
I. LA TAREA DE SEPARAR DE LA ESENCIA LOS ELEMENTOS NO ESENCIALES DE LA HERENCIA RELIGIOSA DE LA HUMANIDAD.

Arnold J. Toynbee

1. En la segunda mitad del siglo XX de la era cristiana, el mundo occidentalizado vivió dos hechos históricos que, juntos, hicieron imperativa y urgente para nosotros la tarea de desembarazar de sus agregados no esenciales la esencia de la herencia religiosa de la humanidad.

Por una parte el hecho de que Occidente se hubiese desilusionado de los ídolos que había adoptado como objetos de culto en la Edad Moderna tardía de su historia, determinó que éste, una vez más, se encontrara cara a cara con su cristianismo ancestral. Occidente no puede evitar este reencuentro y no puede vivir esa experiencia sin verse obligado a reconsiderar cuál es su posición respecto de su herencia religiosa desechada. Al propio tiempo, “la anulación de la distancia”, lograda por las conquistas de la técnica occidental moderna, ha determinado que todas las religiones superiores vivas del mundo entren en un contacto más estrecho que hace que sean más íntimas las relaciones entre ellas. En 1956 d. C., ya podía preverse un estadio en el que los adeptos por herencia de cada una de las religiones vivas se encontraran suficientemente familiarizados con las otras religiones vivas como para ser capaces de considerar su propia religión atávica a la luz de las otras religiones contemporáneas; lo cual significa una oportunidad de mirar la propia religión con nuevos ojos. Dentro del

propio cristianismo occidental, esto ya había ocurrido entre las diferentes facciones cristianas occidentales, antes rivales y hostiles. El protestantismo y el catolicismo aprendieron mucho el uno del otro, y los cristianos occidentales, que habían sido educados en una u otra de la iglesias cristianas occidentales, pudieron elegir voluntariamente su credo. Este cambio en las relaciones entre el protestantismo y el catolicismo y esta nueva posibilidad de que un individuo pudiera elegir entre los dos eran augurio de lo que acaso ocurriría entre el cristianismo, el judaísmo, el islamismo, el zoroastrismo, el hinduismo y el budismo. En efecto, parecía que las religiones superiores vivas del mundo tuvieran que hacer frente ahora, una vez más, al mismo escrutinio que ellas y sus precursores habían tenido que afrontar anteriormente en los así llamados imperios ecuménicos que fueron antecedentes de una sociedad de extensión literalmente mundial como la actual.

De esta forma, en la sociedad de nuestro tiempo, la tarea de separar la paja del grano en la herencia religiosa de la humanidad se nos impone gracias a una conjunción de circunstancias sociales y espirituales, Mas estas circunstancias no son únicas ni la tarea tampoco extraordinaria: se trata de una tarea permanente que los adeptos de toda religión superior tienen que afrontar en todo tiempo. La “reforma” no es un acontecimiento particular del pasado, perteneciente a un capítulo específico dentro de la historia del vástago occidental del cristianismo, esto es, la primera parte de la Edad Moderna, sino que es una incitación permanente que en todo momento se plantea a todas las religiones superiores por igual, y que ninguna religión puede ignorar ni un instante sin traicionar la confianza depositada en ella.

En la vida de todas las religiones superiores, la tarea de criba es, en efecto, permanente pues su propia cosecha histórica no es grano puro. En la herencia de cada una de las religiones superiores advertimos la presencia de dos tipos de ingredientes: hay verdades y mandatos esenciales y hay prácticas y mandatos que no lo son.

Las verdades y dictados esenciales son válidos en todo tiempo y

lugar en la medida en que nos es posible penetrar el oscuro espejo de la experiencia acumulada por la humanidad hasta la fecha. Cuando estudiamos los documentos que el hombre ha dejado de la religión tal como era antes de la epifanía de las religiones superiores, encontramos ya en ellos la luz de esas verdades y dictados aunque su brillo sea tenue aún. Y, si imagináramos un futuro en el que se hubieran extinguido las religiones superiores hoy vivas pero en el que aún sobreviviera la raza humana, sería difícil imaginar la vida del hombre sin esos dictados y verdades, que iluminarían su senda y guiarían sus pasos como en el pasado. En efecto, las verdades y dictados contenidos en las religiones superiores parecerían tener vida aún más larga que la de las propias religiones superiores. Verdaderamente parecerían tener igual edad que la humanidad misma, en el sentido de ser indicios de una misma presencia espiritual que nos acompaña en nuestra peregrinación como una columna de nube durante el día y una columna de fuego durante la noche (*Éxodo* XIII. 21-22), una compañía sin la que la humanidad no sería humana.

Estas suposiciones nos llevan más allá de los estrechos límites de nuestro conocimiento histórico pues ese conocimiento no nos dice nada de cómo la luz espiritual nos alcanza o cómo la alcanzamos nosotros. Con todo, bien lo sepamos por descubrimiento o por intuición o por revelación, y tanto si es algo permanente como si es algo transitorio, es un hecho, histórico e irrefutable, que esa luz espiritual resplandece en todas las religiones superiores y fue la causa de su éxito histórico. Las religiones superiores tuvieron un dominio más prolongado y sobre un mayor número de espíritus y de corazones que ninguna otra institución conocida hasta la fecha. Y ese dominio y esa extensión se debieron a la luz con que iluminaron al hombre acerca de su relación con una presencia espiritual en el misterioso universo en el que el hombre se encuentra. Por esta presencia el hombre se halla frente a algo espiritualmente más fuerte que él y que, a diferencia de la naturaleza humana y de todos los otros fenómenos, es la Realidad Absoluta. Y esta Realidad Absoluta de la que el hombre tiene conciencia es, asimismo, un Bien Absoluto del que él está

sediento. El hombre se halla en la necesidad no sólo de conocer esa Realidad Absoluta sino de ponerse en contacto con ella y de estar en armonía con ella. Tal es la única condición por la que puede sentir que el mundo en que vive es su propia morada.

Ésta es la “luz verdadera que alumbra a todo hombre que viene al mundo” (*Juan*, 1, 9) y las religiones superiores son su vehículo. Pero, al propio tiempo, las religiones superiores son instituciones históricas que, como tales, transitan a través del tiempo y del espacio, en los que, en cualquier punto y en cualquier momento de su trayectoria, encuentran circunstancias locales y temporales de la vida humana. Y así como las religiones superiores influyeron en las religiones más antiguas y se influyeron recíprocamente e influyeron en las civilizaciones seculares, también ellas recibieron influencias de esas civilizaciones seculares, de las otras religiones superiores y de sus antecesoras; y tales influencias dejaron en ellas su marca en forma de aditamentos. Esto es algo que puede verificarse fácilmente, pues un historiador puede rastrear esos aditamentos hasta en los orígenes y mostrar, en muchos casos, que esos orígenes son ajenos a las verdades y dictados que se han ido atesorando en la religión superior que se está estudiando. El historiador puede mostrar que esos agregados se incorporaron a la religión en el curso de su historia como consecuencia de accidentes históricos.

Estos agregados o aditamentos accidentales son el precio que la esencia permanente y universalmente válida de una religión superior tiene que pagar para comunicar su mensaje a la miembros de una sociedad particular en una fase particular de la historia de dicha sociedad. Podemos expresar esto en el lenguaje tradicional del cristianismo diciendo que el precio de la redención es la encarnación. Y también podemos expresar esto mismo, con el lenguaje corriente del mundo del siglo XX, diciendo que, si la voz eterna no se pusiera en la onda que pueden sintonizar los hombres, su mensaje no sería recibido. Pero, para que el mensaje sea recibido, en cierta medida ha de desnaturalizarse pues debe verter lo que es permanente y universal en formas que son transitorias y locales. En cualquier caso, aunque el mensaje no

quedase positivamente desnaturalizado, sí que quedaría limitado por razón de haberse vertido en términos de algo que no es permanente y universal, con lo que, por lo menos, quedará desnaturalizado en sentido negativo, habida cuenta de que el mensaje es, en sí mismo, espiritualmente infinito. Si la esencia de una religión superior no se atuviera a las circunstancias locales y transitorias y no se pusiera “en onda” con éstas, nunca alcanzaría a ningún auditorio, pues, en toda sociedad humana, las verdades y dictados permanentes y universales quedan recubiertos por el ropaje cultural local y transitorio con que Adán y Eva cubrieron su desnudez una vez que comieron del fruto del Árbol del conocimiento. Por otra parte, si una religión superior es incapaz de cambiar su tono o no está dispuesta a hacerlo cuando la corriente de la historia la lleva a otros tiempos y lugares y a nuevos escenarios de la vida social, su no desechada adaptación a un medio social ya pasado la hará todavía más discordante –respecto del medio social presente– que si se presentara despojada de todo atavío accesorio.

Uno de estos casos fue el del cristianismo con ropaje occidental predicado en la Edad Moderna a los cristianos no occidentales y a los no cristianos cuando los misioneros del cristianismo desembarcaron en todas las playas de todos los océanos. ¿Debían estos misioneros cristianos occidentales despojar al cristianismo de un ropaje occidental, local y transitorio, para volver a vestirlo con la vestidura atávica del pueblo al que iban a predicarlo? ¿O debían presentar el cristianismo como parte de los atavíos de su propia civilización, es decir, como la religión propia del hombre occidental como tal? Esta cuestión se planteó, en el siglo XVII, como una controversia entre la Compañía de Jesús y las órdenes de los franciscanos y dominicos. En el campo misionero, los jesuitas habían procurado despojar al cristianismo de sus aditamentos occidentales para asegurarse de que el auditorio no cristiano, al que estaban dirigiendo su mensaje, no se negara a aceptar la esencia del cristianismo por verse obligado a aceptar, además, cosas cuya relación con la esencia cristiana era meramente local, transitoria y contingente. En esta “controversia sobre los ritos” del siglo XVII, la Compañía de Jesús fue derrotada. Pero la experiencia de los doscien-

tos cincuenta años siguientes demostró, de manera cada vez más palmaria, que eran ellos los que tenían razón al empuñar de forma tan valiente y resuelta el cedazo.

No obstante, si los misioneros jesuitas obraron con una comprensión y una valentía poco comunes al tratar de discernir la esencia del cristianismo de sus aditamentos occidentales, tampoco el Vaticano obró de forma particularmente descarriada o tiránica cuando se pronunció a favor de la política menos arriesgada de las dos que eran objeto de debate entre los misioneros cristianos católico-romanos. El papado obró de un modo que es característico de la autoridades eclesiásticas porque la distinción entre lo esencial y lo no esencial de un religión es una de esas tareas que las autoridades eclesiásticas se resisten a admitir siempre en todas partes.

Semejante actitud tuvo consecuencias desastrosas porque, en sí misma, es una actitud equivocada. No podremos corregir esa actitud hasta que no hayamos diagnosticado su causa, pero ésta, a decir verdad, no es oscura. El mal nada tiene que ver con la religión misma, y tampoco es peculiar de las instituciones religiosas, de las que las autoridades eclesiásticas son responsables. El mal es una manifestación del pecado original, otro de cuyos nombres es el egocentrismo. Este pecado está siempre, en todas partes, al acecho de oportunidades de afirmarse a sí mismo; y una de sus mayores oportunidades se la ofrece la incapacidad del hombre de pasarse sin instituciones.

Las instituciones, como ya vimos (Ver cap. 8, págs. 114-15), ponen al hombre en condiciones de satisfacer necesidades sociales que no pueden proveerse dentro del estrecho marco de las relaciones que ofrece el trato directo y personal. Sin embargo, la trágica experiencia de la historia humana muestra que las posibilidades que el invento de las instituciones puso al alcance del hombre únicamente se lograron a un alto precio. Una ganancia en lo cuantitativo significa una pérdida en lo cualitativo, pues mientras las relaciones institucionales sobrepasan en mucho a las relaciones personales en cuanto al número de almas que pueden reunir en una sociedad, la experiencia

humana da testimonio de que las mejores relaciones institucionales no pueden compararse en calidad con las mejores relaciones personales. Los extravíos de ambos tipos de relaciones pueden atribuirse a una única causa, que es el innato egocentrismo de la naturaleza humana, con la salvedad de que un alma que se entrega al “nostrismo” puede engañarse imaginando que este egocentrismo en primera persona del plural es “altruismo”, en tanto que la que se entrega al “egoísmo” individual no puede persuadirse tan fácilmente de que su egocentrismo en primera persona del singular no sea pecaminoso.

Un mal genérico de toda institución, de cualquier tipo que sea, consiste en que la gente que se identifica con ella tiende a convertirla en un ídolo. El verdadero fin de una institución es sencillamente servir como instrumento para promover al bienestar de los seres humanos. A decir verdad, una institución no es sacrosanta. Sin embargo, en los corazones de sus devotos suele convertirse en un fin en sí, al que se subordina y hasta se sacrifica el bienestar de los seres humanos en el caso de que esto sea necesario para conservar la integridad de dicha institución. Los administradores responsables de toda institución son particularmente propensos a caer en el error moral de creer que su deber supremo es preservar la existencia de la institución de la que son guardianes. A este respecto, las autoridades eclesiásticas fueron conspicuas pecadoras, si bien no fueron excepcionales. La mayor parte de los eclesiásticos no cayó por debajo del nivel general del pecado humano sino que se mantuvo dignamente por encima. El motivo por el que sucumbieron con relativa frecuencia a la tentación propia de todos los administradores, esto es, confundir los medios con los fines, se encuentra no en el carácter de los eclesiásticos sino en su forma de entender su deber. Las iglesias han sido las más longevas y las más ampliamente extendidas de las instituciones hasta ahora conocidas, y su excepcional éxito como instituciones ha hecho que su aspecto institucional parezca excepcionalmente importante a sus administradores oficiales.

El verdadero fin de una religión superior es irradiar los dictados y verdades espirituales que constituyen su esencia al mayor número

posible de almas para que cada una de ellas esté en condiciones de realizar el verdadero fin del hombre. El verdadero fin del hombre es glorificar a Dios y gozar de su presencia eternamente. De manera que si las autoridades eclesiásticas convirtieran este fin verdadero de la religión en la consideración fundamental en cuanto a determinar su política, estarían constantemente cambiando el tono de su mensaje esencial invariable que se transmitiría así en diferentes longitudes de onda para que diferentes auditorios pudieran captarlo. En cambio, las autoridades eclesiásticas suelen hacer de la preservación de la iglesia su meta suprema, y esta consideración las lleva a insistir en que la herencia religiosa ha de tratarse como un todo indivisible en el que deben aceptarse los aditamentos como elementos no menos sacrosantos que la esencia misma.

Dos son los temores que mueven a las autoridades eclesiásticas a adoptar esta línea de conducta: temor a causar zozobra y a alejar a los devotos más débiles (Ver: *Rm*, 14 y *1 Cor*, 8), y temor a que, si admiten una sola vez que algún elemento de la herencia religiosa es local y transitorio –y por lo tanto desechable–, puedan verse en la incapacidad, después, de trazar una línea clara de delimitación entre lo esencial y lo no esencial, de suerte que hasta la verdadera esencia de la religión correría peligro de ser desechada.

Semejante actitud no sólo es equivocada sino que es, además, mala tanto desde un punto de vista psicológico como político. Es psicológicamente mala porque supone creer que la esencia de la religión –que las autoridades eclesiásticas pretenden poner a salvo– carece de autoridad intrínseca para apelar a los corazones y a los espíritus si se la despoja de los aditamentos accidentales y de las envolturas institucionales. Por otra parte, que dicha actitud es políticamente mala es cosa que los hechos han demostrado repetidas veces. La falta de disposición de las autoridades para ejercer el discernimiento en estas cosas no tuvo como efecto que los miembros débiles soportaran, por causa de la esencia, agregados que, de suyo, se les habían hecho inaceptables.

Un rebaño al que sus pastores le dicen que pudiera no derivarse beneficio alguno de lo que ese rebaño siente como la esencia de su

religión si no es al precio de admitir también lo que ese rebaño mismo siente como elementos no esenciales, anacrónicos o exóticos, tarde o temprano terminará por rechazar esos elementos no esenciales incluso a costa de que la esencia se pierda. El rebaño en cuestión sentirá que no puede obtener verdadero beneficio de la esencia si se le fuerza a la hipocresía o a la insinceridad en su actitud respecto de los elementos no esenciales.

Los funestos resultados de una política eclesiástica inmovilista y de “totalitarismos” así como las recompensas de una política contraria, de discernimiento entre elementos esenciales y no esenciales, pueden ilustrarse con ejemplos tomados de la propia historia de la iglesia cristiana occidental.

En el Concilio de Florencia (1438-9 dC.), que se había convocado con objeto de negociar una unión entre las iglesias ortodoxas orientales y la Santa Sede romana, los negociadores eclesiásticos occidentales hicieron una distinción políticamente audaz. Como condición de la unión exigieron un acuerdo de doctrina con la iglesia occidental y, además, que se aceptara la supremacía eclesiástica de la Santa Sede; e insistieron tenazmente en que se aceptaran estas dos condiciones. Pero, al mismo tiempo, los negociadores se mostraron dispuestos a permitir que las iglesias ortodoxas orientales que aceptaran esas dos condiciones tuvieran una amplia libertad en la esfera de los ritos. Por ejemplo, tendrían libertad para conservar sus propias liturgias tradicionales en sus propias lenguas litúrgicas, y sus propias costumbres y prácticas tradicionales, como la de que los sacerdotes de las parroquias fueran hombres casados. Esta política de discernimiento no alcanzó inmediatamente su propósito pues, en aquella época, los pueblos ortodoxos orientales repudiaron la firma de tal acuerdo por parte de sus representantes y el pueblo griego, por ejemplo, optó por someterse políticamente al imperio otomano: un mal menor a sus ojos, preferible al sometimiento eclesiástico a la Sede romana. Sin embargo, este fracaso inmediato no determinó que el Vaticano revocara su ofrecimiento y, en el curso de los cinco siglos que transcurrieron desde aquella fecha, el resultado de esta iluminada liberalidad fue

la reconciliación con Roma de un buen número de iglesias, no sólo de la cristiana ortodoxa oriental sino también de credos monotelistas, monofisitas y nestorianos.

Este episodio de la historia eclesiástica es significativo porque, en este caso, las concesiones que dieron tales frutos no eran en modo alguno de fondo. En 1439, en Florencia, la iglesia romana no estaba trazando una línea entre la esencia del cristianismo y los elementos no esenciales de éste sino tan sólo una línea entre algunos elementos no esenciales y otros. La supremacía eclesiástica de la Santa Sede romana es un elemento no esencial para los cristianos católicos no romanos; así como, para muchos, también es no esencial gran parte de lo que actualmente constituye la doctrina tradicional cristiana. De esta manera, al realizar su análisis, la iglesia romana distaba mucho de tocar el fondo del asunto. Y, sin embargo, esta pequeña dosis de discernimiento acabó por reconciliar a la iglesia romana con un apreciable número de disidentes.

Hay un triste contraste entre estas medidas liberales y de discernimiento, adoptadas en el siglo XV por la iglesia romana para tratar con las iglesias cristianas no occidentales, y la intransigencia “totalitaria” que esta misma iglesia y la mayoría de las iglesias occidentales protestantes han mostrado en la guerra en que han estado empeñadas contra la ciencia experimental de Occidente durante los últimos doscientos cincuenta años de la Edad Moderna tardía.

En esta guerra, la mayor parte de los puntos en litigio poco tenía que ver con la esencia misma del cristianismo, lo mismo que en 1439. En efecto, cuando comenzó el movimiento científico, casi todos los puntos en discusión entre la autoridad eclesiástica y la ciencia no atañían a elementos esenciales sino a aditamentos accidentales acumulados en el cristianismo occidental del siglo XVII.

El consiguiente alejamiento de muchas de las figuras rectoras del pensamiento occidental de la herencia religiosa tradicional constituyó la gran tragedia de Occidente en la Edad Moderna tardía. Cuando, en el siglo XX, los ideales que habían inspirado el estilo habitual de

vida occidental se vieron amenazados por el comunismo, se pudo comprobar que este cisma entre el pensamiento científico y la herencia religiosa era la debilidad espiritual más grave de Occidente. Y cabe aventurar que la responsabilidad de las autoridades eclesiásticas por esta desdichada y funesta consecuencia de la prolongada discordia espiritual entre el cristianismo y la ciencia fue acaso mayor, en general, que la culpa de los escépticos y ateos. Y, si la responsabilidad de las autoridades religiosas fue acaso mayor, es porque dejaron de lado su verdadero deber, es decir, despojar a la herencia religiosa de los agregados que continuamente se le van acumulando.

Hemos hecho notar que lo que es permanente y universal siempre y en todas partes debe verse en términos transitorios y locales a fin de que sea accesible a los seres humanos particulares de cada aquí y ahora concreto. Por eso, nunca deberíamos olvidar que toda versión de lo esencial está condenada a ser, en cierta medida, una versión viciada y que, por tanto, debe ser contingente y provisional (Ver cap. 9, págs. 128 y 132-3). El castigo por descuidar esta tarea siempre urgente de descartar las versiones viciadas corrientes es que la luz que irradia la esencia de una religión quede oscurecida por la lente de los aditamentos.

Lo que sucede con las lenguas ilustra esta cuestión. Una versión en la lengua de un medio social determinado hace que la esencia de una religión sea ininteligible para otro medio social diferente, cuya lengua materna es un elemento vernáculo diferente. En el siglo I de la era cristiana, la difusión de los libros del Nuevo Testamento en el griego común de la época (la koiné ática) hizo que esos textos encontraran lectores desde Palestina hasta Gran Bretaña en una dirección, y hasta la India en la otra. Sin embargo, en el mundo occidental del siglo XX, la expresión “esto es griego para mí” significa precisamente lo contrario, es decir, que algo nos resulta completamente ininteligible. La lengua que fue un vehículo de comunicación tan amplio entonces en aquel mundo, se ha convertido en símbolo de lo menos inteligible aquí y ahora. Valiéndonos de un símil visual podríamos expresar lo mismo diciendo que las lentes de un hombre son anteojeras para otros.

Así es como la tarea de separar el grano de la paja se nos impone continuamente pese a que esta operación es tan arriesgada como indispensable. El riesgo que entraña explica que las autoridades eclesiásticas vacilen a menudo antes de cumplir con el deber de emprenderla. Es seguro que toda herencia religiosa, en una determinada fase de su historia, está compuesta de elementos esenciales y de aditamentos accidentales que difieren entre sí por su naturaleza, por su valor y por el tratamiento que hayan de recibir por parte de los fieles de esa religión. Pero es asimismo probable que resulte difícil realizar el análisis afinado que permita, en este cuerpo complejo, distinguir con claridad entre esencia y añadidos.

Al imponerse esta tarea, el teólogo está en una situación comprometida, análoga a la del astrónomo y a la del historiador. Un observador humano nunca está en condiciones de realizar sus observaciones desde un punto fijo situado fuera del objeto que observa. El astrónomo que examina el cosmos estelar y procura comprenderlo tiene que llevar a cabo su obra intelectual desde un punto de vista en movimiento pues continuamente está viajando a enorme velocidad en uno de los planetas de un sol que a su vez se mueve a enorme velocidad en una galaxia que forma parte de los fenómenos que dicho astrónomo está procurando estudiar. También el historiador va navegando por la márgenes inferiores del río del tiempo de la historia humana cuyas márgenes anteriores está procurando delinear con su estudio. El movimiento del historiador hará que cada margen particular a la que dirija su atención sea una sucesión caleidoscópica de diferentes apariencias. Y no es que realmente el historiador pase por cada uno de esos cambios sino que lo que ocurre es que la margen inferior por la que camina va serpenteando y doblándose continuamente, por lo que va variando también continuamente la fuerza del curso de agua, que es aquí más rápido, allá más lento; y, en cada uno de esos cambios, las márgenes anteriores del río de la historia se presentan a los ojos del historiador desde una perspectiva cambiante. El teólogo se encuentra en una dificultad análoga cuando procura discernir entre los elementos no esenciales y la esencia de una herencia

religiosa. Al tratar de corregir las versiones viciadas de la esencia de la religión hechas en lugares y tiempos pasados, nunca debe olvidar que el tiempo presente y el lugar en que se halla, de los que no puede escapar, están continuamente forzándolo a que él mismo elabore una versión también viciada. Corregir una versión viciada es para él tarea más difícil que para sus predecesores.

Otra dificultad que tiene que afrontar el teólogo deriva de la ambivalencia del carácter y de la función de los aditamentos de que él se propone desembarazar a la esencia a la que aquéllos están adheridos, pues ya hemos hecho notar que un aditamento que para un ojo es una anteojera e impide el paso de la luz puede ser, para otro ojo, una lente que permita el paso correcto de los rayos de luz. Además, la transformación de los lentes en una anteojera rara vez es una mutación súbita. Habitualmente se trata de una metamorfosis gradual, tan gradual que parecería arbitrario pretender señalar un punto o un momento en el que haya tenido lugar tal cambio. Esto también contribuye a que la tarea de distinguir los agregados de la esencia sea sumamente delicada.

La tarea del teólogo crítico es por cierto más arriesgada que la de pelar una cebolla o limpiar un cuadro. Podemos continuar pelando una cebolla hasta que la hayamos despojado tanto de la corteza como del corazón mismo; y podríamos continuar limpiando un cuadro –es decir despojándolo de las sucesivas capas de barniz y de pintura– hasta que de pronto nos encontráramos tan sólo con la tela limpia y desnuda. En estas dos operaciones no es probable que continuemos hasta llegar a extremos desastrosos pero, en todo caso, en cada etapa del proceso limpiamos y pelamos con riesgo real de extralimitarnos. Si con todo, y a causa de ese riesgo, nos abstenemos de pelar la cebolla, nunca tendremos la cebolla lista para comer; y si nos abstenemos de limpiar el cuadro, la obra del remoto artista que pintó esa tela maestra, oscurecida por la suciedad, nunca volverá a manifestarse ni a nuestros ojos ni a los de ningún otro ser humano.

Teniendo en cuenta las dificultades inherentes a esta tarea de la mente, resulta temerario censurar a las autoridades eclesiásticas por su

resistencia a acometer semejante empresa pese a que las enmiendas son oportunas. He ahí el dilema. Las más pertinentes para el censor temerario serán aquéllas que resulten de la demostración de su propia tesis, que él llevará a cabo por su cuenta y riesgo, realizando el peligroso intento de discernir los aditamentos de la esencia en las principales religiones superiores vivas de su época. Mientras que los errores en que irremediamente haya de caer darán a los teólogos motivo para declarar que en este terreno la discreción es la mejor prueba de valentía.

2. En el siglo XX hay, por lo menos, siete religiones superiores que el presunto analista tendrá que tomar en consideración, si estima que el Hinayana, lo mismo que el Mahayana, completaron virtualmente sus metamorfosis y pasaron a ser, de filosofías que eran originariamente, religiones. Hay tres religiones búdicas: el budismo hinayánico, de Ceylán y del Sureste de Asia; el budismo mahayánico, del Asia Oriental, del Tibet y de Mogolia; y el hinduismo postbúdico de la India. Hay tres religiones judaicas: el judaísmo, el cristianismo y el islamismo. Y también está el zoroastrismo de la diáspora parsi en la Persia Sudoriental y en la India Occidental, religión decididamente judaica en su espíritu y concepciones, cualesquiera que hayan sido sus relaciones históricas con el judaísmo por una parte, y con el hinduismo búdico por otra. Al procurar identificar la esencia de las religiones superiores vivas y luego despojarlas por lo menos de algunos de los elementos no esenciales adheridos a su esencia, debemos tener en cuenta estas siete religiones.

Comencemos por considerar las verdades esenciales y los dictados esenciales que predicán por igual estas siete religiones.

Todas ellas están de acuerdo en que los fenómenos que conocemos no se explican por sí mismos. Estos fenómenos tienen que ser sólo un fragmento de un universo del que el resto permanece oscuro para nosotros. Y la clave de la explicación del todo se halla oculta en esa parte que no percibimos ni comprendemos. De manera que el universo en que nos encontramos es un universo misterioso.

En este universo misterioso hay algo que el hombre puede sentir con certeza. El hombre no es, ciertamente, la presencia espiritual suprema del universo. El hombre comprende sólo en parte el universo, no lo puede dominar sin dificultad y, ciertamente, no fue él quien lo creó. La propia presencia del hombre en el universo es para él un hecho ya dado, en el que él no intervino mediante elección o acto voluntario alguno. En el universo hay una presencia que es espiritualmente más grande que el hombre mismo. Y esa presencia no está contenida ni en alguno de los fenómenos que él puede percibir y conocer ni en la suma de todos ellos.

En la vida humana el conocimiento no es un fin en sí mismo sino un medio para la acción. El conocimiento de verdades es valioso en la medida en que sirva como guía de la acción conducente a la meta de los esfuerzos humanos. Por ejemplo, los filósofos indios prebúdicos vieron la verdad de que “tú eres eso”, es decir, de que, en cierto sentido, un yo humano es idéntico a la Realidad Absoluta. Pero el sentido en que este conocimiento intuitivo es verdadero sólo puede descubrirse en la acción. La afirmación “tú eres eso” no es en verdad una mera afirmación sino una exhortación que se te hace a ti para que tú puedas ser lo que tú conoces que puedes ser. El modo imperativo está implícito en el modo indicativo. La intuición de una verdad es la indicación de una meta.

La meta del hombre es procurar una comunión con la presencia que está detrás de los fenómenos, y procurarla, además, con el propósito de hacer que su yo esté en armonía con esa Realidad espiritual Absoluta.

Un yo humano no puede llegar a estar en armonía con la Realidad Absoluta a menos que se libere de su innato egocentrismo. Esta es la tarea más difícil que pueda imponerse el hombre. Pero, si la cumple, la recompensa será proporcionada al trabajo y al sufrimiento exigidos por su lucha espiritual. Al abandonar su egocentrismo, el hombre sentirá como si fuera a perder la vida. Pero, al cumplir este acto de autosacrificio, se percatará de que realmente la ha sal-

vado: porque le ha dado un nuevo centro y ese centro es la realidad Absoluta, que es la presencia espiritual que está detrás de los fenómenos.

Hasta aquí las siete religiones hablan todas con la misma voz. Pero en este punto nos encontramos con una diferencia de concepción respecto de la naturaleza de esa Realidad Absoluta entre el Hinayana y las otras seis. Las siete religiones coinciden en sostener que la Realidad Absoluta tiene un aspecto impersonal. Para el budismo este aspecto es el Nirvana; para el hinduismo es Brahma; para el zoroastrismo son los atributos abstractos de Ahuramazda; para las religiones judaicas se da en la experiencia de los místicos. Pero seis de las siete religiones –todas excepto el Hinayana– coinciden en sostener, además, que la Realidad Absoluta tiene también un aspecto personal en el sentido en que un yo humano es personal; y, en esa manifestación de la Realidad Absoluta, los seres humanos tienen con ella encuentros que son de un tipo análogo al de los encuentros que tienen entre sí.

En este punto, el budismo mahayánico se separa, en la práctica, del budismo hinayánico y coincide con las otras cinco religiones, aunque en la teoría no rompa con el Hinayana (En la práctica, también el Hinayana, lo mismo que el Mahayana, recorrió cierto trecho del camino que conduce hacia un teísmo que resulta incompatible con la teoría budista). En la teoría, los bodhisatvas no son los aspectos personales de la Realidad Absoluta; son individuos fenoménicos y efímeros que están a punto de lograr la armonía con la Realidad Absoluta al extinguirse, y en cuyo poder está dar el paso final en cualquier momento. En la práctica, los bodhisatvas son divinidades virtualmente afines a los dioses o a Dios, en quienes la Realidad Absoluta se revela en su aspecto personal, según la concepción de las otras cinco religiones.

La coincidencia de estas cinco religiones entre sí y con el Mahayana, y su desacuerdo con el Hinayana, al sostener que la presencia espiritual suprema conocida por el hombre tiene un aspecto

personal, es un lazo de unidad que trasciende las diferencias existentes entre sus concepciones respectivas acerca de lo que es ese aspecto personal.

Para el Mahayana, el aspecto personal de una presencia sobrehumana manifestada en los bodhisatvas es plural; para el hinduismo y el cristianismo el aspecto personal de la Realidad Absoluta es uno y trino; para el zoroastrismo, el islamismo y el judaísmo ese aspecto es singular. Estas diferencias son importantes. Pero, así y todo, acaso no sean tan significativas como el punto en el que están de acuerdo y que las distingue del Hinayana. Su dogma común de que la Realidad Absoluta tiene un aspecto personal gobierna no sólo su teoría sino su propósito. Este principio personal determina su interpretación del dictado común por el que se recomienda al yo que haga cuanto le sea posible por librarse de su innato egocentrismo. Mientras el Hinayana interpreta este consejo como una exhortación a la extinción del yo, para las otras seis religiones el logro de la armonía con la Realidad Absoluta significa no la extinción de uno mismo lograda por obra exclusiva del yo sino una reorientación conseguida con la ayuda de Dios o de un bodhisatva. Ello significa que el centro del apego del yo se desplaza del yo a un bodhisatva o a la Realidad Absoluta en su aspecto personal, en el que esa Realidad se manifiesta como Dios. Para estas seis religiones, la meta implícita en la intuición de los filósofos indios prebúdicos de que “tú eres eso” se alcanza en una comunión entre el ser humano y el ser divino. El yo humano comprende su identidad potencial con la Realidad Absoluta, identidad que se realiza no mediante la disolución del yo sino mediante hacer suya la voluntad de Dios, de acuerdo con esta concepción. (Esta diferencia de propósito entre el Hinayana y las otras seis religiones no se refleja en una diferencia correspondiente en la conducta. En este terreno, los budistas hinayánicos bien pueden compararse no sólo con los budistas mahayánicos sino también con los seguidores de las otras cinco religiones vivas).

Esta visión del universo como una sociedad de individuos plantea los problemas del bien y del mal, del obrar bien y del obrar mal, en la medida en que dos de los atributos del yo (tal como están ejem-

plificados en nuestro yo humano) son conciencia y voluntad. Si creemos que el yo humano tiene conciencia de la diferencia entre el bien y el mal y es libre para elegir entre el obrar bien y el obrar mal, hemos de inferir que la Realidad Absoluta, en el aspecto personal en el que es un yo en el sentido en que lo es un ser humano, posee esas mismas facultades. Sin embargo, en Dios, la conciencia y la voluntad, que nos son familiares en el hombre, son misterios que están más allá de nuestra comprensión humana. Puesto que Dios es la Realidad Absoluta, su conciencia tiene que ser omnisciente y su voluntad omnipotente. Pero parece –por la menos a primera vista– que un Dios omnipotente tiene que ser el autor de todo el mal así como de todo el bien, y el agente de todo lo bueno así como de todo lo malo; pero estas conclusiones son incompatibles con la creencia de que la naturaleza de Dios es buena, y con la de que la voluntad del hombre es libre. Por otra parte, estas creencias parecen –por lo menos a primera vista– incompatibles con la creencia en la omnipotencia de Dios pues, en el fragmento del universo que está dentro del alcance de la vista humana, el mal existe y los seres humanos obran mal; y si Dios es bueno, la existencia del mal y el practicar el mal tienen lugar a pesar de la voluntad de Dios y desafiando a ésta.

Las seis religiones que están de acuerdo en sostener que la Realidad Absoluta tiene un aspecto personal hicieron frente a este misterio. Cada una procuró encontrar una explicación y, en este empeño, el hinduismo se separó de las otras religiones. En efecto, procuró exculpar la omnipotencia de Dios considerándolo el autor tanto del mal como del bien y el agente tanto del mal como del bien. De las tres personas de la trinidad hindú, Shiva es maléfica, en tanto que Brahma está “más allá del bien y del mal”. El Mahayana, el zoroastrismo y las tres religiones judaicas buscaron exculpar la bondad de Dios postulando la existencia de un primer autor del mal y un primer agente del mal, el Demonio, que no es Dios ni está en un mismo plano de igualdad con Dios, pero al que éste, a pesar de ser criatura, permitió oponerse a Su voluntad y, por lo menos transitoriamente, desafiarla. En la trinidad cristiana, las tres personas son igualmente

buenas y, si el Vishnú hindú encuentra su contrapartida en Dios Hijo, el Shiva hindú encuentra su antítesis en Dios Espíritu Santo. Con todo, al excluir al autor del mal de la divinidad, el cristianismo no puede desterrarlo del universo ni puede eximir a Dios de la responsabilidad de las acciones del Demonio o, por lo menos, de la existencia de éste. De las cinco religiones que encuentran en el Diablo una explicación del misterio, el zoroastrismo es quizá la más franca en cuanto a reconocer la dificultad de conciliar la creencia en la existencia del Demonio con la creencia en la omnipotencia de Dios. Esta respuesta al enigma no resulta convincente para la cabeza en tanto que la respuesta hindú repugna al corazón. Sin embargo, el hombre no puede tener una visión de la Realidad Absoluta en cuanto persona sin sentir que Dios es bueno y sin pensar que es también omnipotente. Y nuestra incapacidad para conciliar estas dos intuiciones indica no que haya una contradicción interior en la naturaleza de Dios sino que hay un límite en las facultades de comprensión del hombre.

Las cinco religiones que defienden la bondad de Dios o la bondad de los bodhisatvas coinciden todas en sostener que la actitud de Dios o la de los bodhisatvas respecto de los seres humanos no es una actitud de apartamiento o de indiferencia. En virtud de su bondad, Dios o un bodhisatva cuida de los seres humanos, los ama y ayuda. El judaísmo concibe a Dios como un ser que “se deleita en la misericordia” (*Miqueas*, 7, 18). El islamismo lo ve “misericordioso y compasivo”. Para el zoroastrismo es el jefe campeón de las huestes del bien en la prolongada guerra que mantienen el bien y el mal.

Esta concepción de la actitud de Dios hacia el hombre la comparten, junto con el judaísmo, el islamismo y el zoroastrismo, el cristianismo y el budismo Mahayana. Pero parece –por lo menos para un observador educado en la tradición cristiana– que la concepción mahayánica y la concepción cristiana revelan en la naturaleza y en la acción de Dios algo que, en la visión de las otras tres religiones, está acaso latente pero no explícito. Tanto el cristianismo como el Mahayana sostienen que un ser superior al hombre demostró su amor por las criaturas humanas en la acción y que lo hizo a

costa del sufrimiento, que es inseparable del individuo. El bodhisatva es un yo que deliberadamente se abstiene de ingresar en el Nirvana para poder continuar ayudando a sus semejantes que sufren. Cristo fue un yo que se encontró a sí mismo “existiendo en la forma de Dios” y que, siendo “igual a Dios”, “no se aferró a su categoría” sino que deliberadamente “se anonadó a sí mismo tomando forma de esclavo, hecho a semejanza de los hombres; y en su condición exterior, presentándose como hombre, se abatió a sí mismo, hecho obediente hasta la muerte, y muerte en cruz” (*Carta a los Filipenses*, 2, 5-8).

En esta visión cristiana y mahayánica, la Realidad Absoluta acepta deliberadamente una consecuencia que se sigue del acto de asumir carácter individual. El sufrimiento es tan inseparable del individuo como la voluntad y la conciencia; y la Realidad Absoluta acepta el sufrimiento por un motivo que el yo humano puede comprender porque también le puede mover a él semejante motivo: el amor por los otros individuos. Quien lo siente no vacila en sufrir por ellos.

3. Si es arriesgado procurar establecer la esencia de las religiones superiores, más arriesgado es tratar de discernir en ellas los aditamentos no esenciales que podrían y deberían ser descartados. Acaso sea más seguro comenzar por desembarazarlas de los aditamentos que parezcan capas más exteriores, para luego proseguir nuestro camino, cautelosamente, de capa en capa, hacia el centro. Sin embargo, hasta las capas exteriores adquirieron, con el uso y la costumbre, un tenaz arraigo en los sentimientos humanos. De manera que ni siquiera éstas primeras capas pueden retirarse sin causar dolor y suscitar resentimientos.

Por ejemplo, se concentran fuertes sentimientos en lugares sagrados, aunque éstos parezcan ser los elementos menos sujetos a discusión de todos los que lícitamente podrían descartarse. Hay una carga de emoción en los nombres mismos de Heliópolis, Abidos, Delfos, Bethel, Jerusalén, Shiloé, Monte Gerizim, la Meca, Medina,

Karbala, Njaf, Kazimayn, Mashhad, Roma, Compostela, Monte Gargano, Loreto, Lourdes, Bodh Gaya, Benarés, Tun Hwang, Wu Tai Shan, etc.

Considerando que un sentido de los sagrado es un sentido de la presencia espiritual detrás de los fenómenos, el sentimiento de que un determinado lugar de la tierra es más sagrado que otro es un sentimiento de que la fragancia de la presencia de la Realidad Absoluta es mayor ahí que en otro sitio. Esta noción es incompatible con la idea esencial de que la Realidad Absoluta es omnipresente. Y, en la mayoría de los casos, el historiador puede rastrear en los orígenes de la relevancia de determinado lugar y comprobar que se debió a hechos históricos que no tienen nada que ver con la esencia de la religión en cuya tradición dicho lugar adquirió un especial olor de santidad. Y, puesto que toda religión superior sostiene que Dios está presente en todas partes y cree, además, que su misión propia es predicar su Mensaje a toda la humanidad de toda la superficie de la tierra, el veredicto último que toda religión superior pronuncie sobre los santuarios locales habrá de ser: “Viene tiempo en que ni en este monte ni tampoco en Jerusalén adoraréis al Padre” (*Juan*, 4, 21). Evidentemente, ese tiempo no podía llegar mientras la falta de medios físicos de comunicación adecuados obligaba a la humanidad a continuar viviendo en cierto número de universos estancos, verdaderos mundos en miniatura con un centro local particular. Esta antigua razón de ser física de los santuarios locales se desvanece en un época en que la técnica “ha anulado la distancia”. En esta época, “la tierra estará llena del conocimiento de la gloria del Señor, como las aguas cubren el mar” (*Habacuc*, 2, 14; ver *Isaías*, 11, 9).

Una carga aún más elevada de sentimientos se acumula en los rituales: la peregrinaciones, que son reconocimientos simbólicos de la santidad de un lugar sagrado; el beso que se da a la Piedra Negra empotrada en la Kaaba, o el beso del pie de la estatua de bronce de San Pedro; la Pascua de los hebreos; la ronda diaria de los rezos musulmanes; las liturgias cristianas y las liturgias budistas mahayánicas. Los actos del culto tienden a convertirse en instituciones cuando

la congregación se extiende más allá del círculo familiar. Sin embargo, los seres humanos pueden adorar a Dios, ya sea en una reunión, ya sea individualmente, en cualquier tiempo y lugar y sin formalidades pues “Dios es espíritu; y los que le adoran es preciso que le adoren en espíritu y en verdad” (*Juan*, 4, 24).

Una carga aun mayor de sentimiento se acumula en los tabúes: no comer carne de cerdo, no comer carne de mamíferos los viernes, no trabajar el sábado; ayunar parcialmente en Cuaresma y completamente durante las horas del día en el Ramadán, circuncidar a los niños varones, comer cadáveres humanos o exponerlos a que los coman los buitres y hienas, en lugar de quemarlos o enterrarlos (Ver *Herodoto*, libro III, cap. 38); observar rigurosamente toda coma y tilde de la ley judía o zoroástrica. Y, sin embargo, “el sábado fue hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado” (*Marcos*, 2, 27).

Los conflictos entre diferentes convenciones sociales suscitan sentimientos particularmente violentos: el celibato o el matrimonio para el sacerdote cristiano, según el rito latino o el ortodoxo oriental; la monogamia para un cristiano laico o la poligamia para un musulmán, que puede tomar hasta cuatro esposas; la estricta severidad del cristianismo o la amplitud en la reglamentación musulmana del divorcio; la casta hindú o bien la fraternidad de todos los creyentes en el islamismo o en la comunidad sij. En este terreno, así como en el de los tabúes y en el de los rituales, la iglesia romana dio un ejemplo de valiente discernimiento, del que ya hemos hablado en un punto anterior. Las iglesias uniatas de rito no latino son otro ejemplo de la sabiduría y de la liberalidad de la Santa Sede romana, que estableció una distinción entre elementos no esenciales y admitió que aquellas iglesias pudiesen tener la libertad de seguir sus propias prácticas tradicionales siempre que cumplieran dos condiciones: reconocer la supremacía de la Sede romana y aceptar el punto de vista romano en cuestiones de doctrina.

Por más que los lugares de veneración, los rituales, los tabúes y las convenciones sociales tengan una elevada carga de sentimiento,

no están tan estrechamente relacionados con el corazón de las religiones como los mitos o grandes relatos de éstas: la representación de la muerte como simiente de vida en la figura de Tamuz, Adonis, Osiris, Atis, que encarnan la fertilidad del año que muere para volver a nacer (ver *Juan*, 12, 24; *1 Corintios*, 15, 35-38); la representación del sacrificio para la salvación de los hombres sufrientes en la figura de Cristo o en la figura de un bodhisatva; la representación de la talla espiritual sobrehumana de la figura del héroe a través de su nacimiento de una madre humana pero de un padre divino (nacimiento de Jesús, de Augusto, de Alejandro, de Platón y de los faraones de Egipto desde por lo menos el comienzo de la Vª Dinastía). ¿Pueden descartarse estos mitos? Si el universo es un misterio y si la clave de este misterio está oculta, ¿no son los mitos un medio indispensable para expresar lo inefable en la medida de nuestras posibilidades? “A Dios nunca nadie lo ha visto” (*Juan*, 4, 12), y “todo lo pasajero es sólo una semejanza” (“Alles Vergänglichliche ist nur ein Gleichnis”. Goethe, *Fausto*, I, 12.104), sin embargo, “lo indescriptible aquí ocurre” (“das Unbeschreibliche, hier ist’s getan” (*Ibid.* II, 12.108-9). Esta similitud de la Realidad Absoluta en el mundo del tiempo y del cambio es la mayor aproximación a la visión beatífica que puede alcanzar el alma humana, y los mitos son los instrumentos con los que se realizan estos supremos vuelos del espíritu humano.

Esto no puede negarse y significa que los mitos son indispensables para que el hombre pueda experimentar un misterio que está más allá de su horizonte intelectual. Sin embargo, ningún mito particular puede ser sacrosanto pues los mitos están entretejidos de imágenes poéticas tomadas de la escena transitoria de este mundo. Los mitos que menos fracasan en el intento de ser universales y eternos son los inspirados por experiencias primordiales de la vida humana. “Lo eterno femenino nos atrae” (“Das ewig Weibliche zieht uns hinan.” (Goethe, *Fausto*, II, 12.110-11). Los sentimientos del hombre respecto del papel que la mujer desempeña en la vida tienen sus raíces en la naturaleza humana misma; no es pues extraño que un mito que ha surgido de este lecho continúe reapareciendo según diferentes varia-

ciones que revelan su identidad. Acaso en todo mito que perdura sea posible encontrar uno de esos elementos primordiales. Sin embargo, los elementos de los que están hechos los mitos son principalmente locales y efímeros.

Y esto puede afirmarse hasta de la imágenes tomadas de la agricultura, que constituye la fuente de alimentación fundamental de la mayor parte del género humano desde hace unos siete u ocho mil años pues, desde entonces, se ha propagado por casi toda la superficie –cultivable– del planeta. La adaptación cristiana del mito y del ritual del año agrícola, que en el Occidente cristiano parece un lenguaje ecuménico, sólo es un lenguaje regional propio de la zona del trigo y del vino. El viajero occidental que va al Japón se encuentra con la zona del arroz –que es el alimento de la mitad del género humano– y con que no tienen, en su vocabulario, palabras para el pan y el vino. Si la primera epifanía del cristianismo hubiera sido en el Asia Oriental y no en Palestina, sus símbolos primarios no habrían sido las imágenes mediterráneas que hoy tiene. De manera que hasta los símbolos más expresivos sólo tienen una extensión limitada en el tiempo y en el espacio y, por tanto, no pueden pertenecer a la esencia de la religión; no pueden ser más que indicios locales y efímeros, en todo caso históricos, de una Realidad que en sí misma es omnipresente y eterna.

Si tiene alguna fuerza el argumento expuesto en un capítulo anterior de este libro (cap. 9: “choque entre religiones superiores y filosofía”), lo que afirmamos de los mitos debe aplicarse asimismo, con más razón, a la teología. Decíamos allí que el empleo poético de las palabras, que es el uso que se hace de ellas en los mitos, difiere del empleo científico de las mismas en cuanto a sentimiento, intención y significación. Y dijimos asimismo que la teología, en su tratamiento de los mitos, obraba bajo los efectos de una concepción viciada que la condenaba a frustrar su propia finalidad.

La finalidad de la teología es clarificar la significación de los mitos pero su fallo es que procura hacerlo tratando las palabras de los

mitos como si éstas estuvieran empleadas en su sentido científico. Los teólogos no parecen reconocer las limitaciones del empleo científico de las palabras sino que tácitamente creen que es el único. Sin embargo, el empleo científico de las palabras tiene un campo limitado de aplicación, lo mismo que el empleo poético. El uso científico no es más exacto que el uso poético. Intrínsecamente no es más fiel a la realidad. Es, sencillamente, la mejor notación de que disponemos para describir un fragmento o un nivel del universo, el que está al alcance del intelecto humano en tanto que sensible y razonador. Pero el empleo poético de las palabras es el mejor camino para explorar el misterioso “hinterland” al que la ciencia no llega. En consecuencia, el intento de tomar una intuición poética del misterio como si fuera un análisis científico no aguza nuestras facultades sino que las inhibe. La música de las esferas deja de oírse en cuanto se la transpone a una escala matemática de relaciones numéricas.

En este mismo sentido, hemos procurado rastrear hasta sus orígenes históricos los aditamentos de teología con los que las expresiones míticas del cristianismo, del islamismo y del hinduismo quedaron recubiertas; y hemos encontrado estos orígenes en el precio que fue menester pagar para lograr la conversión de una élite educada filosóficamente como fue la greco-romana. No era posible inducir a esos “intelectuales” a aceptar una nueva religión a menos que ésta se les expusiera en términos que la hicieran filosóficamente inteligible para ellos, y así la teología vino a ser un monumento del choque entre “intelectuales” y misioneros.

Si es cierto que una operación intelectual, que en un momento determinado acercó una religión a una clase particular de conversos en potencia, acabó por oscurecer, en lugar de clarificar, la significación, la intención y el sentimiento de esa religión tal como éstos se expresaban en sus mitos, y además, si es cierto también que los propios mitos no pertenecen a la esencia de una religión, debe seguirse de ello que la teología, a la que se transpusieron tales mitos, tampoco puede ser esencial.

El sacrificio de la teología es tan doloroso para la minoría intelectual de una comunidad religiosa como lo es el sacrificio de los mitos corrientes para la comunidad en general. Pero hay un sacrificio más penoso aún. Me refiero al sacrificio del egocentrismo. Puesto que el egocentrismo es innato en la naturaleza humana, todos nos sentimos inclinamos, en cierta medida, a suponer que nuestra propia religión es la única verdadera y la única buena; que nuestra forma de expresar la Realidad Absoluta es la única auténtica, que únicamente nosotros recibimos una revelación, que la verdad que nos fue revelada es toda la verdad, y que, en consecuencia, somos “el pueblo elegido” y los “hijos de la luz”, en tanto que el resto del género humano está compuesto de gentiles que se encuentran en tinieblas.

Semejante orgullo y semejante prejuicio son síntomas del pecado original, y por eso, en cierta medida, son normales en todo ser humano y en toda comunidad humana. Pero la medida varía, y parece un hecho histórico incontrovertible que, hasta ahora, las religiones de origen judaico han sido considerablemente más exclusivistas que las religiones indias y orientales. En un período de la historia del mundo en que los adeptos de las religiones superiores vivas parecen entrar en relaciones más estrechas que nunca, las religiones indias y orientales tal vez puedan ayudar, conforme a un espíritu que “sopla de donde quiere” (*Juan*, 3, 8), a aventar de los corazones musulmanes, cristianos y judíos, un fariseísmo, un sentido de separación del resto impuro, que les es proverbial. No obstante, Dios sólo ayuda a los que se ayudan; de modo que, en la mitad de raíz judaica, más exclusivista del mundo, esa lucha espiritual por curarnos de nuestra enfermedad más ancestral parece que será el episodio más decisivo del próximo capítulo de la historia de la humanidad.