda, el discípulo favorito del Maestro, sin rival en cuanto al conocimiento de la doctrina, fuera excluido del Concilio (§ 185); en efecto, no era *arhat*, lo que significa que no poseía una «experiencia yóguica perfecta». Un célebre texto[28] pone frente a frente a Musila y Narada, cada uno de los cuales representaba un cierto grado de la perfección búdica. Los dos poseían el mismo saber, pero Narada no se consideraba *arhat*, pues no había realizado experimentalmente el «contacto con el nirvana».[29] Esta dicotomía se ha mantenido y hasta acentuado a lo largo de toda la historia del budismo. Algunos doctores han afirmado incluso que la «sabiduría» (*prajñā*) es capaz de asegurar por sí sola el nirvana, sin necesidad de recurrir a las experiencias yóguicas. En esta apología del «santo seco», del liberado en virtud de la *prajñā*, se adivina una tendencia «antimística», una resistencia de los «metafísicos» ante los excesos yóguicos.

Hemos de añadir que el camino hacia el nirvana —al igual que en el Yoga clásico, el que conduce hacia el *samādhi*— lleva también

27. *Aṅguttara-nikāya* III, 355, citado en M. Eliade, *Le Yoga*, pág. 178.
28. *Saṃyutta-nikāya* II, 115.
29. Véase M. Eliade, *Le Yoga*, pág. 180.Véanse otros textos citados en L. de la Vallée-Poussin, «Musīla et Nārada», págs. 191 y sigs.

a la posesión de los «poderes milagrosos» (*siddhi*; pali, *iddhi*). Pero ello planteaba a Buda, lo mismo que más tarde a Patañjali, un nuevo problema. En efecto, por una parte es inevitable la adquisición de los poderes milagrosos en el curso de la práctica, a la vez que, por ello mismo, constituyen indicios seguros de los progresos espirituales realizados por el monje: son la prueba de que éste se halla a punto de «descondicionarse», de que ha suspendido las leyes de la naturaleza en cuyos engranajes estaba preso. Pero, por otra parte, los «poderes» resultan doblemente peligrosos, ya que tientan al *bhikkhu* con un vano «dominio mágico del mundo» y entrañan además el riesgo de crear confusiones entre los profanos.

Los «poderes maravillosos» forman parte de las cinco clases de «ciencias elevadas» (*abhijñā*), que son: a) *siddhi*, b) el ojo divino, c) el oído divino, d) el conocimiento del pensamiento ajeno, y e) el recuerdo de las existencias anteriores. Ninguno de estos cinco *abhijñā* difiere de los «poderes» que pueden ser obtenidos por los yoguis no budistas. En cierto pasaje[30] afirma el Buda que el *bhikkhu*, mientras medita, es capaz de multiplicarse, hacerse invisible, atravesar la tierra sólida, caminar sobre el agua, volar por el cielo o escuchar los sonidos celestes, conocer los pensamientos de los demás, rememorar sus existencias anteriores. Pero no se olvida de añadir que la posesión de estos «poderes» podría apartar al monje de su verdadero fin, el nirvana. Por otra parte, la acumulación de tales «poderes» de nada serviría para propagar la salvación, ya que otros yoguis y extáticos podían realizar los mismos milagros, y lo que es más, los profanos podrían creer que se trataba simplemente de magia. De ahí que el Buda prohibiera estrictamente las demostraciones de «poderes milagrosos» en presencia de los laicos.

160. La paradoja de lo incondicionado

Si tenemos en cuenta la transmutación de la conciencia profana obtenida por el *bhikkhu*, así como las extravagantes experiencias

30. *Dīgha-nikayā* I, 78 y sigs.

yóguicas y parapsicológicas que lleva a cabo, se entenderán la perplejidad, las dudas y hasta las contradicciones de los textos canónicos en lo referente a la «naturaleza» del nirvana y la «situación» del liberado. Se ha discutido mucho para saber si la condición del «nirvanado» equivale a una extinción total o a una beatitud más allá de la existencia que nadie podría expresar. Buda comparó la entrada en el nirvana con la extinción de una llama. Pero se ha observado que, para el pensamiento indio, la extinción del fuego no significaba su aniquilamiento, sino la regresión a un estado virtual.[31] Por otra parte, si el nirvana es lo incondicionado por excelencia, el Absoluto, trascenderá no sólo las estructuras cósmicas, sino también las categorías del conocimiento. En este caso podrá decirse que el ser que ha penetrado en el nirvana ya no existe (si entendemos la existencia como un modo de ser en el mundo), pero puede afirmarse también que «existe» en el nirvana, en lo incondicionado, en un modo de ser, por tanto, que no cabe ni imaginar.

Con razón dejó Buda abierta esta cuestión. En efecto, sólo quienes se han adentrado en el camino, quienes han realizado al menos algunas experiencias yóguicas y las han iluminado oportunamente con la *prajñā* se dan cuenta de que, con la transmutación de la conciencia, quedan abolidas las construcciones verbales y las estructuras del pensamiento Se desemboca entonces en un plano paradójico, y aparentemente contradictorio, en el que el ser coincide con el no ser; se puede afirmar, en consecuencia, a la vez que el «yo» existe o que no existe, que la liberación supone a la vez extinción y tiempo de beatitud. En cierto sentido, y a pesar de las diferencias entre el Samkhya-Yoga y el budismo, podemos comparar al ser que ha penetrado en el nirvana con el *jīvanmukta*, el «liberado en vida» (§ 146).

Pero es importante subrayar que la equivalencia entre nirvana y trascendencia absoluta del cosmos, es decir, su aniquilamiento, se ilustra también mediante numerosos símbolos e imágenes. Ya hemos aludido al simbolismo cosmológico y temporal de los «siete pa-

31. A. B. Keith ha hecho notar la misma imagen en las Upanishads, y Senart en la Epopeya; véase L. de la Vallée-Poussin, *Nirvāna*, pág. 146.

sos del Buda» (§ 147). A esto hemos de añadir la parábola del «huevo roto», que Buda utilizó para proclamar que había roto la rueda de las existencias (*samsāra*); dicho de otro modo: que había trascendido el cosmos y el tiempo cíclico a la vez. No menos espectaculares son las imágenes de la «destrucción de la casa» por el Buda y del «techo roto» por el *arhat*, imágenes que traducen la aniquilación de todo mundo condicionado.[32] Si recordamos la importancia de la homología cosmos-casa-cuerpo humano en el pensamiento indio (y en general en todo pensamiento tradicional y arcaico), entenderemos mejor la novedad revolucionaria del objetivo propuesto por Buda. Al ideal arcaico de «instalarse en una morada estable» (es decir, de asumir una determinada situación existencial en un cosmos perfecto), Buda opone el ideal sustentado por una minoría espiritual de sus contemporáneos: la aniquilación del mundo y la trascendencia de toda «situación» condicionada.

Pero Buda nunca pretendió predicar una doctrina «original». Repite en muchas ocasiones que se limita a seguir «la senda antigua», la doctrina atemporal (*akaliko*) compartida por los «santos» y los «despiertos perfectos» de los tiempos antiguos.[33] Era otra manera de subrayar la verdad «eterna» y la universalidad de su mensaje.

32. Véanse los textos citados en M. Eliade, *Images et Symboles*, págs. 100 y sigs.; también en íd., «Briser le toit de la maison», *passim*.

33. «He contemplado el camino antiguo, el viejo camino seguido por todos los perfectos despiertos de otros tiempos. Ése es el sendero que yo pretendo seguir»; *Saṃyutta-nikāya* II, 106. En efecto, «aquellos que en los tiempos pasados fueron los santos, los perfectos despiertos, todos esos seres sublimes guiaron justamente guiados los discípulos hacia tal fin, al modo, por tanto, que hoy son justamente guiados los discípulos por mí mismo; y aquellos que en los tiempos futuros serán los santos, los perfectos despiertos, todos estos seres sublimes no dejarán de guiar justamente a sus discípulos de la misma manera que hoy son justamente guiados los discípulos por mí mismo»; *Majjhima-nikāya* II, 3-4; véase II, 112; III, 134.

Capítulo XX

La religión romana desde los orígenes al proceso de las bacanales (186 a.C.)

161. Rómulo y la víctima sacrificial

Según los historiadores antiguos, la fundación de Roma tuvo lugar hacia el año 754 a.C.; los descubrimientos arqueológicos confirman la validez de esta tradición: el solar de la *Urbs* comenzó a ser habitado hacia mediados del siglo VIII. El mito de la fundación de Roma y las leyendas de los primeros reyes son especialmente importantes para comprender la religión romana, pero este complejo mitológico refleja igualmente ciertas realidades etnográficas y sociales. Los acontecimientos fabulosos que presidieron el nacimiento de Roma nos hablan de a) una agrupación de fugitivos de diversa procedencia, y b) de la fusión de dos grupos étnicos muy diferentes. Por otra parte, la etnia latina, de la que procede el pueblo romano, es el resultado de una mezcla de poblaciones neolíticas autóctonas y de invasores indoeuropeos venidos de los países transalpinos. Esta primera síntesis constituye el modelo ejemplar de la nación y de la cultura romanas. En efecto, el proceso de asimilación e integración étnica, cultural y religiosa se perpetuó hasta finales del Imperio.

Según la tradición recogida por los historiadores, Numitor, el rey de Alba, fue depuesto por su hermano Amulio. A fin de asegurar su reino, Amulio asesinó a los hijos de Numitor y obligó a la hermana de éste, Rhea Silvia, a hacerse vestal. Pero Silvia quedó embarazada