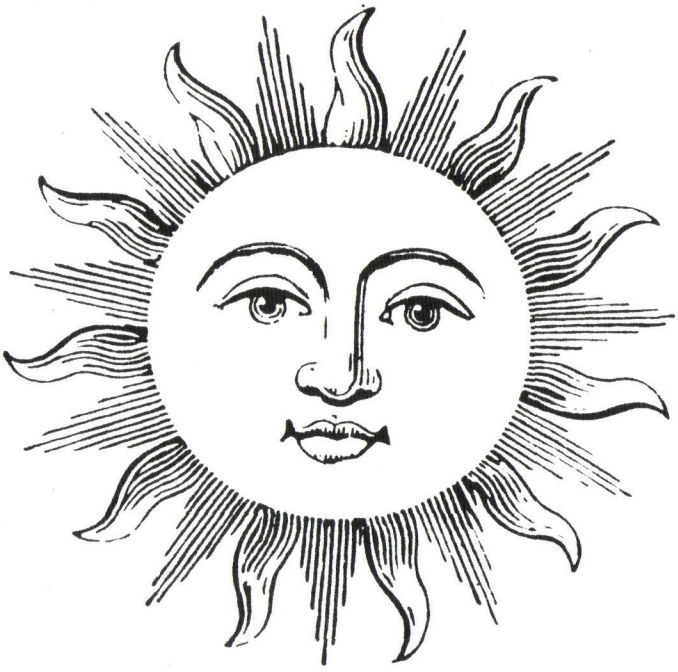
KAREN ARMSTRONG

LA GRAN TRANSFORMACIÓN



El mundo en la época de Buda, Sócrates, Confucio y Jeremías

PAIDÓS ORÍGENES

Últimos títulos publicados:

16. E. Zolla, *Los místicos de Occidente, IV*
17. S. Whitfield, *La vida en la ruta de la seda*
18. J. Freely, *En el serrallo*
19. J. Larner, *Marco Polo y el descubrimiento del mundo*
20. B. D. Ehrman, *Jesús, el profeta judío apocalíptico*
21. J. Flori, *Caballeros y caballería en la Edad Media*
22. L.-J. Calvet, *Historia de la escritura*
23. W. Treadgold, *Breve historia de Bizancio*
24. K. Armstrong, *Una historia de Dios*
25. E. Bresciani, *A orillas del Nilo*
26. G. Chaliand y J.-P. Rageau, *Atlas de los imperios*
27. J.-P. Vernant, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*
28. G. S. Kirk, *La naturaleza de los mitos griegos*
29. J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua, vol. I*
30. J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua, vol. II*
31. I. Mereu, *Historia de la intolerancia en Europa*
32. P. Burke, *Historia social del conocimiento*
33. G. Leick, *Mesopotamia*
34. J. Sellier, *Atlas de los pueblos del Asia meridional y oriental*
35. D. C. Lindberg, *Los inicios de la ciencia occidental*
36. D. I. Kertzer y M. Barbagli (comps.), *Historia de la familia europea, I*
37. D. I. Kertzer y M. Barbagli (comps.), *Historia de la familia europea, II*
38. D. I. Kertzer y M. Barbagli (comps.), *Historia de la familia europea, III*
39. J. M. Bloom y Sh. S. Blair, *Islam*
40. J. Dugast, *La vida cultural en Europa entre los siglos XIX y XX*
41. J. Brotton, *El bazar del Renacimiento*
42. J. Le Goff, *En busca de la Edad Media*
43. Th. Dutour, *La ciudad medieval*
44. D. Buisseret, *La revolución cartográfica en Europa, 1400-1800*
45. F. Seibt, *La fundación de Europa*
46. M. Restall, *Los siete mitos de la conquista española*
47. P. Grimal, *Historia de Roma*
48. J. Sellier, *Atlas de los pueblos de África*
49. J. Le Goff y N. Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*
50. A. Kenny, *Breve historia de la filosofía occidental*
51. R. Mankiewicz, *Historia de las matemáticas*
52. P. Lévêque, *El mundo helenístico*
53. P. Burke, *¿Qué es la historia cultural?*
55. G. Chaliand, *Guerra y civilizaciones*
56. J. Le Goff, *La Edad Media explicada a los jóvenes*
57. K. Armstrong, *La gran transformación*

KAREN ARMSTRONG

LA GRAN TRANSFORMACIÓN

El mundo en la época de Buda, Sócrates, Confucio y Jeremías

El origen de las tradiciones religiosas

PAIDÓS
Barcelona
Buenos Aires
México

Título original: *The Great Transformation*
Publicado en inglés, en 2006, por Alfred A. Knopf, Nueva York/Toronto

Traducción de Ana Herrera
Revisión técnica de Xabier Pikaza

Cubierta de Opalworls

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 2006 by Karen Armstrong
© 2007 de la traducción, Ana Herrera
© 2007 de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
Av. Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona
www.paidos.com

ISBN: 978-84-493-2039-2
Depósito legal: B. 35.367/2007

Impreso en Grup Balmes - AM 06, A I.E.
Av. Barcelona, 260, Pol. Ind. El Pla 08750 Molins de Rei (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

Sumario

Lista de mapas y planos 9
Agradecimientos 11
Introducción 13

1. Los pueblos axiales (c. 1600 a 900 AEC) 23
2. Ritual (c. 900 a 800 AEC) 83
3. Kenosis (c. 800 a 700 AEC) 131
4. Conocimiento (c. 700 a 600 AEC) 183
5. Sufrimiento (c. 600 a 530 AEC) 237
6. Empatía (c. 530 a 450 AEC) 283
7. Preocupación por todos (c. 450 a 398 AEC) 339
8. Todo es uno (c. 400 a 300 AEC) 397
9. Imperio (c. 300 a 220 AEC) 451
10. El camino hacia adelante 497

Glosario 539
Bibliografía 551
Índice analítico y de nombres 569

Lista de mapas y planos

Migraciones arias, c. 1500 a 1000 AEC. La Tierra de los Siete Ríos 36
Expansión aria hacia el este, c. 1000 a 500 AEC 46
La zona sacrificial védica 49
China Shang, c. 1600 a 1045 AEC 55
China bajo la época Zhou temprana, siglos XI a IX AEC 61
El antiguo reino de Israel y los países del entorno, c. 1200 AEC 66
Grecia micénica, c. 1450 a 1200 AEC 84
Árbol genealógico de los dioses griegos: la progenie de Gaia y la progenie de Caos 92
Los reinos de Israel y Judá, c. 1000 a 722 AEC 99
El Imperio Asirio, 744 a 612 AEC 145
Las ciudades-Estado griegas 152
Árbol genealógico de los dioses olímpicos 166
Principados y reinos periféricos de China durante el primer período de Primavera y Otoño 168
La tierra de los arios, c. 1000 AEC 188
Principados y Estados chinos durante el período tardío de Primavera y Otoño 222
Jerusalén y Judá después del 722 AEC 226
El Imperio Babilónico, 626 a 539 AEC 240
El Imperio Persa 297
Judea durante el período persa 305
Región del este del Ganges desde el siglo VI AEC 326
Los siete Estados en Guerra de China, c. 485 a 221 AEC. . . . 367
Imperios Seléucida, Ptolemaico y Maurya 475

El Imperio Qin 498
El Imperio Han 505
Las religiones de la era axial en la actualidad. Población mundial 527

Agradecimientos

Muchas gracias, como siempre, a mis agentes literarios Felicity Bryan, Peter Ginsberg y Andrew Nurnberg, y a mis editores Jane Garrett, Robbert Ammerlaan y Toby Mundy, que tuvieron la idea de este libro. Su continuo apoyo y amistad han sido una fuente de inmensa alegría. También debo dar las gracias a Michele Topham, Carole Robinson y Jackie Head de la oficina de Felicity Bryan por su constancia, paciencia y amabilidad al ayudarme en las vicisitudes diarias de la vida de una escritora, y a Emily Molanphy y Alice Hunt, secretarias de Jane y Toby, que han sido amables intermediarias. Como siempre, tengo una enorme deuda de gratitud con el equipo de producción de Knopf, cuya pasión por la precisión y la elegancia resulta indispensable: Chuck Antony (corrector de estilo), Patrice Silverstein y Chuck Thompson (correctores de pruebas), Claire Bradley Ong (producción), Anthea Lingeman (diseñadora), David Lindroth (realizador de mapas) y Ellen Feldman (responsable de producción). Y aunque su aportación todavía no ha llegado al escribir esto, tampoco puedo olvidar a mis amigos del departamento de publicidad, Sheila Kaye, Francien Schuursma y Sheila O'Shea, que sé que promocionarán el libro con su habitual entusiasmo y generosidad. Finalmente, no podría haber completado este libro sin el amor y el apoyo práctico de mi prima Jenny Wayman.

Pero este libro está dedicado a Mitchell y Geraldine Bray, que comprenden el significado de la compasión, con mi más sincera y afectuosa gratitud.

Introducción

Quizá cada generación crea que ha llegado a un momento decisivo de la historia, pero nuestros problemas parecen particularmente intratables, y nuestro futuro cada vez más incierto. Muchas de nuestras dificultades encubren una crisis espiritual mucho más profunda. Durante el siglo XX vimos la erupción de la violencia a una escala sin precedentes. Por desgracia, nuestra capacidad de hacernos daño y matarnos unos a otros ha seguido el mismo ritmo que nuestro extraordinario progreso económico y científico. Parece que carecemos de la sabiduría para controlar nuestra capacidad de agresión, y mantenerla dentro de unos límites seguros y apropiados. La explosión de las primeras bombas atómicas de Hiroshima y Nagasaki dejó al descubierto la autodestrucción nihilista que se esconde en el corazón de los logros más brillantes de la cultura moderna. Nos arriesgamos a catástrofes ambientales porque ya no vemos la tierra como algo sagrado, sino sencillamente como un «recurso». A menos que vivamos algún tipo de revolución espiritual que pueda mantenerse al mismo nivel que nuestro genio tecnológico, es muy improbable que consigamos salvar nuestro planeta. Una educación puramente racional no basta. Hemos averiguado, con enormes costes, que una gran universidad puede existir en el mismo espacio físico que un campo de concentración. Auschwitz, Ruanda, Bosnia, la destrucción del World Trade Center...todos estos hechos son oscuras epifanías que nos revelan lo que puede ocurrir cuando se pierde el sentido de la inviolabilidad sagrada de todo ser humano.

La religión, que se supone que debe ayudarnos a cultivar esa actitud, a menudo parece reflejar la violencia y desesperación de nuestros tiempos. Casi todos los días vemos ejemplos de terrorismo motivado

por la religión, el odio y la intolerancia. Un creciente número de personas encuentra que las doctrinas y prácticas religiosas tradicionales son irrelevantes y carentes de credibilidad, y se vuelven hacia el arte, la música, la literatura, la danza, el deporte o las drogas para que les den las experiencias trascendentes que al parecer requerimos los seres humanos. Todos buscamos momentos de éxtasis y de arrobamiento, cuando habitamos nuestra humanidad con más plenitud de lo acostumbrado, y nos sentimos hondamente conmovidos en nuestro interior y momentáneamente elevados por encima de nosotros mismos. Somos criaturas en busca de sentido y, a diferencia de otros animales, caemos fácilmente en la desesperación si no somos capaces de encontrar significado y valor a nuestras vidas. Algunos buscan nuevas vías para ser religiosos. Desde la década de 1970 se ha dado un renacimiento espiritual en muchos lugares del mundo, y la piedad militante que a menudo llamamos «fundamentalismo» es sólo una manifestación de nuestra búsqueda posmoderna de iluminación.

En nuestra situación actual, creo que podemos encontrar inspiración en el período que el filósofo alemán Karl Jaspers denominó la era axial, porque fue decisiva para el desarrollo espiritual de la humanidad.[1] Desde más o menos el 900 hasta el 200 AEC* en cuatro regiones distintas vieron la luz las grandes tradiciones mundiales que han continuado nutriendo la humanidad: el confucianismo y taoísmo en China; hinduismo y budismo en la India; monoteísmo en Israel y racionalismo filosófico en Grecia. Fue el período de Buda, Sócrates, Confucio y Jeremías, los místicos de las Upanishadas, Mencio y Eurípides. Durante este período de intensa creatividad, unos genios espirituales y filosóficos abrieron el camino a un tipo totalmente nuevo de experiencias humanas. Muchos de ellos trabajaban anónimamente, pero otros se convirtieron en luminarias que todavía nos llenan de emoción, porque nos muestran cómo debería ser un ser humano. La era axial fue uno de los períodos más influyentes de los cambios intelectuales, psicológicos, filosóficos y religiosos de la historia que recordamos; no habrá nada comparable hasta la Gran Transformación Occidental que crearía nuestra propia modernidad científica y tecnológica.

1. Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, Londres, 1953, págs. 1-70 (trad. cast.: *Origen y meta de la historia*, Barcelona, Altaya, 1995).

* A menos que se especifique lo contrario, todas las fechas son «antes de la era común».

Pero ¿cómo podían aquellos sabios de la era axial, que vivieron en circunstancias tan distintas, hablar de nuestra situación actual? ¿Por qué volvernos hacia Confucio o Buda para encontrar ayuda? Desde luego, el estudio de ese período tan distante sólo puede ser un ejercicio de arqueología espiritual, cuando lo que necesitamos es crear una fe más innovadora que refleje las realidades de nuestro propio mundo. Y sin embargo, de hecho, no hemos sobrepasado hasta ahora la sabiduría de la era axial. En tiempos de crisis espiritual y social, hombres y mujeres han vuelto la vista constantemente hacia ese período en busca de guía. Quizás hayan interpretado los descubrimientos de la era axial de forma diferente, pero nunca han conseguido ir más allá de ellos. El judaísmo rabínico, el cristianismo y el islam, por ejemplo, son florecimientos tardíos de la era axial original. Como veremos en el último capítulo de este libro, estas tres tradiciones redescubrieron la visión axial y la trasladaron maravillosamente a un lenguaje que hablaba directamente a las circunstancias de su tiempo.

Los profetas, místicos, filósofos y poetas de la era axial estaban tan avanzados y su visión era tan radical que las generaciones posteriores tendieron a diluirla. En ese proceso, a menudo se produjo precisamente el tipo de religiosidad que los reformadores de la era axial querían evitar. Creo que esto es lo que ha ocurrido en el mundo moderno. Los sabios de aquella era tienen un mensaje importante para nuestro tiempo, pero sus conocimientos resultarán sorprendentes (incluso increíbles) para muchos que hoy en día se consideran religiosos. Por ejemplo, a menudo se da por supuesto que la fe consiste en creer ciertas proposiciones. En realidad resulta común llamar a la gente religiosa «creyentes», como si asentir con los artículos de fe fuese su principal actividad. Pero la mayoría de los filósofos de la era axial no tenían interés alguno en doctrinas o metafísicas. Las creencias teológicas de una persona eran un asunto que provocaba indiferencia total en alguien como el Buda. Algunos sabios incluso se negaban categóricamente a discutir de teología, afirmando que aquello les distraía y resultaba perjudicial. Otros afirmaban que era inmaduro, irreal y perverso buscar ese tipo de certeza absoluta que mucha gente espera que le proporcione la religión.

Todas las tradiciones que se desarrollaron durante la era axial ampliaron enormemente las fronteras de la conciencia humana y descubrieron una dimensión trascendental en lo más hondo de su ser, pero no

contemplaron ese hecho necesariamente como sobrenatural, y la mayoría de ellas incluso se negaron a discutir ese asunto. Precisamente, como la experiencia era inefable, la única actitud correcta era un silencio reverente. Los sabios, por supuesto, no buscaban imponer sus propios puntos de vista sobre esa realidad primordial a otras personas. Más bien al contrario: según creían, nadie debería adoptar enseñanzas religiosas como artículo de fe. Era esencial cuestionárselo todo, y probar empíricamente todas las enseñanzas recibidas mediante la experiencia personal. De hecho, tal y como veremos, si un profeta o filósofo empezaba a insistir en doctrinas obligatorias, normalmente era una señal de que la era axial había perdido su impulso. Si al Buda o a Confucio les hubiesen preguntado si creían en Dios, probablemente se habrían estremecido ligeramente y habrían explicado (con gran cortesía) que esa pregunta no era adecuada. Si alguien le hubiese preguntado a Amós o a Ezequiel si era «monoteísta», si creía en un solo Dios, se habrían quedado igual de perplejos. El monoteísmo no era el tema. Encontramos pocas afirmaciones inequívocas de monoteísmo en la Biblia, pero, curiosamente, la estridencia de algunas de esas afirmaciones doctrinales en realidad se aparta del espíritu esencial de la era axial.

Lo que importaba no era lo que uno creía, sino cómo se comportaba. La religión consistía en hacer cosas que te cambiaban a un nivel profundo. Antes de la era axial, los rituales y los sacrificios animales eran parte fundamental de la búsqueda religiosa. Se experimentaba lo divino en dramas sagrados que, como en una gran experiencia teatral de la actualidad, te conducían a otro nivel de existencia. Los sabios de la era axial cambiaron este hecho; seguían valorando los rituales, pero les daban un nuevo significado ético y ponían la moralidad en el corazón de la vida espiritual. La única forma de encontrar lo que ellos llamaban «Dios», «Nirvana», «Brahmán» o «el Camino», era vivir una vida compasiva. En realidad, la religión «era» compasión. Hoy en día damos por supuesto que antes de emprender una vida religiosa debemos comprobar a nuestra entera satisfacción que existe «Dios» o «lo Absoluto». Es una buena práctica científica: primero se establece un principio, y sólo luego se aplica. Pero los sabios de la era axial dirían que eso en realidad es poner el carro antes que el caballo. Primero hay que comprometerse a llevar una vida ética; luego, la benevolencia disciplinada y habitual, y no una convicción metafísica, será la que te ofrezca indicios de la trascendencia que buscabas.

Eso significa que hay que estar dispuesto a cambiar. Los sabios axiales no estaban interesados en proporcionar a sus discípulos una pequeña elevación edificante del espíritu, después de la cual podían volver con renovado vigor a sus vidas centradas en ellos mismos. Su objetivo era crear un tipo de ser humano totalmente distinto. Todos los sabios predicaban una espiritualidad de la empatía y la compasión; insistían en que la gente debía abandonar su egoísmo y su codicia, su violencia y su crueldad. No sólo estaba mal matar a otros seres humanos, sino que tampoco había que pronunciar palabras hostiles, ni hacer gestos de irritación. Más incluso, casi todos los sabios de la era axial se dieron cuenta de que no se podía limitar la benevolencia a tu propia gente: tu preocupación debía extenderse de algún modo a todo el mundo. De hecho, cuando la gente empezó a limitar sus horizontes y sus simpatías fue otra señal de que la era axial estaba tocando a su fin. Cada tradición desarrolló su propia formulación de la Regla de Oro: no hacer a los demás lo que no quieres que te hagan a ti. Por lo que se refería a los sabios de la era axial, la religión consistía en el respeto por los derechos sagrados de todos los seres, y no en la creencia ortodoxa. Si la gente se comportaba con amabilidad y generosidad con sus compañeros, podían salvar el mundo.

Necesitamos redescubrir ese *ethos* axial. En nuestra aldea global, no podemos permitirnos ya una visión provinciana, exclusiva. Debemos aprender a vivir y a comportarnos como si la gente de países que están muy lejos del nuestro fueran tan importantes como nosotros mismos. Los sabios de la era axial no crearon su ética compasiva en circunstancias idílicas. Cada tradición se desarrolló en sociedades como la nuestra, desgarradas por la violencia y la guerra como nunca antes había ocurrido. En realidad, el primer catalizador del cambio religioso normalmente era un rechazo de principio a la agresividad que los sabios contemplaban en su entorno. Cuando empezaban a buscar las causas de la violencia en la psique, los filósofos axiales penetraban en su mundo interior y empezaban a explorar un reino de experiencia humana desconocido hasta entonces.

El consenso de la era axial es testimonio elocuente de unanimidad en la búsqueda espiritual de la raza humana. Las gentes axiales averiguaron que la ética compasiva funcionaba. Todas las grandes tradiciones que se crearon en aquellos tiempos están de acuerdo en la importancia suprema de la caridad y la benevolencia, y eso nos dice algo importante

acerca de nuestra humanidad. Encontrar que nuestra propia fe está en profundo acuerdo con otras es una experiencia de afirmación. Sin apartarnos de nuestra tradición, por tanto, podemos aprender de otros cómo mejorar nuestra búsqueda particular de una vida empática.

No podemos apreciar los logros de la era axial si no nos familiarizamos con lo que había antes, de modo que tenemos que comprender la religión preaxial de la antigüedad primera. Ésta tenía unos rasgos comunes que serían muy importantes en la era axial. La mayoría de las sociedades, por ejemplo, tenían unas creencias primigenias en un Dios Excelso, que a menudo era llamado Dios del Cielo, porque se asociaba con el firmamento.[2] Como era bastante inaccesible, tendió a desvanecerse de la conciencia religiosa. Algunos dicen que «desapareció», otros que fue desplazado violentamente por una generación más joven de dioses más dinámicos. La gente normalmente experimentaba lo sagrado como una presencia inmanente tanto en el mundo que le rodeaba como dentro de sí mismos. Algunos creían que los dioses, hombres, mujeres, animales, plantas, insectos y piedras, todos compartían la misma vida divina. Todos estaban sujetos a un orden cósmico que todo lo abarcaba y lo mantenía todo con vida. Incluso los dioses tenían que obedecer ese orden, y cooperaban con los seres humanos en la preservación de las energías divinas del cosmos. Si éstas no se renovaban, el mundo se sumiría en un vacío primordial.

El sacrificio de animales era una práctica religiosa universal en el mundo antiguo. Era una forma de reciclar las fuerzas diezmadas que mantenían vivo el mundo. Existía una fuerte convicción de que la vida y la muerte, la creatividad y la destrucción estaban inextricablemente entretejidas. La gente se daba cuenta de que sobrevivían sólo porque otras criaturas entregaban sus vidas en su beneficio, de modo que la víctima animal era honrada por su autosacrificio.[3] Como no podía haber vida sin tal muerte, algunos imaginaban que el mundo había llegado

2. Mircea Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries: The Encounter Between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, Londres, 1960, págs. 172-178 (trad. cast.: *Mitos, sueños y misterios*, Madrid, Grupo Unido de Proyectos y Operaciones, 1991); Wilhelm Schmidt, *The Origin of the Idea of God*, Nueva York, 1912.

3. Walter Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley, Los Ángeles, y Londres, 1983, págs. 1-22; Joseph Campbell y Bill Moyers, *The Power of Myth*, Nueva York, 1988, págs. 72-74 (trad. cast.: *El poder del mito*, Barcelona, Salamandra, 1991).

a existir como resultado de un sacrificio al principio de los tiempos. Otros contaban historias de un dios creador que había matado a un dragón (símbolo común de lo informe y lo indiferenciado) para poner orden en el caos. Cuando reconstruían aquellos actos míticos en sus liturgias ceremoniales, los adoradores creían que se habían introducido en el tiempo sagrado. A menudo empezaban un nuevo proyecto realizando un ritual que representaba la cosmogonía original, para dar a su frágil actividad mortal una infusión de fortaleza divina. Nada podía permanecer si no estaba «animado» o dotado con un «alma» de esa forma.[4]

La religión antigua dependía de lo que se ha dado en llamar la filosofía perenne, porque estaba presente, de alguna forma, en la mayoría de las culturas premodernas. Cada persona, objeto u experiencia en la tierra era una réplica, una pálida sombra de una realidad en el mundo divino.[5] El mundo sagrado era, por tanto, el prototipo de la existencia humana, y como era mucho más rico, fuerte y resistente que ninguna otra cosa sobre la tierra, hombres y mujeres deseaban con desesperación participar en él. La filosofía perenne es todavía un factor clave, hoy en día, en la vida de algunas tribus indígenas. Los aborígenes australianos, por ejemplo, experimentan el reino sagrado del Tiempo Soñado como algo mucho más real que el mundo material. Tienen breves atisbos del Tiempo Soñado cuando duermen o en momentos de visiones; es eterno y «omnipresente». Forma un telón de fondo perpetuo tras la vida corriente, que se ve constantemente debilitada por la muerte, el flujo, el cambio incesante. Cuando un australiano va a cazar, ajusta su conducta tan estrechamente a la del Primer Cazador que se siente totalmente unido a él, captado por su realidad mucho más potente. Después, cuando se aparta de la riqueza primordial, teme que el dominio del tiempo le absorba, y le reduzca a la nada a él y a todo lo que hace.[6] Ésa era también la experiencia de los pueblos de la antigüedad. Sólo cuando imitaban a los dioses en rituales y abandonaban la solitaria y frágil individualidad de sus vidas en el tiempo actual existían de verdad.

4. Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries*, págs. 80-81; Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return, or, Cosmos and History*, Princeton, 1959, págs. 17-20 (trad. cast.: *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 2000).

5. Eliade, *Myth of the Eternal Return*, págs. 1-34.

6. Huston Smith, *The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions*, San Francisco, 1991, pág. 23 (trad. cast.: *Las religiones del mundo*, Barcelona, Kairós, 2005).

Alcanzaban su verdadera humanidad cuando dejaban de ser sólo ellos mismos, y repetían los gestos de otros.[7]

Los seres humanos son profundamente artificiales.[8] Luchan constantemente por mejorar su naturaleza y aproximarse a un ideal. Aun en los tiempos presentes, cuando ya hemos abandonado la filosofía perenne, la gente sigue como esclavos los dictados de la moda e incluso violentan sus caras y sus cuerpos para reproducir los modelos actuales de belleza. El culto a las celebridades muestra que todavía reverenciamos a unos modelos que personifican la «suprahumanidad». A veces la gente se desvive por ver a sus ídolos, y notan una sensación de euforia y bienestar en su presencia. Imitan sus ropas y su conducta. Parece que los seres humanos tienden de forma natural hacia el arquetipo y lo paradigmático. Los sabios axiales desarrollaron una versión más auténtica de esta espiritualidad y enseñaron a la gente a buscar el propio ser ideal y arquetípico en su propio interior.

La era axial no era perfecta. Un grave defecto era su indiferencia hacia las mujeres. Esas espiritualidades se desarrollaron casi todas en entornos urbanos, dominados por el poder militar y la actividad comercial agresiva, donde las mujeres tendían a perder el estatus del que habían disfrutado en una economía más rural. No existen sabias axiales, y aunque a las mujeres se les permitía tener un papel activo en la nueva fe, normalmente se las dejaba a un lado. No es que los sabios axiales odiasen a las mujeres, sino que la mayor parte del tiempo sencillamente ni se fijaban en ellas. Cuando hablaban del «hombre grande» o «iluminado» no se referían a «hombres y mujeres»... aunque la mayoría de ellos, si se les hubiese cuestionado, probablemente habrían admitido que las mujeres eran capaces también de esa liberación.

Precisamente, como la cuestión de las mujeres es tan secundaria para la era axial, me he dado cuenta de que cualquier discusión sostenida sobre este tema es una distracción. Cuando he intentado abordarla, me ha parecido que no venía al caso. Sospecho que merece un estudio por sí solo. No es que los sabios axiales fuesen misóginos empedernidos, como algunos de los padres de la Iglesia, por ejemplo. Eran hombres de su tiempo, y tan preocupados por la conducta agresiva de los de su propio sexo que raramente concedían un solo pensamiento a

7. Eliade, *Myth of the Eternal Return*, págs. 34-35.
8. Jaspers, *Origin and Goal of History*, pág. 40.

las mujeres. No podemos seguir a los reformadores axiales de una forma servil; en realidad, hacerlo sería violar de forma fundamental el espíritu de la era axial, que insistía en que ese tipo de conformidad situaba a la gente en una versión inferior e inmadura de sí mismos. Lo que podemos hacer es ampliar a todos el ideal axial de preocupación universal, incluyendo el sexo femenino. Cuando intentamos recrear la visión axial, debemos poner también sobre la mesa los mejores logros de la modernidad.

Los pueblos axiales no evolucionaron de forma uniforme. Cada uno se fue desarrollando a su ritmo. A veces consiguieron una sabiduría que era realmente digna de la era axial, pero luego la abandonaron. La gente de la India siempre estuvo a la vanguardia del progreso axial. En Israel, profetas, sacerdotes e historiadores se aproximaron al ideal esporádicamente, a tropezones, hasta que se vieron exiliados en Babilonia en el siglo VI y experimentaron un breve e intenso período de extraordinaria creatividad. En China se dio un progreso lento y constante, hasta que Confucio desarrolló la primera espiritualidad axial plena a finales del siglo VI. Desde el principio los griegos fueron en una dirección completamente distinta de los demás pueblos.

Jaspers creía que la era axial era más contemporánea de lo que fue en realidad. Él pensaba, por ejemplo, que Buda, Lao Tse, Confucio, Mozi y Zoroastro vivieron más o menos al mismo tiempo. Los eruditos modernos han revisado esa cronología. Ahora sabemos con seguridad que Zoroastro no vivió durante el siglo VI, sino que es una figura mucho más temprana. Resulta muy difícil datar algunos de estos movimientos con precisión, especialmente en la India, donde había muy poco interés por la historia, y no se hacía ningún intento de llevar un registro cronológico preciso. La mayoría de los orientalistas están de acuerdo actualmente, por ejemplo, en que Buda vivió un siglo entero más tarde de lo que antes se creía. Y Lao Tse, el sabio taoísta, no vivió durante el siglo VI, como asumía Jaspers. En lugar de ser contemporáneo de Confucio y Mozi, casi con toda seguridad vivió en el siglo III. He intentado mantenerme al corriente de los debates eruditos más recientes, pero hasta el momento muchos de esos datos son puras especulaciones, y probablemente nunca los conoceremos con seguridad.

Pero a pesar de estas dificultades, el desarrollo general de la era axial nos da una visión de la evolución espiritual de ese ideal tan importante. Seguiremos ese proceso cronológicamente, siguiendo el pro-

greso de los cuatro pueblos axiales uno junto al otro y examinando la nueva visión que iba tomando raíces gradualmente, para luego subir hasta alcanzar un punto álgido y finalmente desvanecerse al acabar el siglo III. Sin embargo, ése no fue el final de la historia. Los pioneros de la era axial habían puesto los cimientos sobre los que otros podrían construir. Cada generación intentaría adaptar esas visiones originales a sus propias circunstancias peculiares, y ésa debe ser nuestra tarea hoy en día.

Capítulo 1

Los pueblos axiales (c. 1600 a 900 AEC)

El primer pueblo en buscar una espiritualidad de la era axial fue el de los pastores que vivían en las estepas del sur de Rusia, y que se llamaban a sí mismos arios. Los arios no formaban un grupo étnico diferenciado, de modo que ese término no era racial, sino más bien una afirmación de orgullo, y significaba algo así como «noble» u «honorable». Los arios eran una red dispersa de tribus que compartían una cultura común. Como hablaban una lengua que formaría la base de diversos idiomas asiáticos y europeos, se les llamó también indoeuropeos. Habían vivido en las estepas caucasianas desde hacía unos 4.500 años, pero hacia la mitad del tercer milenio, algunas de las tribus empezaron a vagar cada vez más y más lejos, hasta que alcanzaron lo que ahora es Grecia, Italia, Escandinavia y Alemania. Al mismo tiempo, los arios que se habían quedado atrás en las estepas gradualmente se fueron apartando y se convirtieron en dos pueblos separados, que hablaban diferentes formas de la lengua original indoeuropea. Uno de estos dialectos era el avéstico y el otro una forma primitiva de sánscrito. Sin embargo, ambos podían mantener contactos, porque en aquella fase sus lenguas todavía eran muy parecidas y hasta el 1500 más o menos continuaron viviendo juntos, pacíficamente, compartiendo las mismas tradiciones culturales y religiosas.[1]

Llevaban una vida muy tranquila y sedentaria. Los arios no podían viajar mucho, porque el caballo todavía no se había domesticado, de

1. Mary Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, 2ª ed., Londres y Nueva York, pág. 2; Peter Clark, *Zoroastrians: An Introduction to an Ancient Faith*, Brighton y Portland, Oregón, 1998, pág. 18.

modo que sus horizontes se veían limitados por las estepas. Cultivaban sus tierras, cuidaban sus rebaños de ovejas y cabras y sus cerdos, y valoraban la estabilidad y la continuidad. No eran un pueblo guerrero, ya que, aparte de unas pocas escaramuzas entre ellos o con grupos rivales, no tenían enemigos ni ambición por conquistar nuevos territorios. Los arios experimentaban una fuerza invisible en su interior y en todo lo que veían, oían y tocaban. Las tempestades, vientos, árboles y ríos no eran fenómenos impersonales y mecánicos. Los arios sentían afinidad con ellos, y los reverenciaban como divinidades. Humanos, deidades, animales, plantas y fuerzas de la naturaleza, todos eran manifestaciones del mismo «espíritu» divino, que los avésticos llamaban *mainyu* y los hablantes de sánscrito *manya*. Éste los animaba, sostenía y ligaba a todos entre sí.

A lo largo del tiempo los arios desarrollaron un panteón más preciso. En una etapa muy primitiva, habían adorado a un Dios del Cielo al que llamaban Dyaus Pitr, creador del mundo.[2] Pero como otros Dioses Excelsos, Dyaus era tan remoto que finalmente fue reemplazado por dioses más accesibles, que se identificaban plenamente con las fuerzas naturales y cósmicas. Varuna preservaba el orden del universo; Mitra era el dios de la tormenta, el trueno y la lluvia que da la vida; Mazda, señor de la justicia y la sabiduría, estaba vinculado con el sol y las estrellas, e Indra, un guerrero divino, había luchado contra un dragón con tres cabezas llamado Vritra y había impuesto orden sobre el caos. El fuego, que era crucial para la sociedad civilizada, también era un dios, y los arios lo llamaban Agni. Agni no era simplemente el patrón divino del fuego, sino que era el propio fuego, que ardía en todos los hogares. Hasta la planta alucinógena que inspiraba a los poetas arios era un dios llamado Haoma en avéstico y Soma en sánscrito: era un sacerdote divino que protegía a la gente de la hambruna y cuidaba el ganado.

Los arios avésticos llamaban a sus dioses *daevas* («los brillantes») y *amesha* («los inmortales»). En sánscrito esos términos eran *devas* y *amrita*.[3] Ninguno de esos seres divinos, sin embargo, era lo que normalmente llamaríamos «dioses» hoy en día. No eran omnipotentes y no tenían un control absoluto sobre el cosmos. Como los seres humanos y

2. Mircea Eliade, *Patterns of Comparative Religion*, Londres, 1958, págs. 66-68 (trad. cast.: *Tratado de historia de las religiones*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1990).

3. Boyce, *Zoroastrians*, págs. 9-11.

las fuerzas naturales, ellos tenían que someterse al orden sagrado que unía y ligaba a todo el universo. Gracias a ese orden las estaciones se sucedían unas a otras a su debido tiempo, la lluvia caía en el momento adecuado y las cosechas crecían cada año en el mes prefijado. Los arios avésticos llamaban a ese orden *asha*, mientras que los hablantes de sánscrito lo llamaban *rita*. Hacía posible la vida, manteniéndolo todo en el lugar adecuado y fijando lo que era verdadero y correcto.

La sociedad humana también dependía de aquel orden sagrado. Las personas tenían que establecer acuerdos firmes y vinculantes sobre los derechos de pastos, la cría de ganado, el matrimonio y el intercambio de bienes. Traducido a términos sociales, el *asha/rita* significaba lealtad, veracidad y respeto, y los ideales encarnados por Varuna, guardián del orden, y Mitra, su ayudante. Esos dioses supervisaban todas las cláusulas de los acuerdos, que se sellaban mediante un solemne juramento. Los arios tomaban la palabra pronunciada muy en serio. Como todos los restantes fenómenos, la palabra era un dios, un *deva*. La religión aria no era muy visual. Por lo que sabemos, los arios no hacían efigies de sus dioses. Por el contrario, encontraban que el acto de escuchar les llevaba más cerca de lo sagrado. Aparte de su sentido, el propio sonido de un cántico ya era sagrado, una sola sílaba incluso podía contener lo divino. De forma similar, una promesa, una vez pronunciada, vinculaba eternamente, y una mentira era la maldad absoluta, porque pervertía el poder sacro inherente a la palabra hablada.[4] Los arios nunca perderían su pasión por la veracidad absoluta.

Cada día, los arios ofrecían sacrificios a sus dioses para reabastecer las energías que se gastaban manteniendo el orden del mundo. Algunos de esos ritos eran muy sencillos. El que realizaba la ofrenda arrojaba un puñado de grano, requesón o combustible al fuego para nutrir a Agni, o trituraba unos tallos de soma, ofrecía la pulpa a las diosas del agua y hacía luego una bebida sagrada. Los arios también sacrificaban ganado. La cosecha no era suficiente para sus necesidades, de modo que matar era una necesidad trágica, pero los arios sólo comían carne que se había matado de forma ritual y humana. Cuando un animal era entregado ceremonialmente a los dioses, su espíritu no se extinguía, sino que volvía a Geush Urvan («Alma del Toro»), el animal doméstico arquetípico. Los arios se sentían muy próximos a su ganado. Era pecado comer la

4. *Ibid.*, pág. 8.

carne de algún animal que no hubiese sido consagrado de esa forma, porque la matanza profana lo destruía para siempre, y por tanto violaba la vida sagrada que emparentaba a todas las criaturas.[5] Los arios no perderían nunca su profundo respeto por el «espíritu», que compartían con otros seres, y esto se convertiría en principio básico de su era axial.

Arrebatar la vida de cualquier ser era un acto terrible, que no se podía tomar a la ligera, y el ritual sacrificial obligaba a los arios a enfrentarse con esta dura ley de la existencia. El sacrificio era y seguiría siendo el símbolo organizador de toda su cultura, mediante la cual explicaban el mundo y su sociedad. Los arios creían que el mismo universo se había originado en una ofrenda sacrificial. Al principio, se decía, los dioses, trabajando en obediencia al orden divino, habían creado el mundo en siete etapas. Primero crearon el *cielo*, que estaba hecho de piedra, como una enorme concha redonda; luego la *tierra,* que descansaba como un plato plano encima del *agua* que quedaba recogida en la base de la concha. En el centro de la tierra, los dioses colocaron a tres criaturas vivas: una *planta*, un *toro* y un *hombre*. Finalmente, produjeron Agni, el *fuego*. Pero al principio todo estaba estático, sin vida. El mundo sólo quedó animado cuando los dioses realizaron un triple sacrificio, aplastando la planta y matando al toro y al hombre. El sol empezó a moverse en el cielo, se establecieron los cambios estacionales y las tres víctimas sacrificiales crearon su propia progenie. Flores, cosechas y árboles brotaron de la planta aplastada; los animales surgieron del cadáver del toro, y el cuerpo del primer hombre dio nacimiento a la raza humana. Los arios siempre verían el sacrificio como algo creativo. Reflexionando sobre este ritual, se dieron cuenta de que sus vidas dependían de la muerte de otras criaturas. Las tres criaturas arquetípicas habían entregado sus vidas para que otros pudiesen vivir. No habría progreso, ni material ni espiritual, sin autosacrificio.[6] Éste también se convertiría en uno de los principios de la era axial.

Los arios no tenían santuarios ni templos especiales. El sacrificio se ofrecía al aire libre, en un pequeño trozo de tierra separado del resto del asentamiento mediante un surco. Las siete creaciones originales quedaban representadas simbólicamente en aquel espacio sagrado: la tierra en el suelo, el agua en las vasijas, el fuego en el hogar, el cielo de

5. Yasht 48:5.

6. Boyce, *Zoroastrians*, págs. 11-12.

piedra estaba presente en el cuchillo de pedernal, la planta en los tallos de soma aplastados, el toro en la víctima, y el primer hombre en el sacerdote. Y los dioses, según se creía, también se hallaban presentes. El sacerdote *hotr*, experto en cánticos litúrgicos, cantaría un himno para convocar a los *devas* al festín. Después de entrar en la zona sagrada, los dioses se sentaban en la hierba recién cortada y repartida en torno al altar para escuchar los himnos de alabanza. Como el sonido de esas sílabas inspiradas era un dios en sí mismo, a medida que la canción llenaba el aire y entraba en su conciencia, la congregación se sentía rodeada y penetrada por la divinidad. Finalmente, se repetía el sacrificio primordial. Se mataba la res, se aplastaba el soma (o bebida sagrada) y el sacerdote arrojaba las porciones más selectas de la víctima al fuego, de modo que Agni pudiese conducirlas a la tierra de los dioses. La ceremonia concluía con una comunión santa, en la que sacerdote y participantes compartían un festín de carne con las deidades, se comían la carne consagrada y se bebían el soma embriagador, que parecía elevarles a otra dimensión del ser.[7]

El sacrificio también tenía beneficios prácticos. Era encargado por un miembro de la comunidad que esperaba que los *devas* que habían respondido a su invitación y asistido al sacrificio le ayudarían en el futuro. Como cualquier acto de hospitalidad, el ritual obligaba a las divinidades a responder del mismo modo, y el *hotr* a menudo les recordaba que debían proteger la familia, las cosechas y los rebaños del patrocinador. El sacrificio también mejoraba el estatus del patrocinador en la comunidad. Como los dioses, sus huéspedes humanos estaban ahora en deuda con él, y al proporcionar el ganado para el festín y dar un hermoso regalo a los sacerdotes que oficiaban, había demostrado que era un hombre importante.[8] Los beneficios de la religión eran puramente materiales y mundanos. La gente quería que los dioses les proporcionasen ganado, riquezas y seguridad. Al principio los arios no habían albergado esperanza alguna de vida eterna, pero a finales del segundo milenio algunos empezaban a creer que la gente rica que había hecho

7. Thomas J. Hopkins, *The Hindu Religious Tradition,* Belmont, California, 1971, pág. 14.

8. Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism,* Cambridge y Nueva York, 1996, pág. 44 (trad. cast.: *El hinduismo*, Madrid, Cambridge University Press, 1988); John Keay, *India: A History,* Londres, 2000, pág. 32.

muchos sacrificios sería capaz de reunirse con los dioses en el paraíso, después de la muerte.[9]

Esa vida lenta, sin acontecimiento alguno, llegó a su fin cuando los arios descubrieron una tecnología moderna. Hacia 1500 habían empezado a comerciar con las sociedades más avanzadas del sur del Cáucaso en Mesopotamia y Armenia. Aprendieron a fabricar armas de bronce de los armenios y también encontraron nuevos métodos de transporte: primero adquirieron las carretas de madera tiradas por bueyes, y luego los carros de guerra. Una vez que aprendieron a domesticar a los caballos salvajes de las estepas y a engancharlos a sus carros, experimentaron la alegría de la movilidad. A partir de entonces pudieron viajar largas distancias a gran velocidad. Con sus armas superiores, pudieron llevar a cabo ataques relámpago en los asentamientos vecinos y robar ganado y cosechas. Aquello era mucho más emocionante y lucrativo que criar ganado. Algunos de los hombres más jóvenes empezaron a servir como mercenarios en los ejércitos de los reinos del sur y se convirtieron en expertos en el manejo de los carros. Cuando volvieron a las estepas, dieron uso a sus nuevas habilidades y empezaron a robar el ganado de sus vecinos. Mataban, saqueaban y pillaban, aterrorizando a los arios más conservadores, que se sentían asombrados, espantados y totalmente desorientados, al notar que sus vidas habían dado un vuelco.

La violencia iba en aumento en las estepas, como nunca había ocurrido antes. Incluso las tribus más tradicionales, que sólo pedían que las dejaran en paz, tuvieron que aprender las nuevas técnicas militares para defenderse. La edad heroica había comenzado. La voluntad era ley; los caudillos buscaban el lucro y la gloria, y los bardos celebraban la agresión, el valor indómito y las proezas militares. La antigua religión aria predicaba la reciprocidad, el sacrificio y la amabilidad con los animales. Aquello ya no atraía a los ladrones de ganado, cuyo héroe era el dinámico Indra, el matador de dragones, que avanzaba en un carro por encima de las nubes del cielo.[10] Indra era ahora el modelo divino al que

9. Boyce, *Zoroastrians*, págs. 12-15.

10. Eliade, *Patterns of Comparative Religion*, págs. 188-189; Norman Cohn, *Cosmos, Chaos and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, New Haven y Londres, 1993, págs. 94-95 (trad. cast.: *El cosmos, el caos y el mundo venidero: las antiguas raíces de la fe apocalíptica*, Barcelona, Crítica, 1995); Boyce, *Zoroastrians*, págs. xiv xv, 19.

aspiraban los asaltantes. «¡Héroes con nobles caballos, ansiosos de batalla, guerreros elegidos que me aclamáis en el combate —gritaba—, yo, el pródigo Indra, agito los conflictos, remuevo el polvo, Señor del inigualable vigor!»[11] Cuando luchaban, mataban y robaban, los jinetes arios se sentían unidos a Indra y los agresivos *devas* que habían establecido el orden del mundo por la fuerza de las armas.

Pero los arios avésticos, más tradicionales, se sentían horrorizados por la agresión desnuda de Indra, y empezaban a tener dudas acerca de los *devas*. ¿No serían violentos e inmorales? Los acontecimientos de la tierra siempre reflejaban acontecimientos cósmicos en el cielo, de modo que, razonaron, aquellos ataques terroríficos debían de tener un prototipo divino. Los ladrones de ganado, que luchaban bajo el estandarte de Indra, podían ser sus equivalentes terrestres. Pero ¿quiénes serían los *devas* que atacaban en el cielo? Los dioses más importantes (como Varuna, Mazda y Mitra, los guardianes del orden) recibían el título honorífico de «señor» (*ahura*). Quizá los pacíficos *ahuras*, que se identificaban con la justicia, la verdad y el respeto por la vida y la propiedad, estuviesen también siendo atacados por Indra y los *devas* más agresivos. Ésa fue, en cualquier caso, la explicación de un sacerdote visionario que hacia 1200 aseguró que Ahura Mazda le había encargado el restablecimiento del orden en las estepas.[12] Su nombre era Zoroastro.

Cuando recibió su vocación divina, el nuevo profeta tenía unos 30 años de edad y estaba fuertemente enraizado en la fe aria. Probablemente había estudiado para el sacerdocio desde que tenía 7 años, y estaba tan avezado en la tradición que podía improvisar cánticos sagrados a los dioses durante el sacrificio. Pero Zoroastro se sentía profundamente alterado por los ataques al ganado, y después de completar su educación, pasó un cierto tiempo en consulta con otros sacerdotes, y meditó sobre los rituales para encontrar una solución al problema. Una mañana, mientras celebraba el festival de primavera, Zoroastro se levantó al amanecer y bajó al río a tomar agua para el sacrificio diario. Al ir vadeándolo, se sumergió en el puro elemento y, cuando emergió, vio a un ser resplandeciente que estaba de pie junto a la orilla. Este ser le dijo que su nombre era Vohu Manah («Buen Propósito»). Una vez que

11. Rig Veda, 4.42.5, en *The Rig Veda*, Nueva York, 1992.

12. Cohn, *Cosmos, Chaos and the World to Come*, pág. 77; Boyce, *Zoroastrians*, pág. xiii; Clark, *Zoroastrians*, pág. 19.

se hubo asegurado de las buenas intenciones de Zoroastro, le condujo a la presencia del mayor de los *ahuras*: Mazda, señor de la sabiduría y la justicia, que estaba rodeado por su séquito de siete dioses radiantes. Éste le dijo a Zoroastro que debía movilizar a su pueblo en una guerra santa contra el error y la violencia.[13] La historia se iluminaba con las promesas de un nuevo comienzo. Una nueva era había comenzado: todo el mundo debía tomar una decisión, tanto los dioses como los hombres. ¿Estaban del lado del orden o del mal?

La visión de Zoroastro le convenció de que el señor Mazda no era simplemente uno de los grandes *ahuras*, sino que era el Dios Supremo. Para Zoroastro y sus seguidores, Mazda ya no era inmanente en el mundo natural, sino que se había convertido en trascendente, diferente de algún modo a todas las demás divinidades.[14] No había todavía monoteísmo, la creencia en un único dios. Los siete seres luminosos del séquito de Mazda (los Santos Inmortales) también eran divinos: cada uno de ellos expresaba uno de los atributos de Mazda, y estaba ligado, de la forma tradicional, con una de las siete creaciones originales. Sin embargo, había ya una tendencia monoteísta en la visión de Zoroastro. El señor Mazda había creado a los Santos Inmortales; todos formaban «una sola mente, una voz, una acción» con él.[15] Mazda no era la única deidad, pero sí fue la primera en existir. Zoroastro probablemente había llegado a esa conclusión después de meditar sobre la historia de la creación, que aseguraba que en el principio había una planta, un animal y un ser humano. Era lógico asumir que originalmente había, pues, un solo dios.[16]

Pero Zoroastro no estaba interesado en la especulación teológica por sí sola. Estaba enteramente absorbido por la violencia que había destruido el mundo pacífico de las estepas y buscaba con desesperación una forma de acabar con ella. Los Gathas, los diecisiete himnos inspirados, atribuidos a Zoroastro, se hallan dominados por una angustiada vulnerabilidad, por la impotencia y el miedo. «Sé por qué me siento impotente, Mazda —exclamaba el profeta—, yo poseo poco ganado y pocos hombres.» Su comunidad se sentía aterrorizada por los

13. Yasna 43.
14. Clark, *Zoroastrians*, págs. 4-6.
15. Yasna 19:16-18. Todas las citas de las escrituras zoroastrianas se han tomado de Mary Boyce (ed. y trad.), *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, Chicago, 1984.
16. Boyce, *Zoroastrians*, págs. 20-23; Cohn, *Cosmos, Chaos and the World to Come*, pág. 81.

atacantes «ligados a los actos malvados para destruir la vida». Guerreros crueles, luchando bajo las órdenes del malvado Indra, habían azotado a aquellas comunidades amantes de la paz, respetuosas de la ley. Habían destrozado y saqueado un asentamiento tras otro, matado a sus habitantes y robado sus toros y vacas.[17] Los asaltantes se consideraban héroes que luchaban junto a Indra, pero los Gathas nos muestran cómo veían sus víctimas aquella época heroica. Hasta la vaca se quejó al señor Mazda: «¿Para quién me creaste? ¿Para quién me moldeaste? La furia y el saqueo, la crueldad y el poder me mantienen cautiva». Cuando el señor Mazda replicaba que Zoroastro, el único ario que escuchaba sus enseñanzas, sería su protector, la vaca no se dejaba impresionar. ¿Para qué le servía Zoroastro? Ella quería que la ayudase alguien más eficaz. Los Gathas gritaban pidiendo justicia. ¿Dónde estaban los Santos Inmortales, los guardianes del *asha*? ¿Cuándo les prestaría socorro el señor Mazda?[18]

El sufrimiento y la indefensión de aquel pueblo habían conmocionado a Zoroastro y le habían llevado a una visión desgarrada, conflictiva. El mundo parecía polarizado, dividido en dos campos irreconciliables. Como Indra y los ladrones de ganado no tenían nada en común con el señor Mazda, seguramente debían su fidelidad a un *ahura* distinto. Si había una sola fuente divina para todo lo que era benigno y bueno, Zoroastro concluyó que debía de existir también una deidad malvada, que había inspirado la crueldad de los asaltantes. Él creyó que aquel Espíritu Hostil (*Angra Mainyu*) poseía un poder igual al del señor Mazda, pero era su opuesto. Al principio hubo «dos espíritus primigenios, gemelos destinados a estar en conflicto» el uno con el otro. Cada uno había hecho una elección. El Espíritu Hostil había unido su suerte a *druj*, la mentira, y era el epítome de toda maldad. Era el enemigo eterno del *asha*, de todo lo que era justo y verdadero. Pero el señor Mazda había optado por la bondad, y había creado a los Santos Inmortales y a los seres humanos como aliados suyos. Ahora, cada hombre, mujer y niño tenía que hacer la misma elección entre *asha* y *druj*.[19]

Durante generaciones los arios habían adorado a Indra y a los otros *daevas*, pero ahora Zoroastro concluyó que los *daevas* debían de haber

17. Yasna 46:2, 11; 50:1.
18. Yasna 29:1-10.
19. Yasna 30.

decidido luchar junto al Espíritu Hostil.[20] Los ladrones de ganado eran sus equivalentes terrestres. La violencia sin precedentes en las estepas había provocado que Zoroastro dividiese el antiguo panteón ario en dos grupos beligerantes. Los hombres y mujeres buenos ya no debían realizar sacrificios a Indra y los *daevas*; no debían invitarles al recinto sagrado. Por el contrario, debían entregarse por completo al señor Mazda, sus Santos Inmortales y los demás *ahuras*, que sólo podían darles paz, justicia y seguridad. Los *daevas* y los ladrones de ganado, sus secuaces malvados, debían ser derrotados y destruidos.[21]

Toda la vida se había convertido en un campo de batalla en el que cada uno tenía un papel. Hasta las mujeres y los sirvientes podían realizar una contribución valiosa. Las antiguas leyes de pureza que habían regulado la realización del ritual adquirieron entonces un nuevo significado. El señor Mazda había creado un mundo completamente limpio y perfecto para sus seguidores, pero el Espíritu Hostil había invadido la tierra y la había llenado de pecado, violencia, falsedad, polvo, suciedad, enfermedades, muerte y descomposición. Los hombres y mujeres buenos debían, por tanto, mantener todo su entorno inmediato libre de suciedad y polución. Separando a los puros de los impuros, al bien del mal, liberarían el mundo para el señor Mazda.[22] Debían rezar cinco veces al día. El invierno era la estación en que los *daevas* estaban en fase ascendente, de manera que durante ese tiempo las personas virtuosas debían contrarrestar su influencia con la meditación sobre la amenaza del *druj*. Debían levantarse por la noche, cuando los espíritus malignos rondaban por la tierra, y arrojar incienso al fuego para fortalecer a Agni en la guerra contra el mal.[23]

Pero ninguna batalla podía durar eternamente. En el mundo antiguo y pacífico, la vida parecía cíclica: las estaciones se sucedían unas a otras, el día sucedía a la noche, la cosecha seguía a la siembra. Pero Zoroastro no podía creer ya en esos ritmos naturales. El mundo avanzaba hacia el cataclismo. Él y sus seguidores vivían en un «tiempo limitado» de furioso conflicto cósmico, pero pronto presenciarían el triunfo final del bien y la aniquilación de las fuerzas de la oscuridad. Después de una terrible batalla, el señor Mazda y los Inmortales descenderían al mundo de los hombres y las mujeres y ofrecerían sacrificios. Habría un gran juicio. Los malvados serían borrados de la faz de la tierra, y un río de llamas fluiría hasta el infierno y reduciría a cenizas al Espíritu Hostil. Entonces el cosmos se vería restituido a su perfección original. Montañas y valles quedarían nivelados y convertidos en una gran llanura, donde dioses y humanos podrían vivir codo con codo, adorando para siempre al señor Mazda. No habría muerte. Los seres humanos serían como deidades, libres de la enfermedad, la vejez y la mortalidad.[24]

Ahora ya estamos familiarizados con este tipo de visiones apocalípticas, pero antes de Zoroastro no había existido nada semejante en el mundo antiguo. Todo ello surgió de su rebelión ante el sufrimiento de su pueblo y de su anhelo de justicia. Quería que los malvados fuesen castigados por el dolor que habían infligido a la gente buena e inocente. Pero a medida que pasaba el tiempo, empezó a darse cuenta de que él no viviría para ver aquellos Últimos Días. Otro vendría tras él, un ser sobrehumano «mejor que un hombre bueno».[25] Los Gathas le llamaban el Saoshyant («El que traerá beneficios»). Él y no Zoroastro conduciría las tropas del señor Mazda en la batalla final.

Cuando, siglos más tarde, empezó la era axial, filósofos, profetas y místicos intentaron contrarrestar la crueldad y agresividad de su tiempo promoviendo una espiritualidad basada en la no violencia. Pero la visión traumatizada de Zoroastro, con su imaginería de incendios, terror y exterminación, era vengativa. Su carrera nos recuerda que las turbulencias políticas, las atrocidades y el sufrimiento no producen de manera infalible una fe al estilo axial, pero pueden inspirar una piedad militante que polarice la realidad compleja en categorías excesivamente simplificadas de bondad y maldad. La visión de Zoroastro era profundamente agonística. Ya veremos que el agón («contienda») era un rasgo común de la religión antigua. Al convertir un agón cósmico entre el bien y el mal en el eje central de su mensaje, Zoroastro se alineaba con el antiguo mundo espiritual. Había proyectado la violencia de su tiempo en lo divino, y la había convertido en absoluta.

20. Yasna 30:6.
21. Yasna 46:4.
22. Jamsheed K. Choksy, ***Purity and Pollution in Zoroastrianism:-Triumph over Evil***, Austin, 1989, págs. 1-5.
23. Boyce, *Zoroastrians*, pág. 32.
24. Yasna 44:15; 51:9.
25. Yasna 43:3.

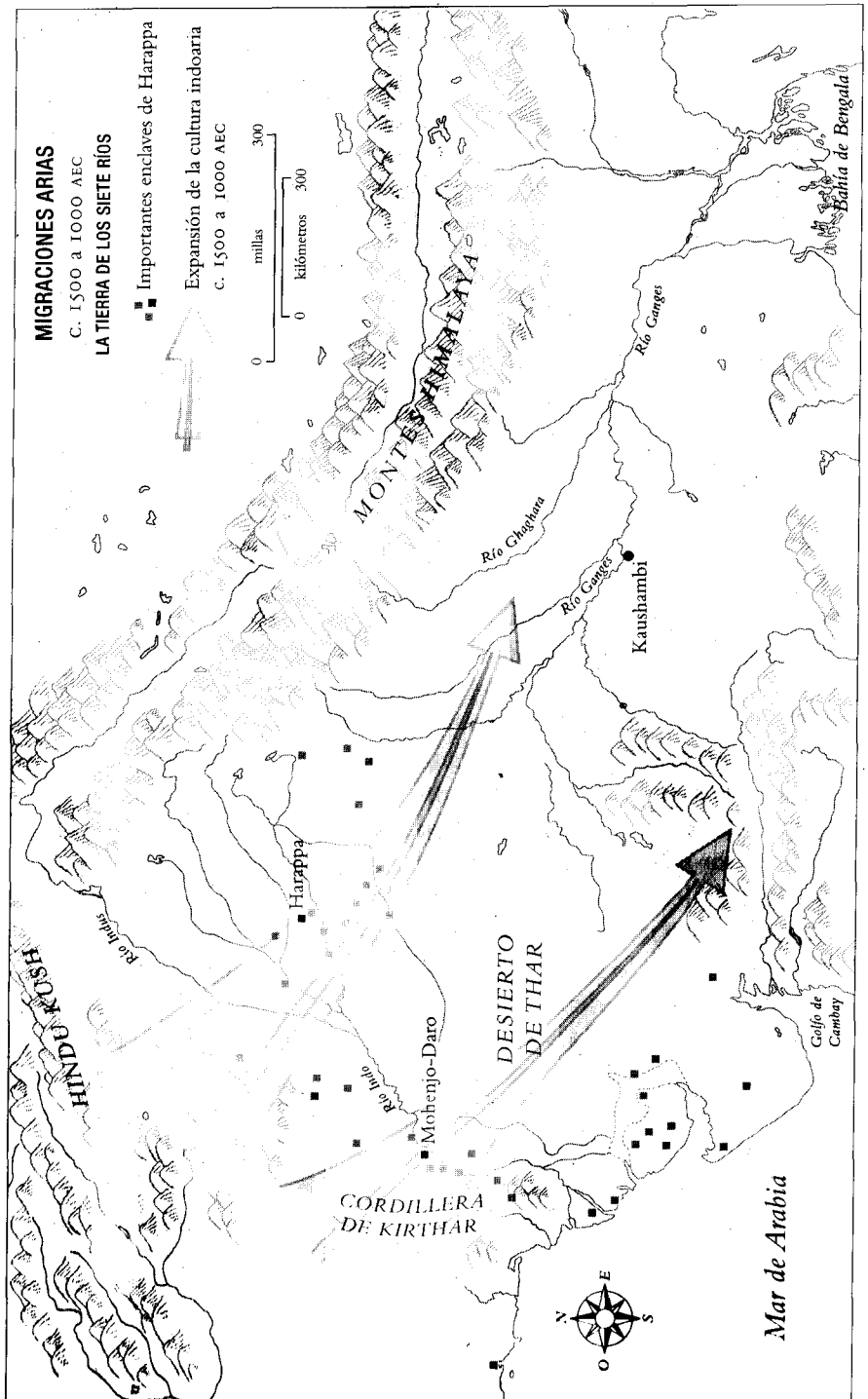
Pero en su apasionada visión ética, Zoroastro ya preludiaba la era axial. Intentaba introducir una cierta moralidad en el nuevo *ethos* guerrero. Los verdaderos héroes no infundían el terror a las criaturas como ellos, sino que intentaban contrarrestar las agresiones. El guerrero santo estaba dedicado a la paz; aquellos que optaban por luchar por el señor Mazda eran pacientes, disciplinados, valerosos, y prestos a defender a todas las buenas criaturas de los asaltos de los malvados.[26] Los *ashavans*, campeones del orden (*asha*), debían imitar a los Santos Inmortales en su cuidado por el entorno. «Buen Propósito», por ejemplo, que se había aparecido a Zoroastro en la orilla del río, era el guardián de la vaca, y los *ashavans* debían seguir su ejemplo y no el de los atacantes, que alejaban al ganado de sus pastos, lo ataban a sus carros, lo mataban y se lo comían sin realizar el ritual adecuado.[27] «Buen Dominio», la personificación de la justicia divina, era el protector del cielo de piedra, de modo que los *ashavans* debían usar sus armas de piedra sólo para defender a los pobres y los débiles.[28] Cuando los zoroastristas protegían a la gente vulnerable, cuidaban solícitamente su ganado y purificaban su entorno natural, se unificaban con los inmortales y se unían a su lucha contra el Espíritu Hostil.

Aunque su visión estuviese enraizada en la antigua tradición aria, el mensaje de Zoroastro inspiró gran hostilidad. La gente lo encontró demasiado exigente; algunos se escandalizaron al ver que predicaba a las mujeres y los campesinos, y que creía que todo el mundo, y no sólo la élite, podría alcanzar el paraíso. Muchos se habían visto muy turbados por su rechazo de los *daevas*: ¿no tomaría venganza Indra?[29] Después de años de predicar a su propia tribu, Zoroastro consiguió solamente un converso, de modo que dejó su pueblo y encontró un patrocinador en Vishtaspa, jefe de otra tribu, que estableció la fe zoroastriana en su territorio. Zoroastro vivió en la corte de Vishtaspa muchos años, librando un heroico combate contra el mal hasta que llegó su final amargo y violento. Según una tradición lo mataron unos sacerdotes rivales que se enfurecieron por su rechazo de la antigua religión. No sabemos nada de la historia del zoroastrismo después de su muerte. Hacia finales del segundo milenio, los arios avésticos habían emigrado al sur y se habían establecido en el este de Irán, donde el zoroastrismo se convirtió en la religión nacional. Ella ha seguido siendo una religión predominantemente iraní. Pero extrañamente, fueron los ladrones de ganado arios, a quienes Zoroastro había condenado, quienes finalmente crearon la primera religión estable de la era axial, basada en el principio de *la ahimsa, la no violencia.*

26. Yasna 29:33.
27. Yasna 33.
28. Boyce, *Zoroastrians*, págs. 23-24.
29. *Ibid.*, pág. 30; Colin, *Cosmos, Chaos and the World to Come*, pág. 78.

Aunque algunos de los arios de habla sánscrita armaban alboroto en las estepas, otros habían empezado a emigrar hacia el sur, viajando en pequeños grupos a través de Afganistán y estableciéndose al final en las fértiles tierras del Punjab, entre los afluentes del río Indo. Llamaron a su nuevo hogar Sapta-Sindhu, «tierra de los siete ríos». Ha habido mucho debate acerca del asentamiento ario en la India.[30] Algunos estudiosos niegan incluso que ello hubiera sucedido, y aseguran que fue el pueblo indígena de la India quien creó la civilización que se desarrolló en el Punjab en aquella época. Los arios no han dejado rastro arqueológico alguno de su período temprano en la India. La suya era una sociedad itinerante, y la gente vivía al aire libre, en campamentos temporales. Nuestras únicas fuentes de información son los textos rituales, compuestos en sánscrito, conocidos colectivamente como Vedas («conocimiento»). El lenguaje de los Vedas es tan parecido al avéstico y sus bases culturales tan parecidas a los Gathas que es casi seguro que se trata de una escritura aria. Hoy en día muchos historiadores aceptan que, durante el segundo milenio, las tribus arias de las estepas en realidad colonizaron el valle del Indo.[31] Pero no se trató de un movimiento de masas ni de una invasión militar. No existe prueba alguna de lucha, resistencia o destrucción extensa. Por el contrario, parece probable que hubiera continuas infiltraciones en la región por parte de distintos grupos arios, a lo largo de un período muy largo.

30. Edwin Bryant, *The Quest for the Origins of Vedic Culture: The Indo-Aryan Debate*, Oxford y Nueva York, 2001; S. C. Kak, «On the Chronology of Ancient India», *Indian Journal of History and Science*, vol. 22, nº 3, 1987; Colin Renfrew, *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*, Londres, 1987 (trad. cast.: *Arqueología y lenguaje: la cuestión de los orígenes indoeuropeos*, Barcelona, Crítica, 1990).
31. Keay, India, págs. 5-18; Hopkins, *Hindu Religious Tradition*, págs. 3-10; Flood, *Introduction to Hinduism*, págs. 24-30.



Cuando llegaron los primeros arios, es posible que viesen los restos de una civilización previa en el valle del Indo. En la cima de su poder y éxito (c. 2300-2000) aquel antiguo Imperio Indio había sido más grande que Egipto o Mesopotamia. Tenía dos impresionantes ciudades capitales: en Mohenjo-Daro, en el moderno Sind, y en Harappa, a unos cuatrocientos kilómetros al este. Pero se han excavado también centenares de ciudades más pequeñas, extendidas mil doscientos kilómetros a lo largo del río Indo, y otros mil doscientos a lo largo de la costa arábiga, todas construidas con idéntico modelo de rejilla. La civilización del valle del Indo fue una red comercial poderosa y sofisticada, que exportaba oro, cobre, madera, marfil y algodón a Mesopotamia, e importaba bronce, estaño, plata, lapislázuli y esteatita.

Por desgracia no sabemos casi nada de los harappenses ni de su religión, aunque existen seductores indicios de que algunos cultos religiosos, que resultarían muy importantes tras la era axial, pudieron derivar de la civilización del valle del Indo. Los arqueólogos han encontrado figuritas de diosas madres, lingams de piedra y tres sellos representando una figura sentada, rodeada por animales, en una posición que parece yóguica. ¿Era acaso el dios Shiva? En el hinduismo clásico, Shiva es el señor de los animales y un gran yogui, pero no es una deidad aria, y nunca se menciona en los Vedas sánscritos. En ausencia de alguna prueba sólida, no podemos probar una continuidad. Para cuando llegaron los primeros arios a la región, el Imperio Harappense prácticamente había desaparecido pero podía haber ocupantes de las ciudades en ruinas. Es posible que se entremezclaran e intercambiaran, y alguno de los arios podía haber adoptado elementos de la fe local, mezclándolos con la suya propia.

Los emigrantes arios no tenían ningún deseo de reconstruir las antiguas ciudades y hacer que reviviera el imperio. Siempre en movimiento, despreciaban la seguridad de la vida sedentaria y optaban por el *yoga*, o sea, por colocar el yugo a los caballos y uncirlos a los carros, al principio de un ataque. A diferencia de los zoroastrianos, no tenían ningún interés en una existencia tranquila y pacífica. Les encantaban sus carros de guerra y sus poderosas espadas de bronce; eran jinetes que se ganaban la vida robando el ganado de sus vecinos. Como sus vidas dependían de ello, ese robo de ganado era más que un deporte, era también una actividad sagrada con rituales que le daban una infusión de poder divino. Los arios indios querían una religión dinámica, sus hé-

roes eran el guerrero errante y el luchador con su carro. Cada vez encontraban los *asuras** adorados por Zoroastro más aburridos y pasivos. ¿Cómo podía sentirse inspirado alguien por un *asura* como Varuna, que sencillamente se quedaba sentado en su palacio celestial, ordenando el mundo desde una distancia segura? Ellos preferían a los aventureros *devas*, «que iban sobre ruedas, mientras los *asuras* se quedaban sentados en las salas de sus casas».[32]

Cuando ellos se establecieron en el Punjab, el culto de Varuna, el jefe *asura*, ya estaba en declive, e Indra se estaba convirtiendo en su lugar en el Dios Supremo.[33] Con su barba salvaje y abundante, su vientre lleno de soma y su pasión por la batalla, Indra era el ario arquetípico, al cual aspiraban todos los guerreros. Al principio de los tiempos, había arrojado su brillante y mortífero relámpago a Vritra, el dragón de tres cabezas que había bloqueado el flujo de las aguas que portaban la vida, de modo que la tierra estaba agostada por la sequía. De esa manera, Indra había hecho el mundo habitable, librando terroríficas batallas contra poderes muy superiores, y no se había quedado sentado sin energía alguna, en casa, como Varuna. En los textos Védicos, todos los atributos de Varuna (administración de la ley, salvaguarda de la verdad y castigo de la falsedad) pasan a Indra. Pero el hecho incómodo seguía siendo que, a pesar de todo su encanto, Indra no era más que un asesino, que sólo había conseguido derrotar a Vritra mintiendo y engañando. Aquélla era la visión violenta y turbulenta de una sociedad constantemente enzarzada en un combate desesperado. Los himnos védicos veían todo el cosmos convulsionado por un conflicto terrorífico y por apasionadas rivalidades. *Devas* y *asuras* luchaban entre sí en los cielos, mientras los arios luchaban por la supervivencia en la tierra.[34] Era una época de escasez, y la única forma de que los arios pudiesen establecerse en el valle del Indo era robando el ganado de las comunidades indígenas asentadas allí: los equivalentes terrestres de los *asuras*, que se quedaban en casa.[35]

* En sánscrito, los *ahura* avésticos se convirtieron en *asura*.

32. Shatapatha Brahmana (SB) 6.8.1.1, en J. C. Heesterman, *The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Ritual*, Chicago y Londres, 1993, pág. 123.

33. Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas* (3 vols.), Chicago y Londres, 1978, 1982, 1985, vol. I, págs. 200-201 (trad. cast.: *Historia de las creencias y las ideas religiosas* [3 vols.] Barcelona, Paidós, 1999); J. C. Heesterman, «Ritual, Revelation and the Axial Age», en S. N. Eisenstadt (comp.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany, 1986, pág. 404.

34. Louis Renou, *Religions of Ancient India*, Londres, 1953, pág. 20.

Los arios eran gente de vida dura, que bebían mucho, que amaban la música, el juego y el vino. Pero aun en esa etapa primigenia, ellos mostraron genio espiritual. Poco después de llegar al Punjab, una élite ilustrada empezó a compilar los primeros himnos del Rig Veda («Conocimiento en Verso»), la parte más prestigiosa de las escrituras védicas. Una vez completo, se componía de 1.028 himnos, divididos en diez libros. Era sólo una pequeña parte de un vasto corpus literario, que incluía antologías de canciones, mantras (fórmulas breves en prosa usadas en los rituales) e instrucciones para su recitación. Todos estos textos y poemas habían sido inspirados; eran *shruti*, «aquello que ha sido oído». Revelados a los grandes profetas (*rishis*) de la antigüedad, eran totalmente autorizados y sin marca alguna de redacción humana, divinos y eternos.

Algunos himnos del Rig Veda podían, ciertamente, ser muy antiguos, porque por el tiempo en que las tribus arias llegaron a la India, su lenguaje resultaba ya arcaico. Los poemas eran propiedad de un pequeño grupo de siete familias sacerdotales, cada una de ellas con su propia colección «autentificada», que cantaban durante los rituales sacrificiales. Los miembros de la famillia aprendían de memoria los himnos y los transmitían oralmente a la generación siguiente; el Rig Veda no estaba destinado a ser escrito hasta el segundo milenio de la era común. Desde el advenimiento de la literatura, nuestra capacidad memorística ha disminuido mucho, y ahora nos parece difícil creer que existiera alguien capaz de aprenderse unos textos tan largos. Pero las escrituras védicas fueron transmitidas con impecable precisión, aun después de que el sánscrito arcaico llegase a resultar casi incomprensible, y hoy en día todavía se siguen preservando los acentos y las inflexiones tonales de una lengua original perdida hace mucho tiempo, junto con los gestos rituales prescritos de brazos y dedos. El sonido siempre ha sido sagrado para los arios, y cuando escuchaban aquellos textos sagrados, las gentes se sentían invadidas por lo divino. Al confiarlos a la memoria, sus mentes quedaban llenas de presencias sagradas. El «conocimiento» védico no era la adquisición de información objetiva, sino que se experimentaba como una posesión divina.

35. J. C. Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship and Society*, Chicago y Londres, 1985, págs. 85-87.

Los poemas del Rig Veda no cuentan historias coherentes sobre los dioses ni dan descripciones claras de los rituales sacrificiales, sino que aluden de una forma velada y enigmática a mitos y leyendas que resultaban ya familiares a la comunidad. La verdad que intentaban expresar no se podía transmitir mediante un discurso claro y lógico. El poeta era un *rishi*, un vidente. No se había inventado aquellos himnos. Éstos se le habían manifestado en visiones que parecían proceder de otro mundo.[36] El *rishi* podía ver las verdades y establecer conexiones que no resultaban aparentes para las personas corrientes, pero se le había concedido el talento necesario para comunicarlas a cualquiera que supiera escuchar. La belleza de esta poesía inspirada conmovía a su público y lo sumía en un estado de tal sobrecogimiento, maravilla, temor y deleite que se sentían tocados directamente por el poder divino. El conocimiento sagrado de los Vedas no venía sencillamente del sentido semántico de las palabras, sino de su sonido, que era en sí mismo un *deva*.

La verdad visionaria del Rig Veda seducía al auditorio, que escuchaba cuidadosamente el significado oculto de las paradojas y las extrañas alusiones enigmáticas de los himnos, que unían entre sí cosas que parecían no tener relación alguna. A medida que escuchaban se sentían en contacto con la misteriosa potencia que mantenía unido el mundo. Ese poder era *rita*, orden divino traducido al habla humana.[37] A medida que el *rishi* enunciaba las sílabas sagradas, el *rita* se hacía carne y se convertía en una realidad activa y viviente en el mundo desgarrado y conflictivo del Punjab. Los oyentes sentían que estaban en contacto con el poder que hacía que las estaciones se sucedieran unas a otras de forma regular, que las estrellas siguieran su curso, que las cosechas crecieran y que permitía a los elementos dispares de la sociedad humana adquirir una cohesión. La escritura, por tanto, no transmitía una información que se pudiese adquirir de forma teórica, sino que daba a la gente un conocimiento intuitivo que actuaba como puente para unir las dimensiones visible e invisible de la vida.

36. Jan Gonda, *The Vision of the Vedic Poets*, La Haya, 1963, págs. 14-23.

37. Renou, *Religions of Ancient India*, págs. 10, 16-18; Michael Witzel, «Vedas and Upanishads», en Gavin Flood (ed.), *The Blackwell Companion to Hinduism*, Oxford, 2003, págs. 70-71; Heesterman, «Ritual, Revelation and the Axial Age», pág. 398.

Los *rishis* aprendieron a mantenerse en un estado de constante disposición para recibir palabras inspiradas que parecían venir del exterior, pero que también se experimentaban como una voz interior. Quizás hubiesen empezado ya a desarrollar técnicas de concentración que les permitían penetrar en el subconsciente. Descubrieron que si se liberaban de las preocupaciones habituales que les distraían, «las puertas de la mente se podían abrir»,[38] y que Agni, el inventor de los discursos brillantes, la luz del mundo, les permitía ver de la misma manera que un dios. Los *rishis* habían puesto ya los cimientos para la era axial hindú. En aquellas fechas tan tempranas habían hecho un esfuerzo deliberado para ir más allá del conocimiento empírico e intuir una verdad más profunda y fundamental.

Y sin embargo, los *rishis* representaban sólo una minoría ínfima de la comunidad aria. Los guerreros y asaltantes vivían en un mundo espiritual completamente distinto. Sus vidas transcurrían entre el pueblo (*grama*) y la selva (*aranya*). Durante las lluvias del monzón, tenían que vivir una existencia similar a los *asura* en campamentos improvisados y temporales. Pero después del solsticio de invierno, uncían a sus caballos y sus bueyes y partían hacia la jungla para proseguir con un nuevo ciclo de asaltos, con el fin de reabastecer la riqueza de la comunidad. La oposición entre zona habitada y selva se convirtió en un paradigma social y espiritual en la India.[39] Cada una de esas realidades complementaba a la otra. Los habitantes de la comunidad establecida proporcionaban cosechas y alimentaban al ganado que necesitaban los guerreros; sin embargo, temían constantemente los ataques de las bandas de ladrones de ganado, que vagaban por las afueras de la sociedad. La selva tropical era el lugar donde el guerrero probaba su valor y exploraba lo desconocido. Más tarde, durante la era axial, los eremitas se retirarían a la selva para abrir el camino hacia el reino espiritual. En la *aranya*, por tanto, los arios experimentaban la violencia, así como la iluminación religiosa, y en esa etapa primigenia ambas facetas quedaban inextricablemente unidas. En lugar de esperar pacientemente y vaciar su mente y su corazón, como un *rishi*, el guerrero sabía que tendría que abrirse camino luchando hacia la visión y el conocimiento.

38. Rig Veda 9.10.6, traducido en Gonda, *Vision of the Vedic Poets*, pág. 17.

39. Heesterman, *Inner Conflict of Tradition*, págs. 118-124.

Desde que habían empezado a saquear las estepas, los arios habían alterado el modelo de sus rituales para reflejar el tono agonista de su existencia diaria. Zoroastro se había visto perturbado por los nuevos ritos sacrificiales de los ladrones de ganado, aunque no los describe con detalle. «Debemos hacer lo que hicieron los dioses en un principio», explicaba un texto ritual indio de un período posterior.[40] «Tal como hicieron los dioses, así lo harán los hombres», decía otro.[41] En sus asaltos y combates, los guerreros arios recreaban las guerras celestiales entre *devas* y *asuras*. Cuando luchaban, se convertían en algo más que ellos mismos, y se sentían unidos a Indra; aquellos rituales daban un «alma» a sus guerras, y relacionando sus batallas terrenales con su arquetipo divino, esas batallas les santificaban.

El sacrificio se encontraba, por tanto, en el corazón espiritual de la sociedad aria en la India, pero también era fundamental para la economía. Los antiguos ritos pacíficos de las estepas se habían vuelto mucho más agresivos y competitivos, y reflejaban las vidas peligrosas de los ladrones de ganado. El sacrificio ario se había vuelto similar al potlatch celebrado por las tribus nativas americanas del noroeste, que mostraban orgullosamente el botín conseguido y sacrificaban gran número de animales para celebrar fastuosos banquetes sacrificiales. Si una comunidad acumulaba más animales y cosechas de los que necesitaba, ese excedente debía ser «consumido». Para un grupo nómada que estaba perpetuamente en movimiento era imposible almacenar aquellos bienes, y el potlatch constituía una forma expeditiva de redistribuir las riquezas de la sociedad. El ritual también demostraba el éxito obtenido por el jefe y realzaba su prestigio.

En la India, el *raja* («jefe») encargaba un sacrificio con una actitud semejante.[42] Invitaba a los ancianos de su propia tribu y a algunos de los caudillos vecinos a una zona especial de sacrificios, donde exhibía su botín excedente: ganado, caballos, soma y cosechas. Algunos de esos bienes eran sacrificados a los dioses y comidos en un banquete suntuoso y desenfrenado; todo lo que quedaba se repartía entre los otros rajás como regalo. Eso hacía que los huéspedes del anfitrión quedasen obligados a devolver aquellos favores, y los rajás competían entre sí por ofrecer sacrificios cada vez más espectaculares. El sacerdote *hotr*, que entonaba himnos a los dioses, también cantaba las alabanzas del anfitrión, prometiendo que su munificencia le devolvería de esa forma riquezas aún mayores. Así, mientras el anfitrión buscaba granjearse el favor de los dioses e identificarse con Indra, que era en sí mismo un anfitrión y sacrificador extravagante, también quería ganarse alabanzas y respeto de otros hombres. En un momento en que se suponía que debía superar su yo mundano y volverse uno con su equivalente celestial, también se veía implicado en una autoafirmación muy agresiva. Esta paradoja del antiguo ritual sería un tema de preocupación para muchos de los reformadores de la era axial.

El sacrificio también incrementaba la violencia que ya era endémica en la región. Tras haberlo terminado, al anfitrión no le quedaba ganado, y por tanto tenía que iniciar una nueva serie de batidas para reabastecer sus riquezas. No tenemos descripciones contemporáneas de esos sacrificios, pero textos posteriores contienen referencias fragmentarias que nos dan alguna idea de lo que ocurría. El sacrificio era una ocasión solemne, pero también era un bullicioso y enorme carnaval. Se consumían enormes cantidades de vino y de soma, de modo que la gente estaba borracha o agradablemente sosegada. Se practicaba el sexo de forma ocasional con muchachas esclavas que ofrecía el rajá oficiante, y había competiciones rituales de gran vivacidad y agresividad: carreras de carros, competiciones de puntería y juegos de tira y afloja. Grupos de bailarines, cantantes y tañedores de laúd competían entre sí. Había también juegos de dados con altas apuestas. Grupos de guerreros llevaban a cabo combates fingidos. Era muy divertido, pero también peligroso. En aquella atmósfera altamente competitiva, el desarrollo de combates fingidos entre guerreros profesionales sedientos de fama y prestigio podía fácilmente desembocar en luchas auténticas. Un rajá podía apostar una vaca en una tirada de dados, y acabar por perder todo su rebaño. Llevado por la excitación del momento, podía también decidir llevar a cabo un ataque contra su «enemigo», un rajá vecino con el cual no tenía buenas relaciones, o que a su vez estaba llevando a cabo un sacrificio rival. Los textos indican que los *devas* y *asuras* a menudo interrumpían los sacrificios de otros y saqueaban el

40. SB 7.2.1.4, en Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return, or, Cosmos and History*, Princeton, 1959, pág. 21 (trad. cast.: *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 2000).

41. Taittiriya Brahmana (TB) 1.5.9.4, *ibid.*

42. Heesterman, *Inner Conflict of Tradition*, pág. 206; Heesterman, «Ritual, Revelation and the Axial Age», págs. 396-398; Keay, *India*, págs. 31-33; Romila Thapar, *Early India: From the Origins to AD 1300*, Berkeley y Los Ángeles, 2002, págs. 126-130.

lugar y tomaban rehenes, cosa que sugiere que ese tipo de intrusión violenta era también común en la tierra.[43] Un rajá que no había recibido una invitación a un ritual se sentía insultado, y obligado por el honor a abrirse paso combatiendo en el campo enemigo y obtener allí un botín. En esas batidas inspiradas litúrgicamente, la gente podía morir, y de hecho moría.

El sacrificio reactualizaba en un contexto ceremonial elevado la gloria y el terror del código heroico ario.[44] La vida entera de un guerrero era un agón, una lucha peligrosa y mortal por la comida y las riquezas, que podía concluir con su muerte. Desde que vivían en las estepas, los arios habían creído que el mejor y más acaudalado entre ellos lograría unirse a los dioses del cielo. Ahora, estaban convencidos de que un guerrero que muriese noblemente en batalla iría de inmediato al mundo de los dioses. En el código heroico, por tanto, la iluminación era inseparable de una muerte violenta. Una antigua historia dejaba bien claros estos términos. Un grupo de guerreros se habían reunido para llevar a cabo un sacrificio largo y elaborado. Pero como ocurre a menudo, se veían rodeados por una tribu rival, y por tanto hubo una sangrienta batalla. Por desgracia, Sthura, su líder, murió. Cuando todo acabó, los hombres de su clan se sentaron en círculo, llorando su pérdida, pero uno de ellos tuvo una visión. Vio a Sthura caminando por el terreno sacrificial hacia el fuego sagrado, y luego empezando a ascender hacia el cielo. «No os lamentéis —gritó a sus compañeros—, porque aquel a quien estábamos llorando ha subido desde el hogar del fuego de las ofrendas y ha entrado en el cielo.»[45] Sthura se unió a los dioses sencillamente porque había muerto en el curso de un ritual peligroso. Su compañero tuvo esa visión gloriosa sólo porque su líder había muerto de forma prematura y sin finalidad alguna.

Algunos de los guerreros reconocían la futilidad de su *ethos* heroico. Algunos de los últimos poemas del Rig Veda expresan un nuevo cansancio y pesimismo. La gente se sentía cansada. «Indigencia, desnudez y agotamiento me tienen dolorido —se quejaba el *rishi*—, mi mente aletea como un ave. Como las ratas se comen los hilos del tejedor, así las

43. Jaiminiya Brahmana (JB) 2.297; Heesterman, *Broken World of Sacrifice*, pág. 52.

44. Heesterman, *Broken World of Sacrifice*, págs. 2, 27, 76-79.

45. JB 2.297 2.299, in Heesterman, *Broken World of Sacrifice*, pág. 52; Heesterman, «Ritual, Revelation and the Axial Age», pág. 397.

preocupaciones me consumen.»[46] Esta vulnerabilidad marcaba el principio del último período védico, una época de cambios sociales perturbadores.[47] Durante el siglo X, las antiguas estructuras tribales igualitarias habían empezado a derrumbarse, y empezó a dominar una aristocracia de familias guerreras conocidas como los *kshatriyas* («los que tienen el poder»). Los de linaje menos noble, los *vaishyas* u hombres del clan, empezaron a dejar los saqueos y a convertirse en granjeros. Cuando los *kshatriyas* uncieron sus caballos a sus carros al principio de la nueva estación de saqueos, los *vaishyas* quedaron atrás, en el pueblo. Como los *shudras*, que eran la población no aria, esos *vaishyas* se parecían ahora a los *asuras*, que se quedaban en casa, en sus salas, como presa fácil para los saqueos.[48]

Unos pocos jefes empezaron a crear reinos embrionarios. Un rey nunca se elegía de por vida. Cada año tenía que someterse al juicio del *rajasuya,* el ritual de consagración, para probar que valía para el cargo. Siempre había alguien dispuesto a desafiarle, y el viejo rajá tenía que recuperar su poder conduciendo un ataque con éxito en el curso del ritual, y derrotando a su oponente a los dados. Si perdía, debía ir al exilio en la selva, pero normalmente volvía y desafiaba a su rival a otro *rajasuya*. La inestabilidad de los reinos estaba tan arraigada en la India que un antiguo manual del arte de gobernar convertía al enemigo del rey en parte constitutiva del Estado.[49]

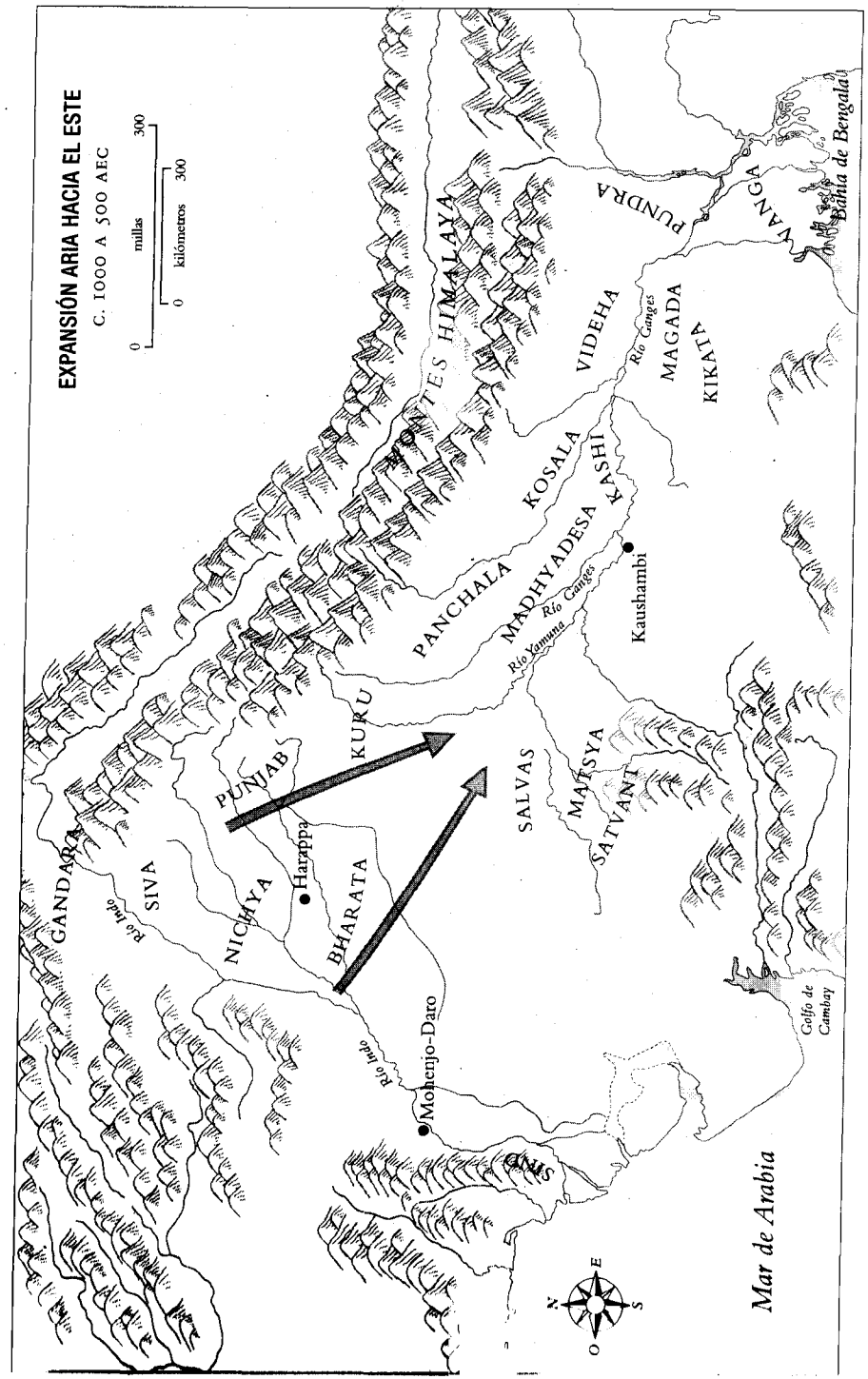
Durante el período védico tardío, hubo una nueva oleada de migraciones. En el siglo X, algunos de los arios empezaron a presionar de forma constante hacia el este, estableciéndose en el Doab, entre los ríos Yamuna y Ganges. Esta región se convirtió en el *aria varta*, la «tierra de los arios». Allí se desarrollaron unos reinos demasiado pequeños. Los reyes del Kuru-Panchala se establecieron en el borde noroccidental de la llanura del Ganges, con su capital en Hastinapura, mientras que el clan Yadava se asentó en la zona de Mathura, en el sur. El terreno allí era muy distinto del Punjab. Las exuberantes selvas de árboles exóticos

46. Rig Veda 10.33.2-3. Traducción de Griffith.

47. Hermann Kulke, «The Historical Background of India's Axial Age», en Eisenstadt, *Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, pág. 376; Flood, *Introduction to Hinduism*, págs. 67-68; Keay, *India*, págs. 37-40, 50-53.

48. Heesterman, *Broken World of Sacrifice*, págs. 136-137.

49. Arthashastra 6.13.15, en Heesterman, *Inner Conflict of Tradition*, pág. 149.



formaban un paraíso verde, pero a fin de construir sus pequeñas ciudades y asentamientos, los pioneros tenían que quemar los árboles para formar un claro en la tierra. Agni, dios del fuego, se convirtió, por tanto, en parte integral de aquella nueva fase de colonización. El asentamiento fue lento y escalonado. Cada año, durante la estación fría, los Kuru-Panchala despachaban grupos de guerreros que penetraban más hondamente en la densa selva, sojuzgaban a la población local y establecían un nuevo puesto fronterizo, un poco más al este que el año anterior.[50] Saqueaban las granjas de los *shudras*, se apoderaban de sus cosechas y su ganado, y volvían a casa antes de los monzones para cultivar sus propios campos.[51] Lentamente, la frontera aria iba avanzando, según un proceso disciplinado y perseverante que prefiguraba la sistemática conquista aria del espacio interior durante la era axial.

Se idearon nuevos rituales que santificaban aquel gradual y progresivo avance hacia el este. La movilidad era todavía un valor sagrado: el terreno sacrificial sólo se usaba una vez, y siempre se abandonaba después de completado el rito. En el extremo occidental del área sacrificial, una choza techada de paja representaba el salón del dueño de la casa. Durante el rito, los guerreros llevaban el fuego solemnemente desde la choza hasta el extremo oriental del recinto, donde se preparaba un nuevo fuego al aire libre. Al día siguiente se establecía un nuevo terreno sacrificial, un poco más al este, y el rito se repetía. La ceremonia representaba el progreso victorioso de Agni en el nuevo territorio, como explicaba un ritualista de un período posterior: «Este fuego debe crear espacio para nosotros; este fuego debe ir hacia adelante, conquistando a nuestros enemigos; impetuosamente, este fuego debe conquistar a los enemigos; este fuego debe ganar los premios de todas las competiciones».[52]

Agni era el patrono de los colonos. Cada colonia era un nuevo principio y, como en la primera creación, había conseguido imponer orden sobre el caos. El fuego simbolizaba la capacidad del guerrero de controlar su entorno. Los guerreros se identificaban profundamente con su fuego. Si podía robar el fuego del hogar de un campesino *vaishya,* un guerrero sería capaz también de robar su ganado, porque el ganador

50. TB 1.8.4.1, en Heesterman, «Ritual, Revelation and the Axial Age», pág. 403.
51. SB 5.5.2.5, *ibid.*
52. Mantra en Taittiriya Samhita (TS) 1.3.3, en Heesterman, *Broken World of Sacrifice*, pág. 126.

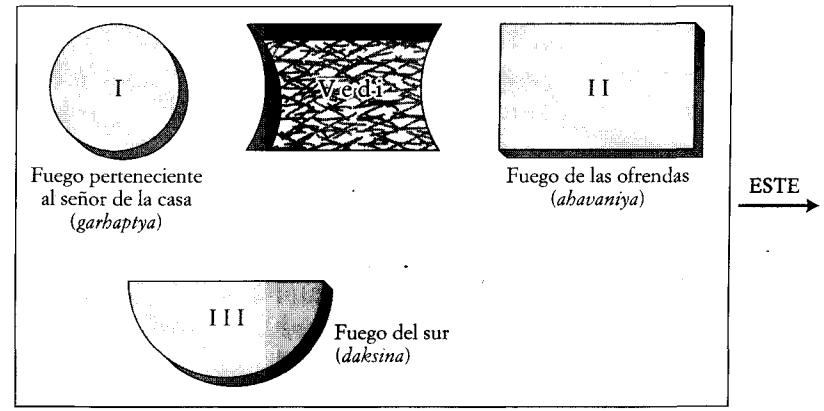
seguiría siempre a las llamas. «Cogerá el fuego ardiente y brillante del hogar de su rival —dice un texto tardío—; de ese modo él adquiere también su riqueza, su propiedad.»[53] El fuego simbolizaba el poder y el éxito de un guerrero. Era también (punto importante) su *alter ego*. El guerrero podía crear un nuevo fuego, controlarlo y domesticarlo. El fuego era como su hijo; cuando el guerrero moría y lo quemaban, se convertía en víctima sacrificial, y Agni le llevaba a la tierra de los dioses. El fuego representaba su ser mejor y más profundo (*atman*),[54] y como el fuego era Agni, el *self* o ser profundo del guerrero era sagrado y divino.

Agni se hallaba presente por todas partes, pero oculto. Estaba en el sol, el trueno, la lluvia de la tormenta y el rayo que llevaba el fuego a la tierra. Estaba presente en estanques y corrientes, en la arcilla de las orillas del río, y en las plantas con las cuales se podía encender fuego.[55] Agni debía ser rescatado reverentemente de todos esos escondites, y usado en servicio de la humanidad. Después de establecer un nuevo asentamiento, los guerreros celebrarían el ritual de Agnicayana, en el que podrían construir ceremonialmente un nuevo altar de ladrillos para Agni. Primero, iban en procesión a la orilla del río para coger la arcilla, donde estaba oculto Agni, y tomaban posesión ritualmente de su nuevo territorio. Quizá tuviesen que luchar y matar a los residentes locales que se resistían a su ocupación. A su vuelta al terreno sacrificial, los guerreros victoriosos construían su altar con forma de ave, uno de los emblemas de Agni, y Agni se revelaba cuando el nuevo fuego ardía por fin.[56] Sólo entonces la nueva colonia se asentaba realmente: «Uno se convierte en colono cuando construye el altar del fuego —decía un texto tardío—, y quien es constructor de los altares del fuego, es un colono».[57]

Las incursiones entraron a formar parte de los rituales arios. En el ritual del soma, la bebida sagrada parecía elevar a los guerreros hasta el mundo de los dioses. Una vez llenos del divino poder del dios, sentían que «habían sobrepasado los cielos y toda esta espaciosa tierra». Pero este himno empezaba: «Ésta, ésta fue mi decisión: conseguir una vaca,

53. Maitrayani Samhita 4.2.1.23:2, *ibid.*, págs. 23-24, 134-137.
54. SB 2.2.2.8-10, *ibid.*, pág. 24.
55. Hopkins, *Hindu Religious Tradition*, págs. 17-18.
56. Kathaka Samhita (KS) 8.9.92-93; TS 4.1.2.2, en Heesterman, *Broken World of Sacrifice*, pág. 113.
57. SB 7.1.1.1-4, en Eliade, *Myth of the Eternal Return*, págs. 10-11.

LA ZONA SACRIFICIAL VÉDICA
Mostrando los tres fuegos sagrados



I. El «fuego que pertenece al señor de la casa» (*garhaptya*) se usaba para preparar la comida para el sacrificio. Tenía un altar redondo que representaba la tierra.

II. El «fuego de las ofrendas» (*ahavaniya*) era donde se colocaban las ofrendas preparadas. Era un altar cuadrado que representaba los cuatro puntos cardinales del cielo. Las ofrendas de la tierra (I) al cielo (II) por Agni.

III. El «fuego del sur» (*daksina*) —menos usado en los rituales principales— para apartar a los malos espíritus y recibir ofrendas de los antepasados especiales. Era un altar semicircular representando la atmósfera entre la tierra y los cielos que quedaban por encima.

El Vedi era un hueco grande, tapizado de hierba, donde se colocaban oblaciones y utensilios cuando no se usaban para preservar sus poderes.

Los altares normalmente estaban hechos de arena, tierra, guijarros y trozos de madera.

conseguir un corcel. ¿Acaso no he bebido el jugo del soma?».[58] Durante el ritual del soma, el anfitrión y sus invitados tenían que dejar el terreno sacrificial y atacar un asentamiento vecino para procurarse ganado y soma para el sacrificio. En el *rajasuya*, una vez que el nuevo rey había bebido el jugo del soma, le enviaban a dirigir un asalto. Si volvía con botín, los sacerdotes oficiantes reconocían su realeza: «¡Vos, oh Rey, sois Brahmán!».[59]

Durante el período védico tardío, los arios desarrollaron la idea de lo Brahmán, la realidad suprema. Lo Brahmán no era un *deva*, sino un poder superior, más profundo y más básico que el de los dioses, una fuerza que mantenía juntos todos los elementos distintos del universo, y que evitaba que se fragmentase.[60] Lo Brahmán era el principio fundamental que permitía que todas las cosas se hicieran fuertes y se expandiesen. Era la propia vida.[61] Lo Brahmán nunca podría ser definido ni descrito, porque lo abarcaba todo: los seres humanos no podrían salir nunca de él y verlo objetivamente. Pero podía ser experimentado en ritual. Cuando el rey volvía sano y salvo de su incursión, con el botín de la batalla, se había hecho uno con lo Brahmán. Así aparecía como el eje, el cubo de la rueda que podía mantener su reino unido, y permitirle prosperar y expandirse. Lo Brahmán era experimentado también en silencio. El ritual a menudo terminaba con la competición *brahmodya* para encontrar una fórmula verbal que expresara el misterio de lo Brahmán. El aspirante hacía una pregunta difícil y enigmática, y su oponente respondía de una manera igualmente elusiva. La contienda seguía hasta que uno de los competidores era incapaz de responder: reducido al silencio, se veía obligado a retirarse.[62] La trascendencia de lo Brahmán se observaba en el misterioso intercambio de preguntas imposibles de responder que conducían a la asombrosa certeza de la impotencia del lenguaje. Durante unos pocos momentos sagrados, los competidores se sentían uno con la fuerza misteriosa que mantenía unida toda vida, y el ganador podía afirmar que «era» lo Brahmán.

58. Rig Veda 10.119.1, 7-8. Traducción de Griffith.
59. Heesterman, *Broken World of Sacrifice*, págs. 171-173.
60. Louis Renou, «Sur la notion de brahman», *Journal asiatique*, nº 237, 1949.
61. Jan Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion*, La Haya, 1965, pág. 200.
62. Heesterman, *Inner Conflict of Tradition*, págs. 70-72, 126.

Hacia el siglo X, algunos *rishis* comenzaron a crear un nuevo discurso teológico. Los *devas* tradicionales empezaban a parecer algo rústicos e insatisfactorios; debían de señalar hacia algo más allá de sí mismos. Algunos de los últimos himnos del Rig Veda buscaban un dios que resultase más digno de adoración. «¿A qué dios adoraremos con nuestras ofrendas?», preguntaba uno de los *rishis* en el Himno 121 del décimo libro del Rig Veda. ¿Quién era el verdadero señor de hombres y rebaños? ¿A quién pertenecían las montañas cubiertas de nieve, y el poderoso océano? ¿Cuál de los dioses era capaz de aguantar los cielos? En este himno, el poeta encontraba una respuesta que se convertiría en uno de los mitos fundamentales de la era axial india. El poeta tuvo una visión de un dios creador que emergía del caos primordial, una versión personalizada de lo Brahmán. Su nombre era Prajapati, «el Todo». Prajapati era idéntico al universo; era la fuerza vital que lo sostenía, la semilla de la conciencia y la luz que emergía de las aguas de la materia inconsciente. Pero Prajapati era también un espíritu ajeno al universo, que podía ordenar las leyes de la naturaleza. Inmanente y trascendente, él solo era «dios de dioses y nadie había aparte de él».

Pero aquello le pareció demasiado explícito a otro *rishi*.[63] Al principio, mantenía, no había nada. No había ni existencia ni no existencia, ni muerte ni inmortalidad, sino sólo «caos indiscriminado». ¿Cómo podía convertirse esa confusión en algo ordenado y viable? El poeta decidió que no podía haber respuesta alguna a esta pregunta:

> *¿Quién sabe en verdad y quién puede declarar aquí de dónde procede y de dónde viene esta creación?*
> *Los Dioses son posteriores a esta producción del mundo. ¿Quién sabe entonces de dónde procede éste?*
> *Él, el primer origen de esta creación, ya fuera él quien la formase o no la formase, él cuyos ojos controlan este mundo desde el cielo más elevado, él en verdad lo sabe... o quizá no lo sabe.*[64]

El poema era un *brahmodya*. El *rishi* formula una pregunta incomprensible tras otra, hasta que tanto él como sus oyentes quedan reducidos al silencio de lo desconocido.

63. Rig Veda 10.129.
64. Rig Veda 10.129.6-7. Traducción de Griffith.

Finalmente, en el famoso Himno de Purusha, un *rishi* meditó sobre la antigua historia de la creación de los arios, y puso los cimientos de la era axial de la India.[65] Recordaba que el sacrificio del primer hombre había traído a la existencia a la raza humana. A continuación describía su persona primordial (*Purusha*), caminando por voluntad propia hacia el terreno sacrificial y acostándose en la hierba recién cortada, y permitiendo que los dioses lo mataran. Este acto de autoinmolación puso en movimiento el cosmos. El Purusha era en sí mismo el universo. Todo fue generado por ese cadáver: aves, animales, caballos, ganado, todas las clases de la sociedad humana, el cielo y la tierra, el sol y la luna. Hasta los grandes *devas* Agni e Indra habían surgido de aquel cuerpo. Pero como Prajapati, era también trascendente: el 75 % de su ser era inmortal, y no podía verse afectado por el tiempo y la mortalidad. A diferencia de los rituales agonísticos de los guerreros, no había lucha en aquel sacrificio. Purusha se entregaba a sí mismo sin luchar.

Purusha y Prajapati fueron figuras remotas y sombrías, sobre las que no se desarrolló mitología alguna. Poco podemos decir de ellos. En realidad, se decía que el auténtico nombre de Prajapati era una pregunta: «¿Quién?» (*¿ka?*). A punto ya de entrar en la era axial, los visionarios de la India se movían más allá de los conceptos y las palabras hacia una silenciosa apreciación de lo inefable. Pero como muestra el Himno de Purusha, todavía se inspiraban en el antiguo ritual. Aunque los ritos eran muy peligrosos y violentos, seguirían siendo la inspiración de la gran transformación de la India. Hacia el final del siglo X, los *rishis* habían establecido el complejo de símbolos que crearían la primera gran espiritualidad de la era axial.

Los reyes chinos de la dinastía Shang, que habían gobernado el valle del río Amarillo desde el siglo XVI, creían que eran hijos de Dios. Se decía que Di, una deidad sumamente poderosa que no solía tener contacto alguno con los seres humanos, había enviado un pájaro negro a la gran llanura de China. El ave había puesto un huevo, que se comió una mujer. Al cabo del tiempo, ella dio a luz al primer antepasado de los monarcas Shang.[66] A causa de su relación especial con Di, el rey era la

65. Rig Veda 10.90.

66. El Clásico de las Odas, 253, en Arthur Waley (ed. y trad.), *The Book of Songs*, Londres, 1937.

única persona en el mundo a la que se permitía acercarse directamente al Gran Dios. Sólo él podía conseguir la seguridad para su pueblo, ofreciendo sacrificios a Di. Con la ayuda de sus adivinos, consultaba a Di si era prudente o no llevar a cabo una expedición militar, o fundar un nuevo asentamiento. También podía preguntar a Di si la cosecha sería buena o no. La legitimidad del rey derivaba de ese poder, como adivino e intermediario con el mundo divino, pero, a un nivel más mundano, también se basaba en su superior armamento hecho de bronce. Las primeras ciudades Shang habían sido fundadas por los señores de los gremios que habían sido los primeros en fabricar armas de bronce, carros de guerra y las vasijas brillantes que los Shang usaban en sus sacrificios. El poder de la nueva tecnología significaba que los reyes podían movilizar a miles de campesinos para trabajos forzados o para la guerra.

Los Shang sabían que no eran los primeros reyes de China. Aseguraban que habían arrebatado el poder al último rey de la dinastía Xia (c. 2200-1600). No existen restos arqueológicos ni documentales de los Xia, pero es probable que se tratase de algún tipo de reino situado en la gran llanura, a finales del tercer milenio.[67] La civilización había llegado de forma lenta y penosa a China. La gran llanura estaba aislada de las regiones circundantes por elevadas montañas y tierras pantanosas e inhabitables. El clima era duro, con ardientes veranos y gélidos inviernos, tiempo en que los asentamientos sufrían la embestida de unos vientos helados y cargados de arena. El río Amarillo era difícil de navegar, y propenso a las inundaciones. Los pobladores más tempranos habían tenido que realizar canales para drenar los pantanos y construir diques para evitar que las inundaciones arruinaran sus cosechas. Los chinos no tenían memoria histórica de la gente que había creado aquellas obras tan antiguas, pero contaban historias de reyes feudales que habían gobernado el imperio antes de los Xia, y habían hecho habitable el país. Huang-Di, el Emperador Amarillo, había luchado contra un monstruo y establecido el curso del sol, la luna y las estrellas. Shen Nong había inventado la agricultura, y en el siglo XXIII, los sabios emperadores Yao y Shun establecieron una edad dorada de paz y prosperidad. Durante el reinado de Shun, la tierra se vio azotada por una terrible inundación, y Shun encargó a Yu, su jefe de obras públicas, que

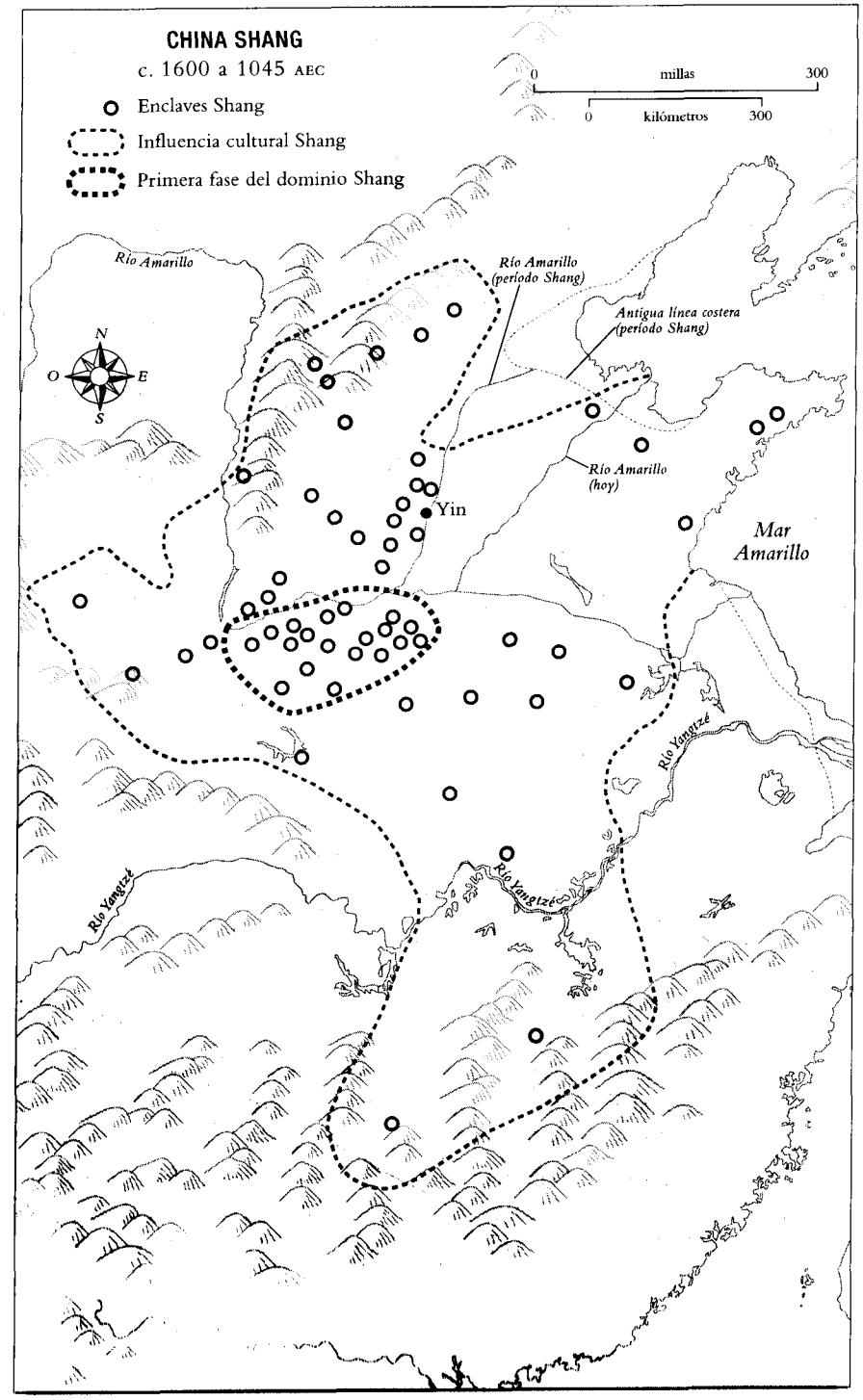
67. Jacques Gernet, *A History of Chinese Civilization*, 2ª ed., Cambridge y Nueva York, 1996, págs. 39-40 (trad. cast.: *El mundo chino*, Barcelona, Crítica, 1999).

resolviera el problema. Durante trece años Yu construyó canales, desecó las marismas y llevó los ríos hacia el mar, de modo que fluyesen de una manera ordenada, como señores que se encaminan a una gran recepción. Gracias a los hercúleos esfuerzos de Yu, el pueblo pudo cultivar arroz y mijo. El emperador Shun se sintió tan impresionado que dispuso que Yu le sucediese, y de ese modo Yu se convirtió en el fundador de la dinastía Xia.[68] Todos esos reyes sabios y legendarios servirían de inspiración para los filósofos en la era axial china.

Los aristócratas Shang ciertamente estaban familiarizados con algunas de estas historias. Sabían que la civilización era un logro precario, conseguido con gran esfuerzo, y creían que el destino de los seres vivos estaba inextricablemente unido al de los espíritus de aquellos que les habían precedido. Los Shang quizá no fuesen tan poderosos como Yao, Shun o Yu, pero controlaban extensos territorios en la gran llanura.[69] Su dominio se extendía hasta el valle del Huai, en el sudeste, a Shantung en el este, y su influencia se podía sentir en lugares tan lejanos como el valle del Wei, en el oeste. No gobernaban un Estado centralizado, pero habían fundado una red de pequeñas ciudades-palacio, cada una gobernada por un representante de la casa real. Las ciudades eran pequeñas, y constaban solamente de un complejo residencial para el rey y sus vasallos, rodeado por altos muros de tierra apisonada para protegerse contra las inundaciones o los ataques. En Yin, la última de las capitales Shang, los muros eran sólo de ochocientos metros de perímetro. Las ciudades Shang seguían un modelo uniforme, normalmente de forma rectangular, y con cada muro orientado hacia uno de los cuatro puntos cardinales. Todas las viviendas estaban dirigidas al sur. El palacio real tenía tres patios y una cámara de audiencias para los actos rituales y políticos; al este del palacio estaba el templo de los antepasados. El mercado se encontraba al norte del hogar del rey, y los artesanos, los constructores de carros, arcos y flechas, los herreros y los alfareros vivían en los distritos más al sur de la ciudad, junto con los escribas reales, adivinos y expertos en rituales.

68. Sima Qian, *Records of the Grand Historian* 1.101; Marcel Granet, *Chinese Civilization*, Londres y Nueva York, 1951, págs. 11-16; Henri Masparo, *China in Antiquity*, 2ª ed., Folkestone, 1978, págs. 15-19.

69. D. Howard Smith, *Chinese Religions*, Londres, 1968, págs. 1-11; Gernet, *History*, págs. 41-50; Jacques Gernet, *Ancient China: From the Beginnings to the Empire*, Londres, 1968, págs. 37-65; Wm. Theodore de Bary e Irene Bloom (comps.), *Sources of Chinese Tradition*, vol. I, *From Earliest Times to 1600*, 2ª ed., Nueva York, 1999, págs. 3-23.



No era una sociedad igualitaria. Los Shang mostraban aquella apasionada preocupación por la jerarquía y el rango que se convertirían en uno de los sellos distintivos de la civilización china. Como hijo de Di, el rey estaba en la cumbre de la pirámide feudal, como único individuo de su clase. Los siguientes en rango eran los príncipes de la casa real, gobernantes de diversas ciudades Shang; por debajo venían los jefes de las grandes familias, que ostentaban cargos en la corte, y los barones, que vivían de las rentas de territorios rurales situados fuera de los muros de la ciudad. Finalmente, en la base de la pirámide feudal se encontraban los caballeros corrientes, la clase de los guerreros.

La ciudad era un pequeño enclave aristocrático, un mundo por sí mismo. La nobleza Shang dedicaba el tiempo exclusivamente a la religión, la guerra y la caza. Tomaban un excedente de productos agrícolas de los campesinos locales a cambio de su protección militar. Pero en aquella época muy pocos lugares de aquella región estaban dedicados al cultivo. La mayor parte del valle del río Amarillo estaba cubierto aún de espesos bosques y marismas. En el período Shang, los elefantes, rinocerontes, búfalos, panteras y leopardos todavía vagaban por los bosques, junto con ciervos, tigres, bueyes salvajes, osos, monos y venados. Los animales podían convertirse en una plaga, de modo que la caza era un deber, tanto como un placer. Al regreso triunfante del rey a la ciudad, se sacrificaban y se consumían las víctimas en banquetes enormes, bulliciosos y llenos de borracheras.

Había poca diferencia entre la guerra y la caza. La guerra era una actividad limitada a los aristócratas, que eran los únicos a los que se permitía llevar armas y montar los carros. Una típica expedición militar era un asunto modesto, en el que participaba un centenar de carros más o menos; los campesinos que seguían a pie no tomaban parte en la lucha, sino que servían como lacayos, sirvientes y escuderos, y cuidaban los caballos. Los Shang no tenían grandes ambiciones territoriales; sólo hacían la guerra para castigar a las ciudades rebeldes y llevarse los bienes de valor: cosechas, ganado, esclavos y artesanos. A veces se enviaba alguna expedición contra los «bárbaros», los pueblos que rodeaban los asentamientos Shang, dentro y fuera de sus dominios, y que no habían asimilado la cultura china. Éstos no eran étnicamente distintos de los Shang, y cuando finalmente se integraron en su cultura, acabaron haciendo contribuciones propias a la civilización china. Dentro de los dominios, los bárbaros tenían relaciones cordiales con los Shang,

e intercambiaban con ellos esposas y bienes. Los bárbaros que vivían en los territorios adyacentes solían ser aliados de los Shang. Había poco contacto con los bárbaros que vivían en regiones remotas.

La vida urbana de la nobleza Shang casi no tenía nada en común con la de las comunidades de campesinos que trabajaban la tierra. Los aristócratas veían a aquéllos como seres apenas humanos, pero, como los bárbaros, los campesinos tuvieron una influencia muy duradera en la cultura china. Los campesinos se identificaban estrechamente con la tierra, y su sociedad se organizaba en torno a los ritmos recurrentes de la naturaleza. La vida de los campesinos se veía dominada por la distinción entre invierno y verano. En primavera empezaba la temporada de trabajo. Los hombres salían del pueblo y se establecían de forma permanente en chozas en los campos. Durante la estación de trabajo, no tenían contacto alguno con sus mujeres e hijas, excepto cuando las mujeres les llevaban la comida. Después de la cosecha, se dejaba descansar la tierra y los hombres volvían a casa. Cerraban bien sus casas y permanecían en el interior durante todo el invierno. Era su período sabático, para descansar y recuperarse, pero las mujeres, que tenían menos cosas que hacer durante el verano, empezaban entonces su vida de trabajo: tejer, hilar, hacer el vino... Esa alternancia pudo contribuir al concepto chino del *yin* y el *yang*. El yin era el aspecto femenino de la realidad y como sucede con la mujer campesina, su estación propia es el invierno, su actividad es interior, y se lleva a cabo en lugares cerrados y oscuros. El yang o aspecto masculino es activo en verano y a la luz del sol; es un poder externo y extrovertido, y su producción es abundante.[70]

Los nobles Shang no sentían ningún interés por la agricultura, pero estaba claro que experimentaban el paisaje como algo rico en sentido espiritual. Montañas, ríos y vientos eran dioses importantes, como los señores de los cuatro puntos cardinales. Estos dioses naturales pertenecían a la Tierra, que formaba la contrapartida de Di, el dios del Cielo. Como podían afectar a la cosecha, había que aplacarlos y controlarlos mediante sacrificios. Sin embargo, mucha mayor importancia tenían los antepasados de la casa real, cuyo culto estaba en el mismo corazón de la religión Shang. Unas excavaciones llevadas a cabo en Yin (el Anyang moderno) han descubierto las tumbas de nueve reyes. Estos reyes yacen

70. Gernet, *History of Chinese Civilization*, págs. 45-46; Gernet, *Ancient China*, págs. 50-53; Marcel Granet, *The Religion of the Chinese People*, Oxford, 1975 págs. 37-54.

en sus ataúdes encima de una plataforma central, rodeados por los restos de los soldados que fueron sacrificados en su funeral. Después de su muerte, un rey alcanzaba el estatus divino, vivía en el cielo con Di y podía pedirle que ayudase a sus parientes vivos en la tierra.[71]

Los Shang estaban convencidos de que el destino de la dinastía dependía de la buena voluntad de los reyes difuntos. Aunque Di no tenía ningún culto propio especial, y los dioses de la naturaleza tampoco tenían ritos regulares, se adoraba a los antepasados con fastuosas ceremonias. Cada uno de ellos tenía un día festivo en el calendario ritual. Los reyes celebraban ceremonias «hospedando» (*bin*) a sus antepasados. Los miembros de la familia real se disfrazaban como si fueran sus parientes muertos, sintiéndose poseídos por el antepasado al que representaban, y cuando entraban en la corte, el rey se tenía que inclinar ante ellos. Se convocaba a los dioses de la naturaleza para que compartieran el festín en el patio del palacio, donde se sacrificaban y se cocinaban gran cantidad de animales. Y entonces los dioses, los antepasados y los seres humanos celebraban un festín conjunto.

Pero detrás de aquel elaborado ritual se escondía una profunda ansiedad.[72] Di era el guardián de ciudades y pueblos. Gobernaba sobre la lluvia y los vientos, y daba órdenes a los dioses de la naturaleza de la misma forma que el rey Shang daba órdenes a sus oficiales y sus soldados. Pero Di era impredecible. A menudo enviaba sequías, inundaciones y desastres. Ni siquiera los antepasados eran demasiado fiables. Los Shang creían que los espíritus de los muertos podían ser peligrosos, de modo que los parientes enterraban a los muertos en gruesos ataúdes de madera, cubrían sus cuerpos de jade y rellenaban sus orificios, para que no escapasen sus espíritus y se cebasen con los vivos. Los rituales estaban destinados a lograr que un fantasma, peligroso en potencia, se convirtiera en una presencia benévola y servicial. Al difunto se le daba un nuevo nombre y se le asignaba un día especial de adoración, con la esperanza de que se hallase bien dispuesto hacia la comunidad. Con el paso del tiempo, un antepasado se iba haciendo cada vez más poderoso, de modo que se celebraban unos rituales para persuadir al recién difunto de que defendiese su causa ante los antepasados más elevados, que a su vez podían interceder ante Di.

71. Eliade, *Myth of the Eternal Return*, págs. 46-47.

72. Michael J. Puett, *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*, Cambridge, Mass., y Londres, 2002, págs. 32-76.

La mayor parte de nuestra información sobre los Shang viene de los huesos de animales y caparazones de tortuga en los cuales inscribían los adivinos reales las preguntas para Di, los dioses de la naturaleza y los antepasados.[73] Los arqueólogos han desenterrado más de 150.000 de estos huesos oraculares con inscripciones. Y éstos nos muestran que los reyes sometían todas sus actividades al escrutinio de esos poderes, pidiéndoles consejo sobre una cacería, una cosecha o incluso un dolor de muelas. El procedimiento era muy sencillo. El rey o su adivino hacían un encargo a una concha de tortuga o un hueso de animal especialmente preparados, aplicándoles un atizador caliente. «Que recibamos una cosecha de mijo», podían decir, por ejemplo, o «Al padre Jia [el decimoséptimo rey Shang] le rogamos por una buena cosecha».[74] Entonces examinaban las grietas que se habían formado en el caparazón y anunciaban si el oráculo daba buenos auspicios o no. Después, los grabadores reales se encargaban de inscribir aquel encargo. A veces, también anotaban la predicción que venía del dios o del antepasado en cuestión, y, muy ocasionalmente, incluían el resultado. Obviamente, no se trataba de un proceso racional, pero los adivinos intentaban llevar un registro adecuado, eso estaba claro. Algunos de ellos, por ejemplo, observaban que el rey había pronosticado que el parto de su esposa sería «bueno» (es decir, que daría a luz un niño), aunque luego alumbrase una niña y el rey tuviese un disgusto.[75]

El intento de los reyes Shang de controlar el mundo espiritual fracasaba a menudo. Los antepasados solían enviar malas cosechas y mala suerte. Di enviaba a veces la lluvia propicia, pero, como observaba también el oráculo: «Es Di quien daña nuestras cosechas».[76] Di era un aliado militar poco fiable. Podía «otorgar asistencia» a los Shang, o bien inspirar a sus enemigos. «Los Fang nos están dañando y atacando», se quejaba el oráculo. «Es Di quien les ordena que nos condenen al desastre.»[77] Poco efectivo e impredecible, Di sufrió el mismo destino que los Dioses del Cielo y empezó a desaparecer. Los Shang no llegaron a desarrollar una liturgia concreta para pedir su ayuda, y hacia el siglo XII ya

73. De Bary y Bloom, *Sources of Chinese Tradition*, págs. 10-23.

74. Oráculo 38. Traducción de De Bary y Bloom.

75. Oráculo 15a-b.

76. Oráculo 22a. Traducción de De Bary y Bloom.

77. Oráculo 23. Traducción de De Bary y Bloom.

habían dejado de dirigirse a él directamente, y sólo apelaban a los antepasados y a los espíritus de la naturaleza.[78]

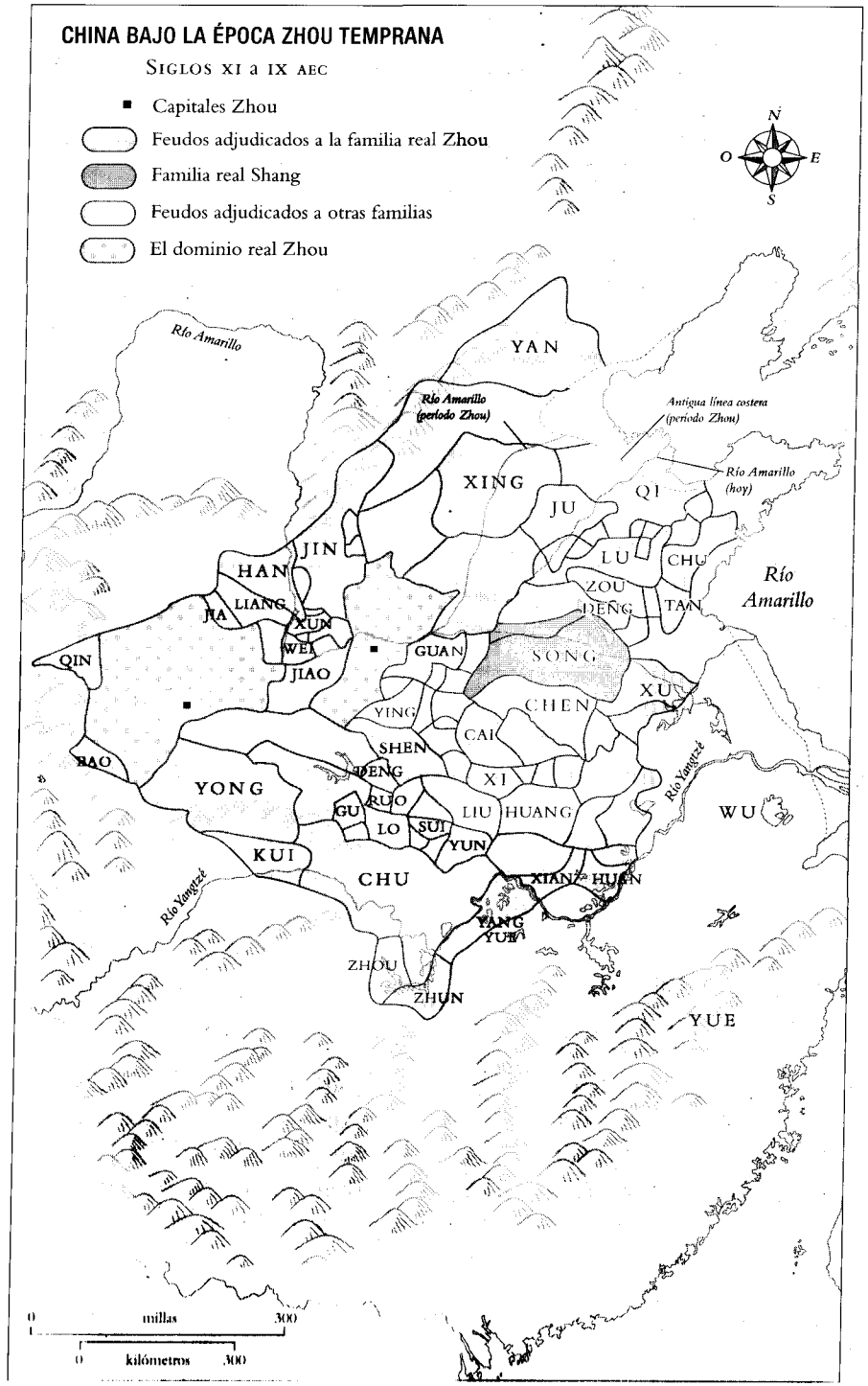
La sociedad Shang era una extraña mezcla de refinamiento, sofisticación y barbarie. Los Shang apreciaban la belleza de su entorno. Su arte era sofisticado e inventivo, y sus vasijas rituales de bronce mostraban una observación muy atenta de los animales salvajes y del ganado, bueyes y caballos. Crearon urnas de una inventiva maravillosa, en forma de ovejas, rinocerontes o lechuzas. Pero no sentían escrúpulo alguno en matar a los animales que contemplaban con tanta ternura, y a veces llegaban a sacrificar nada menos que cien víctimas en una sola ceremonia. Durante la caza real, los Shang mataban animales salvajes con insensato desenfreno, y consumían grandes cantidades de animales domésticos en un banquete *bin* o un funeral. Los reyes y nobles habían adquirido grandes riquezas, que medían en ganado, metal, cosechas y caza. Su entorno rebosaba de vida natural, y los campesinos les proporcionaban un flujo incesante de grano y arroz, de modo que sus recursos parecían inagotables. No pensaban en ahorrar para el día de mañana.[79]

Más tarde, Mozi, uno de los filósofos de la era axial, recordaría los espléndidos funerales de los reyes Shang, los «hijos del Cielo», y se rebelaría contra su pródiga y vulgar extravagancia y contra el sacrificio ritual de desventurados sirvientes y criados:

> A la muerte de un príncipe, los almacenes y tesoros se vaciaban. Oro, jade y perlas se colocaban sobre el cuerpo. Rollos de seda y carros con su caballo se enterraban en su tumba. Pero también era necesaria una abundancia de ahorcamientos en la cámara funeraria, así como jarrones con trípode, tambores, mesas, jarras, contenedores de hielo, hachas de guerra, espadas, estandartes con plumas, marfiles y pieles de animales. Nadie quedaba satisfecho a menos que todas aquellas riquezas acompañasen a los muertos. Y en cuanto a los hombres que eran sacrificados para seguirle, si él iba a ser un Hijo del Cielo, debían contarse por centenares o decenas. Si era un gran oficial o un barón, en decenas o unidades.[80]

Había crueldad y violencia en la religión Shang, y al final pareció a los chinos que hasta a Di, que tenía poco sentido de la responsabilidad moral, se le había acabado la paciencia con aquella dinastía reinante.

78. De Bary y Bloom, *Sources of Chinese Tradition*, pág. 12.
79. Gernet, *Ancient China*, pág. 62.
80. El libro de Mozi, **3.25**, en Gernet, *Ancient China*, pág. 65.



En 1045, el rey Wen de los Zhou, un pueblo que gobernaba un principado en el valle del Wei, invadió el dominio Shang mientras el rey se hallaba ausente de la capital. Por desgracia el rey Wen murió en la batalla, pero su hijo el rey Wu continuó avanzando hacia el territorio Shang y derrotó al ejército de los Shang en la batalla de Mu-Ye, al norte del río Amarillo. El rey Shang fue decapitado y los Zhou ocuparon Yin. El rey Wu dividió entonces el botín. Decidió que él se quedaría en la antigua capital Zhou en el valle del Wei, y puso a su hijo Cheng a cargo de Yin, confiando la administración de las otras ciudades Shang a Wu-Keng, hijo del último rey Shang. Wu volvió entonces al valle del Wei, donde murió poco después.

Después de la muerte de Wu, el príncipe Shang aprovechó la oportunidad para rebelarse contra el gobierno Zhou. Pero el hermano del rey Wen, Dan, conocido normalmente como el duque de Zhou, aplastó la revuelta y los Shang perdieron el control de la llanura central. El príncipe Cheng se convirtió en el nuevo rey, pero como todavía era menor, el duque de Zhou actuó como regente y diseñó un sistema casi feudal. Los príncipes y aliados de los Zhou recibieron cada uno una ciudad como feudo personal, y los Zhou construyeron una nueva capital para mantener su presencia en los territorios del este de su dominio. Se la llamó Chengzhou en honor del nuevo rey.

Los Zhou siguieron de muchas maneras con toda exactitud los pasos de los Shang. Como a los Shang, les gustaba la caza, el arco, conducir carros y las fiestas extravagantes. Organizaron sus ciudades sobre el modelo antiguo Shang, adorando a los dioses de la naturaleza y a los antepasados, y consultando también los oráculos. También siguieron adorando a Di, pero, como solía pasar en las religiones antiguas, mezclaron a Di con su propio Dios del Cielo, a quien llamaban Tian («Celestial»). Pero ahí se encontraron con una dificultad. Los Shang habían gobernado durante cientos de años con la aparente bendición de Di. Si ellos querían ganarse a la nobleza Shang que todavía vivía en la gran llanura, era esencial la continuidad. Los Zhou quisieron adorar a los difuntos reyes Shang junto con sus propios antepasados. Pero ¿cómo adorar a los espíritus Shang, cuando habían destruido su dinastía?

El duque de Zhou encontró una solución. Di había usado a veces a las tribus enemigas para castigar a los Shang. Ahora, al parecer, había convertido a los Zhou en instrumento suyo. Con ocasión de la consagración de la nueva capital del este, Chengzhou, el duque pronunció un discurso muy importante, que quedó registrado en el *Shujing*, uno de los seis grandes clásicos chinos.[81] Los reyes Shang, decía, se habían vuelto tiránicos y corruptos. El cielo estaba lleno de compasión por los sufrimientos del pueblo, de modo que había revocado el mandato que había dado a los Shang, y había buscado nuevos gobernantes. Finalmente, su mirada había recaído en los reyes Zhou, que a partir de entonces se convirtieron en los nuevos hijos de Tian Shang Di, el Más Alto de los Cielos.

Y así era como el rey Cheng se había convertido en hijo de los Cielos, explicaba el duque, a pesar de que tuviera tan poca experiencia. Era una responsabilidad muy dura para el joven. Ahora que había recibido el mandato, Cheng tenía que ser «cuidadosamente respetuoso». Debía estar «en armonía con la gente sencilla... siendo prudentemente aprensivo acerca de lo que diga la gente». El cielo quitaría su mandato a un gobernante que oprimiese a sus súbditos, y se lo otorgaría a una dinastía que lo mereciese más. Por eso habían fracasado las dinastías Shang y Xia. Un gran número de reyes Shang habían sido gobernantes virtuosos, pero en los últimos años de la dinastía, el pueblo había sufrido mucho. Acudieron a los Cielos, angustiados, y los Cielos, «muy apenados por los pueblos de toda la tierra», decidieron dar el mandato a los Zhou, porque estaban «profundamente comprometidos» con la justicia. Pero los Zhou no podían permitirse ser complacientes.

> Al morar en esta nueva ciudad, que el rey tenga un cuidado reverencial en ser virtuoso. Si el rey obra con virtud, ruegue al Cielo por un mandato duradero. Pero en cuanto actúa como rey, él no debe obrar sólo por virtud, porque la gente corriente se descarría y hace cosas que no son correctas, y entonces se supone que debe gobernarlos con duros castigos capitales. De esta forma, conseguirá mucho. Siendo rey, que tome su posición en la primacía de la virtud. La gente sencilla entonces tomará modelo de él, a lo largo de todo el mundo. El rey entonces será ilustre.[82]

Era un momento importante. Los Zhou habían introducido un ideal ético en una religión que hasta el momento no se había preocupa-

81. El Clásico de los Documentos, «The Shao Announcement», en De Bary y Bloom, *Sources of Chinese Tradition*, págs. 35-37. Algunos estudiosos creen que este discurso fue pronunciado por el duque de Shao, pero De Bary y Bloom, con muchos otros, se lo adjudican a Dan, duque de Zhou.

82. *Ibid.*, pág. 37.

do por la moralidad. El Cielo no se dejaba influir simplemente por la matanza de cerdos y bueyes, sino por la compasión y la justicia. El mandato del Cielo se convertiría en un importante ideal durante la era axial china. Si un gobernante era egoísta, cruel y opresivo, el Cielo no lo apoyaría, y acabaría por caer. Un Estado podía parecer débil e insignificante (como los Zhou antes de la conquista), pero si su gobernante era sabio, humano y estaba sinceramente preocupado por el bienestar de sus súbditos, la gente acudiría a él desde todas las partes del mundo, y el Cielo le elevaría a la posición más alta.

Al principio, sin embargo, hubo un cierto desacuerdo sobre la interpretación del mandato.[83] El duque de Zhou y su hermano Gong, duque de Shao, tenían graves diferencias de opinión. El duque de Zhou creía que el Cielo había dado el mandato a «todos» los Zhou; el nuevo rey, por tanto, debía confiar en el consejo de sus ministros. Pero Shao Gong aducía que sólo el rey había recibido aquel mandato. Volvía a la vieja idea de que como el rey era hijo de Dios, era la única persona que se podía aproximar directamente a los Cielos. Ciertamente, el rey consultaría a sus consejeros, pero había recibido una potencia única y mística que le daba el mandato para gobernar.

Por motivos obvios, el rey Cheng encontró atractivo el argumento de su tío Gong. Los dos unieron sus fuerzas y presionaron al duque de Zhou para que se retirase. Éste estableció su residencia en la ciudad de Lu, al este de la llanura central, que le había sido asignada como feudo personal. Se convirtió en un héroe para el pueblo de Lu, que le reverenciaba como su más distinguido antepasado. La convicción del duque de que la virtud era más importante que el carisma mágico fue una intuición digna de la era axial. En lugar de reverenciar a un hombre que había vivido una vida inmoral sencillamente porque era un antepasado, el culto debía honrar a hombres de valor y de mérito.[84] Pero los chinos no estaban todavía preparados para esa visión moral y retrocedieron hacia los rituales mágicos del pasado.

No sabemos apenas nada de los reyes que gobernaron después del rey Cheng, pero un centenar de años después de la conquista de Zhou,

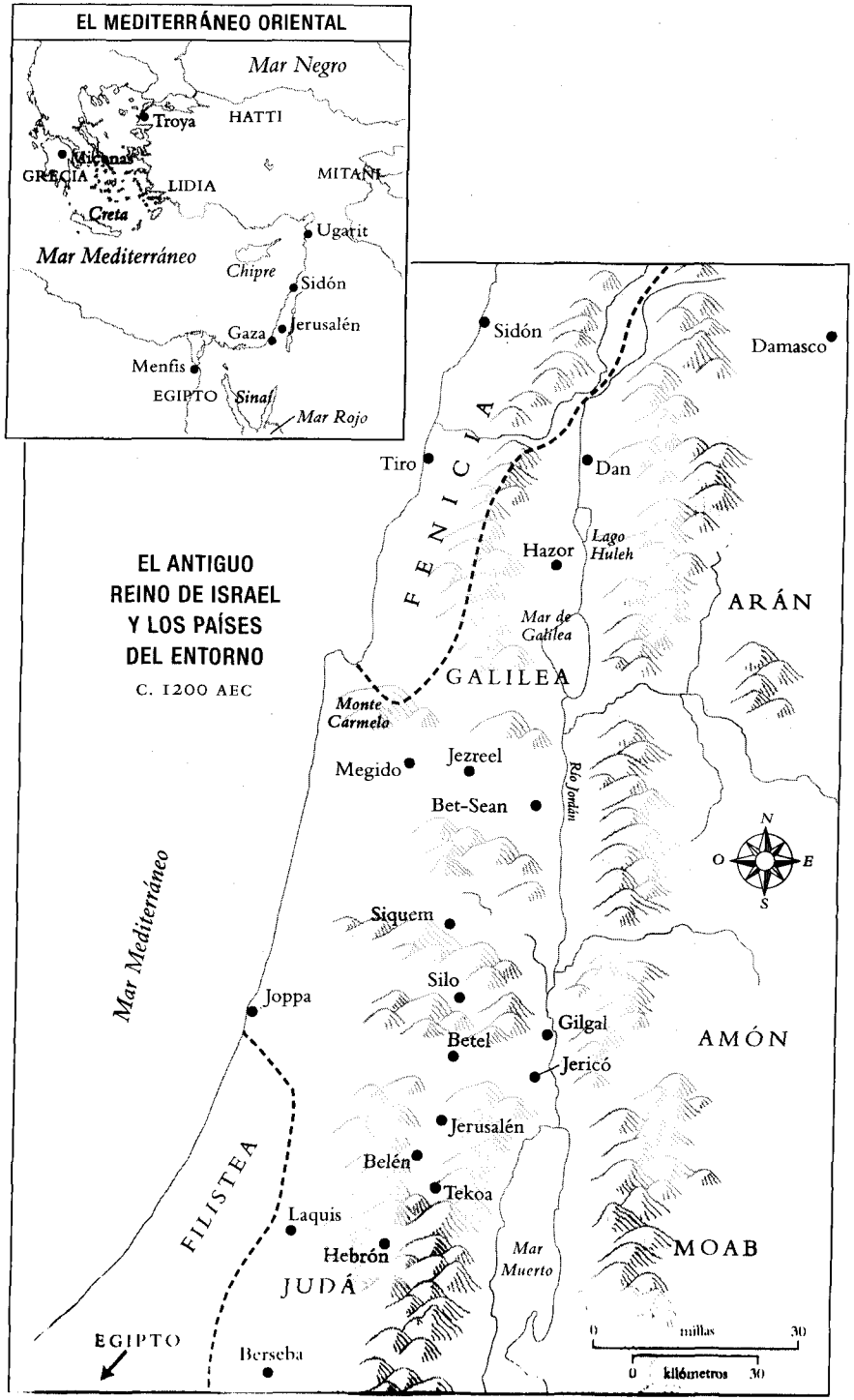
83. Edward L. Shaughnessy, «Western Zhou Civilization», en Michael Loewe y Edward L. Shaughnessy (comps.), *The Cambridge History of Ancient China*, Cambridge, U.K., 1999, págs. 313-317.

84. *Ibid*, pág. 317.

quedó claro que a pesar de haber recibido su mandato del Cielo, la dinastía Zhou había empezado a declinar. El sistema feudal tenía una debilidad intrínseca. A lo largo de los años, los lazos de sangre que unían a los gobernadores de las distintas ciudades empezaban a atenuarse, de modo que los príncipes de las ciudades acabaron por ser simples primos lejanos del rey, en segundo y hasta tercer grado. Los reyes siguieron gobernando desde su capital occidental, y hacia el siglo X quedó claro que las ciudades más orientales se estaban impacientando. El imperio Zhou empezaba a desintegrarse, pero la dinastía retuvo un aura simbólica y religiosa mucho después de que los reyes hubiesen dejado de tener importancia política. Los chinos nunca olvidaron los años tempranos de la dinastía Zhou. Su era axial se inspiraría en la búsqueda de un gobernante justo, que fuese merecedor del mandato de los Cielos.

En el siglo XII, el Mediterráneo oriental se hallaba sumido en una crisis que había hecho desaparecer los reinos griego, hitita y egipcio y hundido toda la región en una edad oscura. No sabemos exactamente qué fue lo que ocurrió. Los eruditos suelen culpar a los «pueblos del mar», mencionados en los registros egipcios, hordas anárquicas de navegantes desarraigados y agricultores de Creta y Anatolia que se alzaron por todo Levante y saquearon ciudades y villas. Pero parece que los pueblos del mar no eran un síntoma de la catástrofe, más que su causa. Un cambio climático o ambiental debió de causar las extensas sequías y la hambruna que hicieron naufragar las economías locales, que carecían de flexibilidad para responder creativamente a aquellos trastornos. Durante siglos, hititas y egipcios se habían dividido entre ellos Oriente Próximo. Los egipcios controlaban todo el sur de Siria, Fenicia y Canaán, mientras que los hititas gobernaban en Asia Menor y Anatolia. Hacia 1130, Egipto había perdido gran parte de sus provincias extranjeras, la capital hitita estaba en ruinas, los grandes centros cananeos de Ugarit, Megido y Hazor habían sido arrollados y en Grecia el reino micénico se había desintegrado. Gentes desesperadas y desposeídas vagaban por toda la zona en busca de empleo y seguridad.

El carácter terrorífico de aquella crisis dejó una impresión indeleble en todo aquel que la había experimentado. Dos de los pueblos axiales emergieron durante la edad oscura que siguió. Surgió una nueva



civilización griega de las ruinas de Micenas, y una confederación de tribus llamada Israel apareció en las montañas de Canaán. Como se trataba realmente de una edad oscura, con pocos registros históricos, sabemos muy poco de Grecia o de Israel durante este período. Hasta el siglo IX prácticamente no tenemos información fiable de los griegos, y sólo algún chispazo breve y fragmentario del Israel temprano.

El colapso de Canaán fue realmente gradual.[85] Las grandes ciudades-Estado de la llanura costera, que formaban parte del Imperio Egipcio desde el siglo XV, se desintegraron una tras otra a medida que Egipto se retiraba... un proceso que pudo durar más de un siglo. Tampoco sabemos por qué esas ciudades se desintegraron después de abandonarlas los egipcios. Quizás hubiese conflictos entre la élite urbana y los campesinos que trabajaban la tierra, de la cual dependía la economía. Pudo haber inestabilidad social en el seno de las ciudades, o rivalidades entre ciudades-Estado, a medida que el poder egipcio iba declinando. Pero la caída de todas esas ciudades tuvo un efecto importante. Poco después de 1200, se estableció una nueva red de asentamientos en las montañas, que se extendía desde la baja Galilea en el norte hasta Beersheba en el sur.[86]

Esos asentamientos no eran demasiado impresionantes: no tenían murallas, tampoco estaban fortificados, carecían de grandes edificios públicos, palacios o templos, y no tenían archivos. Las casas modestas y uniformes indicaban que se trataba de una sociedad igualitaria, donde la riqueza estaba distribuida de forma bastante igualitaria. Los habitantes debían luchar contra un terreno rocoso, difícil. Su economía se basaba en las cosechas de cereal y los rebaños, aunque parece, por todos los datos arqueológicos, que aquellos asentamientos prosperaron. Durante el siglo XI hubo una explosión demográfica en las montañas, y la población ascendió a unas ochenta mil personas. Los estudiosos están de acuerdo en afirmar que los habitantes de aquellos pueblos

85. Israel Finkelstein y Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts,* Nueva York y Londres, 2001, págs. 89-92 (trad. cast.: *La Biblia desenterrada: una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*, Madrid, Siglo XXI, 2003).

86. *Ibid.*, págs. 103-107; William G. Dever, *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us About the Reality of Ancient Israel,* Grand Rapids, Michigan, y Cambridge, U.K., 2001, págs. 110-118.

eran la gente de «Israel» mencionada en la estela de la victoria del faraón Mernepteh (c. 1210). Ésta es la primera mención no bíblica de Israel, e indica que por aquel entonces los habitantes de las tierras altas eran vistos por sus enemigos como distintos de los cananeos, hurritas y beduinos que habitaban el país.[87]

No existe ningún relato contemporáneo al desarrollo del Israel temprano. La Biblia cuenta la historia con gran detalle, pero pasó mucho tiempo antes de que esas narraciones, originalmente transmitidas de forma oral, se pusiesen por escrito. El surgimiento de la Biblia, que es un producto de la era axial, fue un largo proceso espiritual que duró varios siglos. Los textos bíblicos primigenios se escribieron durante el siglo VIII, y el canon bíblico se finalizó en algún momento entre el siglo V o IV. Durante la era axial, los historiadores, poetas, analistas, profetas, sacerdotes y legisladores israelitas meditaron profundamente sobre su historia. Los padres fundadores de la nación (Abraham, Moisés, Josué, David) eran tan importantes espiritualmente para Israel como Yao, Shun y el duque de Zhou para los chinos. Los israelitas reflexionaron sobre la historia de sus comienzos tan infatigablemente como los sabios de la India sopesarían el significado del ritual sacrificial. La historia de los orígenes de Israel se convertiría en símbolo organizador en torno al cual giró el gran avance axial. Como veremos, los israelitas desarrollaron su saga, la cambiaron, la adornaron, le añadieron cosas, la reinterpretaron e hicieron que pudiera ser significativa en las nuevas circunstancias de su tiempo. Cada poeta, profeta y visionario añadió una nueva capa en el desarrollo de esa narración, que ampliaba y profundizaba su significado.

La narración definitiva asegura que el pueblo de Israel no era originario de Canaán. Su antepasado, Abraham, venía de Ur, en Mesopotamia, y se estableció en Canaán a instancias de su dios hacia 1750. Los patriarcas habían vivido en diferentes partes del país montañoso: Abraham en Hebrón; Isaac, su hijo, en Berseba; y Jacob, nieto de Abraham (también llamado Israel), en la región de Siquem. Yahvé prometió a los patriarcas que convertiría a Israel en una nación poderosa y que les daría la tierra de Canaán como propia. Pero durante una hambruna, Jacob/Israel y sus doce hijos (fundadores de las tribus israelitas) habían emigrado a Egipto. Al principio prosperaron allí, pero al final los egipcios los esclavizaron y los israelitas languidecieron en cautividad durante cuatrocientos años. Finalmente, hacia 1250, su dios, Yahvé, se apiadó de ellos y, con un potente despliegue de poder, les liberó bajo el liderazgo de Moisés. Cuando los israelitas huían de Egipto, Yahvé separó milagrosamente las aguas del mar Rojo, de modo que cruzaron con toda seguridad por un camino seco, pero luego ahogó al faraón y al ejército egipcio, que les habían seguido hasta el mar en su persecución. En la región desértica del sur de Canaán, Yahvé selló una alianza con Israel en el monte Sinaí, y les dio la Ley que les convertiría en pueblo santo. Pero los israelitas tuvieron que vagar por el desierto cuarenta años más antes de que Yahvé finalmente les condujera a las fronteras de Canaán. Moisés murió antes de entrar en la Tierra Prometida, pero hacia 1200, Josué condujo a los ejércitos de Israel a la victoria. Bajo Josué, los israelitas destruyeron todas las ciudades cananeas, mataron a sus habitantes y se apoderaron de la tierra.

Las excavaciones de los arqueólogos israelíes llevadas a cabo desde 1967 no confirman, sin embargo, esta historia. No han encontrado señal alguna de la destrucción masiva descrita en el libro de Josué, ni signos de invasiones extranjeras, ni artefactos egipcios, ni indicación alguna de un cambio de población. El debate erudito ha resultado tan encarnizado y a menudo tan hostil como las discusiones sobre los orígenes de la cultura védica en la India. El consenso general de los estudiosos es que el relato del éxodo de Egipto no es histórico. La narración bíblica refleja las condiciones del siglo VII o VI, cuando se escribieron la mayor parte de esos textos, y no la del siglo XIII. Un cierto número de estudiosos cree que muchos de los pobladores que crearon las nuevas colonias de las montañas probablemente eran emigrantes de las desfallecientes ciudades-Estado de la costa. Muchos de los primeros israelitas, por tanto, probablemente no fueron extranjeros, sino cananeos. Las partes más antiguas de la Biblia sugieren que Yahvé originalmente era un dios de las montañas del sur, y parece probable que otras tribus hubiesen migrado hacia las montañas de Canaán desde el sur, llevándose consigo a Yahvé. Algunos de los israelitas (sobre todo la tribu de José) quizá viniesen de Egipto. Los israelitas que habían vivido bajo el gobierno egipcio en las ciudades-Estado de la costa quizá sintiesen que se habían liberado de Egipto... pero en su propia tierra. Los escritores bíblicos no intentaban escribir un relato científico y preciso que pudie-

87. Gösta W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine*, Minneapolis, 1993, págs. 234-235, 247-248.

se satisfacer a un historiador moderno. Iban en busca del sentido de la vida. Sus relatos eran épicos, sagas nacionales que ayudaban al pueblo a crearse una identidad propia.[88]

¿Por qué iban a asegurar los israelitas que eran extranjeros, si en realidad eran originarios de Canaán? Los arqueólogos han encontrado pruebas de la existencia de considerables problemas socioeconómicos en las montañas, grandes cambios demográficos, y dos siglos de luchas a vida o muerte entre grupos étnicos competidores.[89] Incluso el relato bíblico sugiere que Israel no descendía de un solo antepasado, sino que estaba formado por una serie de etnias diferentes: gabaonitas, jeramelitas, kenitas y cananeos de las ciudades de Hazor y Tirsa, todos ellos se convirtieron en parte de «Israel».[90] Estos grupos y clanes parecían estar ligados entre ellos por un acuerdo o alianza.[91] Todos tomaron la valiente decisión de volver la espalda a la antigua cultura urbana de Canaán. En ese sentido, en realidad eran gente extraña, y la experiencia de vivir en la periferia pudo inspirar tanto su creencia en los orígenes extranjeros de Israel como la polémica anticananea de la Biblia. Israel era un recién llegado en la familia de naciones, nacido del trauma y la agitación, y constantemente amenazado con la marginalidad. Los israelitas desarrollaron una contraidentidad y una contranarrativa: eran distintos de las demás naciones de la región porque disfrutaban de una relación única con su dios, Yahvé.[92]

88. George W. Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of Biblical Tradition,* Baltimore y Londres, 1973; N. P. Lemche, *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy,* Leiden, 1985; D. C. Hopkins, *The Highlands of Canaan*, Sheffield, 1985; James D. Martin, «Israel as a Tribal Society», en R. E. Clements (comp.), *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, Cambridge, 1989, págs. 94-114; H. G. M.Williamson, «The Concept of Israel in Transition», en Clements, *World of Ancient Israel*, págs. 141-163.

89. Dever, *What Did the Biblical Writers Know*, págs. 121, 124, 267.

90. Josué, 9,15; 4,11; I Samuel, 27,10; 30,29; Jueces, 1,16; 4,11; Éxodo, 6,15; Mark S. Smith, *The Early History of God, Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Nueva York y Londres, 1990, pág. 4; Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel,* Cambridge, Mass., y Londres, 1973, págs. 49-50.

91. Josué, 9; Jueces, 8,33; 9,4, 46; Josué, 24.

92. Cross, *Canaanite Myth*, pág. 69; Peter Machinist, «Distinctiveness in Ancient Israel», en Modechai Cogan e Israel Ephal (comps.), *Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography*, Jerusalén, 1991.

El *ethos* tribal exigía que sus miembros vengasen la muerte de los de su clan. Los de su tribu eran una sola carne; compartían una sola vida.[93] De ahí que tuviesen que amar a sus semejantes como a ellos mismos. El término *hesed*, a menudo traducido como «amor», originalmente era un término tribal, que denotaba la lealtad de una relación de parentesco que exigía una conducta generosa y altruista hacia el grupo familiar de uno.[94] La gente que no tenía relaciones de sangre se podía incorporar a la tribu mediante el matrimonio o un tratado de alianza que le daba el estatus de hermano. Los hombres de la tribu tenían que amar a aquellos nuevos miembros como a sí mismos, porque ahora ya eran carne de su carne, hueso de su hueso. Muchas de las alianzas tempranas de Oriente Medio usaban esos términos de parentesco, y es probable que ese *ethos* informase la alianza que ligaría a los diferentes grupos étnicos del nuevo Israel.[95] A medida que las unidades sociales se hacían mayores en el mundo semítico occidental, la terminología de parentesco se usaba con más frecuencia aún, para realzar la santidad del lazo que unía y ligaba a la confederación, cada vez mayor. Las instituciones y leyes del Israel primitivo se veían así dominadas por un ideal tribal. Como otros pueblos de la región, los israelitas se sentían relacionados con su dios nacional, y se llamaban a sí mismos *am Yahvé*, la «parentela» o el «pueblo» de Yahvé.[96]

Los indicios arqueológicos muestran que la vida era violenta en aquel país montañoso. Eran tiempos caóticos en el Mediterráneo oriental, y los primeros pobladores casi con toda certeza tenían que luchar por la tierra que intentaban colonizar. La Biblia preserva un recuerdo de una gran victoria en el río Jordán: las tribus que emigraban desde el sur, a través del territorio de Moab, pudieron tener que combatir con los grupos locales que querían evitar que cruzasen el río. Una vez que los colonos se asentaban en un pueblo, tenían que aprender a coexistir con sus vecinos, y unirse contra los que amenazaban la seguridad de su joven sociedad. Los arqueólogos creen que las guerras esporádicas descritas en los Libros de Jueces y I Samuel probablemente son una descrip-

93. Génesis, 29,14; 2 Samuel, 5,1; véase Jueces, 9,1-4.

94. Frank Moore Cross, *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel,* Baltimore y Londres, 1998, págs.3-6.

95. Mendenhall, *The Tenth Generation*, pág. 177.

96. Cross, *From Epic to Canon*, pág. 13.

ción razonablemente precisa de las condiciones que se daban en los siglos XI y X. Israel tenía que competir con grupos como los filisteos, que se habían establecido en la costa sur de Canaán hacia el 1200, más o menos al mismo tiempo que los primeros pobladores se establecían en las montañas. Un líder tribal (*sopet* o juez) tenía que conseguir el apoyo de los establecimientos vecinos si su clan era atacado. De ahí la institución del *herem* («guerra santa»), crucial para la sociedad israelita. Si su tribu recibía algún ataque, el juez convocaba a otros clanes para la guerra de Yahvé. El objeto central de culto de Israel era una especie de enseña llamada el Arca de la Alianza, símbolo del tratado que ligaba entre sí a los *am Yahvé*, y que era conducida a la batalla. Cuando las tropas se preparaban, el juez invocaba a Yahvé para que acompañase al Arca:

Levántate, Yahvé, que tus enemigos se dispersen,
Huyan delante de ti
Los que te odian.[97]

Al vivir siempre preparado para rechazar un ataque, y dispuesto para la guerra, aquel pueblo sitiado desarrolló un culto de combate.

Aunque el pueblo de Israel se sintiera tan separado de sus vecinos, los documentos bíblicos sugieren que hasta el siglo VI la religión de Israel en realidad no era muy distinta de la de otros pueblos del entorno. Abraham, Isaac y Jacob habían adorado a El, el Dios supremo de Canaán, y las generaciones posteriores mezclaron el culto de El con el de Yahvé.[98] El propio Yahvé se refería a este proceso cuando explicaba a Moisés que al principio de la historia de Israel los patriarcas siempre le habían llamado El, y que sólo entonces se revelaba su auténtico nombre, que era Yahvé.[99] Pero los israelitas nunca olvidaron a El. Durante largo tiempo el santuario de Yahvé era una tienda como el tabernáculo en el cual el cananeo El presidía su divina asamblea de dioses.

En Canaán, El finalmente conoció el destino de la mayoría de los Dioses Excelsos, y hacia el siglo XIV su culto ya estaba en declive. Fue reemplazado por el dinámico dios de la tormenta, Baal, un guerrero

97. Números, 10,35. Texto muy antiguo. A menos que se indique lo contrario, todas las citas bíblicas están tomadas de la Biblia de Jerusalén.

98. Cross, *Canaanite Myth*, págs. 41-84; Smith, *Early History of God*, págs. 7-12.

99. Éxodo, 6,3.

divino que cabalgaba sobre las nubes del cielo con su carro, libraba batallas con los demás dioses y atraía las lluvias productoras de vida. En los primeros tiempos, el culto de Yahvé era muy similar al de Baal, y algunos de los himnos de Baal incluso se adaptaron para su uso en el templo de Yahvé, en Jerusalén. La religión de Oriente Medio era fuertemente agonista, dominada por historias de guerras, combates cuerpo a cuerpo y terribles batallas entre los dioses. En Babilonia, el dios guerrero Marduk había asesinado a Tiamat, el océano primigenio, dividiendo su cadáver en dos como una concha gigante, y creó así el cielo y la tierra. Cada año se volvía a representar su combate en el templo de Esagila durante la ceremonia del año nuevo, para mantener la existencia del mundo un año más. En Siria, Baal luchaba contra Lotan, un dragón marino de siete cabezas al que se llama Leviatán en la Biblia. También luchaba contra Yam, el mar primordial, símbolo del caos, y Mot, dios de la sequía, la muerte y la esterilidad. Para celebrar su victoria, Baal se construía un palacio en el monte Zafón, su montaña sagrada. Hasta el siglo VI, los israelitas también imaginaban a Yahvé luchando con dragones marinos como el Leviatán para crear el mundo y salvar a su pueblo.[100]

Los himnos de Ugarit muestran que la aproximación de Baal, el guerrero divino, convulsionaba todo el cosmos: cuando él avanzaba hacia sus enemigos con su séquito de «seres sagrados», blandiendo el trueno,

Los cielos se enrollan como un pergamino
Y todas sus huestes languidecen
Como se marchita una hoja de parra
Y como cae un higo.[101]

La sagrada voz de Baal hacía añicos la tierra, y las montañas temblaban al oír sus rugidos.[102] Cuando volvía victorioso al monte Zafón, su voz atronaba desde su palacio, y traía la lluvia.[103] Sus adoradores compartían su lucha contra la sequía y la muerte, representando esas batallas en la liturgia de Ugarit. Después de su lucha a vida o muerte

100. Salmos, 89,10-13; 93,1-4; Isaías, 27,1; Job, 7,12; 9,8; 26,12; 38,7-11; Isaías, 51,9-11.

101. Himno ugarítico citado en Cross, *Canaanite Myth*, págs. 148-150.

102. *Ibid.*

103. *Ibid.*, págs. 162-163.

con Mot, Baal se había reunido alegremente con Anat, su hermana-esposa. Sus adoradores celebraban eso, a través de una ritualización sexual, para activar la energía sagrada de la tierra y producir una buena cosecha. Sabemos que, para disgusto de sus profetas, los israelitas tomaban parte en esas orgías sagradas en el siglo VIII y mucho más adelante.

En los primeros textos de la Biblia (versículos aislados, escritos hacia el siglo X e insertados en narraciones posteriores), Yahvé era representado como un guerrero divino, exactamente igual que Baal. En aquella época las tribus llevaban una vida violenta y peligrosa, y necesitaban el apoyo de su dios. Los poemas normalmente representaban a Yahvé marchando desde su hogar en las montañas del sur y viniendo en ayuda de su pueblo en las tierras altas. Así dice, por ejemplo, el Canto de Débora:

> *Cuando saliste de Seír, Yahvé,*
> *Cuando avanzaste por los campos de Edom*
> *Tembló la tierra, gotearon los cielos,*
> *Las nubes en agua se fundieron.*
> *Los montes se licuaron*
> *Delante de Yahvé, el del Sinaí,*
> *Delante de Yahvé, el Dios de Israel.*[104]

En otro de esos poemas tempranos, cuando Yahvé viene desde el monte Farán, «hace que la tierra tiemble», y al aproximarse, las antiguas montañas se desplazan, las colinas eternas se hunden en la tierra. Su furia relampaguea contra el mar primigenio, y las naciones que se oponen a Israel se estremecen de terror.[105]

En el Israel primitivo no había santuario central, sino un cierto número de templos en Siquem, Gilgal, Silo, Betel, Sinaí y Hebrón. Por lo que sabemos a partir de textos aislados en las posteriores narraciones bíblicas, el Arca de la Alianza era transportada de un santuario a otro, y los israelitas se reunían en su templo local para renovar sus tratados de alianza en presencia de Yahvé. Los templos a menudo se asociaban con las grandes figuras del pasado israelita: Abraham era el héroe local de las tribus del sur en torno a Hebrón; Jacob había fundado el santuario de Betel; y José, uno de los hijos favoritos de Jacob, era reverenciado de forma especial por las tribus del país montañoso del norte. Moisés también era muy popular en el norte, especialmente en Silo.[106] Durante los festivales de alianza, bardos, sacerdotes y jueces relataban las historias de esos grandes hombres. Recordaban que Abraham recibió en una ocasión a tres extranjeros en su tienda de Mambré, junto a Hebrón, y que uno de los extranjeros era Yahvé en persona; que Jacob había tenido en sueños una visión de Yahvé en Betel, en la cual vio una gran escalera que unía el cielo y la tierra, y que después de su conquista de la tierra, Josué unió a las tribus en una alianza en Siquem. Cada santuario probablemente tenía su propia saga, que se transmitía oralmente de una generación a otra, y se recitaba en ocasiones solemnes para recordar a las tribus sus obligaciones con sus semejantes.

Probablemente los israelitas representaban estas grandes hazañas en sus ceremonias. Algunos estudiosos creen, por ejemplo, que el libro de Josué contiene un registro del festival de primavera de Gilgal, que celebraba el cruce victorioso del río Jordán por parte de las tribus.[107] El historiador bíblico interrumpe el relato del ritual explicando que en primavera, durante la estación de la cosecha, «el Jordán baja crecido hasta los bordes».[108] Parece ser que se hacía una represa especial para las aguas con motivo del festival, que conmemoraba un gran milagro. Cuando Josué condujo al pueblo al borde de la corriente, les dijo que se quedaran quietos y que observaran lo que iba a suceder. En cuanto los pies de los sacerdotes que llevaban el Arca tocaron las aguas, éstas se apartaron milagrosamente y todo el pueblo cruzó con total seguridad, por camino seco, y entró en la Tierra Prometida por Gilgal. Cuando la gente local («los reyes de los amorreos que habitaban al otro lado del Jordán, al poniente, y todos los reyes de los cananeos que vivían hacia el mar») supo lo que había ocurrido, «desfalleció su corazón y les faltó el aliento ante la presencia de los israelitas».[109] Cada año, en el festival del cruce (*pesach*) de primavera, las tribus representaban ritualmente ese gran momento. Se reunían en la orilla este del Jordán, se pu-

104. Jueces, 5,4-5.
105. Habacuc, 3,4-8.

106. David S. Sperling, *The Original Torah: The Political Intent of the Bible's Writers*, Nueva York y Londres, 1998, págs. 89-90.
107. Josué, 3,1-5,15; Cross, *From Epic to Canon*, pág. 44; Cross, *Canaanite Myth*, págs. 103-105, 138.
108. Josué, 3,15.
109. Josué, 5,1.

rificaban, cruzaban las aguas contenidas hasta la orilla oeste, y entraban en el templo de Gilgal, donde un círculo de piedras erectas (*gilgal*), una por cada una de las doce tribus, conmemoraba el evento. Allí, los israelitas acampaban, renovaban la alianza y celebraban el *pesach* comiendo pan sin levadura (*mazzoth*) y grano tostado, en memoria de sus antepasados, que «comieron ya de los productos del país», después de su triunfal entrada en la tierra.[110]

Finalmente, quizá, se representaba la visión que Josué había experimentado después de que el ejército israelita hubiese acampado junto a Gilgal.

> Sucedió que estando Josué cerca de Jericó, levantó los ojos y vio a un hombre plantado frente a él con una espada desnuda en la mano. Josué se adelantó hacia él y le dijo: «¿Eres de los nuestros o de nuestros enemigos?». Respondió: «No, sino que soy el jefe del ejército de Yahvé. He venido ahora». Cayó Josué rostro en tierra, le adoró y dijo: «¿Qué dice mi Señor a su siervo?». El jefe del ejército de Yahvé respondió a Josué: «Quítate las sandalias de tus pies, porque el lugar en el que estás es sagrado». Así lo hizo Josué.[111]

El festival de *pesach* era una preparación para la guerra santa por la Tierra Prometida, que empezaba con un asalto a Jericó. Los muros cayeron milagrosamente, y los israelitas invadieron la ciudad. «Consagraron al anatema [*herem*] todo lo que había en la ciudad, hombres y mujeres, jóvenes y viejos, bueyes, ovejas y asnos, a filo de espada.»[112]

Yahvé era un dios de guerra. El festival de Gilgal tenía lugar en el momento de la cosecha de primavera, pero no había plegarias para las buenas cosechas, sino simplemente la conmemoración de una campaña militar. La deidad de Israel se llamaba Yahvé Sabaot, «dios de los ejércitos». Él iba acompañado por sus huestes celestiales, y su capitán conducía a la batalla a los israelitas. La guerra era una actividad santificada. El pueblo se purificaba antes de la batalla como si fuese a oficiar un rito religioso, y el campo de batalla, donde Josué tuvo su visión, era un lugar santo. Muchos pueblos de Oriente Medio representaban batallas cósmicas, pero Israel empezaba a hacer algo distinto. En lugar de conmemorar una victoria conseguida en un tiempo sagrado, en el tiempo primordial de los mitos, los israelitas celebraban un triunfo que, creían, había tenido lugar en tiempos humanos, en un pasado no tan distante.

110. Josué, 4,10-12.
111. Josué, 5,13-15.
112. Josué, 6,21.

Este cambio del mito a la historia queda claro en uno de los primeros poemas de la Biblia. Probablemente se cantaba durante el festival del Gilgal, y podría ser muy antiguo, del siglo X.[113] En el texto bíblico final, el Canto del Mar[114] quedó incluida en la historia del éxodo, justo después de cruzar el mar Rojo, y está en labios de Miriam, la hermana de Moisés. Pero el Canto del Mar deja bien claro que originalmente los enemigos de Israel no quedaron ahogados en el mar Rojo, sino en el río Jordán. La gente que presenció el milagro no era la gente de Egipto o del Sinaí, sino los habitantes de Canaán y los reinos de la orilla este del Jordán:

> *Oyéronlo los pueblos, se turbaron, dolor como de parto en Filistea.*
> *Los príncipes de Edom se estremecieron,*
> *Se angustiaron los jefes de Moab*
> *Y todas las gentes de Canaán temblaron.*
> *Pavor y espanto cayó sobre ellos.*[115]

El canto describe a Yahvé conduciendo a su pueblo en una marcha triunfal a través de la Tierra Prometida, y no a través de la península del Sinaí. Esto fue adaptado posteriormente para que se ajustara a la historia del éxodo, pero al parecer, el ritual temprano que celebraba originalmente el cruce del Jordán ayudó a dar forma al relato posterior bíblico del cruce del mar Rojo.[116]

Era fácil combinar la victoria en el mar Rojo con el milagro del Jordán. En la mitología cananea, Baal hizo habitable el cosmos combatiendo y matando a Yam, el mar primigenio, que en Oriente Medio era siempre un símbolo de las fuerzas destructivas del caos. Pero Yam también recibía el nombre de Príncipe Río. Mar y río eran intercambiables. El Canto del Mar muestra la fuerte influencia del culto y la mitología de Baal.[117] Como Baal, Yahvé era ensalzado como guerrero divino:

113. Cross, *Canaanite Myth*, págs. 103-124.
114. Éxodo, 15,1-18.
115. Éxodo, 15,15-16.
116. Cross, *Canaanite Myth*, págs. 133-134.
117. *Ibid.*, págs. 112-124.

Tu diestra, Yahvé, relumbra por su fuerza; tu diestra, Yahvé, aplasta al enemigo.
En tu gloria inmensa derribas tus contrarios,
Desatas tu furor y los devora como paja.[118]

Como Baal, Yahvé controlaba con energía el mar/río: un simple soplido de su nariz hacía que las aguas «se irguieran como un dique»,[119] y después de su victoria, Yahvé marchó a su montaña sagrada, donde se estableció como rey para siempre, igual que Baal había sido entronizado en el monte Tafón después de su victoria sobre Yam. Pero había diferencias sorprendentes. Cuando Baal iba marchando, las montañas, bosques y desiertos se convulsionaban; en el Canto del Mar era la gente local la que se quedaba paralizada de terror cuando pasaba Yahvé. El antiguo trasfondo mítico daba un sentido trascendente a las batallas históricas de Israel.

Tal y como veremos en el capítulo siguiente, los israelitas más tarde serían muy hostiles a Baal, pero en aquel estadio encontraban muy interesante su culto. Aún no eran monoteístas. Yahvé era su dios especial, pero reconocían la existencia de otras deidades, y las adoraban también. Yahvé no se convirtió en dios «único» hasta finales del siglo VI. En los primeros tiempos, Yahvé era simplemente uno de los «seres sagrados», o «hijos de El», que se sentaban en la asamblea divina. Al principio del tiempo, se decía, El había asignado unos seres «sagrados» para que fuera dioses patrones de cada nación, y Yahvé había sido nombrado «ser sagrado de Israel». Otro poema temprano, incluido en el libro del Deuteronomio, expresaba esa teología antigua:

Cuando el Altísimo repartió las naciones, cuando distribuyó a los hijos de Adán,
Fijó las fronteras de los pueblos, según el número de los hijos de Dios;
Mas la porción de Yahvé fue su pueblo,
Jacob su parte de heredad.[120]

En acadio, santidad era *ellu*, «limpieza, brillo, luminosidad». Estaba relacionado con el hebreo *elohim*, que a menudo se traduce de forma simplificada como «dios», pero que originalmente resumía todo lo que los dioses podían significar para los seres humanos. Los «seres sagrados» de Oriente Medio eran como los *devas*, los «brillantes» de la India. En Oriente Medio, la santidad era un poder que se encontraba más allá de los dioses, como lo Brahmán. La palabra *ilam* («divinidad») en Mesopotamia se refería al poder radiante que trascendía sobre cualquier deidad particular. Era una realidad fundamental y no se podía ligar a una sola forma definida. Los dioses no eran la fuente del *ilam*, sino que como los seres humanos, las montañas, los árboles y las estrellas, participaban de su santidad. Cualquier cosa que entrase en contacto con el *ilam* del culto se convertía también en algo sagrado: un rey, un sacerdote, un templo e incluso los utensilios rituales se hacían sagrados por asociación. Habría parecido extraño a los primeros israelitas confinar lo sagrado a un solo ser divino.[121]

Al principio del primer milenio, la sociedad israelita se había desarrollado y se había hecho más compleja. La antigua organización tribal ya no era adecuada. Aunque muchos se resistieron a este paso, se decidió que Israel necesitaba una monarquía. Originalmente, según la Biblia, los reyes David (c.1000-970) y Salomón (c. 970-930) gobernaron un reino unido desde su capital en Jerusalén. Pero hacia el siglo X se había dividido en dos Estados separados. El reino de Israel (al norte) era el mayor y más próspero, con un 90 % de la población. La tierra era fértil y productiva, las comunicaciones y los transportes relativamente fáciles, y el valle de Jezreel era desde hacía mucho tiempo una importante ruta entre Egipto y Mesopotamia. El pequeño reino de Judá, al sur, gobernado por los descendientes del rey David, era mucho más pequeño y aislado; su terreno accidentado resultaba difícil de cultivar.[122]

A pesar de eso, nosotros sabemos mucho más de la religión de Judá porque los escritores bíblicos prefirieron el reino del sur. Era una típica monarquía cananea. El culto se centraba en la persona del rey davídico, homólogo terrenal del guerrero divino y figura sagrada debido a su relación de culto con Yahvé. En su coronación, se convertía en uno de los seres sagrados, un hijo de Dios. Era adoptado por Yahvé, que

118. Éxodo, 15,3, 6-7.
119. Éxodo, 15,8.
120. Deuteronomio, 32,8-9.

121. R. A. Di Vito, *Studies in Third Millennium Summerian and Akkadian Personal Names: The Designation and Conception of the Personal God*, Roma, 1993, págs. 93-96.
122. Finkelstein y Silberman, *The Bible Unearthed*, págs. 124-142; Dever, *What Did the Biblical Writers Know*, págs. 124-164.

declaraba: «Tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy».[123] Como sirviente especial de Yahvé, se sentaba en la divina asamblea con los demás hijos de Dios. Como regente de Yahvé, podía destruir a sus rivales terrenales, igual que Yahvé había derrotado a los poderes cósmicos del mar y el río.

Los rituales de alianza se llevaban a cabo en secreto, y la alianza que unía a Yahvé y las tribus quedaba eclipsada en Judá por la alianza que Yahvé había hecho con el rey David, prometiéndole que su dinastía duraría para siempre. Los antiguos festivales de la alianza habían destacado la importancia de la historia israelita, pero el culto real retrotraía a la mitología antigua. Los salmos del templo del siglo X describen a Yahvé pasando el mar a zancadas, como Baal, con sus truenos y rayos relampagueando por encima del mundo, mientras se aprestaba a ayudar a Jerusalén.[124] En el festival del año nuevo, quizás, una gran procesión representaba la marcha triunfal de Yahvé hacia Sión, su montaña sagrada, y llevaba el Arca hasta el templo construido por el rey Salomón. Los coros entonaban a modo de antífona: «¡Yahvé, el fuerte y valiente, Yahvé, el valiente en la batalla!». Los otros «hijos de El», patronos divinos de las naciones rivales, debían pagar tributo a Yahvé, que destrozaba los cedros de Líbano y afilaba las puntas de los rayos, cuando entraba en sus atrios sagrados.[125] La voz de Yahvé sacudía el desierto y despojaba por completo los bosques. «¡Yahvé se sentó para el diluvio, Yahvé se sienta como rey eterno!»[126]

Yahvé seguía siendo un dios guerrero, pero no era la única deidad a la que se adoraba en Israel. Otros dioses y diosas eran más amables, y simbolizaban la armonía y la concordia, y hacían fértil la tierra. Después de que derrotase a Mot y se reuniese con Anat, hasta el fiero Baal había declarado que su victoria inauguraba una profunda concordia entre el cielo y las profundidades de la tierra: «Una palabra de árbol y un susurro de piedra, conversación del cielo con la tierra, de lo Profundo con las Estrellas».[127] Los israelitas necesitaban el apoyo de su guerrero divino, y estaban orgullosos de Yahvé, pero la mayoría querían

123. Salmos, 2,7.
124. Veáse, por ejemplo, Salmos, 77 y 89.
125. Salmos, 24.
126. Salmos, 29,8-10.
127. Himno ugarítico citado en Smith, *Early History of God*, pág. 46.

también otras formas de lo sagrado. Finalmente todo ello conduciría al conflicto con la pequeña minoría que deseaba adorar sólo a Yahvé.

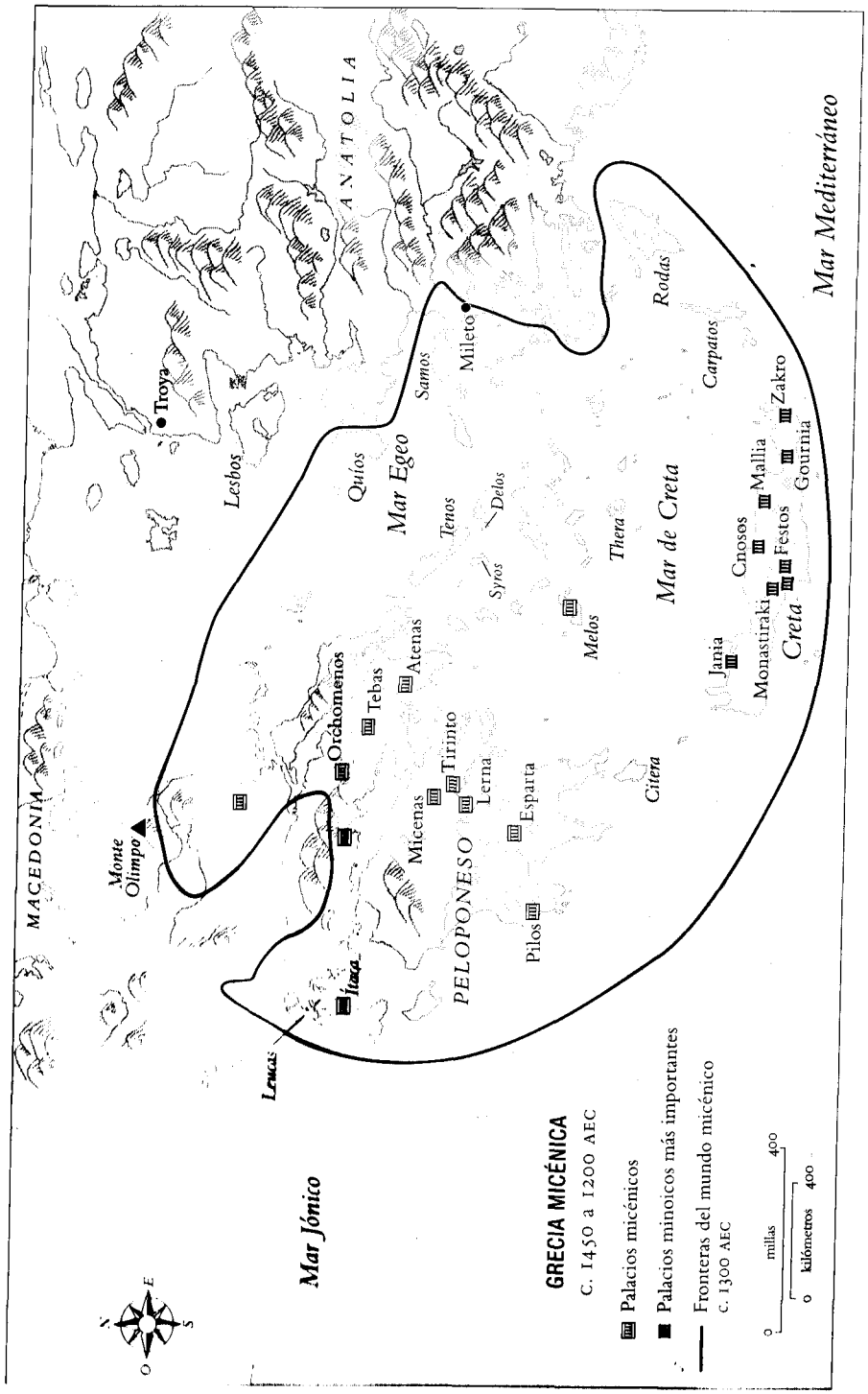
La era axial no había empezado aún. Todas esas tradiciones se caracterizaban por un alto nivel de ansiedad. Antes de que la vida en las estepas se viese transformada por la violencia de los ladrones de ganado, la religión aria había sido pacífica y amable, pero la conmoción de aquella agresión sin precedentes había impelido a Zoroastro a evolucionar hacia una visión polarizada, agonística. En Israel y la India, la inseguridad y la dificultad de mantener una sociedad en un territorio nuevo y hostil hicieron que surgiera una imaginería violenta y agresiva en el culto. Pero la gente no puede vivir indefinidamente con ese grado de tensión. Los rituales les enseñaron a mirar hacia el abismo, y a darse cuenta de que era posible enfrentarse con lo imposible y sobrevivir. En el siglo IX, los griegos, el cuarto pueblo axial, empezaban a emerger de su edad oscura, y su experiencia demuestra que los dramas rituales ayudaron a la gente del mundo antiguo a enfrentarse de una manera creativa a las catástrofes históricas y la desesperación.

Capítulo 2

Ritual
(c. 900 a 800 AEC)

La crisis en el Mediterráneo oriental llegó a Grecia hacia el 1200. Es posible que en este último brote de energía los griegos micénicos destruyeran la ciudad de Troya en el Asia Menor: los arqueólogos han desenterrado pruebas de destrucciones que, según creían, tuvieron lugar en la segunda mitad del siglo XIII. Pero como los reinos del Oriente Próximo, los reinos micénicos también se derrumbaron, y Grecia entró en una era oscura que duró cuatrocientos años. Los micénicos habían controlado la región desde el siglo XIV. Establecieron una red de ciudades comerciales que exportaba aceite de oliva a Anatolia y Siria, a cambio de estaño y cobre. A diferencia de la civilización minoica (c. 2200 a 1375) que la precedía, la sociedad micénica era agresiva y marcial. Los minoicos, que gobernaban desde Cnosos, en Creta, al parecer eran un pueblo amable y pacífico. Sus palacios, bellamente decorados con frescos llenos de lirismo y de vivos colores, no estaban fortificados, y la guerra era una amenaza distante. Pero los griegos micénicos dominaban a las masas mediante llamativas exhibiciones de la última tecnología militar. Tenían carros de guerra importados del Imperio Hitita, poderosas ciudadelas e impresionantes tumbas. El rey había desarrollado una administración eficiente. Desde su capital en Micenas, los micénicos habían gobernado Mesenia, Pilos, el Ática, Boecia, Tesalia, las islas griegas y Chipre. Hacia el siglo XIII, según fuentes hititas, empezaron a hacer incursiones en las ciudades costeras de Asia Menor.

Esta poderosa civilización desapareció virtualmente de la noche a la mañana. Las ciudades de la zona micénica (Pilos, Tirinto y Micenas) fueron destruidas, posiblemente por los pueblos del mar. Algunos de sus habitantes emigraron a la Arcadia y a Chipre, y Acaya, en el norte



del Peloponeso, se convirtió en un enclave para los micénicos, que a partir de entonces serían conocidos como aqueos.[1] Pero aparte de eso, quedaron pocos rastros. Los micénicos habían adaptado la escritura minoica a su propia lengua, pero los textos que habían sobrevivido eran sencillamente listas de equipamientos, provisiones y compras, de modo que sabemos muy poco de su sociedad. Pero al parecer seguía más o menos las líneas de Creta y el Oriente Próximo, y tenía muy poca relación con la cultura griega que se desarrollaría después durante la era axial.

Los griegos eran un pueblo indoeuropeo, que había empezado a asentarse en la región hacia el 2000.[2] Como los arios de la India, no tenían recuerdo alguno de las estepas, y suponían que sus antepasados siempre habían vivido en Grecia. Pero hablaban un dialecto indoeuropeo, y tenían algunas de las costumbres culturales y religiosas de los indoarios. El fuego era muy importante en la cultura griega, y los griegos eran apasionadamente competitivos, convirtiendo en contienda todo lo que hacían. Al principio las tribus griegas se habían establecido en los límites de la sociedad minoica, pero hacia 1600 empezaron a tener una fuerte presencia en el interior, y se encontraban ya preparados para tomar el control y establecer el reino micénico cuando, después de una serie de desastres naturales, la civilización minoica declinó.

Sabemos muy poco tanto de la religión minoica como de la micénica. A partir de las esculturas y las ofrendas votivas descubiertas por los arqueólogos, se sabe que a los minoicos les encantaba el baile y las procesiones, rendían culto a los árboles sagrados, ofrecían sacrificios animales a sus dioses en los picos de las montañas y tenían visiones de éxtasis. Los anillos de oro y las estatuillas muestran a hombres y mujeres atentos y erguidos, con los ojos fijos en una figura de diosa flotando en el cielo. Los enterramientos eran lugares sagrados. El rey era compañero de los dioses: los sellos le muestran en conversación con una diosa, que le tiende un venablo o un bastón de mando. Algunos de esos rituales sobrevivirían en la posterior religión griega, y los textos micénicos mencionan a dioses que continuarían siendo importantes en el panteón griego posterior: Zeus, Atenea, Poseidón y Dionisos.

1. Walter Burkert, *Greek Religion*, Cambridge, Mass., 1985, pág. 47.

2. *Ibid.*, págs. 10-16; Oswyn Murray, *Early Greece*, 2ª ed., Londres, 1993, págs. 10-11; Jacob Burckhardt, *The Greeks and Greek Civilization*, ed. rev. de Oswyn Murray, Nueva York, 1998, págs. 13-16 (trad. cast.: *Historia de la cultura griega*, 5 vols., Barcelona, Iberia).

Pero el desastroso colapso del Mediterráneo oriental separó irremisiblemente a los griegos de esas dos civilizaciones. Grecia cayó en el analfabetismo y la relativa barbarie. No había autoridad central y los caudillos locales gobernaban las diversas regiones. Las comunidades permanecían aisladas y ya no había contactos con los países de Oriente Próximo, que también estaban en crisis. No se construían edificios monumentales, no había arte con representación de figuras, y la artesanía decayó. Los poetas mantenían vivas algunas de las antiguas leyendas. Contemplaban el pasado período micénico como una edad heroica, de guerreros magníficos. Relataban la historia de Aquiles, el aqueo más importante, que había muerto durante la guerra de Troya. Recordaban el trágico destino de Agamenón, rey de Micenas, que había muerto en una venganza decretada por los dioses. Mantenían vivo el recuerdo de Edipo, rey de Tebas, que, sin saber quién era, había matado a su padre y se había casado con su madre. Los bardos vagaban por toda Grecia y ayudaban a dar a las dispersas comunidades una identidad compartida y un lenguaje común.

Una de las pocas ciudades que sobrevivió a la crisis fue Atenas, en Ática oriental, que había sido una importante plaza fuerte micénica. La ciudad había declinado y su población disminuido, pero el lugar nunca se abandonó del todo. A mediados del siglo XI, sin embargo, los artesanos atenienses habían empezado a producir sofisticada cerámica, decorada con lo que ahora llamamos el estilo protogeométrico, y al mismo tiempo, algunos atenienses emigraron a Asia Menor, donde fundaron asentamientos a lo largo de la costa egea, que conservaron el dialecto jonio de la ciudad. A finales del siglo X, empezaron a aparecer nuevos poblados en el campo en torno a Atenas, y la población del Ática se vio dividida en cuatro tribus (*philai*), que eran unidades administrativas, más que étnicas, como las *houses* de los colegios privados británicos. Las cosas estaban empezando a cambiar para Atenas. Más tarde, su resurgimiento se atribuyó a Teseo, el mítico rey de Atenas.[3] Cada año los atenienses celebraban la unificación de su región por parte de Teseo en un festival religioso en la Acrópolis, la colina sagrada que había junto a la ciudad.

En el siglo IX, la sociedad griega era todavía predominantemente rural. Nuestras fuentes principales son las epopeyas de Homero, que

3. Robert Parker, *Athenian Religion: A History*, Oxford y Nueva York, 1996, págs. 10-16.

no se empezaron a escribir hasta el siglo VIII pero que preservaron alguna antigua tradición oral. La riqueza de los *basileis* («señores») locales se medía en ovejas, ganado y cerdos. Vivían en un mundo separado de los granjeros y campesinos, y todavía pensaban en sí mismos como guerreros. Alardeaban estruendosamente de sus hazañas, exigiendo aclamaciones y adulación, y eran ferozmente competitivos e individualistas. Su primera lealtad era hacia sí mismos, hacia su familia y su clan, más que con la ciudad como conjunto. Pero se sentían emparentados con sus compañeros aristócratas de todo el Egeo, y estaban dispuestos a cooperar generosamente con ellos y ofrecer hospitalidad a los viajeros.

Pero hacia el final de la era oscura, el comercio revivió en el Egeo. Los aristócratas necesitaban hierro para sus armas y armaduras, y bienes lujosos para ostentarlos ante sus rivales. Sus primeros socios de negocios fueron los cananeos, de las ciudades costeras del norte de Palestina, a quienes los griegos llamaban fenicios porque tenían el monopolio del único tinte púrpura resistente de la antigüedad (*phoinix*). Al principio los griegos desconfiaban de los fenicios, cuya cultura era mucho más sofisticada que la suya. Pero en el siglo IX empezaron a trabajar conjuntamente de forma creativa. Los fenicios establecieron una base en Chipre, y los artesanos fenicios fueron a trabajar a Atenas, Rodas y Creta. Los colonos fenicios empezaron a abrir el Mediterráneo occidental, y en 814 se establecieron en Cartago, en el norte de la costa africana. Mostraron a los griegos de ese modo el potencial mercantil del mar, y los griegos empezaron a hacer nuevos contactos en Siria. A finales del siglo IX, fenicios, chipriotas y griegos fundaron el centro comercial de Al-Mina, en la boca del río Orontes, donde se comerciaba con esclavos y plata a cambio de hierro, metalistería, marfiles y telas.[4]

Grecia estaba volviendo a la vida, pero la gente seguía en un limbo espiritual. Pocos elementos de los antiguos cultos minoicos y micénicos habían perdurado: había, por ejemplo, un olivo sagrado en la Acrópolis.[5] Pero la crisis del siglo XIII había hecho pedazos la antigua fe. Los griegos habían visto que su mundo se colapsaba, y el trauma les había cambiado. Los frescos minoicos eran confiados y luminosos. Los hombres, mujeres y animales representados estaban esperanzados y alegres.

4. Murray, *Early Greece*, págs. 69-74.
5. Burkert, *Greek Religion*, págs. 49-50.

Aparecían diosas en prados floridos, bailes y alegría. Pero hacia el siglo IX, la religión griega era pesimista y extraña, y sus dioses peligrosos, crueles y arbitrarios.[6] A su debido tiempo, los griegos adquirirían una civilización de una brillantez asombrosa, pero nunca perderían su sentido trágico, y ésa sería una de las contribuciones religiosas más importantes que harían a la era axial. Sus rituales y mitos siempre insinuarían lo inexpresable y lo prohibido, acontecimientos horribles que sucederían siempre entre bastidores, fuera de la vista, y normalmente de noche. Experimentaban lo sagrado en la catástrofe, cuando la vida, de forma inexplicable, da un vuelco; en el quebrantamiento de los tabúes, cuando las fronteras que mantienen sanas a las sociedades y a los individuos de repente se ven desgarradas y separadas.

Podemos captar esa oscura visión en la historia terrorífica del nacimiento de los dioses griegos. En el mundo griego, no había dios creador benévolo ni orden divino al principio de los tiempos, sino sólo odio y conflicto implacables. Al principio, se decía, había dos poderes primigenios: Caos y Gaia (la tierra). Ambos eran demasiado hostiles para procrear juntos, de modo que generaron a su propia descendencia de forma independiente. Gaia produjo a Urano (el cielo), dios del cielo, y luego dio origen a los mares, ríos, colinas y montañas de su mundo. Luego Gaia y Urano yacieron juntos, y Gaia dio a luz a seis hijos y seis hijas. Éstos fueron los Titanes, la primera raza de dioses.

Pero Urano odiaba a sus hijos, y obligó a doce de ellos a volver al útero de Gaia en el mismo momento en que nacieron. Al final, agonizante, Gaia pidió ayuda a sus hijos, pero sólo Cronos, el hijo menor, tuvo el valor de hacer lo que ella le pedía. Agazapado en el vientre de su madre, esperó a su padre, armado con una hoz, y cuando Urano volvió a penetrar a Gaia, le cortó los genitales y los arrojó a la tierra. A menudo los Dioses Excelsos se veían desbancados por sus descendientes más dinámicos, pero pocos mitos expresan de forma tan perversa como éste esa lucha primordial. Cronos se convirtió entonces en jefe de los dioses, y liberó a sus hermanos y hermanas de las profundidades de la

6. Walter Burkert, *Savage Energies: Lessons of Myth and Ritual in Ancient Greece*, Chicago y Londres, 2001, pág. 91; Walter Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1983, págs. 27-34; Walter Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Religion*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1980, págs. 50-52.

tierra. Todos se emparejaron entre sí y dieron origen a una segunda generación de Titanes, incluido Atlas, que soportaba la tierra sobre sus hombros, y Prometeo, que robó el fuego del cielo y se lo entregó a los seres humanos.

Sin embargo, en lugar de aprender del horror del pasado, Cronos se volvió tan tiránico como su propio padre. Se casó con su hermana Rea, con la que tuvo cinco hijos, la segunda raza de dioses:, Hestia (guardiana del hogar sagrado), Deméter (diosa del grano), Hera (patrona del matrimonio), Hades (señor del averno) y Poseidón (dios del mar). Pero le habían pronosticado a Cronos que uno de sus hijos le suplantaría, de modo que se tragó a todos los recién nacidos después del parto. Embarazada de su sexto hijo, Rea se volvió a su madre Gaia, desesperada, y cuando nació el pequeño Zeus, Gaia lo escondió en la isla de Creta. Rea presentó a Cronos una piedra envuelta en pañales que él se tragó como correspondía, sin darse cuenta. Cuando Zeus creció, obligó a su padre a devolver a sus hermanos y hermanas, y toda la familia estableció su residencia en el monte Olimpo. Cronos intentó combatir. Durante diez años, él y algunos de los otros Titanes declararon la guerra a los olímpicos, en una batalla que sacudió el cosmos hasta sus cimientos, hasta que Zeus consiguió la victoria final, y aprisionó a su padre y a los Titanes que le habían apoyado en el Tártaro, una horrible y oscura región en las profundidades de la tierra.

Mientras tanto, el Caos, el segundo poder primigenio, había generado a su propia y terrorífica progenie: Erebo (el «lugar oscuro» en los repliegues más profundos de la tierra) y Noche. Ésta tuvo entonces varias hijas, las Parcas (Moiras), los Espíritus de la Muerte (Keres) y las tres Furias (Erinias).[7] Las Erinias eran particularmente espantosas. Los griegos las imaginaban como brujas repelentes envueltas en serpientes, desplazándose a cuatro patas para olfatear el rastro de sus presas y gimiendo y aullando como perros. Un mito dice que nacieron de las gotas de sangre que cayeron en la tierra cuando Cronos segó los genitales de Urano. De modo que eran más antiguas que los propios olímpicos, y la violencia familiar estaba inscrita en su propio ser.

Estos poderes ctónicos, que vivían en las profundidades de la tierra, dominaron la religión griega durante la era oscura. En el siglo IX la gen-

7. Hesíodo, *Teogonía*, 116-132 (en *Hesiod and Theognis*, trad. de Dorothea Wender, Londres y Nueva York, 1976).

te creía que eran ellos y no los olímpicos los que gobernaban el cosmos. Como explicaba un poeta posterior, esos dioses oscuros «averiguaban los pecados de hombres y dioses, y no abandonaban su rabia espantosa hasta que daban castigo al pecador»,[8] porque una sola atrocidad contra un semejante violaba todo el orden social. Dado que Urano, Cronos y Zeus eran culpables de horrendos crímenes familiares, los dioses ctónicos representaban en realidad el lado oscuro de los olímpicos. Una vez activado, su poder funcionaba de forma automática, y no se podía detener. Tan pronto como una víctima maldecía a su atacante y gritaba pidiendo venganza, las Erinias quedaban liberadas y perseguían al transgresor como una jauría de perros salvajes, hasta que éste expiaba su pecado mediante una muerte violenta y horrible.

Las Erinias nunca soltaron del todo su presa en la imaginación griega. Mucho después de la era oscura, los griegos continuaban preocupados por los relatos de hombres y mujeres que habían asesinado a sus padres y abusado de sus hijos. Estos hechos antinaturales, aunque fuesen cometidos inconscientemente, contenían un poder contagioso (*miasma*) que tenía vida independiente, por sí mismo. Hasta que se había purgado mediante la muerte sacrificial del malhechor, la sociedad se veía infectada crónicamente por las plagas y las catástrofes. El mito de la casa de Atreo, por ejemplo, nos habla de la espantosa lucha entre dos hermanos, Atreo y Tieste, por el trono de Micenas. En una ocasión, Atreo invitó a su hermano a un banquete y sirvió a Tieste un estofado delicioso que contenía los cuerpos de sus propios hijos. Este hecho horripilante liberó un *miasma* contaminante que se transmitió a toda la familia de Atreo. Todos se vieron envueltos en una venganza monstruosa en la que un crimen violento y antinatural conducía a otro. El hijo de Atreo, Agamenón, rey de Micenas, se vio obligado a sacrificar a su hija Ifigenia para asegurarse los vientos favorables y llevar la flota griega a Troya. Su esposa, Clitemnestra, respondió asesinándole a él a su regreso de la guerra de Troya, y su hijo Orestes se vio obligado a matarla para vengar a su padre. Esta historia perversa y retorcida se convertiría en uno de los mitos griegos más influyentes. Como muchos otros relatos griegos, presenta a los seres humanos completamente impotentes. En el siglo VIII, Homero creía que Clitemnestra y Orestes no tenían otra elección que comportarse como lo hicieron; sus acciones incluso se veían

8. *Ibid.*, 118-122. Traducción de Wender.

alabadas como virtuosas, porque habían librado a la tierra del *miasma* contaminante.[9]

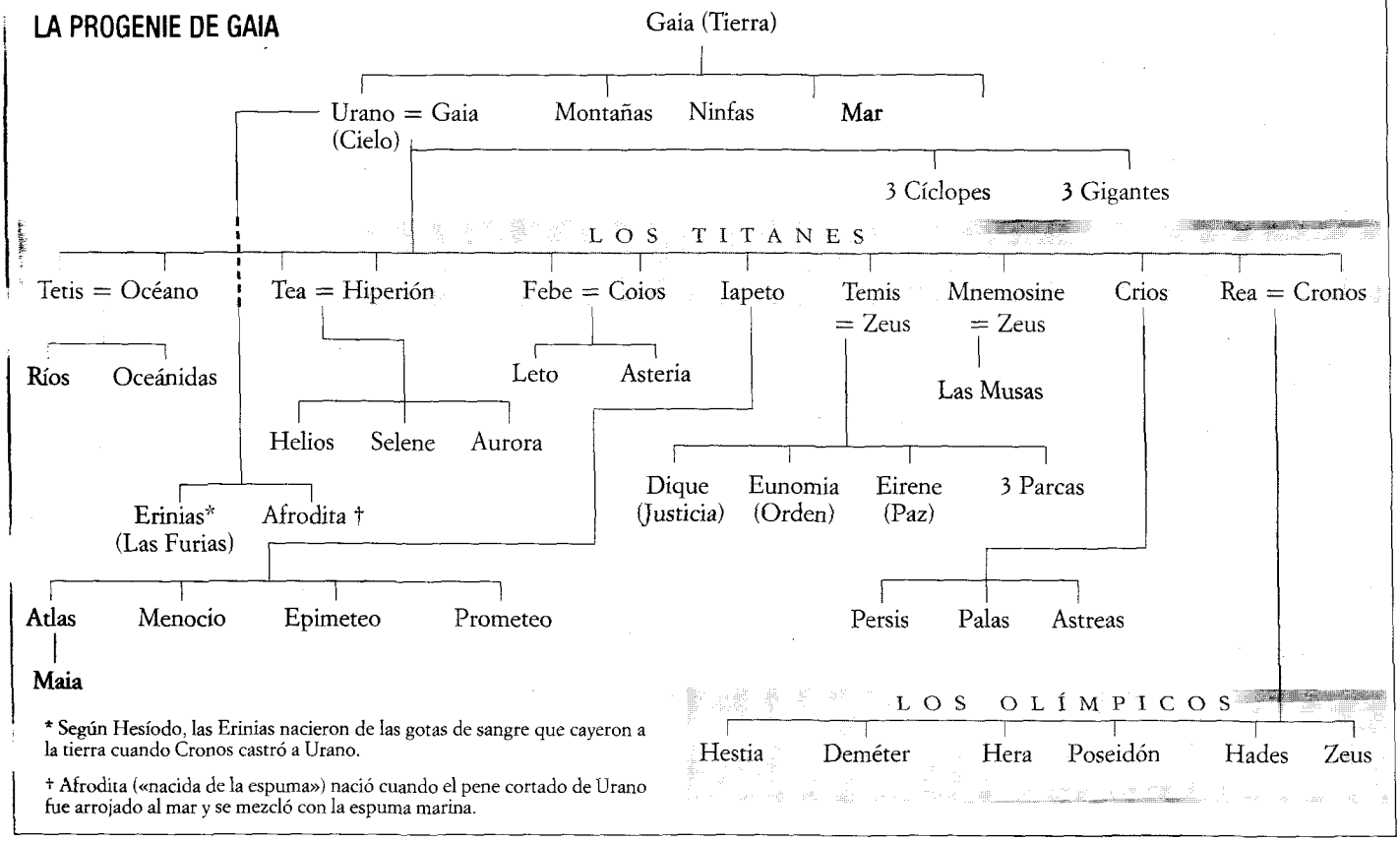
Por muy poderosos que fuesen, los griegos nunca sintieron del todo que estuvieran en posesión de su destino. Nada menos que en el siglo V, cuando la civilización griega estaba en su punto álgido, todavía creían que los humanos se veían obligados por las Parcas o por los dioses del Olimpo a actuar como lo hacían, y que una vez cometido un crimen, éste infligía unos males imprevistos a seres humanos inocentes que vivían en un entorno contaminado. La gente no podía esperar ayuda alguna de los olímpicos, que intervenían en la vida humana de forma irresponsable, apoyando a sus favoritos y destruyendo a los que incurrían en su ira, sin parar mientes en las consecuencias. Los únicos dioses que mostraban algún sentido ético eran las Erinias, que se sentían ultrajadas por aquellos hechos violentos, aunque carecían por completo de piedad o de compasión. De ahí que en algunas versiones de la tradición, habiéndose visto obligado a matar a su madre, Orestes se viera perseguido por todo el mundo por las Erinias, hasta que el *miasma* desatado por su malhadada familia hubiese sido eliminado.

Los griegos se veían acosados por imágenes de violencia y desastre. Los olímpicos no sólo eran crueles con los seres humanos, sino que también podían perseguirse y mutilarse unos a otros. Hera, esposa de Zeus, por ejemplo, sentía tanto disgusto por su hijo lisiado, Hefesto, que cuando nació lo arrojó a la tierra. Deidad salvaje y furibunda, perseguía sin desfallecer a los hijos nacidos de los amores ilícitos de su esposo. Conspiró con los Titanes para matar a Dionisos, hijo de Zeus y de la mujer mortal Semele, y al final consiguió volverle loco. Durante años, Dionisos corrió frenético por los países del este, antes de encontrar finalmente la curación. Hera también intentó matar a Heracles, otro hijo de Zeus, poniendo unas serpientes en su cuna, y también le volvió loco, de modo que mató a su propia esposa y a sus hijos. La familia era el cimiento de la sociedad. En otras culturas, como veremos, se contemplaba como una institución sagrada, en la cual las personas aprendían los valores del respeto y la reverencia por los demás. En Grecia era un campo de batalla letal, y Hera, diosa del matrimonio, demostraba que las relaciones más básicas pueden inspirar emociones

9. Homero, *Odisea*, 1, 31-32.

ÁRBOL GENEALÓGICO DE LOS DIOSES GRIEGOS

LA PROGENIE DE GAIA

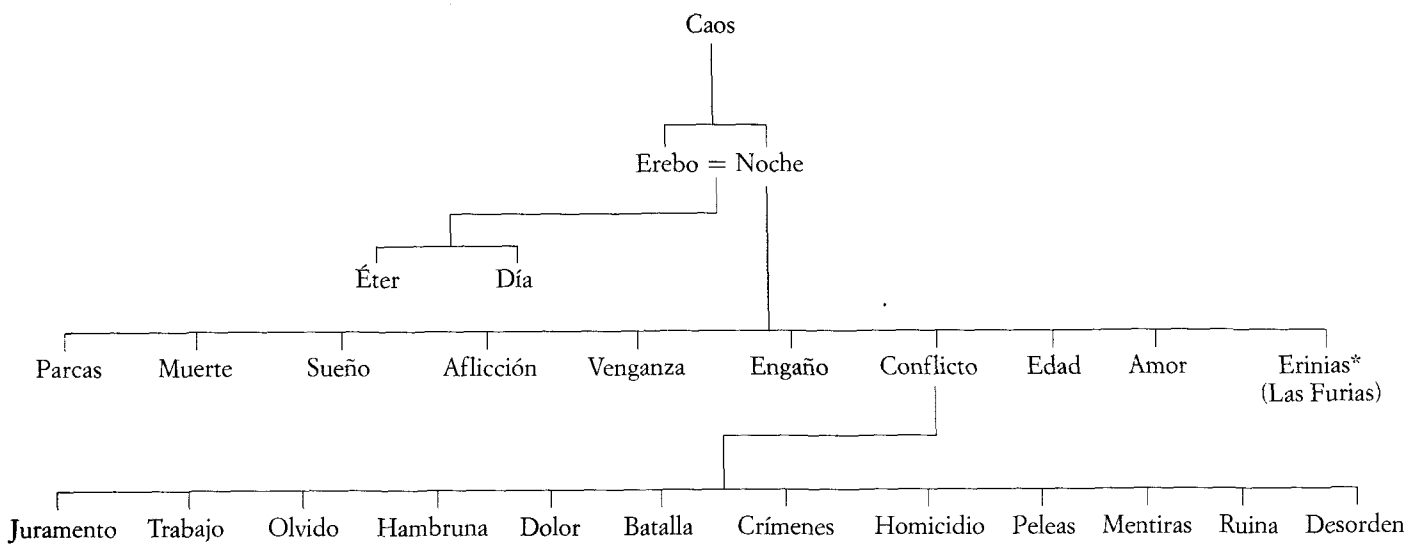


* Según Hesíodo, las Erinias nacieron de las gotas de sangre que cayeron a la tierra cuando Cronos castró a Urano.

† Afrodita («nacida de la espuma») nació cuando el pene cortado de Urano fue arrojado al mar y se mezcló con la espuma marina.

ÁRBOL GENEALÓGICO DE LOS DIOSES GRIEGOS

LA PROGENIE DE CAOS



* Según Esquilo, las Erinias eran las tres hermanas de la Noche. Hesíodo aseguraba que eran el resultado de la castración de Urano.

asesinas y crueles. Su culto estaba dominado por la culpa, el terror y la más profunda ansiedad.

El primer templo griego construido después de la edad oscura fue el templo de Hera en la isla de Samos, en la costa de Asia Menor. Su culto mostraba que ella era una diosa extraña, impredecible, que podía desaparecer en un soplo y llevarse con ella todas las cosas buenas de la vida. Justamente antes de su festival, cada año, su efigie (que era una tabla sin forma) se desvanecía misteriosamente del santuario. Su extravío se descubría al amanecer, y todo el pueblo de Samos salía a buscarla. Cuando encontraban la imagen de culto, la purificaban y la ataban con ramitas de sauce para evitar que escapase de nuevo... pero ella siempre lo hacía. Hera era la madre de la vida, el origen de todo lo que existía. Su desaparición amenazaba todo el orden natural.

Los griegos probablemente tomaron el inquietante mito de la deidad que desaparece de Oriente Medio, y este mito inspiraría algunos de sus rituales más importantes. Estos ritos les enseñaban que era imposible conseguir la vida y el éxtasis a menos que se hubiesen experimentado todas las honduras de la pérdida. Deméter, patrona divina del grano y la fertilidad, era otra Diosa Madre que se desvanecía de la vista. Había dado a Zeus una hermosa hija, llamada Perséfone. Zeus prometió en matrimonio a Perséfone con su hermano Hades, señor del inframundo, aunque sabía que Deméter nunca aceptaría esa unión, y ayudó a Hades a raptar a la joven. Angustiada por la rabia y el dolor, Deméter abandonó el Olimpo, retiró todos sus beneficios a la humanidad y bajó a vivir a la tierra, disfrazada de anciana, buscando a su hija por todas partes. El mundo se convirtió en un desierto estéril. No crecía ningún tipo de grano, y la gente empezó a morir de hambre, de modo que los olímpicos, que dependían de los sacrificios de los mortales, procuraron el regreso de Perséfone. Pero como ella había comido unos granos de granada en el inframundo, tuvo que pasar parte de cada año con su esposo. Cuando se reunía con Deméter, el mundo florecía, pero mientras ella se encontraba bajo tierra, durante los meses de invierno, la tierra parecía muerta. La vida y la muerte estaban inextricablemente unidas. Deméter era la diosa del grano, pero también era una diosa ctónica, porque el grano surge de las profundidades de la tierra. Hades, señor de la muerte, era por tanto el guardián y dispensador del grano, y Perséfone, la eternamente joven (*koré*), era la señora del inframundo.

Cada año, durante el antiguo festival de las Tesmoforias, los griego representaban este drama perturbador.[10] Durante tres días, todas la mujeres casadas de la comunidad dejaban a sus maridos y desaparecía como Deméter. Ayunaban y dormían en el suelo, como hacían los pue blos primitivos, antes del advenimiento de la civilización. Maldecían sus hombres de forma ceremonial, e incluso hay indicios de algún tip de obscenidad ritual. En memoria de los cerdos que se tragó la tierr cuando Hades secuestró a Perséfone, las mujeres sacrificaban cochini llos, arrojaban sus cuerpos a un pozo y dejaban que se pudriesen. N había ningún final feliz: las mujeres no celebraban el regreso de Persé fone. La ciudad estaba descompuesta, la vida familiar, de la cual depen día la sociedad, se veía alterada, y los griegos se veían obligados a con templar la perspectiva de la destrucción de la civilización, la profund antipatía entre los sexos, y la catástrofe cósmica que amenazó al mun do cuando Deméter le retiró su favor.[11] Al final del festival las mujere volvían a casa, y la vida volvía a la normalidad. Pero el culto había he cho que los griegos se enfrentasen a lo indescriptible. Habían visto hundirse su sociedad durante la edad oscura, aunque al parecer habían reprimido el recuerdo de esta calamidad. Pero algún recuerdo enterrado de aquel tiempo les hacía conscientes de que todo lo que habían conseguido podía desvanecerse en un momento, y que la muerte, la disolución y la hostilidad eran amenazas perpetuas, que les acechaban siempre. El ritual obligaba a los griegos a revivir sus miedos y enfrentarse a ellos, y les demostraba que era posible pasar con seguridad al otro lado.

Las tradiciones religiosas creadas durante la era axial en las cuatro regiones estaban enraizadas en el temor y el dolor. Todas insistirían en que resulta esencial no negar ese sufrimiento; en realidad, aceptarlo plenamente era un requisito esencial para la iluminación. Aun en aquella etapa temprana, mucho antes de que se hubiese iniciado la era axial, los griegos ya comprendían la importancia de este hecho. Así lo muestra claramente el festival en honor a Dionisos, dios del vino, que se llevaba a cabo en el mes primaveral de las Antesterias, en la época en que se

10. Anthony Gottlieb, *The Dream of Reason: A History of Philosophy from the Greeks to the Renaissance*, Londres, 2000, págs. 123-125; Burkert, *Greek Religion*, págs. 134-135.

11. Gottlieb, *Dream of Reason*, págs. 138-140; Burkert, *Greek Religion*, pág. 200.

abrían los odres del vino nuevo.[12] Dionisos había aprendido los misterios de la viticultura en el este y, según afirmaba la leyenda, se los había revelado al pueblo de Atenas. Los extraños ritos del festival de las Antesterias, que probablemente se remontan a la edad oscura, representaban esa historia y celebraban el poder divinamente transformador del vino, que elevaba a las personas a otra dimensión, de modo que, durante un breve tiempo, parecían compartir la beatitud de los dioses del Olimpo.

La degustación del vino nuevo debería haber sido una ocasión gozosa, pero era un festival de muerte. El relato mítico asociado con el ritual explicaba que Dionisos había presentado el primer vino a Icario, un granjero del Ática, y le había enseñado cómo cosechar las uvas. Pero cuando sus amigos probaron el vino, el alcohol pasó directamente a sus cabezas y cayeron al suelo, sumidos en el estupor. Como no habían visto antes ninguna borrachera, los vecinos del lugar pensaron que Icario les había matado. Le aporrearon hasta la muerte, y la sangre de Icario se mezcló con el licor. Como trágico colofón, cuando su hija Erígone encontró su cuerpo destrozado, se ahorcó. Sólo los griegos podían haber transformado un alegre festival primaveral en el recuerdo de un horror tan gratuito.

El festival empezaba al ponerse el sol en el pequeño templo de Dionisos en las marismas que había a las afueras de la ciudad. Toda la población del Ática, incluyendo los esclavos, mujeres y niños, marchaba unida para asistir a la ceremonia de inauguración, cuando se vertía una libación de vino como ofrenda al dios. Pero al día siguiente todos los templos estaban cerrados y las puertas de las casas pintarrajeadas con brea. Todo el mundo se quedaba en casa y todos los miembros de la familia tenían que beber al menos dos litros de vino. Era una competición de bebida mortal y sombría. No había diversión, ni cánticos, ni conversaciones... era todo lo contrario de lo que solía suceder en todas las relaciones sociales en Atenas. Cada bebedor se sentaba a solas en una mesa, bebiendo en una jarra aparte, en silencio sepulcral. ¿Por qué? La leyenda local aseguraba que, mientras huía de las Erinias, Orestes había llegado a Atenas. El rey temía al *miasma* que llevaba consigo, pero no había querido rechazarle. Invitó a Orestes a compartir el vino nuevo, pero le hizo sentar solo, y nadie le habló. A pesar de esas precauciones,

12. Burkert, *Greek Religion*, págs. 237-242; Burkert, *Homo Necans*, págs. 213-235.

sin embargo, la ciudad quedó contaminada, y a partir de entonces compartió la culpa sangrienta del crimen de Orestes. De modo que, conscientes de su impureza, los atenienses bebían en adusto silencio. De pronto, la extraña quietud se veía interrumpida por una grotesca mascarada. Actores enmascarados que representaban a los Keres, los Espíritus ctónicos de la Muerte, irrumpían en las calles, tirando de unas carretas en las que se acumulaban jarras con vino, y pedían hospitalidad agresivamente, riéndose de forma estentórea, chillando insultos y haciendo brutales amenazas. Pero por la noche se restauraba el orden. Toda la población acudía, borracha y tambaleante, al pequeño templo en las marismas, cantando y riendo, y llevando con ellos sus jarras vacías. Se presentaba una sacerdotisa a Dionisos como esposa, el dios quedaba aplacado y los actores, mensajeros de la muerte, eran expulsados.

El tercer día inauguraba el año nuevo y un nuevo comienzo. Había una atmósfera más ligera y bulliciosa. Para marcar la nueva era, todo el mundo comía un plato de cereal que, según se decía, habían comido los primeros agricultores en los tiempos primordiales, antes de la invención de la molienda y la cocción del pan. Había concursos, incluyendo uno especial de balanceo en columpios para niñas. Pero el horror también se escondía en esa actividad, porque las niñas que se columpiaban recordaban al cuerpo colgado de la pobre Erígone. Nunca se podía olvidar la tragedia inherente a la vida. Todo ritual griego acababa con la *katharsis* (purificación). El dios quedaba aplacado, el *miasma* disperso, y surgía una nueva vida, una nueva esperanza. Hasta la memoria de la trágica muerte de Erígone se combinaba con el espectáculo de las risas, la excitación de los niños al principio de la vida. Los participantes habían experimentado un *ekstasis*, un «salir afuera». Durante tres días habían podido permanecer al margen de su existencia normal, enfrentarse a sus miedos ocultos, y pasar a través de ellos hacia una vida renovada.

No había introspección, ni intento alguno de analizar el trauma escondido que atormentaba la psique griega. Esto sólo se tocaba de forma indirecta por medio de rituales externos. Al representar el antiguo mito, los participantes no se comportaban como individuos. Dejaban a un lado sus personalidades ordinarias y hacían lo contrario de lo que sucedía normalmente. A los griegos les encantaban los banquetes y el regocijo, pero por un día entero habían negado sus inclinaciones habituales y habían bebido su vino en apesadumbrado silencio. Imitando el drama

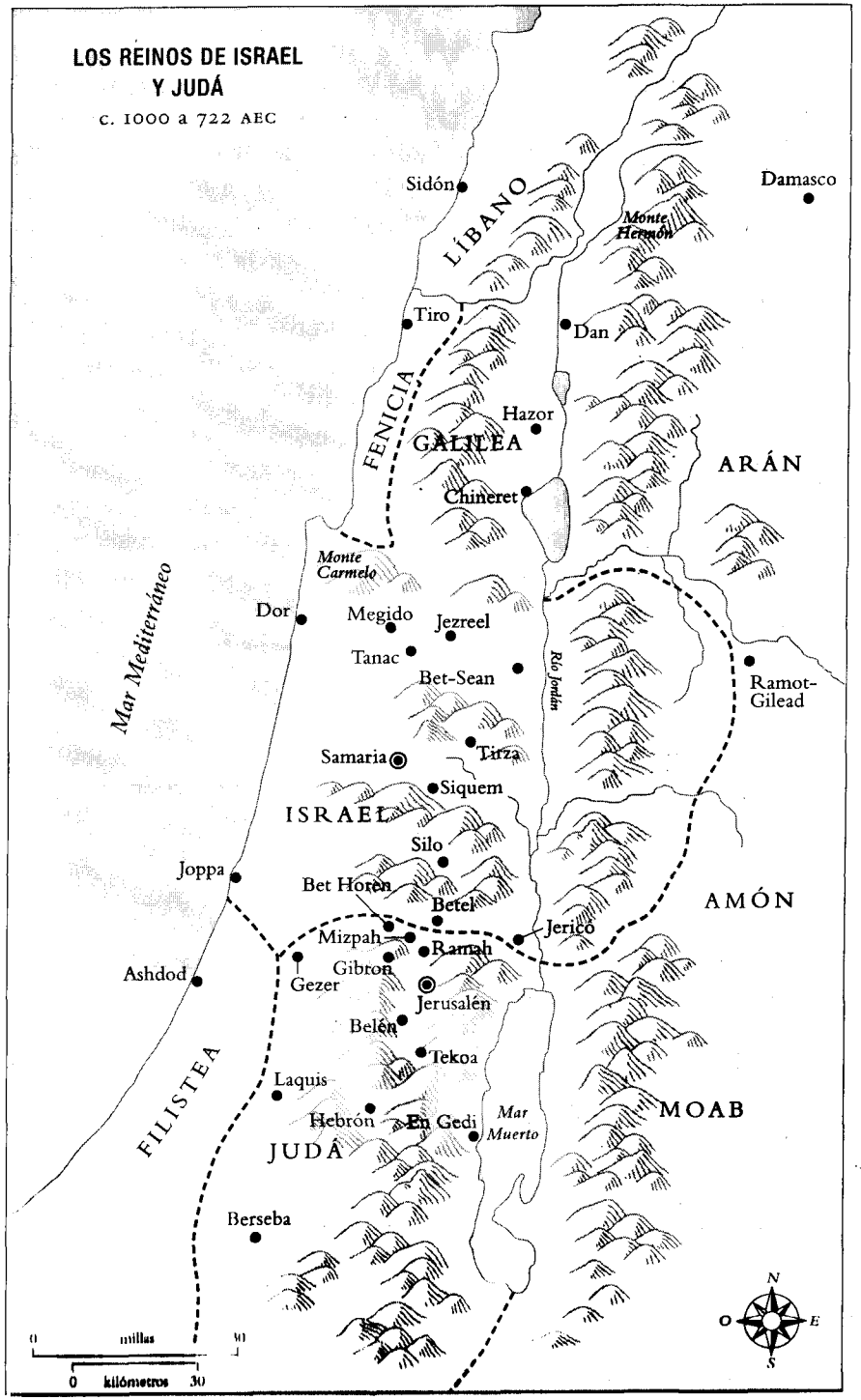
del pasado, habían dejado sus individualidades tras ellos, y quedaban tocados y transformados por Dionisos, que se hallaba presente en el vino embriagador. El ritual había sido una iniciación, un rito de paso a través del dolor, a través del temor de la muerte y la corrupción, hacia una vida renovada. Cuando llegaba la hora de morir, algunos podían recordar las Antesterias y ver la muerte solamente como otra iniciación más.

El Mediterráneo oriental estaba volviendo de nuevo a la vida. Hacia finales del siglo IX, el reino del Norte de Israel se había convertido en un poder importante en la región. Cuando el faraón egipcio Sesak invadió Canaán en 926, no sólo saqueó Jerusalén y devastó 150 ciudades en Israel y Judá, sino que también destruyó las antiguas fortalezas cananeas de Megido, Rehob, Bet-Sean y Tanac. La cultura cananea nunca se recuperó. Israel se expandió hacia los antiguos territorios cananeos, absorbió a los habitantes de las ciudades arruinadas y explotó sus habilidades.[13] El rey Omri (885-874) construyó una maravillosa capital nueva en Samaria, con una enorme Acrópolis real de dos hectáreas. Su hijo Acab (874-853) construyó allí un magnífico palacio de marfil, y estableció lazos comerciales con Fenicia, Chipre y Grecia. También se casó con Jezabel, una princesa fenicia cuyo nombre se ha convertido en sinónimo de maldad.

El historiador bíblico que escribió un relato muy negativo de Acab en el primer Libro de los Reyes se quedó horrorizado por Jezabel porque ella había importado el culto del Baal fenicio a Israel. Pero él escribía en el siglo VII, en un mundo muy distinto. En el siglo IX, el matrimonio de Acab se habría considerado como un golpe político maestro. Era importante para el reino de Israel integrarse en la región, y fortalecerse frente a Damasco, Fenicia y Moab. Acab no hacía nada nuevo. Salomón también había llevado a cabo matrimonios diplomáticos con princesas extranjeras, había incluido a sus dioses en el culto real, y había construido templos para ellos en las colinas que había junto a Jerusalén.[14] Pero

13. Israel Finkelstein y Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, Nueva York y Londres, 2001, págs. 158-159 (trad. cast.: *La Biblia desenterrada: una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*, Madrid, Siglo XXI, 2003).

14. I Reyes, 11,5, 7-8; Mark S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Nueva York y Londres, 1990, págs. xxiii-xxv.



Acab tuvo la desgracia de inspirar el odio de una minoría pequeña pero apasionadamente comprometida, que creía que el pueblo de Israel debía adorar sólo a Yahvé.

Acab no fue ningún apóstata. Consultaba regularmente a los profetas de Yahvé y no veía nada malo en la devoción de su esposa a Baal. Durante siglos, el culto a Yahvé se había nutrido de los himnos y ritos de Baal. Como han descubierto los arqueólogos, la mayoría de la población adoraba a otros dioses locales además de Yahvé, y la adoración a Baal floreció en Israel hasta el siglo VI.[15] Pero en el siglo IX, algunos israelitas empezaron a reducir el número de dioses que adoraban. En Siria y Mesopotamia, la experiencia de lo divino era demasiado compleja y abrumadora para quedar confinada a un solo símbolo. La imaginería de la asamblea divina, con sus distintos rangos de consortes cuidadosamente clasificados, hijos divinos y sirvientes, mostraba que la divinidad era multifacética, aunque formaba una unidad coherente.[16] El simbolismo de la asamblea divina era muy importante para el pueblo de Israel y Judá, pero en el siglo IX se volvió más racionalizado. En lugar de presidir una gran parentela divina, como hacían El y su consorte, Ashera, Yahvé presidía solo una hueste de seres celestiales menores.[17] Éstos eran su «hueste celestial», los guerreros de su ejército divino.

Como dios nacional, Yahvé no tenía pares ni rivales ni superiores. Estaba rodeado por una «àsamblea de seres sagrados», y de «hijos de Dios», que aplaudían su fidelidad a su pueblo.

Los cielos celebran, Yahvé, tus maravillas,
Y tu lealtad en la asamblea de los santos.
Porque ¿quién en las nubes es comparable a Yahvé,
Quién a Yahvé se iguala entre los hijos de los dioses?

Dios temible en el consejo de los santos,
Grande y terrible para toda su corte.
Yahvé, Dios Sebaot, ¿quién como tú?,
Poderoso eres, Yahvé, tu lealtad te circunda.[18]

15. Smith, *The Early History of God*, págs. 44-49.

16. Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Nueva York y Londres, 2001, págs. 41-79.

17. *Ibid.*, págs. 47-48, 96, 148-151.

18. Salmos, 89,5-8.

Cuando la gente gritaba: «¿Quién es como Yahvé entre los otros dioses?», obviamente, no negaban la existencia de otros dioses, sino que declaraban que su dios era mucho más efectivo que los demás «hijos de El», los dioses nacionales de sus vecinos. Ninguno podía rivalizar con la fidelidad de Yahvé.[19] Pero Yahvé era un dios guerrero. No tenía experiencia en agricultura, ni en fertilidad, de modo que muchos israelitas, por norma, realizaban los rituales a Baal y a Anat para asegurarse una buena cosecha, porque Baal era el poder que fertilizaba la tierra.

Un pequeño grupo de profetas, sin embargo, querían adorar solamente a Yahvé, y estaban convencidos de que él podría subvenir a todas las necesidades de su pueblo. La profecía era una forma de espiritualidad ya establecida en Oriente Medio. Desde Canaán a Mari, en el Éufrates medio, los profetas del éxtasis «hablaban por boca» de sus dioses.* En Israel y Judá, los profetas se asociaban habitualmente con la corte real. Las fuentes bíblicas indican que a menudo criticaban al monarca, y se preocupaban por preservar la pureza del culto de Yahvé. Sin embargo, conocemos muy poco de las profecías israelitas tempranas, porque nuestra fuente principal es la historia bíblica del siglo VII, que se escribió mucho después de los acontecimientos que se describen. Pero las leyendas acerca del profeta Elías, del siglo IX, y de su discípulo Eliseo, en los Libros I y II de Reyes, llevan las marcas de una tradición oral más antigua. El material no es totalmente histórico, pero esas historias pueden reflejar primerísimos indicios de lo que los estudiosos llaman «el movimiento de solo Yahvé».

Estos relatos describen el agrio enfrentamiento entre Elías y Acab. Presentan a Jezabel como una mujer malvada, que apoyaba a los sacerdotes de Baal y perseguía a los profetas de Yahvé.[20] El nombre de Elías significa «Yahvé es mi Dios». Es el primer profeta que se recuerda que insistiera en la adoración exclusiva a Yahvé. Según la antigua teología de Oriente Medio, El había destinado un dios a cada una de las naciones. Yahvé era el ser sagrado de Israel; Camós el ser sagrado de Moab; y Milkom el de Amón. Pero algunos profetas estaban empezando a sentir que Yahvé quedaría debilitado si un rey introducía una deidad

19. Smith, *Origins of Biblical Monotheism*, pág. 9.

* Un profeta no es una persona que predice el futuro. La palabra viene del griego *prophetes*, «el que habla en nombre de la divinidad».

20. I Reyes, 18,3, 10, 19.

extranjera en el culto real, y favorecía ese culto por encima del culto del Santo de Israel. Elías no dudaba de la existencia de Baal, pero como no era el dios de Israel, creía que debía quedarse en Fenicia.

Cuando, a pesar del patrocinio de Baal, Israel se vio afligida por una grave sequía, Elías vio su oportunidad y desafió a los 450 sacerdotes de Jezabel a una competición en el monte Carmelo.[21] Primero arengó al pueblo que había acudido a presenciarla. Era el momento de que eligieran entre Yahvé y Baal, de una vez para siempre. A continuación hizo traer dos toros, uno para Yahvé y otro para Baal, y los colocó en dos altares. Él y los sacerdotes de Baal invocarían a sus respectivos dioses y verían cuál de los dos enviaba el fuego para consumir a la víctima. Durante una mañana entera, los sacerdotes de Baal gritaron su nombre, chillaron y se hicieron cortes con espadas y cuchillos, y bailaron una danza renqueante en torno a su altar. Nada ocurrió. Pero la segunda vez que Elías invocó a Yahvé, el fuego cayó del cielo y devoró tanto al toro como el altar. La gente cayó de bruces: ¡Yahvé era su dios! Elías ordenó que todos los profetas de Baal fueran asesinados en un valle cercano, y luego subió al monte Carmelo y se sentó con la cabeza entre las rodillas, sumido en oración, rogándole a Yahvé que acabase con la sequía. La lluvia cayó torrencialmente, y Elías se sujetó su manto peludo con el cinturón de piel y corrió extasiado junto al carro de Acab. Yahvé había usurpado con éxito las funciones de Baal, había probado que era tan efectivo en el mantenimiento de la fertilidad de la tierra como en la guerra.

Al proponer que Israel adorase a un solo dios, Elías había introducido una nueva tensión en su religión tradicional. Ignorar a Baal requería que la gente renunciase a un recurso divino importante y valioso. Miles de personas habían encontrado que el culto a Baal mejoraba su comprensión del mundo, hacía más fértiles sus campos y le daba sentido a la lucha agotadora contra la esterilidad y la hambruna. Cuando llevaban a cabo sus ritos, creían que estaban aprovechando las energías sagradas que hacían más productiva la tierra. Elías pedía a los israelitas que abandonaran todo eso y pusieran toda su fe en Yahvé, que no tenía reputación alguna en el campo de la fertilidad.[22]

21. I Reyes, 18,20-46.

22. S. David Sperling, «Israel's Religion in the Near East», en Arthur Green (comp.), *Jewish Spirituality*, 2 vols., Londres y Nueva York, 1986, 1988, vol. I, págs. 27-28.

Después de la tormenta, Elías cayó en una depresión y temió por su vida, convencido de que Jezabel vengaría la matanza de sus profetas. Abandonó Israel y buscó refugio en el santuario de Yahvé, en el monte Sinaí, que el pueblo del reino del norte llamaba monte Horeb. Allí, Elías se escondió en una grieta de la roca y esperó una revelación.[23] En el pasado, como Baal, el divino guerrero Yahvé, a menudo, se había revelado a sí mismo en las convulsiones de la naturaleza. Las montañas temblaban, los árboles se agitaban, los ríos se estremecían ante su cercanía. Pero aquella vez fue distinto:

> Entonces apareció el propio Yahvé. Llegó un viento potente, tan fuerte que desgarró las montañas y deshizo las rocas ante Yahvé. Pero Yahvé ya no estaba en el viento. Después del viento vino un terremoto. Pero Yahvé ya no estaba en el terremoto. Después del terremoto vino un fuego. Pero Yahvé ya no estaba en el fuego. Y después del fuego vino el sonido de una suave brisa. Y cuando Elías oyó esto último, se cubrió la cara con su manto.[24]

Aquélla era una deidad oculta, que ya no se manifestaba en las violentas fuerzas de la naturaleza, sino en un débil susurro, en el timbre apenas perceptible de una suave brisa, y en la paradoja de un silencio con voz.

Era un momento trascendental. En lugar de revelar lo divino como inmanente en el mundo natural, Yahvé se había convertido en algo separado, en otro. Los historiadores hablan a menudo del «avance trascendental» de la era axial. Este acontecimiento fue claramente de ese tipo, pero como la antigua religión de Israel, era también profundamente agonístico. Seguía muy cerca los pasos de la masacre y precedía a una nueva serie de hostilidades. De pie junto a la cueva, cubierto por su manto, Elías oyó a Yahvé sentenciar a muerte a los sucesores de Acab. Todos morirían excepto aquellos «que no se habían arrodillado ante Baal».[25] Cuando los hombres se empeñaban en definir el dios *hacia el cual* trascendían, en lugar de centrarse en la codicia, el odio y el egoís-

23. Éxodo, 33,17-23; 34,6-8.

24. I Reyes, 19,11-13. Traducción sugerida por Frank Moore Cross en *Canaanite Myth and Hebrew Epic Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, Mass., y Londres, 1973, pág. 194.

25. I Reyes, 19,18.

mo *desde el cual* trascendían, existía el peligro de una estridencia y un chauvinismo agresivos. La libertad fue un valor esencial de la era axial, y las duras tácticas de Elías eran lo que algunos sabios posteriores de la era axial llamarían «poco hábiles». Era contraproducente obligar a la gente a una espiritualidad para la cual no estaban preparados. No ayudaba nada el dogmatismo fundado en una trascendencia que era esencialmente indefinible.

La competición de Elías con los profetas de Baal marcó el inicio de un nuevo conflicto entre Israel y Judá. Desde aquel momento en adelante, el agrio enfrentamiento con las deidades rivales conformaría la espiritualidad de los profetas. En algunos aspectos, el culto sería mucho más pacífico. La antigua imaginería del guerrero divino perdió su vigencia, porque recordaba demasiado a Baal. En lugar de ver a Yahvé en una tormenta aparatosa, a partir de entonces los profetas vieron a Yahvé en la asamblea divina.[26] Pero aun esto resultaba demasiado competitivo y agonístico. Este salmo hebreo muestra a Yahvé luchando por la preeminencia entre otros hijos de Dios en el Consejo:

Yahvé se levanta en la asamblea divina,
En medio de los dioses juzga:

«¿Hasta cuándo juzgaréis inicuamente,
Y haréis acepción de los impíos?
¡Juzgad en favor del débil y del huérfano,
Al humilde, al indigente haced justicia;
Al débil y al pobre liberad,
De la mano de los impíos arrancadle!».

No saben ni comprenden; caminan en tinieblas,
Todos los cimientos de la tierra vacilan.
Yo había dicho: «¡Vosotros, dioses sois,
Todos vosotros, hijos del Altísimo!».
Mas ahora, como el hombre moriréis,
Como uno solo caeréis, príncipes.

¡Álzate, oh Yahvé, juzga a la tierra,
Pues tú eres el señor de todas las naciones![27]

26. Cross, *Canaanite Myth*, págs. 190-191.
27. Salmo 82.

En los viejos tiempos, quiere decir el salmo, Yahvé estaba dispuesto a aceptar a los otros «hijos de Dios» como *Elohim*, pero ahora ya están obsoletos; se desvanecerán como los hombres mortales. Yahvé, que había ganado el liderazgo del consejo divino, los había sentenciado a todos ellos a muerte.

Yahvé acusó a las otras deidades de descuidar el deber fundamental de la justicia social. Elías también insistía en la compasión y la consideración hacia los pobres y los oprimidos. Cuando Jezabel hizo que Nabot, un terrateniente del valle de Jezreel, fuese lapidado hasta la muerte simplemente porque se había negado a ofrecerle un viñedo que lindaba con una propiedad de Acab, Yahvé condenó al rey a un horrible final: «En el mismo lugar en que los perros han lamido la sangre de Nabot, lamerán también los perros tu propia sangre».[28] Cuando oyó este oráculo, Acab se llenó de remordimientos; ayunó, durmió en una arpillera, y Yahvé transigió. La preocupación por la justicia social no era algo nuevo, ni algo peculiar de Israel y Judá. La protección del débil había sido una política común a lo largo de todo el Oriente Próximo.[29] Ya en el tercer milenio, los reyes de Mesopotamia insistían en que la justicia para los pobres, los huérfanos y las viudas era un deber sagrado, decretado por el dios sol Shamash, que escuchaba los lamentos de aquellos que le pedían ayuda. El prólogo del Código de Hamurabi (1728-1686) decretaba que el sol sólo brillaría sobre el pueblo si el rey y los poderosos no oprimían a sus súbditos más vulnerables. Los reyes de Egipto también tenían el compromiso de cuidar de los indigentes,[30] porque Re, el dios del sol, era el «visir de los pobres».[31] En Ugarit, el hambre y las sequías se podían mantener a raya solamente si la justicia y la equidad prevalecían en la tierra; la protección del débil preservaba el orden divino, conseguido por Baal en su combate con Mot.[32] A lo largo de todo el Oriente Medio, la justicia era un pilar esencial de la re-

28. I Reyes, 21,19.
29. F. Charles Fensham, «Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature», en Frederick E. Greenspahn (comp.), *Essential Papers on Israel and the Ancient Near East*, Nueva York y Londres, 1991, págs. 176-182.
30. W. G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, Londres, 1960, págs. 134-135.
31. Anastasi 11.6:5; Papyrus Harris I.
32. Norman Cohn, *Cosmos, Chaos and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, New Haven y Londres, 1993, pág. 120 (trad. cast.: *El cosmos, el caos y el mundo venidero: las antiguas raíces de la fe apocalíptica*, Barcelona, Crítica, 1995).

ligión. Era también una buena política pragmática. No tenía sentido vencer a enemigos extranjeros y cósmicos si tus políticas sociales inicuas creaban enemigos dentro de casa.

Elías y Eliseo fueron recordados por sus gestos prácticos de ayuda bondadosa concreta y por sus palabras exaltadas. Los relatos donde se cuentan esos gestos se destacan tanto como las batallas de Elías contra Baal.[33] Como los demás dioses de Oriente Medio, Yahvé se sentía conmovido por los padecimientos de los necesitados y recompensaba la compasión práctica tanto como la pureza del culto. Cuando una pobre mujer de Sidón compartió su último puñado de alimento y aceite con Elías durante una sequía, Yahvé prometió proporcionarle comida durante todo el tiempo que durase la hambruna.[34] Pero esos relatos no indican el principio de una nueva espiritualidad de la era axial. La justicia social ya se hallaba hondamente enraizada en las antiguas tradiciones de la región.

Al este de Israel estaba apareciendo lentamente un tipo de imperio completamente diferente. En 876, el rey asirio había sometido las ciudades fenicias de la costa mediterránea, y cuando Salmaneser III llegó al trono en 859, una poderosa confederación de reyes locales dirigidos por Hadadezer de Damasco intentó bloquear el avance de Asiria hacia el oeste. Acab contribuyó con un escuadrón de carros al ejército que marchó contra Asiria en 853, y fue derrotado en la batalla de Qarqar, en el río Orontes. Sin embargo, Asiria todavía no tenía la fuerza suficiente para anexionarse territorios en Occidente, y Damasco seguía siendo el Estado más fuerte de la zona. Aquel mismo año, Acab intentó desafiar su poder pero murió en una batalla contra su antiguo aliado. Ése fue el fin de la casa de Omri. En un golpe palaciego, Jehu, un candidato apoyado por Elías, se hizo con el trono y pactó una alianza con Asiria. En 841, Asiria derrotó a Damasco y se apoderó de toda la región. Como vasallo favorito de Asiria, el reino de Israel disfrutó de un nuevo período de paz y prosperidad.

33. John Dominic Crossan, *The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus*, Nueva York, 1998, págs. 198-199 (trad. cast.: *El nacimiento del cristianismo: qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 2002).

34. 1 Reyes, 17,8-16; 2 Reyes, 4,1-7.

La historia de la ceremonia de alianza en Siquem, relatada en el capítulo 24 del Libro de Josué, probablemente data de este período.[35] Es un texto más antiguo, que el historiador del siglo VII incluirá en su crónica, y que probablemente estaba basado en el antiguo festival de la alianza celebrado en este santuario. Cuando los israelitas llegaron por primera vez a Canaán, se nos dice, Josué los ligó solemnemente con Yahvé en un tratado formal. Si deseaban convertirse en el pueblo de Yahvé, debían dejar a un lado a los dioses a los que habían adorado al otro lado del río Jordán, y servir solamente a Yahvé. Tenían que elegir entre Yahvé y los demás dioses de la región. Josué les advirtió de que aquella decisión iba muy en serio. Yahvé era un «dios celoso, que no olvida las transgresiones... Si abandonáis a Yahvé para seguir a dioses ajenos, él a su vez os afligirá y os destruirá». Pero la gente se mantuvo inflexible. Yahvé era su *Elohim*. «Entonces, apartad de vosotros a los dioses ajenos —gritó Josué— y entregad vuestros corazones a Yahvé, el Dios de Israel.»[36]

A finales del siglo IX, otros dioses todavía cautivaban a la gente, pero tuvieron que permanecer al otro lado del río Jordán. Aquél no era un texto monoteísta. Si no hubieran existido otros dioses, habría sido innecesario que la gente realizara tal elección.[37] La monolatría (adoración de un solo dios) era una disposición litúrgica. El movimiento «sólo Yahvé» exigía a los israelitas ofrecer sacrificios sólo a Yahvé, e ignorar el culto de otras deidades. Pero esa posición requería coraje, una limitación de recursos divinos y la pérdida de seres sagrados familiares y reverenciados. Israel estaba a punto de embarcarse en un viaje doloroso y solitario de ruptura con el consenso mítico y cultual de Oriente Medio.

No se les requirió una separación tan dolorosa a los chinos, cuya era axial no rompería con el pasado, sino que se desarrollaría a partir de una comprensión más honda de los antiguos rituales practicados por los reyes Zhou. El siglo IX era una época de gran debilidad en China.

35. S. David Sperling, «Joshua 24 Re-examined», *Hebrew Union College Annual*, nº 58, 1987.

36. Josué, 24,19-20, 23.

37. S. David Sperling, *The Original Torah: The Political Intent of the Bible's Writers*, Nueva York y Londres, 1998, págs. 68-72; John Bowker, *The Religious Imagination and the Sense of God*, Oxford, 1978, págs. 58-68.

El antiguo sistema feudal se estaba desintegrando, y el dominio de los Zhou estaba sometido a ataques constantes por parte de los pueblos bárbaros en las tierras circundantes. Sabemos muy poco de los acontecimientos históricos de este período, pero existen referencias esporádicas a intrigas de palacio que, al menos en dos ocasiones, obligaron al rey a huir de su capital. El rey podía ejercer escaso control sobre las ciudades de la llanura central, y la vieja monarquía, en realidad, había sido reemplazada por una confederación de señores unidos por su lealtad ideológica a los Zhou, pero que en la práctica operaban de forma independiente.[38] Lo único que los mantenía a todos juntos era el culto. Los ritos recordaban a los vasallos del rey que el monarca era el Tianzi, el «hijo del Cielo». Había recibido un mandato de Tian Shang Di, el Más Alto del Cielo, para que gobernase al pueblo chino. A él sólo se le permitía hacer sacrificios al Dios Excelso, y Zhouzhuang, su capital en el valle del Wei, era el centro religioso de toda la red de ciudades Zhou. A ninguna otra ciudad se le permitía llevar a cabo los prestigiosos ritos reales en honor de los reyes difuntos de China excepto a Lu, cuyo príncipe era descendiente directo del duque de Zhou.

En el resto de la gran llanura, cada ciudad amurallada (*kuo*) estaba gobernada por un príncipe que ostentaba su dominio como feudo del rey. Todas las ciudades tenían como modelo la capital Zhou, con la residencia del príncipe en el centro de la ciudad, junto al templo de sus propios antepasados. Al príncipe lo servían los barones (*dai fu*) y los altos funcionarios (*qing*), que desempeñaban cargos clave en la administración, presidían los grandes banquetes sacrificiales, tomaban parte en las campañas militares del príncipe y proporcionaban al ejército contingentes de carros y guerreros. Además de los barones y funcionarios estaban los *shi*, caballeros normales, descendientes de las ramas más jóvenes de las grandes familias, y que servían en las unidades de carros. Las ciudades habían ido aumentando regularmente sus territorios a lo largo de los años, y se estaban convirtiendo en principados de gran importancia. El más importante era Song, cuyo príncipe afirmaba ser descendiente de los reyes Shang y preservar las tradiciones Shang, y Lu, que era apasionadamente leal a los rituales Zhou. A finales del siglo VIII, había una docena de esos principados feudales en la llanura.

38. Jacques Gernet, *A History of Chinese Civilization*, 2ª ed., Cambridge, U.K., y Nueva York, 1996, págs. 54-65 (trad. cast.: *El mundo chino*, Barcelona, Crítica, 1999).

En todas esas ciudades la vida estaba completamente dominada por la religión.[39] El culto se centraba en la persona del rey, hijo del Cielo, que había heredado el mandato y había nacido con un poder mágico, que transmitía a los señores feudales de los principados. Como la mayoría de los sistemas religiosos de aquella época, el de los chinos estaba preocupado por preservar el orden natural del universo mediante rituales (*li*) que asegurasen que la sociedad humana se conformaba al Camino (*dao*) del Cielo. Las acciones ceremoniales realizadas por el rey podían controlar, según se creía, las fuerzas de la naturaleza y hacer que las estaciones se sucediesen unas a otras en el orden debido, la lluvia se enviase en el momento adecuado y los cuerpos celestiales permaneciesen en sus cursos fijados. El rey, por tanto, era una figura divina, porque era equivalente del Dios Excelso en la tierra. Los chinos nunca se interesarían por un dios que trascendiese el orden natural. La experiencia de Elías de un dios completamente separado del mundo les habría chocado muchísimo. El Cielo y la Tierra eran complementarios: compañeros divinos e iguales.

El Cielo, el Dios Excelso, tenía características similares a los humanos, pero nunca adquirió una personalidad clara o un género determinado. No enviaba órdenes atronadoras desde la cima de las montañas, sino que gobernaba por medio de sus representantes. El cielo se experimentaba a través del rey, hijo del Cielo, y de los príncipes, cada uno de los cuales era un hijo del Cielo en su propio dominio. La tierra no tenía equivalente propio, pero cada ciudad tenía dos altares a la Tierra: uno al sur del palacio, junto al templo ancestral, y otro en los suburbios meridionales, junto al altar de las cosechas. La ubicación lo era todo en la religión china. La posición del altar de la Tierra mostraba que el cultivo de la tierra y las cosechas ponían a la gente en contacto directo con los antepasados, que habían labrado la tierra antes que ellos, y establecido de ese modo el Camino del Cielo. Antes y después de la cosecha, se cantaban himnos de gratitud en torno al altar de la Tierra; el Camino (*dao*) del Cielo era «deleitoso», y unía el pasado y el presente en sagrada continuidad:

39. Marcel Granet, *The Religion of the Chinese People*, Maurice Freedman (trad. y ed.), Oxford, 1975, págs. 56-82; Henri Masparo, *China in Antiquity*, Folkestone, 1978, págs. 134-159; D. Howard Smith, *Chinese Religions*, Londres, 1968, págs. 12-31.

Es la gloria de la región...
¡Es el consuelo de los viejos!
¡No sólo aquí las cosas son como son aquí!
¡No sólo hoy las cosas son como son hoy!
¡Entre nuestros más antiguos antepasados, ya eran igual![40]

Cuando los hombres trabajaban la tierra, no estaban interesados simplemente en sus propios logros individuales, «tal y como son hoy». Sus esfuerzos se habían unido a los de los antepasados, esos seres humanos arquetípicos, y por tanto, al Camino que debían seguir las cosas.

Sin el trabajo de los seres humanos, el Cielo no podía actuar.[41] Las acciones normales terrestres eran por tanto actividades sacramentales, sagradas, que permitían a la gente compartir el proceso divino. Cuando hicieron claros en los bosques, pacificaron los campos y construyeron caminos, los reyes Zhou completaron la creación que había iniciado el Cielo. En el Clásico de las Odas, el poeta usaba la misma palabra para describir el trabajo divino del Cielo y la actividad terrena de los seres humanos. Los reyes Tai y Wen se habían convertido en socios celestiales, y ahora sus descendientes vivos debían continuar su tarea sagrada:

El cielo hizo [zuo] *la alta montaña.*
El rey Tai la agrandó;
Él la limpió [zuo].
El rey Wen la hizo tranquila,
Él siguió adelante
Y Qi niveló los caminos.
¡Que sus hijos y nietos lo conserven![42]

En lugar de ver un abismo entre Cielo y Tierra, los chinos sólo veían un *continuum*.[43] Los antepasados más poderosos estaban con Tian Shang Di, el antepasado supremo, pero antes habían vivido sobre la

40. Clásico de las Odas 151, en Arthur Waley (ed. y trad.), *The Book of Songs*, Londres, 1934.

41. Michael J. Puett, *The Ambivalence of Creation: Debates Concerning Innovation and Artifice in Ancient China*, Stanford, California, 2001, págs. 28-36.

42. Clásico de las Odas 270. Traducción de Waley.

43. Huston Smith, *The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions*, San Francisco, 1991, págs. 183-185 (trad. cast.: *Las religiones del mundo*, Barcelona, Kairós, 2005); Gernet, *History of Chinese Civilization*, págs. 31-32.

tierra. El cielo se podía comunicar con la tierra a través de oráculos, y los seres humanos, habitantes de la tierra, podían compartir la comida con los antepasados y los dioses en el ritual del *bin*.

Cuando los chinos hablaban de tierra, de cosmos, o incluso del Imperio Chino, estas categorías mundanas incluían también lo sagrado. Estaban menos interesados en encontrar algo sagrado «ahí fuera» que en hacer que su mundo fuese completamente divino, procurando que se conformase al prototipo celestial. El Camino del Cielo, revelado en los procesos naturales y cósmicos, era más importante que cualquier deidad claramente definida en lo alto. Experimentaban lo sagrado en los esfuerzos cotidianos y prácticos por hacerlo todo conforme al Camino del Cielo, aquí en la tierra. El Cielo era más sublime, pero la tierra era fundamental para la vida política de la ciudad. Todas las grandes reuniones feudales se llevaban a cabo ante el altar de la Tierra. Los Zhou todavía veían la guerra como una forma de castigar a los rebeldes y a los malvados, y de restaurar, por tanto, el orden del *dao*. Cualquier expedición militar partía siempre desde el montículo de la Tierra, y a su regreso, las tropas sacrificaban allí a los prisioneros subversivos. Cuando un señor era investido con un feudo y se convertía en uno de los hijos del Cielo, el rey le daba un terrón de tierra recogido en el altar de la Tierra. En un eclipse de sol, el rey y sus vasallos se reunían en torno al altar de la Tierra, cada uno en su posición concreta, para restaurar el orden cósmico. La Tierra era, de ese modo, compañera del Cielo, y no se podía implementar su *dao* sin la ayuda de sus equivalentes aquí abajo.

Cuando se investía al rey con el mandato real y éste se convertía en hijo del Cielo, esto «abría el Camino» del Cielo hacia la tierra. Recibía de ese modo una eficacia mágica llamada *daode*, «Potencia del Camino», que le permitía derrotar a sus enemigos, atraer a leales seguidores e imponer su autoridad. Si el rey no ejercía el *daode* correctamente, se volvía maligno.[44] Así se decía que, una vez que tenía su poder, la simple presencia del rey resultaba eficaz. Éste ejercía una influencia que obligaba a los hombres y a los fenómenos naturales a comportarse de una manera correcta. Un simple pensamiento pasajero del rey era convertido inmediatamente en acción:

44. Smith, *Chinese Religions*, pág. 24.

El pensamiento del rey no tiene límites.
Piensa en caballos, y éstos son fuertes.
El pensamiento del rey es totalmente correcto.
Piensa en caballos y éstos se lanzan al galope.[45]

Cuando el poder del rey es fuerte, la tierra se abre y florece. Si estuviera en declive, sus súbditos se sentirían enfermos y morirían prematuramente, las cosechas fracasarían y los pozos se secarían. La visión, de nuevo, era holística. El mundo natural y la sociedad humana estaban inevitablemente ligados entre sí.

La tarea del rey consistía en asegurar que el mundo humano y el de la naturaleza se hallaban realmente en armonía. Según la tradición, los reyes sabios habían mantenido el ciclo regular de las estaciones viajando por sus territorios y siguiendo el camino del sol.[46] Así Huang Di, el Emperador Amarillo, caminó en torno a todo el mundo, visitando los cuatro puntos cardinales en el orden adecuado. Pero la potencia de Yao era tan fuerte que no tuvo que realizar esa deambulación de forma personal, sino que envió delegados a los cuatro puntos cardinales para que estableciesen las estaciones en su lugar. Shun lo hizo aún mejor. Sencillamente, llevó a cabo una ceremonia en las cuatro puertas de su capital, cada una de ellas orientada hacia uno de los puntos cardinales.[47] Los reyes Zhou, sin embargo, no necesitaban ni siquiera dejar su palacio. Construyeron una sala especial e inauguraban las estaciones permaneciendo en pie en cada una de las cuatro esquinas, de cara al este, al sur, al oeste o al norte. A medida que el año iba siguiendo su curso, el rey tenía que cambiarse de ropas, accesorios y dieta, para que toda su persona estuviese de acuerdo con el orden natural. En invierno se vestía de negro, montaba un caballo negro, viajaba en un carruaje oscuro y llevaba un estandarte negro. Para afirmar esa estación, debía permanecer en la esquina noroeste de la sala y comer mijo y cerdo, las comidas del invierno. Cuando se aproximaba la primavera, se vestía de verde, llevaba la bandera verde, comía alimentos ácidos y permanecía en la

45. Marcel Granet, *Festivals and Songs of Ancient China*, Londres, 1932, pág. 75.

46. Granet, *Chinese Civilization*, págs. 11-12; Granet, *The Religion of the Chinese People*, págs. 66-68.

47. Sima Qian, *Records of a Master Historian* 1.56, 79, citado en Granet, *Chinese Civilization*, pág. 12.

esquina nordeste del edificio. En otoño vestía ropas blancas y se alojaba en el oeste; en verano vestía de rojo y permanecía en el sur.

El rey tenía un poder supremo, pero no podía hacer lo que quisiera. En todos los momentos de su vida estaba obligado a adaptarse al modelo celestial. Sus preferencias o desagrados personales carecían por completo de importancia. Su función no era imaginar políticas exteriores o domésticas, sino simplemente seguir el Camino. Este ideal arcaico inspiraría posteriormente muchas de las espiritualidades de la era axial china. Si el rey llevaba a cabo sus deberes rituales correctamente, se decía, su poder (*daode*) haría que todas las cosas fuesen «calmas y dóciles».[48] La tierra, el agua, las plantas, los animales, los dioses, los hombres, las mujeres, los príncipes y los campesinos florecían todos sin invadir los dominios de otros. Esta situación de estabilidad divina se llamaba la Gran Paz (*tai-ping*). Pero si por algún motivo el rey fallaba y su poder declinaba, entonces se daba el caos. La lluvia caía en el momento equivocado y arruinaba las cosechas, el sol y la luna perdían el camino y había eclipses solares o terremotos. Entonces el rey sabía que debía restaurar el orden. Golpeaba un gran tambor, ponía a todos sus súbditos en alerta militar y convocaba a los príncipes para que vinieran de sus ciudades. Cuando éstos llegaban a la capital, vestidos con ropas que correspondían a los puntos cardinales de sus feudos (de negro, verde, rojo o blanco), se colocaban en el lugar adecuado en una plaza situada en medio de la capital. Si había sequía, el rey públicamente confesaba sus faltas, admitiendo que su mal gobierno, sus funcionarios mediocres y la extravagancia de su corte eran los responsables, y ofrecía un sacrificio en el altar de la Tierra, en los suburbios del sur. Esta reordenación mágica del mundo humano llevaría la paz al cosmos y restablecería el Camino del Cielo.

En el siglo IX, el ritual se hizo más público.[49] A principios del período Zhou, estos rituales probablemente habían sido asuntos privados, familiares, pero por aquel entonces empezaron a realizarse ante muchos espectadores. Los presidían unos especialistas en rituales (*ru*), asegurándose así de que las ceremonias se llevasen a cabo de la forma

48. Sima Qian, *Records of a Master Historian* 38, citado en *ibid.*

49. Edward L. Shaughnessy, «Western Zhou Civilization», en Michael Loewe y Edward L. Shaughnessy (comps.), *The Cambridge History of Ancient China*, Cambridge, U.K., 1999, págs. 323-334.

correcta. La nueva liturgia pública significaba que el pueblo podía observar y participar en la mejora del Camino. Así, todos los habitantes de la capital acabarían contemplando al rey y a la reina que inauguraban el año nuevo, cada primavera. El rey iba en un carro, vestido con un ropaje bordado con el sol y la luna, hasta el altar de la Tierra, al sur de la ciudad, y realizaba allí el primer acto religioso del año nuevo, sacrificando una víctima al Cielo. El rey moldeaba su propia vida según el Cielo, y el pueblo seguía el liderazgo del rey, que debía ser el primero en realizar toda actividad estacional. Él era el arquetipo viviente; al imitar al hijo del Cielo, el pueblo ponía en armonía sus propias vidas con el Camino. Así, el rey debía arar el primer surco después del descanso invernal, y sólo entonces podían iniciar los campesinos su trabajo de cultivo. En primavera, sus esposas se ofrecían a él de forma ceremonial, y así él podía inaugurar la estación matrimonial. Al final del otoño, el rey cabalgaba hasta los suburbios del norte con sus ministros y funcionarios para dar la bienvenida al invierno y traer de nuevo el frío. Allí anunciaba que había empezado la estación del descanso y la oscuridad, y ordenaba a los campesinos que regresaran a sus pueblos. Como de costumbre él abría el camino, ofreciendo sacrificios y sellando las puertas de su propio palacio. Entonces la gente de la ciudad y los campesinos seguían su ejemplo y se retiraban a sus hogares.

Nuestra información sobre los ritos reales procede de los antiguos clásicos chinos. No sabemos si esas descripciones son históricas o no. Quizá fuesen utópicas en gran medida, pero los ideales que expresaban estaban profundamente imbricados en la imaginación china, y resultarían cruciales para la era axial. En otras ciudades los príncipes, hijos locales del Cielo, probablemente oficiaban ceremonias similares. Servían como cortesanos en la corte real, y comían a la mesa del rey. Compartiendo la comida que él les entregaba, absorbían parte de su *daode*. En la capital, el rey veneraba a los difuntos monarcas Shang y Zhou en unos rituales elaborados y dramáticos, mientras en los principados los príncipes honraban a sus propios antepasados, los padres fundadores de la ciudad, en el templo ancestral situado junto a su residencia.

Como los Shang, los Zhou realizaban un sacrificio de «recepción» (*bin*) especial cada cinco años, invitando a los dioses de la naturaleza y a los antepasados a un gran banquete. Durante diez días la corte realizaba preparativos muy elaborados, ayunaba y limpiaba el templo, sacaba las tablillas ceremoniales de los antepasados de sus nichos y las colocaba en el patio del palacio. El día de la fiesta, el rey y la reina se encaminaban separadamente hacia el patio, y los miembros más jóvenes de la familia real, representando cada uno a un antepasado, dirigidos por un sacerdote, eran saludados con reverencia y escoltados a su lugar. Se sacrificaban animales en su honor, y mientras la carne se estaba cocinando, los sacerdotes corrían por las calles llamando a cualquier dios rezagado al festín, gritando: «¿Estáis ahí? ¿Estáis ahí?». Había hermosa música, regios festejos y todo el mundo representaba su papel con el mayor decoro. Después del banquete, que era una comunión sagrada con los antepasados, místicamente presentes en sus jóvenes descendientes, unos himnos celebraban la perfecta realización del rito: «Se han observado todas las costumbres y ritos —cantaban los participantes—, cada sonrisa y cada palabra está en su lugar.»[50] Cada gesto facial, cada movimiento de sus cuerpos y cada palabra que pronunciaban durante el *bin* estaba prescrita. Los participantes dejaban su individualidad a un lado para amoldarse al mundo ideal del ritual. «Nos hemos esforzado mucho —continuaban— para que los ritos se celebren sin errores.»

Todo fue ordenado y rápido.
Todo fue recto y seguro.[51]

El festival era la epifanía de una sociedad sagrada, que vivía en proximidad cercana con lo divino; todo el mundo tenía su papel único e irreemplazable, y dejando atrás sus personalidades cotidianas, se sentían atrapados en algo mucho mayor, mucho más trascendental. El ritual creaba dramáticamente una réplica de la corte del Cielo, donde el Dios Excelso, el Primer Antepasado (representado por el rey), presidía ceremonialmente junto con los antepasados Shang y Zhou y los dioses de la naturaleza. Los espíritus concedían bendiciones, pero también se sometían a los rituales del drama sagrado. Los Shang habían usado los ritos para conseguir los buenos oficios de los antepasados y los dioses, pero hacia el siglo IX estaba adquiriendo más importancia el hecho de realizar los rituales de una forma precisa y bella. Cuando se ejecutaban

50. Clásico de las Odas 199. Traducción de Waley.
51. *Ibid.*

a la perfección, ocurría entre los participantes algo mágico que les daba indicios de la armonía divina.[52]

La ceremonia concluía con un elaborado ballet en seis actos que representaba la campaña de los reyes Wen y Wu contra el último rey Shang. Sesenta y cuatro bailarines vestidos de seda y con hachuelas de jade representaban al ejército, mientras que el rey mismo representaba el papel de su antepasado, el rey Wen. Cada acto tenía su música y danzas simbólicas especiales, y los himnos celebraban el establecimiento del Mandato:

El Mandato no es fácil de cumplir,
Quizá no acabe en nuestras personas.
Muestra y acrecienta tu buena fama,
Y considera la que Yin recibió del Cielo.
Las hazañas del alto Cielo
No tienen sonido, no huelen.
Haz que el rey Wen sea tu modelo
Y todos los Estados confiarán en ti.[53]

El baile concluía con una pacífica danza (*da xia*) que se atribuía a Yu, el fundador de la dinastía Xia. Simbolizaba el buen gobierno y la paz universal, y (según se creía) atraía mágicamente el orden y la tranquilidad al dominio de los Zhou.

Los chinos comprendían la importancia del ritual. Representando esos complicados dramas, sentían que se harían más plenamente humanos. Hacia el siglo IX habían empezado a apreciar que el efecto transformador del ritual era mucho más importante que la manipulación de los dioses. Al representar un papel, se convertían en otros, distintos de ellos mismos. Interpretando diferentes personajes, momentáneamente se perdían a sí mismos en otros. El ritual daba a los participantes una visión de armonía, belleza y sacralidad que permanecía con ellos cuando volvían a la confusión de sus vidas corrientes. Durante el rito, algo nuevo cobraba vida en los bailarines, actores y cortesanos. Sometiéndose a los detalles minuciosos de la liturgia, se entregaban a un modelo mucho más importante y creaban (al menos durante un tiempo) una comunidad sagrada, donde el pasado y el presente, el Cielo y la Tierra se hacían uno.

52. Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Mass., y Londres, 1985, págs. 49-50.

53. Clásico de las Odas 235, en Wm. Theodore de Bary e Irene Bloom (comps.), *Sources of Chinese Tradition*, vol. I: *From Earliest Times to 1600*, Nueva York, 1999, pág. 38.

Sin embargo, los chinos estaban sólo al principio de su viaje. Todavía no habían empezado a reflexionar acerca de los efectos de estas ceremonias. Hasta el momento carecían de autoconciencia para analizar lo que estaban haciendo. Pero más tarde, durante el siglo III, Xunzi, uno de los filósofos más racionalistas de la era axial china, reflexionó sobre estos ritos antiguos y pudo comprender su importancia espiritual. «El caballero utiliza campanas y tambores para guiar su voluntad, y laúdes y cítaras para reconfortar su corazón», explicaba. En la danza de la guerra blandía armas; en la danza de la paz agitaba ornamentos con plumas, pasando simbólicamente de la beligerancia a la armonía. Estos gestos externos cumplían su efecto en lo más hondo de su ser: «A través de la interpretación de la música, la voluntad se vuelve pura, y a través de la práctica de ritos, la conducta se lleva a la perfección, los ojos y los oídos se vuelven agudos, el carácter se vuelve armonioso y calmado, y las costumbres y modales se reforman con facilidad».

Por encima de todo, esos elaborados rituales ayudaban a los participantes a trascenderse a sí mismos. «La persona madura —continuaba Xunzi— obtiene alegría al seguir el Camino; el hombre vulgar obtiene alegría al satisfacer sus deseos.» Durante la era axial, la gente se daría cuenta de que ir más allá de los límites de sí mismo produce una satisfacción más honda que la simple complacencia propia: «Aquel que domina sus deseos según el Camino será feliz y estará libre de todo desorden, pero aquel que se olvida del camino persiguiendo sus deseos caerá en las vanas ilusiones y en la tristeza».[54]

Durante la era axial china, algunos de los filósofos rechazaban el artificio del ritual, pero otros elaborarían una profunda espiritualidad basada en estas ceremonias litúrgicas. El establecimiento de los ritos fue uno de los grandes logros de los Zhou, y posteriores generaciones lo reconocieron así. El *Registro de los Ritos*, un texto que sólo se completó después de la era axial, observaba que los Shang habían puesto a los espíritus en primer lugar, y los ritos en segundo lugar, pero los Zhou

54. Libro de Xunzi 20, «A Discussion of Music», en *Xunzi: Basic Writings*, Burton Watson (ed. y trad.), Nueva York, 2003.

pusieron los rituales primero y los espíritus después.[55] Los Shang habían querido usar los rituales para controlar y explotar a los dioses, pero los Zhou intuitivamente se habían dado cuenta de que los propios ritos contenían un poder de transformación mucho más fuerte.

A finales del siglo IX, estaba claro que la dinastía Zhou tenía graves problemas. En 842, el rey Lih fue depuesto y obligado a exiliarse. El bochornoso fracaso de los reyes volvió escépticas a muchas personas. Si los hijos del Cielo eran tan incompetentes y tenían tan poca visión, ¿qué decir del propio Dios Excelso? Los poetas empezaron a escribir odas satíricas: «Di Excelso es tan contradictorio que la gente de abajo está agotada», escribía uno. Los reyes y sus ritos regios ya no encarnaban el Camino. «Todo lo que dices es mentira... y no hay sustancia alguna en el altar.»[56] Cuando el rey Lih murió en el exilio en 828, su hijo fue restaurado en el poder. Pero el Camino no se restableció; los poetas observaron que en aquellos días había un desastre natural tras otro. A pesar del meticuloso cumplimiento de los ritos, la sequía estaba quemando el país, y los antepasados no hacían nada en absoluto para ayudar:

> *El gran mandato está a punto de concluir.*
> *No hay adónde mirar por delante, ni hacia atrás.*
> *La hueste de duques y gobernantes pasados*
> *Ya no nos ayuda.*
> *Y en cuanto a la Madre y el Padre y los antepasados,*
> *¿cómo pueden tratarnos así?*[57]

Los rituales se representaban aún bellamente y seguían teniendo un profundo efecto en los participantes, pero unos pocos críticos tenaces empezaban a perder la fe en su eficacia mágica. Sin embargo, la respuesta a esta crisis creciente será más ritual.

Hacia el siglo IX, los expertos en rituales de la India se habían embarcado en una reforma litúrgica que inauguraba la era axial de la India. En el curso de un análisis sistemático de los rituales sacrificiales,

55. Schwartz, *World of Thought*, pág. 49.
56. Clásico de las Odas 254. Traducción de Waley.
57. Clásico de las Odas 258, en *The Book of Odes*, Estocolmo, 1950, pág. 214.

descubrieron el ser interior. Sabemos poco de esos ritualistas como individuos. No sabemos cuáles eran sus nombres, y no dejaron ningún registro personal de su viaje hacia esa nueva visión. Sólo sabemos que pertenecían a la clase sacerdotal de los brahmanes, y que habían alcanzado una mayor importancia durante el último período védico.[58] Su trabajo quedó conservado en los *Brahmanas*, textos técnicos rituales compilados entre el siglo IX y el VII. Lo que emerge de estos tratados, algo áridos, es que los reformadores se hallaban motivados por el deseo de eliminar la violencia de los rituales sacrificiales.

La vida aria se estaba asentando más. La economía empezaba a depender más de los productos agrícolas que de las incursiones, y aunque no tenemos ninguna prueba documental, parece haber un consenso general en que el ciclo destructivo de ataques y contraataques tuvo que detenerse. Los ritos tradicionales no sólo legitimaban este modelo, sino que le daban un significado sacro. Los rituales en sí degeneraban a menudo en luchas reales, y un sacrificio agresivo conducía de forma inexorable a otro.[59] Los expertos sacerdotales decidieron hacer una evaluación sistemática de la liturgia sacrificial, eliminando cualquier práctica que pudiese conducir a la violencia. No sólo fueron capaces de persuadir a los guerreros *kshatriya* para que aceptaran estos ritos expurgados, sino que su reforma condujo a un despertar espiritual.[60]

A primera vista parece que ningún texto podría estar más alejado del espíritu de la era axial que los *Brahmanas*, que parecen obsesionados por las minucias litúrgicas. ¿Cómo es posible que esas discusiones estupidizantes sobre el tipo de cucharón que se debía usar para una oblación en particular, o cuántos pasos debía dar un sacerdote cuando llevaba el recipiente del fuego al altar inspirasen alguna revolución religiosa? Pero los *Brahmanas* significaban un valeroso intento de encontrar una nueva fuente de sentido y de valor en un mundo cambiante.[61] Los ritualistas querían una liturgia que no infligiese daño ni perjuicio alguno a ninguno de sus participantes. El clímax de los antiguos sacri-

58. Louis Renou, «Sur la notion de brahman», *Journal asiatique*, nº 237, 1949.
59. J. C. Heesterman, «Ritual, Revelation and the Axial Age», en S. N. Eisenstadt (comp.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany, 1986, págs. 396-397.
60. *Ibid.*, pág. 403.
61. J. C. Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship and Society*, Chicago y Londres, 1985, pág. 91.

ficios era la dramática decapitación del animal que se usaba como víctima, que representaba el asesinato de Vritra por parte de Indra. Pero Indra ya no era la figura poderosa que había sido cuando los arios llegaron a la India. Su importancia había ido en progresivo declive. Ahora, en el ritual reformado, la víctima era asfixiada con el menor dolor posible, en un cobertizo «fuera» de la zona sacrificial. «No mueres, no sufres daño —aseguraban los ritualistas al animal—; a los dioses vas, por los caminos de los dioses.»[62] En estos textos, la muerte del animal era descrita con frecuencia como «cruel», una maldad que se debía expiar. La víctima a veces debía sobrevivir, y se entregaba como regalo al sacerdote oficiante. Ya en aquellas épocas antiguas, los ritualistas se iban desplazando hacia el ideal de la *ahimsa* («no violencia»), que se convertiría en virtud indispensable de la era axial de la India.[63]

El ritual reformado también prohibía cualquier atisbo de agresión hacia los seres humanos. Ya no habría más competiciones, ni carreras de carros, ni batallas fingidas ni asaltos. Éstos fueron sistemáticamente eliminados de los rituales y reemplazados por cantos anodinos y gestos simbólicos. Para procurar que no hubiese posibilidad de conflicto, el patrono o sacrificador, que encargaba el ritual, en lo sucesivo sería el único guerrero o *vaishya* presente. La antigua zona sacrificial, antes ruidosa y atestada, ahora estaba vacía excepto por el sacrificador y su esposa. Ningún enemigo hostil podía interrumpir el rito; no habría desafío alguno, y el patrono no podía invitar a nadie. Su lugar había sido ocupado por los cuatro sacerdotes y sus ayudantes, que guiaban al patrono en las ceremonias, cuidando de que cada acción y cada mantra se conformase con exactitud a las reglas. Todo fuego, furia y diversión del sacrificio había sido erradicado. El único peligro que podía darse ya en aquellos rituales era un error en los procedimientos, que se podía rectificar fácilmente mediante un rito especial para «curar» el sacrificio.

Sabemos qué fue lo que eliminaron los ritualistas porque las antiguas prácticas agonísticas dejaron claras huellas en los ritos reformados. Hay referencias incongruentes a la práctica guerrera en los contextos menos apropiados. Los textos de los *Brahmanas* explicaban que el prensado de la planta del soma representaba el asesinato de Vritra; com-

62. Taittiriya Brahmana (TB) 3.7.7.14, citado en J. C. Heesterman, *The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Ritual*, Chicago y Londres, 1993, pág. 34.

63. Taittiriya Samhita (TS) 6.4.8.1., *ibid.*, pág. 209.

paraban un majestuoso canto antifonal con el trueno mortal de Indra, que los sacerdotes gritaban una y otra vez «con fuertes voces».[64] Un himno sereno, que antes se cantaba durante las carreras de carros, todavía se llamaba «El Carro de los *Devas*». Los *Brahmanas* frecuentemente mencionaban al «enemigo», cuya ausencia había dejado un hueco extraño. Uno de los tres fuegos sagrados que ardían en la zona todavía pertenecía al «enemigo»; los mantras se referían a una lucha que nunca ocurría («¡Indra y Agni han dispersado a mis rivales!»).[65] Cualquier referencia a la guerra fue rigurosamente excluida del Agnicayana, que originalmente sacralizaba la migración al este de las bandas de guerreros y la conquista de un nuevo territorio. Primero, se decía sencillamente al sacrificador que recogiera el recipiente del fuego, diera tres pasos al este y se volviese a sentar. Pero esto parecía demasiado soso, de modo que al final el recipiente de fuego se llevaba por el terreno consagrado en un carrito.[66]

Los ritualistas aseguraban que los ritos reformados habían sido fundados por Prajapati, el dios creador mencionado en los últimos himnos del Rig Veda, y contaban una historia que se había convertido en el mito fundamental de su movimiento.[67] Un día, Prajapati y la Muerte habían realizado juntos un sacrificio, compitiendo en las habituales carreras de carros, juegos de dados y competiciones musicales. Pero la Muerte fue completamente derrotada por Prajapati, que se negó a luchar con las «armas» tradicionales. Por el contrario, usó las nuevas técnicas rituales, y no sólo derrotó a la Muerte, sino que se la tragó. La Muerte fue eliminada de la zona sacrificial, y como el patrono de los ritos reformados, Prajapati se encontró solo: «¡Ya no hay competición ritual!», concluyeron los ritualistas, triunfantes. Prajapati se había convertido en el sacrificador arquetípico. A partir de ese momento, todo el que le imitase en la nueva liturgia no vencería a la Muerte derrotando a su oponente en un concurso, o luchando y matando. El sacrificador podría conquistar a la Muerte sólo asimilándola y asumiéndola, de modo

64. Pancavimsha Brahmana (PB) 7.7.9-10, *ibid.*, pág. 62.

65. Jaiminiya Brahmana (JB) 1.135; TS 6.3.1.1.; Shatapatha Brahmana (SB) 3.6.1.27-29; *ibid.*, pág. 67.

66. SB 6.8.1.4, citado en Heesterman, «Ritual, Revelation and the Axial Age», pág. 402.

67. JB 2.60-70, en Heesterman, *Broken World of Sacrifice*, pág. 54.

que «la Muerte se convirtiese en su ser (*atman*)».[68] Era una imagen impresionante: haciendo que Prajapati se tragase a la Muerte, los ritualistas apartaban la atención del mundo externo y se adentraban en el reino interno. Haciendo a la Muerte parte de sí mismo, Prajapati la había internalizado y por lo tanto dominado; no necesitaba temer más. Los sacrificadores humanos debían hacer lo mismo.

En los antiguos ritos, el patrono había pasado la carga de la muerte a otros. Aceptando su invitación al banquete sacrificial, los invitados tenían que asumir la responsabilidad por la muerte de la víctima animal. En el nuevo rito, el sacrificador se hacía responsable de la muerte del animal. Tomaba la muerte en su propio ser, en lugar de proyectarla en otros, y así se unificaba con la ofrenda sacrificial. Muriendo de una muerte simbólica en los nuevos ritos, se ofrecía a sí mismo a los dioses y (como el animal) experimentaba la inmortalidad: «Convirtiéndose él mismo en sacrificio —explicaba el ritualista— el sacrificador se libera de la Muerte.»[69]

Los *Brahmanas* mezclaron la figura de Prajapati, el dios creador, con Purusha, la «Persona» humana arquetípica en el posterior himno védico, que había permitido a los dioses que le inmolaran para que el mundo pudiera llegar a existir. Prajapati/Purusha era así tanto sacrificador como víctima, y cada vez que llevaba a cabo el procedimiento sacrificial, el patrono se identificaba con ese ritual primordial y se unificaba en uno con Prajapati: «Sólo hay un sacrificio», explicaba el ritualista; todos los sacrificios eran idénticos a la oblación original, al principio de los tiempos, y «Prajapati es el sacrificio».[70] Prajapati era entonces el modelo que había que seguir; en lugar de conseguir la inmortalidad convirtiéndose en un asesino como Indra, el patrono se convertía en víctima, moría con una muerte ritualizada y (al menos en lo que durase la ceremonia) entraba en el mundo intemporal de los dioses. Pero los *Brahmanas* insistían en que el sacrificador tenía que comprender lo que estaba haciendo. No servía para nada hacer los movimientos de forma mecánica, sin pensar: tenía que «saber» que Prajapati era el sacrificio; tenía que estar familiarizado con el nuevo ritual. En su competición con la Muerte, las «armas» de Prajapati habían sido su conocimiento de los *bandhus*, las «correspondencias» entre las realidades celestial y terrenal. La religión védica siempre había visto los objetos físicos como réplicas de los seres divinos. Pero los reformadores habían convertido esa temprana comprensión en una rigurosa disciplina. Los ritualistas aprendieron a descubrir las similitudes y conexiones que unían cada acción, utensilio o mantra del ritual sacrificial con una realidad cósmica.[71] Era un *yoga* colectivo, una «vinculación» de diferentes niveles de realidad entre sí.[72] Semejante y parecido constituían una identidad. Cuando los ritos se realizaban con plena conciencia de su red de conexiones, todo aparecía bajo un nuevo aspecto: los dioses estaban ligados a los humanos, los humanos con los animales, plantas y utensilios, lo trascendente con lo inmanente, y lo visible con lo invisible.

Prajapati, por ejemplo, era el equivalente (*bandhu*) del año (el ciclo de las estaciones) porque el tiempo había emanado de su cadáver el día de la creación: era la víctima animal, porque también se había entregado a sí mismo para la inmolación. Los dioses, que habían emergido de su cadáver, eran también *bandhus* de Prajapati. Mientras estuviese realizando los ritos del sacrificio, el patrono «era» la ofrenda que alimentaba el fuego, porque estaba ofreciéndose en realidad a sí mismo. «Era» la víctima animal, por el mismo motivo. Y «era», por tanto, Prajapati, porque era el sacrificador, el que se había hecho uno con Prajapati, había abandonado el mundo profano de mortalidad y había entrado en el reino divino. Podía declarar, por tanto: «Yo he alcanzado el cielo, los dioses, ¡me he hecho inmortal!». Esta forma de pensar arquetípica era, por supuesto, típica del pensamiento antiguo. Lo que distinguía la reforma del ritual hindú, sin embargo, era que esos nexos se habían forjado en realidad en el curso del ritual, por medio de un esfuerzo mental. Los ritualistas intentaban que los participantes fuesen conscientes de esos *bandhus*, y así se hicieran más autoconscientes. Hasta el utensilio más pequeño, como un palito para el fuego, debía fundirse en su mente con el palito para el fuego que se había usado en el rito primordial. Cuando el sacerdote arrojaba mantequilla clarificada al fuego,

68. SB 10.5.2.23; 10.6.5.8, *ibid.*, pág. 57.

69. SB 11.2.2.5, *ibid.*, pág. 34; véase Brian K. Smith, *Reflections on Resemblance, Ritual and Religion*, Oxford y Nueva York, 1989, pág. 103.

70. JB 2.70, citado en Heesterman, *Broken World of Sacrifice*, págs. 54, 57.

71. R. C. Zaehner, *Hinduism*, Londres, Nueva York y Toronto, 1962, págs. 59-60; Smith, *Reflections on Resemblance*, págs. 30-34, 72-81.

72. Louis Renou, *Religions of Ancient India*, Londres, 1953, pág. 18.

pronunciaba exactamente el mismo grito que Prajapati (¡*Svaha*!) cuando había realizado su ofrenda. Por medio de la actividad mental del sacrificador y de los sacerdotes, estos objetos terrenales eran «perfeccionados». Dejaban atrás la endeble particularidad de su existencia profana para hacerse uno con lo divino.

Como todos los pueblos antiguos, los hindúes védicos creían que el ritual podía y debía reparar las energías constantemente agotadas del mundo natural. Los reformadores contaban otra historia acerca de la creación de Prajapati. Explicaban que, al principio, Prajapati se había despertado y se había dado cuenta de que estaba solo en el universo. Añoraba tener descendencia, de modo que tuvo que practicar el ascetismo (ayuno, retener el aliento, generar calor) y gradualmente toda la realidad emanó de su persona (*purusha*): *devas, asuras,* Vedas, humanos y el mundo natural. Pero Prajapati no era un progenitor demasiado eficiente, y su creación era un caos. Las criaturas no estaban aún separadas de Prajapati.[73] Todavía formaban parte de él, y cuando, exhausto por sus esfuerzos, cayó en un desvanecimiento, casi murieron.[74] Se separaron de él, desintegradas, y algunas huyeron al fin, temiendo que Prajapati las devorase. Cuando se despertó, Prajapati se quedó horrorizado: «¿Cómo puedo volver a poner todas esas criaturas de nuevo en mí mismo?» preguntó.[75] Sólo había una solución. Prajapati tenía que unirse de nuevo, de modo que Agni le reconstruyó, pieza por pieza. Las criaturas perdidas y desperdigadas recuperaron su identidad, y el mundo volvió a ser viable.[76] Así, mediante la ley ritual de la semejanza, cuando el sacrificador preparaba un nuevo altar de fuego durante el Agnicayana, en realidad estaba reconstruyendo a Prajapati, y dando vida a toda la creación. Cada ritual hacía el mundo más fuerte.[77] Los reformadores habían reemplazado los antiguos ritos, autodestructivos, por ceremonias que simbolizaban la construcción de un nuevo orden en el mundo. Dioses y humanos tenían que trabajar juntos en un proyecto común de continua renovación.

73. PB 24.11.2, citado en Smith, *Reflections on Resemblance*, pág. 59.
74. PB 7.10.15; JB 3.153; SB 7.1.22, *ibid.*, pág. 61.
75. SB 10.4.2.3, *ibid.*, pág. 60.
76. SB 7.4.2.11; 6.1.2.17; PB 24.11.2; 21.2.3, *ibid.*, págs. 64-65.
77. SB 4.2.2.16, *ibid.*, pág. 68; véase Mircea Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*, Londres, 1958, pág. 109; Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, 3 vols., Chicago y Londres, 1978, 1982, 1985, vol. 1, págs. 228-229 (trad. cast.: *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, 3 vols., Barcelona, Paidós, 1999); Thomas J. Hopkins, *The Hindu Religious Tradition*, Belmont, California, 1971, pág. 33.

Para la reforma del ritual era fundamental la convicción de que los seres humanos eran criaturas frágiles y, como Prajapati, podían venirse abajo con toda facilidad. Nacían defectuosos, inacabados, y sólo podrían reconstruirse hasta obtener todas sus fuerzas mediante el ritual. Cuando tomaba parte en el sacrificio del soma, el patrono experimentaba un segundo nacimiento, y pasaba por un proceso de iniciación que reproducía simbólicamente los diversos estadios de gestación.[78] Antes de que empezase el rito, se retiraba, se agazapaba en una choza (que representaba el útero), vestido con un ropaje blanco y una piel de antílope negro (representando la membrana fetal y la placenta), con las manos apretadas en el puño, como el embrión. Se alimentaba de leche y debía balbucear al hablar, como si fuera un recién nacido.[79] Finalmente se sentaba ante el fuego y sudaba, como había hecho Prajapati, para poder relizar una nueva creación. Una vez que había bebido el soma estupefaciente, experimentaba una ascensión hacia los dioses sin tener que morir de muerte violenta, como en el antiguo ritual.[80] Él no podía quedarse demasiado tiempo en el cielo, sino que, después de su muerte, si había acumulado el suficiente crédito litúrgico, podría renacer en el mundo de los dioses.

En el ritual, por tanto, el sacrificador reconstruía su ser (*atman*) igual que había hecho Prajapati. A través del sacrificio, había unificado el *daiva atman* (ser divino), que seguiría viviendo después de su muerte. Realizando correctamente los rituales, con el conocimiento del *bandhus* firmemente asentado en su mente, el guerrero podía reconstruir su propio *purusha* (persona). Los sacerdotes brahmines «formaban la persona, consistente en sacrificios, y hecha de acciones rituales», explicaban los ritualistas.[81] Los ritos de paso también construían el ser humano. Un muchacho ario tendría que recorrer el *upanayana*, que le iniciaba en el estudio del Veda y de los procedimientos sacrificiales, o nunca sería

78. Eliade, *Yoga*, págs. 109-111; Jan Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion*, La Haya, 1965, págs. 316-339; Hopkins, *Hindu Religious Tradition*, págs. 31-32.
79. AB 1.3, citado en Hopkins, *Hindu Religious Tradition*, págs. 31-32.
80. Smith, *Reflections on Resemblance*, págs. 104-112.
81. SB 11.2.6.13, citado *ibid.*, pág. 101.

capaz de construir un *atman* totalmente realizado. Sólo los hombres casados podían encargar un ritual, e iniciar el proceso de autoconstrucción, de modo que el matrimonio era otro rito de paso tanto para hombres como para mujeres (que sólo podían asistir a los sacrificios en compañía de sus esposos). Después de la muerte de una persona, el cadáver se parecía al Prajapati agotado, y debía ser reconstruido mediante los ritos funerarios adecuados.[82]

Pero el sistema no funcionaba de forma automática. A menos que una persona dominase perfectamente las ciencias rituales, se perdería en el otro mundo. No sería capaz de reconocer el «ser divino» que había creado durante su vida, ni tampoco sabría a cuál de los reinos celestiales debía ir. «Desconcertado por el fuego crematorio, ahogado por el humo, no reconocería su propio mundo. Pero *aquel que sabe*, él, realmente, habiendo dejado este mundo, conoce el *atman*, diciendo: "Éste soy yo", y reconoce su propio mundo. Y entonces el fuego le lleva al mundo celestial.»[83] La frase «el que sabe» se repite insistentemente en todos los textos de los *Brahmanas*. Los sacerdotes no podían hacer todo el trabajo. El sacrificador *kshatriya* y *vaishya* también debía ser entendido en rituales litúrgicos, porque sólo el conocimiento podía desentrañar el poder de los ritos.

La liturgia creada por los reformadores debió de ser espiritualmente satisfactoria, o los brahmines nunca habrían persuadido a los guerreros a que abandonasen sus juegos de guerra. Resulta difícil para nosotros apreciar el poder estético y transformador de estos ritos, porque sólo tenemos las monótonas sentencias de los *Brahmanas*. Antes del rito, el sacrificador hacía un retiro que le aislaba de las preocupaciones apremiantes de su vida corriente. El ayuno, la meditación y el ascetismo, la embriaguez mediante la ingestión del soma y la belleza de los cánticos debían de dar una resonancia emocional a las secas y abstractas instrucciones de los ritualistas. Leer los *Brahmanas* sin la experiencia de la liturgia es como leer el libreto de una ópera sin oír la música. El «conocimiento» de una ciencia ritual no era una aceptación teórica de las especulaciones metafísicas de los brahmines, sino que era más bien como la comprensión que se deriva del arte, conseguida mediante el atractivo drama del culto.

82. Smith, *Reflections on Resemblance*, págs. 116-118.
83. TB 3.10.11.1-2, *ibid.*, pág. 117; **las cursivas son mías.**

Pero el efecto más importante de la reforma de los rituales era el descubrimiento del mundo interior. Al poner tanto énfasis en el estado mental del sacrificador, los ritualistas habían dirigido su atención hacia adentro. En la antigüedad, la religión normalmente se dirigía hacia afuera, hacia la realidad externa. Los ritos antiguos se centraban en los dioses, y su objetivo era el logro de bienes materiales: ganado, riquezas, estatus. No había introspección consciente, o muy poca. Los reformadores de los rituales fueron pioneros. Redirigieron la orientación original del sacrificio y lo concentraron en la creación del *atman*, el yo. Pero ¿en qué consistía exactamente el *atman*? Los sacerdotes inmersos en la ciencia ritual de los *Brahmanas* empezaron a especular sobre la naturaleza del yo, y poco a poco la palabra «atman» llegó a referirse al núcleo esencial y eterno de la persona humana, lo que hace único a cada uno.

El *atman* no era lo que nosotros en Occidente llamamos «alma», porque no era totalmente espiritual. En las etapas tempranas de esta especulación, algunos de los brahmines creían que el yo era físico: el tronco del cuerpo, como algo opuesto a los miembros. Otros empezaron a mirar de una forma más profunda. El sonido era una realidad tan poderosa y sagrada que quizás el *atman* de un hombre residiese en su palabra. Otros pensaron que el aliento, sin el cual la vida resultaba imposible, constituiría el núcleo central del ser humano, y también se podía argumentar con motivos que era el calor (*tapas*) que se albergaba dentro del sacrificador, mientras éste sudaba ante el fuego sagrado que le llenaba de energía. Desde ese punto de vista, era lógico ir un paso más allá y sugerir que el *atman* era el fuego interno del ser humano. Durante largo tiempo los arios habían contemplado el fuego como su *alter ego*. Entonces, algunos de los ritualistas aseguraban que en el principio, sólo Agni poseía la inmortalidad. Pero mediante «cantos continuos y ejercicios rituales» los otros *devas* habían descubierto cómo crear un *atman* inmortal también para sí mismos. Habían construido un altar de fuego y forjado un nuevo yo en el proceso creador de la liturgia. Del mismo modo, meditando sobre el culto al fuego y cantando mantras, y mediante la experiencia disciplinada de *tapas*, los seres humanos podían adquirir también una inmortalidad divina.[84]

84. SB 11.2.3.6; **2.2.2.8**, en Heesterman, *Broken World of Sacrifice*, **págs.** 97, 140; **véanse págs. 215-218.**

Finalmente, algunos de los últimos textos rituales hacían una sugerencia revolucionaria. Una persona experta en rituales no tenía por qué tomar parte de la liturgia externa. La meditación solitaria podía ser tan eficaz como los ritos externos. Alguien «que conociese» la ciencia ritual podía hallar su camino al cielo sin asistir a ningún ritual.[85] Al principio de los tiempos, antes de que existiera nada ni nadie, Prajapati había engendrado su propia forma, a los dioses, los seres humanos y el mundo material, sencillamente mediante sus propios esfuerzos mentales. El asceta solitario, por tanto, seguramente sería capaz de crear al final su propio *atman* divino...

Los ritualistas alegaban que una vez el fuego interior (el *atman*) se había creado dentro del sacrificador, se convertía en una posesión permanente e inalienable suya. Desarrollaron un nuevo ritual para hacer explícito este hecho. Cuando prendía un nuevo fuego durante el ritual soplando en las chispas, el sacerdote o patrono inhalaba y exhalaba el fuego sagrado dentro de su ser.[86] Eso era lo que habían hecho los *devas* cuando adquirieron su *atman* eterno y consiguieron la inmortalidad. A partir de aquel momento, por tanto, el sacrificador era igual a los dioses y no necesitaba adorarles más. «Aquel que sabe» ya no era un *devayajnin* (sacrificador a los *devas*), sino un *atmayajnin*, «autosacrificador».[87] Ya no tenía que servir a su *atman* participando continuamente en las ceremonias externas de la liturgia, porque su fuego interior no necesitaba combustible alguno. Había conseguido su *atman* de una vez para siempre. Lo único necesario para el autosacrificador era decir la verdad en todo momento, la virtud especial de *devas* y guerreros por igual. Actuando y hablando de forma acorde con la verdad y la realidad, quedaría imbuido del poder y energía de lo Brahmán.[88]

La era axial de la India había empezado ya. En nuestro mundo moderno, suponemos a menudo que el ritual supone una conformidad servil, pero los ritualistas brahmines habían usado su ciencia para liberarse de los ritos externos y los dioses, y crearon un sentido completamente nuevo de su yo independiente y autónomo. Meditando sobre la

85. Hopkins, *Hindu Religious Tradition*, págs. 36-37.
86. SB 2.2.2.15, citado en Heesterman, *Broken World of Sacrifice*, pág. 216.
87. SB 11.2.6.3, citado en *ibid.*
88. SB 1.1.1.4; 3.3.2.2, citado en Gonda, *Change and Continuity*, págs. 338-339; Heesterman, *Broken World of Sacrifice*, pág. 216.

dinámica interna del ritual, los reformadores sacerdotales habían aprendido a mirar en el interior. A partir de entonces empezarían a avanzar de forma innovadora en la exploración del mundo interior tan asiduamente como los guerreros arios habían avanzado en las desconocidas selvas de la India. El énfasis en la conservación del conocimiento también resultaría muy importante durante la era axial. Los ritualistas pedían que todo el mundo reflexionase acerca de los ritos y fuera consciente de las implicaciones de lo que estaban haciendo: acababa de nacer una nueva conciencia del yo. A partir de entonces la búsqueda espiritual de la India no se concentraría en un dios externo, sino en el yo eterno. Sería una búsqueda difícil, porque ese fuego interior resultaba difícil de aislar, pero la ciencia ritual de los *Brahmanas* había enseñado a los arios que era posible construir un yo inmortal. La reforma, que empezó con la eliminación de la violencia de los ritos sacrificiales, había conducido a los brahmines y a sus patronos laicos en una dirección totalmente inesperada. Lo que faltaba todavía en la India era un fuerte compromiso ético, que evitaría que esa orgullosa autosuficiencia se convirtiese en un egoísmo monstruoso.

Capítulo 3

Kenosis
(c. 800 a 700 AEC)

El siglo VIII fue un período de transición religiosa en los reinos de Israel y Judá, y en este tiempo vemos los primeros indicios de la espiritualidad axial, que llegaría a fructificar unos doscientos años más tarde. Mientras los indios védicos habían logrado nuevos conocimientos meditando acerca de los rituales sacrificiales, el pueblo de Israel y Judá analizó los acontecimientos que sucedían en Oriente Medio y vio que la historia de su región cuestionaba muchas de sus ideas de lo divino. Algunos también empezaban a mostrarse críticos con el ritual y querían una religión más basada en lo ético. Durante el siglo VIII, el arte de las letras se extendió por todo el mundo semítico occidental y por el este del Mediterráneo. Hasta el momento se había usado la escritura sobre todo para funciones prácticas y administrativas, pero a partir de entonces los escribas empezaron a formar un archivo real para preservar las antiguas historias y costumbres. Hacia el final del siglo probablemente se inició la redacción de la parte más temprana del Pentateuco, los primeros cinco libros de la Biblia. Pero lo más importante es que encontramos las semillas del autoabandono, que sería algo crucial para todas las tradiciones religiosas de la era axial. También aquí el catalizador del cambio fue la irrupción de la violencia en la región.

Durante la primera mitad del siglo VIII, el reino del norte de Israel estaba en un momento óptimo. Asiria estaba adquiriendo cada vez más fortaleza, y pronto dominaría toda la región, y como vasallo leal de Asiria, Israel disfrutó de una bonanza económica bajo el rey Jeroboam II (786 746). El reino era próspero, exportaba aceite de oliva a Egipto y Asiria y se obtuvo un marcado aumento de la población. Jeroboam conquistó nuevos territorios en Transjordania, y emprendió importan-

tes trabajos de construcción en Megido, Hazor y Gezer. El reino tenía una sofisticada burocracia y un ejército profesional.[1] En Samaria la nobleza vivía en casas lujosas con paneles de marfil delicadamente esculpidos.

Pero como en todo Estado agrario, la riqueza se limitaba a las clases superiores, y el abismo entre ricos y pobres resultaba penosamente obvio. En los distritos rurales, los campesinos, cuyo trabajo servía para financiar los proyectos culturales y políticos del rey, pagaban cuantiosos impuestos y estaban sujetos a un trabajo agotador. En las ciudades tampoco les iba mucho mejor a los artesanos.[2] Esta injusticia sistemática significaba un problema religioso, así como político. En Oriente Medio, un rey que abusase de sus obligaciones hacia los más necesitados violaba las leyes de los dioses y ponía en cuestión su legitimidad, de modo que no resulta sorprendente que los profetas se alzasen en nombre de Yahvé para atacar al gobierno. Amós y Oseas fueron los primeros profetas hebreos que dejaron una literatura. Sus discípulos transmitían sus enseñanzas de forma oral, y a finales del siglo VIII, las escribieron y compilaron antologías de los oráculos proféticos. Entre los textos finales estaban también las palabras de los últimos profetas, de modo que resulta difícil estar seguro de la autenticidad de los oráculos individuales, pero resulta claro que tanto Amós como Oseas estaban muy preocupados por la crisis social de su tiempo.

Hacia el 780, un pastor de Tekoa, en el reino meridional de Judá, de repente, se sintió abrumado por el poder de Yahvé. No estaba preparado para ello: «Yo no soy profeta ni hijo de profeta», aseguraba después Amós. «Yo soy vaquero y cultivador de sicómoros. Pero Yahvé me tomó de detrás del rebaño, y Yahvé me dijo: "Ve y profetiza a mi pueblo, Israel".»[3] Ni siquiera se le permitía quedarse en Judá, sino que Yahvé le dirigió al reino de Jeroboam. Amós experimentó lo divino como una

1. Israel Finkelstein y Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, Nueva York y Londres, 2001, págs. 206-212 (trad. cast.: *La Biblia desenterrada: una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*, Madrid, Siglo XXI, 2003).

2. G. Lenski, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, Nueva York, 1966, págs. 161-217, 273 (trad. cast.: *Poder y privilegio: teoría de la estratificación social*, Barcelona, Paidós, 1993); Andrew Mein, *Ezekiel and the Ethics of Exile*, Oxford y Nueva York, 2001, págs. 20-38.

3. Amós, 7,14-15.

fuerza disruptiva que le apartó de todo lo que le resultaba familiar. Sintió que no tenía elección. «Ruge el león, ¿quién no temerá? —decía—. Habla el Señor Yahvé, ¿quién no profetizará?»[4] Los profetas hebreos no eran místicos. No experimentaban ninguna iluminación interior, al final de una larga y disciplinada búsqueda que habían iniciado por sí mismos. La experiencia de Amós era muy distinta de la iluminación que, tal y como veremos, caracterizaría la era axial en la India o en China. Él se sintió poseído por un poder que parecía venir desde fuera, que trastocó todos los modelos normales de su vida consciente, de modo que él ya no actuaba como dueño de sí mismo. Yahvé tomó el control de sus decisiones y arrojó a Amós a un mundo completamente distinto.[5] Los profetas hebreos experimentaban lo divino como una ruptura, un desarraigo, un golpe demoledor. Su experiencia religiosa se veía acompañada a menudo por la tensión y la aflicción.

En aquel momento, la religión de Israel y Judá era muy visual. Los salmistas se consumían con el deseo de «ver» a Yahvé, «como cuando en el santuario te veía, al contemplar tu poder y tu gloria».[6] Cuando Amós llegó al norte, tuvo una visión de Yahvé en el templo de Betel, uno de los santuarios reales de Israel. Contempló a Yahvé de pie junto al altar, ordenando a los miembros de su divino Consejo que destruyeran el templo y a la gente de Israel: «y dijo: "¡Sacude el capitel y que se desplomen los umbrales! ¡Hazlos trizas en la cabeza de todos ellos, y lo que de ellos quede lo mataré yo a espada: no huirá de entre ellos un solo fugitivo, ni un evadido escapará!"».[7] Amós no traía ningún mensaje de consuelo. Jeroboam, que había descuidado sus deberes con los pobres, moriría, Israel quedaría destruida, y su gente sería «deportada de su suelo».[8]

Amós no necesitaba en realidad ninguna inspiración divina para hacer aquella predicción. Veía que Asiria estaba construyendo un poderoso imperio y reduciendo a los reinos pequeños de la región a estados vasallos. El rey súbdito tenía que pronunciar un juramento de leal-

4. Amós, 3,8.

5. Michael Fishbane, «Biblical Prophecy as a Religious Phenomenon», en Arthur Green (comp.), *Jewish Spirituality*, 2 vols., Londres y Nueva York, 1986, 1988, vol. 1, págs. 63-68.

6. Salmos, 63,1-2; 84,2; C. F. Whitley, *The Prophetic Achievement*, Londres, 1963, págs. 16-17.

7. Amós, 9,1.

8. Amós, 7,17.

tad, y la desobediencia estaba castigada mediante la deportación de la élite. Los profetas de Israel eran como los modernos comentaristas políticos. Amós podía ver que, uniendo su suerte a la de esa gran potencia, Jeroboam estaba jugando un juego muy peligroso. Un solo error podía atraer la ira de Asiria y que ésta cayese sobre el reino de Israel. Traía un mensaje nuevo y estremecedor. Yahvé ya no estaba de forma voluntaria del lado de Israel, como estuvo en los tiempos del éxodo. Usaría al rey de Asiria para castigar a Jeroboam por descuidar a los pobres.

El rey fue informado de las prédicas de Amós, y el sacerdote jefe le expulsó de Betel. Pero sin inmutarse, Amós continuó predicando. Por supuesto, no tenía elección, porque Yahvé le obligaba a hablar. Sus enseñanzas eran espantosas, porque daban la vuelta a muchas certezas tradicionales. Israel siempre había visto a Yahvé como un guerrero divino; desde los primeros tiempos, habían imaginado a su dios marchando desde las montañas del sur para acudir en su ayuda. Ahora Yahvé estaba de nuevo en pie de guerra. Destruiría los reinos de Damasco, Filistea, Tiro, Moab y Amón, pero en esta ocasión no lucharía del lado de Israel. Dirigiría un ejército santo «contra» Israel y Judá, usando Asiria como su instrumento preferido.[9]

La espiritualidad de la era axial a menudo puede resultar inconoclasta. La religión no consistía en aferrarse a prácticas y creencias amadas y conservadas; a menudo exigía que la gente cuestionase sus tradiciones y criticase su propia conducta. Además de invertir la antigua devoción a Yahvé, el guerrero divino, Amós se mofó también de los amados rituales de Israel. «Yo detesto, desprecio vuestras fiestas», se quejaba Yahvé. «No me gusta el olor de vuestras reuniones solemnes.» Estaba harto de escuchar los ruidosos cánticos de su pueblo y de las arpas que rasgueaban devotamente. Por el contrario, quería justicia: «¡Que fluya, sí, el juicio como agua, y la justicia como arroyo perenne!».[10] Finalmente, Amós minó el orgullo de los israelitas en su relación única con Yahvé. Otros pueblos habían sido también liberados por Yahvé; él había sacado a los filisteos de Caftor y a los arameos de Kir y les había establecido en «sus» propias tierras prometidas.[11] Ahora se estaba preparando para arrasar y borrar del mapa el reino de Israel.

9. Amós, 1,3-2,3; 6,14; 2,4-16.
10. Amós, 5,21-24.
11. Amós, 3,1-2; 9,7-8.

Amós había asestado un durísimo golpe a la autoestima de Israel. Quería pinchar el globo del ego nacional. Aquélla fue en Israel una de las primeras expresiones de la espiritualidad del autoabandono, que se hallaba en el corazón del ideal axial. En lugar de usar la religión para reforzar su sentido de la propia valía, los israelitas tuvieron que aprender a trascender su interés personal para actuar con justicia y equidad. El profeta era un ejemplo viviente de lo que los griegos llamarían *kenosis,* «vaciamiento». Amós sentía que su subjetividad la había asumido el propio Dios.[12] Ya no pronunciaba sus propias palabras, sino las de Yahvé; el profeta había dejado atrás su propio yo en apasionada empatía con su Dios, que había experimentado la injusticia cometida por Israel como una humillación personal.[13] Aquél fue un momento muy importante. La religión de la era axial se vería condicionada por una simpatía que permitiría a la gente «sentir con» otros. Amós no experimentaba ira alguna, por su parte; sólo sentía la ira de Yahvé en persona.

Oseas, que estuvo activo en el reino del norte más o menos en la misma época que Amós, aprendió a vivir en simpatía con Yahvé a través de una tragedia sufrida en su propia vida, cuando su esposa, Gomer, se convirtió en prostituta sagrada en el culto a la fertilidad de Baal.[14] Oseas se dio cuenta de que aquello era lo que debía de sentir Yahvé, el ser sagrado de Israel, cuando su gente se prostituía tras otros dioses. Vio su anhelo de recuperar a Gomer como una señal de que Yahvé también anhelaba recuperar al infiel Israel, y estaba dispuesto a darle otra oportunidad.[15] De nuevo, Oseas estaba desafiando una tradición muy preciada, en este caso la adoración a Baal. Tendría que convencer al pueblo de que Yahvé no era sencillamente un dios de guerra, sino que también podía proporcionarles buenas cosechas. Como Elías, intentaba derrocar a Baal y persuadir a los israelitas de que adorasen sólo a Yahvé. Pero mientras Elías se había concentrado en purificar el culto, la preocupación de Oseas era ética. La adoración de Baal había conducido al declive moral, al «perjurio y la mentira, el asesinato y el robo, el adulterio y la violencia, sangre que sucede a sangre».[16] Había laxitud

12. Fishbane, «Biblical Prophecy», pág. 70.
13. Abraham J. Heschel, *The Prophets*, 2 vols., Nueva York, 1962, vol. 1, págs. 22-38.
14. Oseas, 1,2; Heschel, *The Prophets*, vol. 1, págs. 52-57.
15. Oseas, 3,1-5.
16. Oseas, 4,2.

sexual, porque todo el mundo frecuentaba a las prostitutas sagradas, y se quedaba tirado por ahí, borracho, después de los banquetes sacrificiales. En lugar de proporcionar guía espiritual y moral, los sacerdotes consultaban a unos ídolos que sólo eran bloques de madera.[17]

Todo esto se hallaba motivado por una falta de interiorización en la religión israelita.[18] La gente seguía a otros dioses porque en realidad no conocían a Yahvé. Su comprensión de la religión era superficial. Como los ritualistas de la India, Oseas pedía una mayor conciencia. Las prácticas religiosas ya no debían darse por sentadas y realizarse de memoria; la gente debía hacerse más consciente de lo que estaba haciendo. Oseas no hablaba de un simple conocimiento teórico; el verbo *yada* («conocer») implicaba una unión emocional con Yahvé, una apropiación interior de lo divino. No bastaba simplemente con asistir a un sacrificio o un festival. «Deseo lealtad [*hesed*] —se quejaba Yahvé—, y no sacrificio; el conocimiento de Dios, no holocaustos.»[19] Oseas intentaba constantemente que los israelitas fueran conscientes de la vida interior de Dios. El éxodo, por ejemplo, no había sido simplemente un ejercicio de poder por parte de Yahvé. Cuando Yahvé vivió con los israelitas durante cuarenta años en el desierto, se portó como un padre que enseña a sus hijos a andar, llevándoles en brazos y conduciéndoles como se conduce a un bebé, «con cuerdas humanas los atraía, con lazos de amor». Yahvé había sido como «los que alzan a un niño contra su mejilla». Se había «inclinado» cuando dio comida a su pueblo.[20] Oseas intentaba que la gente ahondara bajo la superficie de las historias antiguas y apreciase el *pathos* de Dios.

Amós y Oseas habían introducido una importante dimensión nueva en la religión israelita. Sin una buena conducta ética, insistían, el ritual solo resultaba inservible. La religión no debía usarse para alimentar el orgullo y la autoestima de la comunidad, sino para estimular el abandono del egoísmo. Y Oseas, en particular, exhortaba a los israelitas a que examinasen su vida interior, analizasen sus sentimientos y desarrollasen una visión más profunda basada en la introspección. Algunas de esas cualidades ya aparecían en los fragmentos tempranos del

17. Oseas, 4,4-6, 12-14, 17; 5,13-14; 10,4-11; 14,4.
18. Heschel, *The Prophets*, vol. 1, págs. 57-59.
19. Oseas, 6,6.
20. Oseas, 11,3-4.

Pentateuco, que se estaban componiendo en Israel y Judá por aquel entonces.

Los estudiosos reconocen desde hace tiempo que hay diferentes niveles en el Pentateuco. En los libros del Génesis, Éxodo y Números parece que se combinaron primero dos textos tempranos, y luego, posteriormente, hacia el siglo VI, fueron corregidos por un sacerdote escritor («P»), que añadió sus propias tradiciones. Una de estas fuentes tempranas se conoce como «J», porque el autor llama a su dios «Yahvé», y la segunda se conoce como «E», porque este escritor prefería el título divino más formal de «Elohim». Pero J y E no eran composiciones originales; sencillamente, recogían y ponían en común, en una narración coherente, las historias antiguas que ya recitaban los bardos en los festivales de la alianza del primer Israel, y que habían sido transmitidas oralmente de una generación a otra. Aunque los reinos de Israel y Judá utilizaban ambos la escritura para fines administrativos, no la habían usado nunca para recoger la historia y la ideología del Estado. Hasta el siglo VIII, escribir retomaba una habilidad divina y asombrosa, potencialmente peligrosa para los seres humanos.[21] La sabiduría de la comunidad pertenecía a todo el mundo, y no debía convertirse en posesión de una minoría letrada. Pero a finales del siglo VIII, la alfabetización se se extendió mucho más en Oriente Próximo, y las nuevas circunstancias políticas empujaron a los reyes a registrar por escrito las tradiciones que eran favorables a su gobierno en una biblioteca de textos escritos.

Aunque no podemos poner una fecha exacta a J y E, no existe señal alguna de alfabetización extensa ni en Israel ni en Judá hasta el siglo VIII. Parece probable que, aunque ambos contienen material más antiguo, representen dos corrientes de tradición distintas, una del sur y otra del norte, que se combinaron y escribieron juntas en el siglo VIII y se incluyeron en el archivo real en Jerusalén.[22] Representaban un intento temprano de escritura histórica, pero no satisfarían, desde luego, a un historiador moderno, que está preocupado sobre todo por averiguar qué ocurrió exactamente y cuándo. Las narraciones de J y E son

21. William M. Schniedewind, *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel*, Cambridge, U.K., 2004, págs. 24-34.
22. William G. Dever, *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us About the Reality of Ancient Israel*, Grand Rapids, Michigan y Cambridge, U.K., 2001, pág. 280.

algo más que historia. Evolucionaron a lo largo de un extenso período de tiempo, y se preocupaban no sólo de describir con exactitud los hechos del pasado, sino de descubrir qué significaban, de modo que ambas incluyen material mítico junto con narraciones con base más histórica. Desde la perspectiva de los primeros escritores bíblicos, la vida humana no se veía confinada a lo mundano, sino que tenía una dimensión trascendente, que arrojaba luz sobre el significado más profundo de los acontecimientos y les daba un significado paradigmático. Pero nadie imaginaba que J y E fuesen textos definitivos. No aportaban la última palabra. Las generaciones posteriores sentían total libertad para añadir cosas a esas escrituras, incluso para contradecirlas. J y E reflejaban las ideas religiosas de israelitas y judaítas a finales del siglo VIII, pero durante los siglos VII, VI y V, otros autores añadieron más historias a las originales, introdujeron nuevos materiales y reescribieron la historia de Israel de una forma que respondía a las condiciones de su propio tiempo.

Las historias que se relatan en J y E probablemente se usaban en los cultos tempranos de Israel. Pero hacia el siglo VIII, los festivales de la alianza habían sido reemplazados por las liturgias reales de Jerusalén y Samaria. Esto liberó a esas narraciones de su entorno de culto y permitió a los bardos y a otros transmisores desarrollar una crónica más sostenida de la historia del primer Israel.[23] El diseño básico es más o menos el mismo en ambos, J y E. La historia empieza cuando Yahvé llama a los patriarcas (Abraham, Isaac y Jacob) en estrecha relación. Les prometió que se convertirían en padres de una gran nación, y que un día tomarían posesión de la tierra de Canaán. La saga continúa con la emigración de los israelitas a Egipto, su victoria sobre los egipcios en el mar Rojo, la formación de una liga de alianza en el monte Sinaí/Horeb, y la marcha hacia la Tierra Prometida. Pero dentro de este marco básico, J y E ponen el énfasis en temas diferentes, cosa que refleja las tradiciones locales.

Así, J se desarrolló probablemente en Judá, el reino del sur. Según la narración de J la figura fundamental fue Abraham, más que Moisés. E no incluye la historia primigenia recogida en Génesis, 1-11 (la creación del mundo; la caída de Adán y Eva; el crimen de Abel por parte de su hermano Caín; el diluvio y la rebelión de la Torre de Babel), que sin embargo para J es muy importante. Quiere demostrar que antes de Abraham la historia había sido una sucesión de desastres. La humanidad parecía atrapada en una espiral descendente de rebelión, pecado y castigo, pero Abraham había invertido esa nefasta tendencia. La alianza con Abraham fue el momento decisivo de la historia. Abraham es especial para J porque era un hombre del sur. Se estableció en Hebrón, su hijo Isaac vivía en Berseba, y Abraham recibió la bendición de Melquisedec, rey de Salem/Jerusalén. La trayectoria de Abraham también recordaba al rey David, que había nacido en la ciudad sureña de Belén, fue coronado rey de Israel y Judá en Hebrón, y convirtió en capital a Jerusalén. Para el pueblo de Judá, la eterna alianza que Dios había hecho con la casa de David era mucho más significativa que la alianza con Moisés en el Sinaí.[24] J está mucho más interesado en la promesa de Dios de que Abraham sería el padre de una gran nación y una fuente de bendiciones para toda la humanidad que en la alianza del Sinaí.

Por el contrario, la narración de E sobre los patriarcas nunca menciona la alianza con Abraham, y da mucha mayor importancia a Jacob, su nieto, a quien Dios cambió el nombre por el de «Israel». Pero de mucha mayor importancia aún para E es la historia del Éxodo, en el cual aquel dios poco conocido, Yahvé, derrotó a Egipto, el poder más importante de la región. Eso demostraba que para un pueblo marginal era posible sobreponerse a la opresión y surgir de la oscuridad, como el pequeño reino de Israel, que se había convertido en un poder importante en Oriente Próximo durante el siglo IX.[25] Para E, Moisés era el profeta por excelencia. Fue él, y no Abraham, quien hizo cambiar la historia. J a veces se muestra algo crítico con Moisés,[26] mientras que E está lleno de simpatía por su héroe durante la larga marcha por el desierto hacia la Tierra Prometida. Cuando la ira de Yahvé se desató sobre su pueblo, E describe de forma conmovedora la angustia de Moisés: «¿Por qué tratas mal a tu siervo? ¿Por qué no he hallado gracia a tus

23. Frank Moore Cross, *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel*, Baltimore y Londres, 1998, págs. 41-42.

24. R. E. Clements, *Abraham and David*, Londres, 1967.

25. Peter Machinist, «Distinctiveness in Ancient Israel», en Mordechai Cogan e Israel Ephal (comps.), *Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography*, Jerusalén, 1991, pág. 434; Michael Fishbane, *Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Texts*, Nueva York, 1979, págs. 64, 124-125.

26. Éxodo, 24,1-2, 9-11.

ojos, para que hayas echado sobre mí la carga de todo este pueblo?», le preguntaba a su dios. «No puedo cargar yo solo con todo este pueblo: es demasiado pesado para mí. Si vas a tratarme así, mátame, por favor, si he hallado gracia a tus ojos, para que no vea más mi desventura.»[27] No hay nada parecido a esto en el retrato que hace J de Moisés.

Ni J ni E presentan a Moisés como un gran legislador. Cuando describen la alianza del monte Sinaí, ni siquiera mencionan los Diez Mandamientos. J no incluye legislación alguna en su narración, mientras que E incluye sólo una colección de leyes del siglo IX, a menudo llamadas Código de la Alianza, que recalcan la importancia de la justicia con los pobres y los débiles.[28] La ley todavía no se había vuelto numinosa en Israel y Judá. El Sinaí era significativo para J y E porque Moisés y los ancianos habían «visto» allí a Yahvé. Los describen trepando hasta la cima para encontrarse con su dios. «Y vieron al Dios de Israel. Bajo sus pies había como un pavimento de zafiro tan puro como el mismo cielo. No extendió él su mano contra los notables de Israel, que vieron a Dios, comieron y bebieron.»[29] Es el relato más antiguo de la aparición del Sinaí, y quizá refleje alguna representación litúrgica de la teofanía, que incluía un banquete de comunión.[30]

J no se hace ningún problema a la hora de tratar este asunto y describe a Dios en unos términos marcadamente antropomórficos. En su relato, Yahvé caminaba por el Jardín del Edén como un potentado, disfrutando del aire fresco de la tarde; cerraba la puerta del Arca de Noé; aspiraba el delicioso aroma del sacrificio de Noé después del diluvio, y Abraham veía a Yahvé en forma de extranjero a quien alojaba en su campamento.[31] Pero en E Dios se está convirtiendo en algo más trascendente. No se aparece directamente a los seres humanos, sino que envía a su «ángel» como intermediario. E creía que la visión que Moisés tuvo de Dios en un arbusto ardiendo marcaba una nueva fase en la revelación del *Elohim* de Israel. «¿Cómo te llamas?», preguntaba Moisés al dios que le había llamado desde el arbusto flamígero. Yahvé contestaba que Abraham, Isaac y Jacob le llamaban El, pero estaba dispuesto a revelar su verdadero nombre a su pueblo. Era *ehyeh asher ehyeh*. «Soy el que soy.»[32] Esta enigmática frase era un dicho hebreo de deliberada vaguedad, que significaba, en efecto: «¡Qué importa quién sea yo!», o incluso: «¡Métete en tus asuntos!». En el mundo antiguo, conocer el nombre de alguien significaba tener poder sobre él. Dios no pensaba dejarse controlar ni manipular de esa manera.

Tanto en J como en E vemos signos tempranos de la espiritualidad de la kenosis, que estaba claramente presente en la historia donde J cuenta la visión de Abraham de Yahvé en el roble de Mambré, junto a Hebrón.[33] Abraham levantó la vista y vio a tres hombres de pie ante su tienda. Instantáneamente corrió hacia ellos «y se inclinó hacia el suelo».[34] Los extraños eran gente que podía resultar peligrosa, que no se hallaban sometidos a las leyes de la venganza local. Podían matar y ser asesinados con total impunidad. Pero en lugar de atacarles para defender a su familia, Abraham se postró ante ellos como si fuesen dioses. Entonces les ofreció a sus visitantes un banquete muy elaborado para reconfortarles en su viaje. El acto de sumisión personal, combinado con la compasión práctica hacia tres perfectos desconocidos, condujo a un encuentro divino: en el curso de la conversación que siguió, resultó, con total naturalidad, que uno de aquellos extraños no era otro que Yahvé.

Más asombrosa todavía resulta la historia de E del sacrificio de Isaac.[35] A Abraham le habían prometido que se convertiría en padre de una poderosa nación, pero sólo le quedaba un hijo. Entonces, nos cuenta E, «ocurrió algún tiempo después que *Elohim* puso a prueba a Abraham». Le llamó por su nombre, y Abraham exclamó: «¡*Hinneni*!», es decir, «¡Aquí estoy!». Patriarcas y profetas respondían a menudo a Dios con este grito, que indicaba su total disposición. Pero Dios entonces le dio una orden espantosa: «Díjole: "Toma a tu hijo, a tu único, al que amas, a Isaac, vete al país de Moria y ofrécelo allí en holocausto en uno de los montes, el que yo te diga"».[36] La historia marcaba un nuevo concepto de lo divino. En el mundo antiguo, el hijo primogénito se

27. Números, 11,11, 14-15.
28. Éxodo, 21,1-27; 22,1-30; 23,1-33.
29. Éxodo, 24,9, 11.
30. Éxodo, 33,16-23; Mark S. Smith, ***The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts,*** **Nueva York y Londres, 2001, pág. 86.**
31. Génesis, 3,8-9; 6,6; 8,21; 18,1-15.
32. Éxodo, 3,13-15.
33. Génesis, 18,1-15.
34. Génesis, 18,3.
35. Génesis, 22,1-10.
36. Génesis, 22,1-2.

contemplaba a menudo como propiedad del dios, y debía serle devuelto como sacrificio humano. La sangre joven restauraba las energías desfallecientes de la deidad, y aseguraba la circulación del poder en el cosmos. Pero allí no había tal razonamiento. *Elohim* estaba imponiendo una exigencia que resultaba absolutamente arbitraria, ante la cual Abraham sólo podía responder mediante la fe.[37] Aquel dios era enteramente distinto de las otras deidades de la región; no compartía los sufrimientos humanos, no exigía una aportación extraordinaria de energía de hombres y mujeres, pero podía conseguir todo aquello que desease.

Abraham no dudó. Inmediatamente ensilló su asno y partió hacia la tierra de Moria con Isaac y dos sirvientes, llevando en sus propias manos el cuchillo con el que sacrificaría a su hijo y la madera para el holocausto. Ató a Isaac, lo colocó en el altar y alzó el cuchillo. Era un acto de total obediencia que amenazaba con quitar a la vida todo su significado. El dios a quien había servido durante tanto tiempo había demostrado que rompía sus promesas, y que era un asesino de niños sin corazón. Sólo en el último momento *Elohim* le envió a su «ángel» para que detuviera la muerte, ordenando a Abraham que en su lugar sacrificara un carnero. La historia se supone que marca una importante transición en el culto, cuando la oblación animal vino a sustituir al sacrificio humano. Pero lo doloroso de la historia va mucho más allá de su relevancia litúrgica. El *Elohim* de Israel no era sólo una presencia amistosa y benévola, sino a veces alguien terrorífico y cruel, que conducía a sus devotos hasta el borde del sinsentido. La historia nos muestra a Abraham y a su dios bajo una luz dudosa. Demuestra el potencial destructivo de una experiencia de lo divino, antes de que se lograra establecer que cualquier violencia (física o psicológica) era incompatible con lo sagrado.

Empezaba a abrirse un abismo entre el mundo humano y el divino que antes no existía. En 740 un nuevo profeta tuvo una visión de Yahvé en el templo de Jerusalén.[38] Como J, Isaías, miembro de la familia real de Judá, era sureño y no tenía problema alguno en ver a Dios con forma humana, pero Yahvé ya no era una deidad amable, con quien se podía compartir una comida amistosa. A medida que el incienso llenaba

37. Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return, or, Cosmos and History*, Princeton, 1959, págs. 108-110 (trad. cast.: *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 2000).

38. Isaías, 6,1-9.

el atrio del culto, Isaías vio la terrorífica realidad que se escondía detrás de los rituales del templo. Yahvé estaba sentado en su trono celestial, rodeado por su consejo de santos. A cada lado, dos ángeles se cubrían el rostro. «Santo, santo, santo [*qaddosh*] Yahvé Sebaot: llena está toda la tierra de su gloria.» Los cimientos del templo temblaron, y la sala se llenó de humo, envolviendo a Yahvé en una nube impenetrable. Ya no era simplemente el ser sagrado de Israel, sino el gobernante del mundo. Y por encima de todo era *qaddosh,* totalmente «otro» y «separado» de la humanidad. Isaías estaba lleno de terror. «¡Ay de mí! —exclamaba—. ¡Estoy perdido!» Como frágil e impuro mortal, había contemplado al Señor de las huestes celestiales. Uno de los serafines purificó sus labios con un carbón ardiendo, y Yahvé preguntó: «¿A quién enviaré? ¿Quién irá de parte nuestra?». E Isaías inmediatamente replicó: «¡*Hinneni*! ¡Envíame!».

El mensaje divino era funesto. El pueblo no escucharía a Yahvé hasta que fuese demasiado tarde:

> *Hasta que se vacíen las ciudades y queden sin habitantes,*
> *Las casas sin hombres,*
> *La campiña desolada,*
> *Y haya alejado Yahvé a las gentes,*
> *Y cunda el abandono dentro del país.*
> *Aun el décimo que quede en él*
> *Volverá a ser devastado como la encina o el roble,*
> *En cuya tala queda un tocón:*
> *Semilla santa será su tocón.*[39]

Cuando Isaías entregó el mensaje, su aterradora descripción de una tierra desolada y despoblada se estaba convirtiendo en una realidad cotidiana en Oriente Medio. Tiglat-pileser III se había convertido en rey de Asiria en 745, y había empezado a crear un tipo de imperio completamente nuevo, desmantelando gradualmente el antiguo sistema de vasallaje e incorporando directamente a todos los pueblos vasallos al enorme Estado asirio. Tenía un ejército profesional soberbio y eficiente, equipado con los últimos artilugios de guerra y una caballería enormemente hábil, que aterrorizaba a la región. Al primer signo de rebelión, un rey vasallo era reemplazado por un gobernador asirio, el ejército

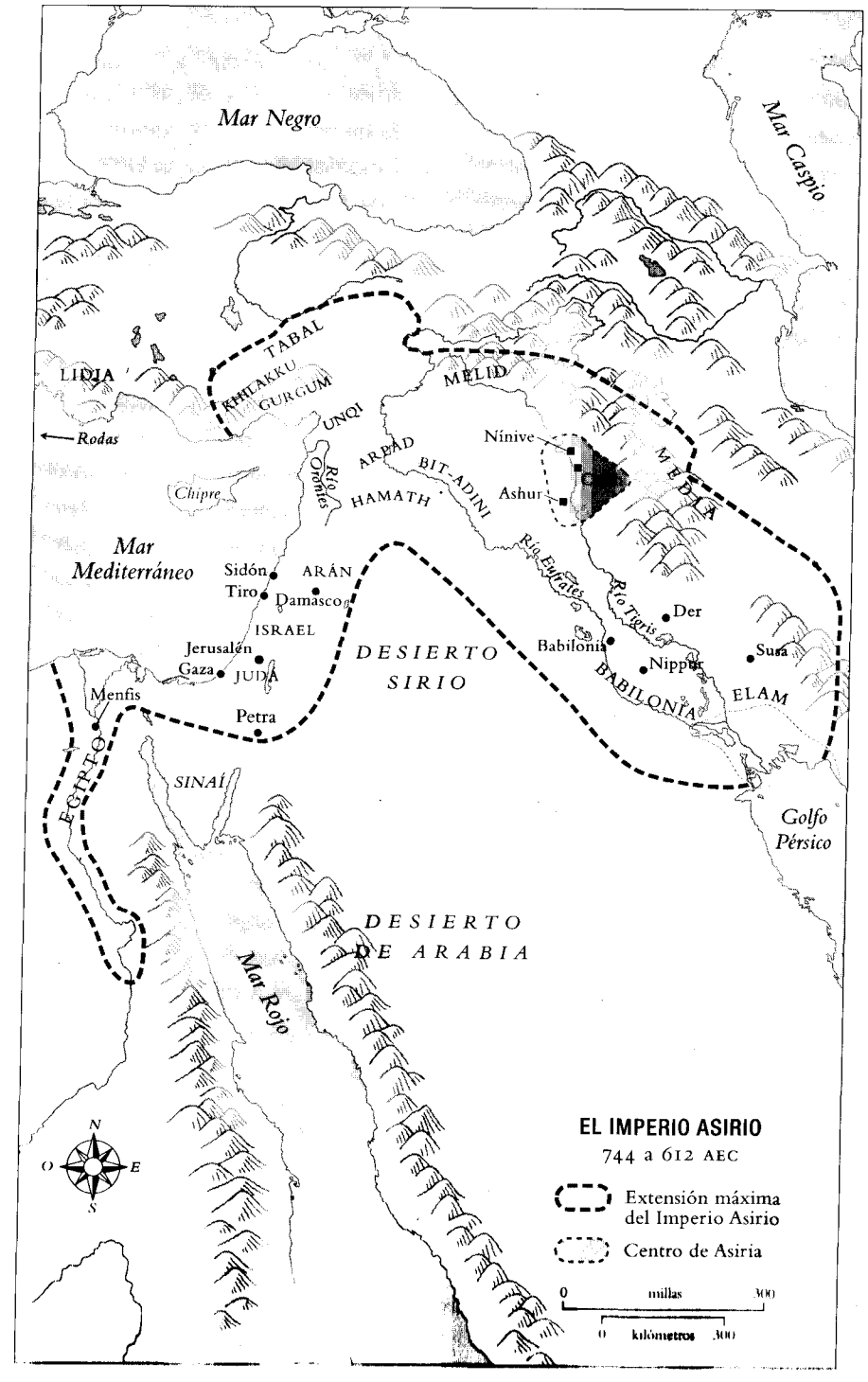
39. Isaías, 6,11-12.

invadía el país y toda la clase gobernante era deportada y reemplazada por gente de otras partes del imperio. El primer logro de Tiglat-pileser fue subyugar Babilonia; luego, volvió su atención hacia el oeste. Viendo que en Israel reinaba la confusión después de la muerte de Jeroboam II, el ejército asirio marchó hacia el país en 738 y sometió a sus territorios septentrionales.

Oriente Medio nunca había visto anteriormente un poderío militar de aquella escala y la región nunca volvería a ser la misma. Las deportaciones causaron un trastorno espiritual y físico muy extenso, ya que se movieron poblaciones enteras a la fuerza por todo el imperio. Cuando el ejército asirio atacaba un país, dejaba un rastro de devastación en su estela, y toda la campaña quedaba desierta mientras la población huía para tomar refugio en las ciudades. Asiria estaba decidida no sólo a dominar militarmente Oriente Medio, sino a crear una cultura unificada. Debía haber un solo imperio, una sola economía, una sola lengua. Tiglat-pileser adoptó la lengua y la escritura arameas, que eran más fáciles de exportar que el cuneiforme asirio, para facilitar la administración de su creciente imperio. La escritura se hacía cada vez más importante para las actividades administrativas y económicas, y cada vez más gente aprendía a leer y escribir. Esto facilitaría el desarrollo de los textos sagrados transmitidos por la escritura, y no de un modo oral.

El ascenso de Asiria provocaba un problema teológico. Cada uno de los pueblos vasallos tenía un dios nacional, un «ser sagrado» como Yahvé, que era custodio de su territorio. El sistema funcionaba bien mientras cada reino mantenía su independencia, pero cuando el dios de un país se solapaba con otro, aquello podía convertirse en un problema, como Elías y Acab habían descubierto. Una vez que Asiria había empezado a absorber una nación tras otra, el equilibrio de poder entre los dioses también había cambiado. Como otros reyes de la región, el rey asirio era vicario del dios nacional Asur, que había prometido que la dinastía de Tiglat-pileser duraría para siempre. «Tú le has dado su destino señorial como poder y le has dicho que su semilla de alto sacerdocio duraría para siempre.»[40] Si el vicario de Asur había conquistado el reino de Israel, ¿se deducía de eso que Asur era más poderoso que Yahvé?

40. E. A. W. Budge y L. W. King, *Annals of the Kings of Assyria*, Londres, 1902, pág. 31.



Cuando Isaías tuvo su visión en 740, el pequeño reino de Judá todavía era demasiado insignificante para atraer la atención de Asiria, pero eso cambió en 734, cuando los reyes de Israel y Damasco organizaron una coalición para oponerse al avance de Asiria hacia el oeste. Cuando el rey Acaz de Judá se negó a unirse a ellos, enviaron un ejército a sitiar Jerusalén, deponer a Acaz y colocar a un rey más manejable en el trono de Judá. Acaz no tuvo otra opción que pedir ayuda a Tiglat-pileser y convertirse en vasallo de Asiria.[41] El largo período de pacífica oscuridad de Judá había concluido; casi contra su voluntad, se había visto arrastrada a la tragedia que se desarrollaba en la región. Tiglat-pileser no perdió tiempo y castigó a sus vasallos rebeldes. Cayó sobre Damasco, ejecutó al rey Rezin y atacó la costa mediterránea, destruyendo todas las ciudades que parecieran resistirse. Finalmente, le llegó el turno a Israel. En 732, el ejército asirio tomó Galilea y el valle de Jezreel, así como los territorios de Israel situados en la orilla este del Jordán. De la noche a la mañana, el poderoso reino de Israel había quedado reducido a un diminuto Estado sin salida al mar, en las colinas del norte, con un rey títere en el trono. El pueblo de Judá les contemplaba, horrorizado.

Pero Isaías no estaba preocupado. Había visto a Yahvé entronizado como rey del mundo entero, y sabía que Jerusalén estaba a salvo. Pertenecía a un mundo religioso distinto del de Amós y Oseas, que habían trabajado en el reino del norte. Él nunca se refería al éxodo de Egipto ni a los largos años deambulando por el desierto. La corte real de Judá no buscaba consuelo en esas tradiciones norteñas, sino en la eterna alianza que Yahvé había sellado con el rey David y las tradiciones del templo de Jerusalén. Yahvé era rey de Jerusalén, con el monarca davídico como su homólogo terrenal. Mientras Yahvé reinase en Jerusalén (e Isaías había visto con sus propios ojos que así era), la ciudad nunca sería derrotada:

> *Dios está en medio de ella, no será conmovida,*
> *Dios la socorre al llegar la mañana.*
> *Braman las naciones, se tambalean los reinos,*
> *Lanza él su voz, la tierra se derrite.*[42]

41. I Reyes, 16; Isaías, 7.
42. Salmos, 46,5-6.

El pueblo de Judá debía confiar sólo en Yahvé; el reino del Norte cayó porque se enorgulleció de sus armas y su diplomacia.[43] Jerusalén era un refugio para los «pobres», de modo que su pueblo debía confiar sólo en Yahvé, en lugar de poner su confianza en la riqueza y el poderío militar.[44]

Isaías le dijo a la gente que el guerrero divino estaba una vez más en marcha... luchando por su pueblo. Judá no tenía nada que temer de Asiria, que era sencillamente un instrumento de Yahvé, «bastón de mi ira, vara que mi furor maneja».[45] Isaías evocaba las antiguas imágenes de Yahvé viniendo en ayuda de su gente, mientras que sus enemigos se encogían llenos de miedo. Ante «la presencia pavorosa de Yahvé y el esplendor de su majestad», cuando se alza para formar el terremoto,

> *Los ojos altivos del hombre serán abajados,*
> *Se humillará la altanería humana,*
> *Y será exaltado Yahvé solo*
> *En aquel día.*
> *Pues será aquel día de Yahvé Sebaot*
> *Para toda depresión, que sea enaltecida,*
> *Y para todo lo levantado, que será rebajado.*[46]

Yahvé se estaba convirtiendo no sólo en el dios nacional, sino en el dios de la historia. Pero esta exaltación de Yahvé también era agresiva. Se comportaba como un gran poder, que traía la paz a la fuerza a la región, destruyendo las armas destructivas de sus enemigos:

> *Hace cesar las guerras hasta el extremo de la tierra;*
> *Quiebra el arco, parte en dos la lanza,*
> *Y prende fuego a los escudos.*[47]

Las demás naciones se verían obligadas a aceptar el reino de Yahvé y a convertir sus espadas en rejas de arado, y sus lanzas en hoces.[48]

43. Isaías, 9,8; 10,12; 14,12; 16,6; 23,9.
44. Isaías, 14,30-32.
45. Isaías, 10,5-7
46. Isaías, 2,10-13.
47. Salmos, 46,9; véase Isaías, 9,1; Salmos, 76,1-3.
48. Isaías, 2,2-4.

Para conseguir el triunfo final, Acaz no debía implicarse en políticas mundanas, sino poner su fe sólo en Yahvé. En el culto de Sión, Jerusalén era la ciudad de los «pobres». Pero pobreza no significaba privaciones materiales. Lo contrario de «pobre» no era «rico», sino «orgulloso». A medida que subía el monte Sión hasta el templo, la gente solía cantar este salmo:

No está inflado, Yahvé, mi corazón,
Ni mis ojos subidos.
No he tomado un camino de grandezas
Ni de prodigios que me vienen anchos.
No, mantengo mi alma en paz y silencio
Como niño destetado en el regazo de su madre.
¡Como niño destetado está mi alma en mí!

¡Espera, Israel, en Yahvé
Desde ahora y por siempre![49]

Entonces Isaías le dijo a Acaz que no debía depender de la fortaleza humana, de las alianzas extranjeras o de la superioridad militar, sino de Yahvé. Era idolatría depender arrogantemente de los simples ejércitos y fortificaciones humanas. Esta confianza en Yahvé sólo era una versión judaica del movimiento de culto norteño de adorar a Yahvé de forma exclusiva, y la insistencia de Isaías en la humildad y la sumisión parece a primera vista similar a la espiritualidad axial de la kenosis. Sin embargo ella aumentaba también el ego nacional de Judá en un momento peligroso de su historia. La idea revolucionaria de Isaías de que Yahvé no era sencillamente el dios patrono de Israel, sino que podía controlar a los dioses de otras naciones, se basaba en un patriotismo desafiante. De muchas formas, Isaías pertenecía al mundo del culto antiguo. Preconizaba una visión violenta, agonística, que absorbía y respaldaba la política agresiva del tiempo. También era una teología esencialmente mágica, que animaba a la gente a creer que una potencia divina hacía invencible a Jerusalén. La confianza sólo en Yahvé resultaría ser una base muy peligrosa para la política exterior.

49. Salmos, 131; véase Salmos, 9,10 13; 10; Ben C. Ollenburger, *Zion, the City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult*, Sheffield, 1987, págs. 58-69.

El reino del Norte no quería dejarlo todo en manos de Yahvé. Cuando Tiglat-pileser murió, en el 724, el rey Oseas de Israel reunió a otros reyes vasallos en un movimiento de resistencia y se negó a pagar tributos, y apeló a Egipto en busca de apoyo. Inmediatamente el nuevo rey asirio, Salmanasar V, metió en prisión a Oseas y sitió Samaria. La ciudad capituló en 722, la clase dominante fue deportada a Asiria y los nuevos colonos se dedicaron a reconstruir la región según la visión del mundo de los asirios. Ahora, en lugar de dos tradiciones oficiales de Yahvé existía sólo una. El pequeño reino de Judá era uno más entre un puñado de naciones que lograron retener un cierto grado de independencia después de la campaña asiria. Los estudios arqueológicos nos muestran que Jerusalén se extendió de forma espectacular a finales del siglo VIII.[50] Se construyeron nuevos suburbios para albergar a los refugiados israelitas del norte, y al cabo de unos pocos años, Jerusalén se transformó, y en lugar de ser una modesta villa montañosa de 4 o 5 hectáreas se convirtió en una ciudad de 60 hectáreas de extensión, de casas densamente apiñadas y edificios públicos. El campo que rodeaba la ciudad también se desarrolló extensamente.

Los refugiados llevaron sus propias tradiciones norteñas a Judá, incluyendo quizá las profecías de Amós y Oseas, que habían previsto la catástrofe de 722. La destrucción del reino de Israel era un recuerdo reciente y doloroso, y en aquel tiempo había un deseo de preservar las tradiciones del norte. Como otros reyes de la región, los reyes de Judá empezaron a reunir una biblioteca real que probablemente incluía a J y E, que quizá se hubiesen refundido en un solo texto por aquel entonces. Había un cierto deseo de restaurar la unión del reino de David y Salomón, mezclando lo que quedaba del reino de Israel con el resurgente reino de Judá.

Este deseo se vio reflejado en la reforma del rey Ezequías, que sucedió a su padre en 715.[51] No tenemos ningún relato de la época, pero la tradición bíblica sugiere que Ezequías quería centralizar el culto, permitiendo la adoración solamente en el templo de Jerusalén y aboliendo los santuarios rurales. La reforma fue de corta duración, y los arqueólogos demuestran que la gente continuó adorando a otros dioses, pero a causa de su reforma religiosa, los historiadores bíblicos recuer-

50. Finkelstein y Silberman, *Bible Unearthed*, págs. 239, 243-246.
51. 2 Reyes, 18,3-7.

dan a Ezequías como uno de los mayores reyes de Judá. Su política exterior, sin embargo, era desastrosa. En 705 murió el extraordinario rey asirio Sargón II, y dejó como sucesor a su hijo Senaquerib. En el desconcierto que siguió, cuando parecía que Asiria no sería capaz de controlar los territorios periféricos, Ezequías se sumó de forma insensata a una coalición antiasiria y empezó a preparar Jerusalén para la guerra. En 701, Senaquerib llegó a Judá a la cabeza de un ejército formidable, y empezó a devastar sistemáticamente el terreno. Finalmente, sus soldados rodearon la propia Jerusalén. Parecía que la ciudad no podría sobrevivir, pero en el último momento hubo un cambio. El autor bíblico nos cuenta que «el ángel de Yahvé asesinó a 185.000 hombres en el campamento asirio, y el ejército se vio obligado a retirarse».[52] No sabemos qué fue lo que ocurrió. Quizás hubo una súbita epidemia o plaga en el ejército asirio, y aquella liberación aparentemente milagrosa pareció una prueba positiva de que Jerusalén era realmente inviolable. Pero resulta imposible ignorar los daños que los arqueólogos han desenterrado en el territorio de Judá.[53] Laquis, la segunda ciudad de Judá, fue arrasada hasta los cimientos. Quince mil hombres, mujeres y niños fueron enterrados en una fosa común. Ezequías había heredado un reino próspero, pero su imprudente política exterior le dejó sólo con la diminuta ciudad-Estado de Jerusalén. El orgullo patriótico y la teología nacionalista casi habían conseguido aniquilar la nación.

El siglo VIII fue un período asombroso en Grecia. En un lapso de tiempo notablemente breve, los griegos emergieron de la edad oscura y pusieron los cimientos de su cultura sin igual. Su estrella estaba en fase ascendente, igual que la de Judá parecía en declive. Asiria no tenía interés alguno en el Egeo, de modo que los griegos pudieron desarrollar sus instituciones sin la amenaza de la invasión militar. Establecieron pacíficos contactos con el este y se mostraron ansiosos de aprender de pueblos extranjeros. Sus políticas se hicieron radicales e innovadoras, y empezaron a experimentar con distintas formas de gobierno, pero sin tocar su religión. En un momento en el que los profetas hebreos estaban predicando la monolatría, la adoración de un solo Dios, los griegos

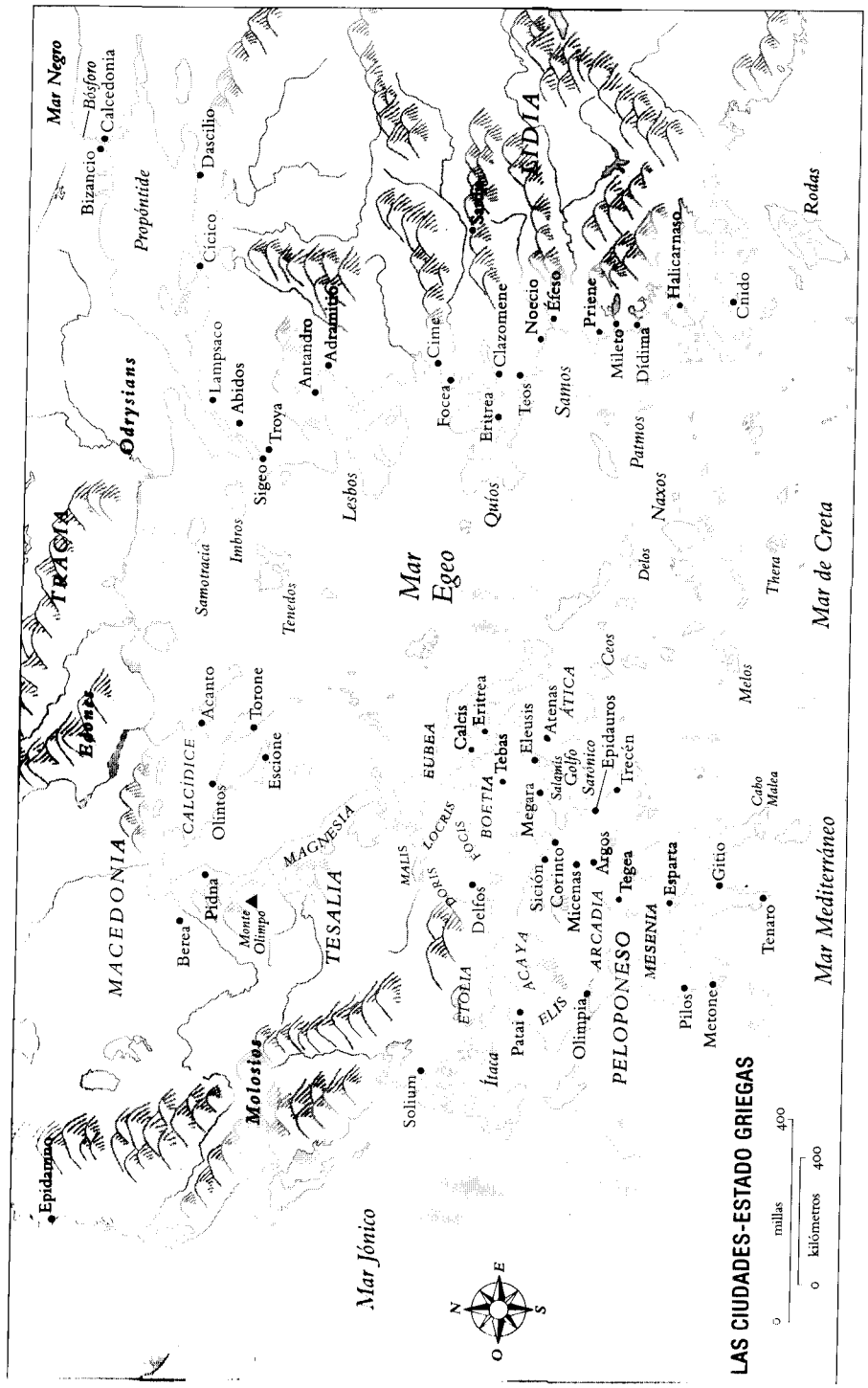
52. 2 Reyes, 19,35.
53. Finkelstein y Silberman, *Bible Unearthed*, págs. 263-264.

eran politeístas convencidos. En lugar de apartarse de las formas más antiguas de religión, los griegos se estaban volviendo cada vez más tradicionales.

El logro más importante del siglo VIII fue la creación de la polis, la pequeña e independiente ciudad-Estado, donde los ciudadanos aprendían el arte del autogobierno. Después de la edad oscura, las viejas instituciones políticas habían resultado tan dañadas que los griegos podían empezar de nuevo desde cero.[54] En el siglo VIII hubo un rápido crecimiento de la población y una mejora de las técnicas agrícolas, que permitió a los agricultores producir un excedente en sus cosechas. Necesitaban seguridad y algún tipo de organización social para proteger sus tierras y cosechas de los rivales. Los griegos podían usar sus productos sobrantes para comerciar, podían fundar proyectos cívicos y, desde el principio, toda la comunidad se vio envuelta en la toma de decisiones.[55] A finales del siglo, se habían establecido ciudades (polis) en todo el mundo helénico, todas ellas con un parecido notable entre sí. Una polis debía tener una muralla, un templo, una asamblea y un puerto.[56] No había distinciones entre el campo, del cual dependía la economía, y el centro urbano, núcleo de la identidad social. Campesinos y ciudadanos tenían los mismos derechos y responsabilidades, y se sentaban en las mismas asambleas de gobierno. Todos los ciudadanos eran libres de usar los edificios públicos y el ágora, un espacio abierto en el centro de cada ciudad, donde podían hacer negocios y mantener discusiones. Cada polis tenía su propia deidad patronal, y todas ellas organizaban sacrificios distintivos y festivales que ayudaban a unir entre sí a los ciudadanos.

La polis era una sociedad igualitaria. Desde fecha muy temprana, los campesinos fueron muy críticos con la antigua nobleza y se negaron a aceptar un papel de sumisión. Todo el mundo podía convertirse en ciudadano... excepto los esclavos y las mujeres. El de la polis era un estado agresivamente masculino. Durante la edad oscura, las mujeres habían disfrutado de un estatus mejor, pero en las nuevas ciudades se las marginó y segregó en patios recluidos, en el hogar familiar, y raramente

54. Oswyn Murray, *Early Greece*, 2ª ed., Londres, 1993, págs. 62-65.
55. Charles Freeman, *The Greek Achievement: The Foundation of the Western World*, Nueva York y Londres, 1999, págs. 49-50, 116-121.
56. Odisea, 6,262.



se las veía por las calles. También hubo un incremento en el número de esclavos. La mayoría de los ciudadanos poseían su propia tierra, y se consideraba degradante trabajar para otros o ganar un salario. En otros lugares del mundo antiguo, los reyes tenían que limitar la independencia de sus súbditos para conseguir un Estado monárquico, pero los campesinos griegos se negaron a abandonar sus libertades tradicionales y los aristócratas crearon ciudades-Estado autónomas, en lugar de grandes reinos que requiriesen gobernantes locales que se sometieran a un señor conjunto. Este ideal de independencia no era una invención griega. Los griegos probablemente preservaron las antiguas asambleas y consejos tribales que otros pueblos abandonaron cuando desarrollaron Estados e imperios más amplios.[57]

Como vemos en la épica de Homero, para un aristócrata griego del siglo VIII hablar en público era tan importante como las proezas militares.[58] En el período micénico, el rey era sencillamente *primus inter pares*, y tenía que oír el consejo de los señores. La política pública continuó discutiéndose en la polis, y como los agricultores tomaban parte en el gobierno, también tuvieron que desarrollar habilidades de debate. Todo el mundo se vio obligado, aunque fuera de forma rudimentaria, a pensar en principios abstractos de justicia y moralidad, mientras discutían problemas prácticos. Los campesinos empezaban a parecerse cada vez más a la nobleza; una característica importante de la polis era que toda la ciudadanía paulatinamente iría asumiendo el antiguo *ethos* aristocrático.[59]

El debate era un agón, una competición entre diversos oradores, en el cual la persona que daba mejores argumentos era la que ganaba. Los griegos mantuvieron la antigua pasión indoeuropea por las competiciones que algunos de los hindúes védicos empezaban ya a descartar. El agón era ley de vida, y paradójicamente, la nobleza alcanzaba un sentido de solidaridad compitiendo unos con otros.[60] Ahora que toda la

57. Christian Meier, «The Emergence of Autonomous Intelligence Among the Greeks», en S. N. Eisenstadt (comp.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany, 1986, págs. 71-73.

58. *Ilíada*, 2,273; 18,105, **252**; Freeman, *Greek Achievement*, pág. 89.

59. Jean Pierre Vernant, *Myth and Society in Ancient Greece*, 3ª ed., Nueva York, 1996, pág. 90 (trad. cast.: *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1994).

60. *Ibid.*, págs. **29-32**.

polis se estaba convirtiendo en una sociedad aristocrática y guerrera, los campesinos estaban empezando a adquirir ese espíritu agonístico. Homero muestra que los señores de la guerra griegos se esforzaban por destacar, aun a expensas de otros. No había *esprit de corps*, porque cada señor luchaba por cumplir su propio destino personal. Se esperaba que cada uno fuese extraordinario, y eso significaba que todo el mundo era rival en la batalla por la singularidad de cada actividad. En lugar de sumisión, por tanto, en la polis había un fiero egoísmo. También se daba una agresión inherente. La creación de la polis a menudo había sido violenta. El establecimiento de una comunidad que podía resistir a sus vecinos y rivales no siempre había resultado pacífico. A menudo las comunidades de pueblos campesinos se veían obligadas a unirse a una polis contra su voluntad. El sinoicismo («unificación») había significado también desarraigo, resistencia y gran cantidad de sufrimientos, las agonías de un nacimiento reflejado en muchos de los mitos fundadores de la polis.[61] La ciudad había atraído a la gente para que se uniera, pero demasiadas veces lo había conseguido de una forma violenta. Cada polis tenía también que competir constantemente con las demás polis a cambio de poder y riqueza.

Pero los griegos también estaban orgullosos de su unidad cultural, y la celebraban en festivales e instituciones panhelénicas. Uno de los más famosos era la competición atlética de Olimpia, que se registró por primera vez en 776 y a la que asistieron aristócratas de toda Grecia. Competir en los juegos era un acto político: hacía que se conociera la polis de cada uno, y un campeón olímpico lograba fama legendaria cuando volvía a casa. Pero como todas las cosas griegas, los juegos tenían un aspecto extraño, ctónico. Las competiciones atléticas más tempranas se habían llevado a cabo durante el funeral de un gran guerrero.[62] Las extraordinarias hazañas físicas llevadas a cabo por los asistentes al cortejo fúnebre eran una afirmación desafiante de la vida en presencia de la muerte, y expresaban la ira, la frustración y el dolor de los desconsolados. Finalmente, los juegos se convirtieron en un rito religioso realizado en un santuario en honor de un héroe local. Los Juegos Olímpicos se celebraban en honor de Pélope, el legendario amante de Poseidón, que también había sido un gran atleta.

61. Walter Burkert, *Greek Religion*, Cambridge, Mass., 1985, págs. 44-49.
62. *Ilíada*, 23.

En Olimpia los atletas no competían sencillamente por su fama personal, sino que estaban realizando un rito simbólico de paso desde la muerte a la vida.[63] En el extremo occidental del estadio se encontraba la tumba de Pélope, un pozo oscuro que conducía abajo, a las profundidades de la tierra. Estaba situado frente al altar de Zeus, al este, que era una enorme pila de tierra y cenizas, como residuo de innumerables piras sacrificiales. El dios y el héroe eran como el día y la noche, la muerte y la vida. La noche antes de la carrera, los atletas sacrificaban un carnero en el recinto de Pélope, vertiendo su sangre en las profundidades ctónicas. A la mañana siguiente corrían desde la tumba de Pélope a la cima del altar de Zeus, al nacer el sol, apartándose de la muerte y del sangriento sacrificio y acercándose al fuego purificador. Como Pélope, el campeón olímpico terminaría muriendo, pero su victoria en el agón daba al vencedor una gloria (*kleos*) que perviviría en la memoria de las generaciones futuras.

El culto del héroe era un rasgo único de la religión griega.[64] El héroe mortal era el equivalente ctónico de los dioses inmortales. A finales del siglo VIII, la tumba de un guerrero de renombre ocupaba el lugar de honor en la mayoría de las polis. Constante recordatorio de la raza superior de mortales que había vivido en una era heroica, el héroe era reverenciado como un semidiós. Ahora que estaba muerto, vivía una vida a la sombra en las profundidades de la tierra, pero su espíritu todavía se hallaba en presencia activa en la comunidad; las cualidades que le hacían tan excepcional seguían perdurando. Pero su muerte había llenado de ira al héroe, y un aura impredecible y perturbadora emanaba de su tumba, junto a la cual pasaba la gente en silencio reverencial. A diferencia de los dioses, que vivían en lo alto del monte Olimpo, el héroe mortal estaba cerca, al alcance de la mano. Los ritos realizados en su tumba estaban destinados a aplacar su ira y obtener su ayuda. Los adoradores visitaban su santuario sin guirnaldas, descuidados, con el pelo suelto, aunque cada polis estaba orgullosa de su héroe, que simboliza-

63. Walter Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1983, págs. 94-103.
64. Walter Burkert, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greeks Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge, Mass., y Londres, 1992, págs. 65-67 (trad. cast.: *De Homero a los magos: la tradición oriental en la cultura griega*, Barcelona, El Acantilado, 2002); Burkert, *Greek Religion*, págs. 199-208; Robert Parker, *Athenian Religion: A History*, Oxford y Nueva York, 1996, págs. 34-41.

ba sus cualidades especiales. Su tumba a menudo se colocaba junto al templo de la deidad patronal, como su complemento oscuro y ctónico.

En Delfos, un santuario fundado a mediados del siglo VIII, el jubiloso culto de Apolo, dios de la música y la poesía, se veía empañado por el trágico recuerdo de Pirro, hijo de Aquiles, uno de los guerreros que habían entrado en Troya en el caballo de madera. Después de la guerra se decía que Pirro había visitado Delfos para pedir reparación a Apolo, a quien culpaba de la muerte de su padre, pero acabó cortado en pedazos ante la llama sagrada por unos servidores del templo que se peleaban por una carne sacrificial.[65] Fue enterrado bajo el umbral del templo. El ritual sacrificial de Delfos reflejaba la violencia de su muerte. Mientras mataban a la víctima, la gente de la localidad se disponía en círculo con los cuchillos preparados. En cuanto el animal estaba muerto, se acercaban y cortaban salvajemente toda la carne que podían, dejando a menudo sin nada al sacerdote. El salvajismo de ese sacrificio, que violaba los valores civilizados de la polis, formaba un siniestro contrapunto con el luminoso culto de Apolo, dios del orden y de la moderación.

Apolo había luchado y matado a una monstruosa dragona en Delfos, un triunfo que simbolizaba la victoria de los olímpicos sobre los poderes ctónicos. Llamó a esa dragona Pitón, porque su cadáver se había podrido (*pythein*) en la tierra. Más tarde fundó los Juegos Píticos en honor a su memoria, y la gente acudía de toda Grecia a consultar a la profetisa de Apolo, la Pitia.[66] La Pitia se sentaba en un trípode ante el fuego sagrado del santuario interior. Cuando Apolo la poseía, temblaba llena de angustia y cantaba o bien chillaba las palabras inspiradas, pero de hecho sus consejos a menudo eran bastante prácticos y sensatos.

A diferencia de la mayoría de los demás santuarios, Delfos no estaba unido a ninguna polis, sino que se hallaba aislado en una montaña empinada, lejos de cualquier tierra cultivable. Era independiente; se trataba, por tanto, de un centro religioso fundado en el poder del conocimiento más que en el poder político. Delfos no tenía objetivos propios, y se convirtió en ágora, «espacio abierto», donde los suplicantes y peregrinos podían reunirse y discutir los problemas e ideales que, según descubrieron, compartían la mayoría de las polis. Delfos jugó un papel importante en la nueva ola de colonizaciones que empezó a mediados del siglo VIII.[67] Antes de volver a casa, los colonos a menudo consultaban a la Pitia, que les ayudaba a llegar a una decisión razonable. A finales del siglo se habían fundado nuevos asentamientos griegos en todo el Egeo. Grecia estaba volviendo de nuevo a la vida, había una nueva excitación, una sensación de descubrimiento, de nuevas oportunidades para el comercio, horizontes que se expandían y estímulos de culturas extranjeras.

65. Píndaro, *Oda a Nemea*, 7, págs. 44-47. En algunas versiones del mito, Apolo mata él mismo a Pirro.

66. Burkert, *Homo Necans*, págs. 117-130; Meier, «Emergence of the Autonomous Intellect», págs. 79-81.

El aumento en el comercio condujo a nuevos contactos con el este.[68] Los mercaderes griegos viajaron a Oriente Medio, y los refugiados de las invasiones asirias emigraron a las polis griegas, llevando con ellos nuevas habilidades y oficios. Los griegos adaptaron la escritura fenicia para su propio uso, y así fueron capaces de participar en la nueva cultura literaria que ahora se extendía desde el Éufrates hasta Italia. Los griegos importaron también ideas religiosas orientales. Durante el siglo VIII empezaron a construir grandes templos siguiendo el modelo de Oriente Próximo para albergar la efigie de un dios. El culto de la Pitia quizá se viese influido por las profecías extáticas de Oriente Medio. Las descripciones del otro mundo que hacían los poetas empezaron a parecerse al mundo mesopotámico de los muertos. Algunos de sus dioses más populares habían venido del este. Apolo, por ejemplo, que se convertiría en la quintaesencia de todos los dioses griegos, originalmente procedía de Asia Menor. Los griegos probablemente conocieron a la diosa Istar, de Oriente Medio, en la isla de Chipre, y la introdujeron en su propio panteón como Afrodita, diosa del amor y la fertilidad. La figura trágica de Adonis, el amante de Afrodita, era casi con toda certeza el dios de la vegetación Tamuz, cuya muerte lloraban de forma extremada las mujeres en todo Oriente Medio, invocándole como *adon,* «¡Señor!».[69]

67. Burkert, *Greek Religion*, pág. 116; Murray, *Early Greece*, págs. 102-114; Freeman, *Greek Achievement*, págs. 65-72.

68. Burkert, *Orientalizing Revolution*, págs. 56-67.

69. Robert A. Segal, «Adonis: A Greek Eternal Child», en Dora C. Pozzi y John M. Wickersham (comps.), *Myth and the Polis*, Ithaca y Londres, 1991; Anthony Gottlieb, *The Dream of Reason: A History of Philosophy from the Greeks to the Renaissance,* Londres, 2000, págs. 105-110; Pierre Vidal-Naquet, «The Black Hunter and the Origin of the Athenian Ephebia», en R. L. Gordon (comp.), *Myth, Religion and Society*, Cambridge, U.K., 1981.

Pero nadie tuvo una influencia formativa tan grande en la religión griega como Homero, que puso por escrito tradiciones épicas transmitidas oralmente a finales del siglo VIII, más o menos al mismo tiempo que la saga de J y E se unía también en Jerusalén. Durante siglos los bardos habían recitado aquellas historias antiguas en juegos y festivales; en tiempos de Homero, algunas de ellas puede que tuvieran ya una antigüedad de mil años.[70] Sus dos poemas, la *Ilíada* y la *Odisea*, preservaron sólo una pequeña parte de un ciclo épico mucho mayor. Quizás hubiera hasta ocho poemas sobre la guerra de Troya.[71] Y había otras sagas épicas: una trazaba la historia de Edipo, rey de Tebas, y su malograda familia; otra contaba las aventuras de Heracles, y una tercera hablaba de la búsqueda del vellocino de oro por parte de Jasón.

Estas épicas antiguas habían cambiado y se habían desarrollado a lo largo de los siglos, pero una vez que fueron escritas la *Ilíada* y la *Odisea* quedaron fijadas para siempre. Como toda épica, incluían parte de un material muy antiguo, pero también reflejaban las condiciones que se daban en tiempos del propio Homero. Él vivía en una época de transición. La nueva civilización que estaba emergiendo en Grecia después de la edad oscura tenía sólo un par de generaciones de antigüedad. Situados a finales del período micénico, en tiempos de la guerra de Troya (c. 1200), los largos poemas narrativos de Homero injertaban la nueva cultura en la antigua. Probablemente nunca sabremos si «Homero» era un poeta o dos, o incluso dos escuelas poéticas distintas, pero es imposible exagerar su influencia. La *Ilíada* y la *Odisea* han recibido el nombre de Biblia Griega, porque sus ideales y valores causaron una impresión indeleble en la nueva cultura helénica.

La *Ilíada* describe un pequeño incidente de la guerra de Troya, una pelea, un amargo choque de egos entre Agamenón, rey de Micenas y líder del ejército griego, y Aquiles, capitán de uno de sus escuadrones. Cuando tuvo la sensación de que su honor era puesto en entredicho, Aquiles puso en peligro toda la causa griega retirando al conjunto de sus hombres de la lucha. En el curso del conflicto que siguió, el mejor amigo de Aquiles, Patroclo, fue asesinado trágicamente por Héctor, hijo del rey Príamo de Troya. La *Odisea* está ambientada después de la

70. S. L. Schein, *The Mortal Hero: An Introduction to Homer's Iliad*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1984, pág. 1.

71. Burkert, *Greek Religion*, pag. 121.

guerra y describe el viaje de Odiseo, que duró diez años y que tuvo que recorrer extrañas tierras antes de reunirse de nuevo con su mujer en Ítaca. En ambos poemas Homero celebra la emoción del combate, la alegría de la camaradería y la gloria de la *aristeia*, cuando un guerrero se pierde a sí mismo en un «asalto victorioso» y se convierte en una fuerza irresistible, que lo arrasa todo ante él. En la guerra, según parecía sugerir Homero, los hombres vivían de una forma mucho más intensa. Si sus gloriosas hazañas eran recordadas en canciones épicas, el héroe conseguía superar el olvido de la muerte y alcanzaba la única inmortalidad posible para los seres humanos que morían.

La fama era por tanto más importante que la propia vida, y los poemas muestran a los héroes compitiendo desesperadamente unos con otros para conseguir adquirirla. En su búsqueda de gloria, cada hombre se preocupa sólo de sí mismo. El héroe es un egoísta, obsesionado por cuestiones de honor y estatus, alardeando estruendosamente de sus hazañas y dispuesto a sacrificar todo lo bueno con tal de mejorar su prestigio. No hay kenosis, no hay autosometimiento; la única forma de que un guerrero pueda «pisar fuera» de los confines de sí mismo es la *ekstasis* de la muerte. Cuando se siente poseído por Ares, dios de la guerra, experimenta una superabundancia de vida y se vuelve divino, disolviéndose a sí mismo en *aristeia* y matando a todo aquel que se interpone en su camino. La guerra, por tanto, es la única actividad que puede dar sentido a la vida. Se espera que cada guerrero destaque en ella, pero ser el «mejor» (*aristos*) significa simplemente destacar en la batalla.[72] No cuenta ninguna otra cualidad ni talento. En el estado enaltecido de *aristeia*, el héroe experimenta una superabundancia de vida que arde gloriosamente mientras desdeña la muerte.

En la India, los sacerdotes y guerreros poco a poco se iban desplazando hacia el ideal de la *ahimsa* (no violencia). Esto caracterizaría también a las demás espiritualidades axiales. Pero los griegos nunca abandonarían del todo el *ethos* heroico: su era axial sería política, científica y filosófica, pero no religiosa. Al presentar a un guerrero como Aquiles como modelo de la excelencia a la que debían aspirar todos los hombres, Homero parece no tener nada en común con el espíritu de la era axial. Aunque estaba ante el umbral de una nueva era, Homero fue capaz de mirar con visión crítica el ideal de héroe. Podía ver un patetismo

72. Schein, *Mortal Hero*, pág. 80.

terrible en el destino del guerrero, porque para conseguir la gloria póstuma que era su razón de ser, el héroe tenía que morir. Estaba unido a la muerte, lo mismo que en el culto se hallaba confinado a las regiones ctónicas, torturado por su mortalidad. También para Homero la muerte era una catástrofe.

La *Ilíada* es un poema sobre la muerte, sus personajes están dominados por la compulsión de matar o morir. La historia se desplaza inexorablemente hacia la extinción, inevitable: hacia las muertes de Patroclo, Héctor, Aquiles y la bella ciudad de Troya en sí misma. En la *Odisea* también la muerte es una trascendencia negra, inenarrable e inconcebible.[73] Cuando Odiseo visitó el otro mundo se quedó horrorizado ante las multitudes arremolinadas y atropelladas de los muertos, cuya humanidad se había desintegrado obscenamente. Pero cuando se encuentra con la sombra de Aquiles, Odiseo le ruega que no sufra: «Ningún hombre ha sido tan bendito como tú en los días pasados, ni lo será en el porvenir. Porque antes de que tú murieras, nosotros, los aqueos, te honrábamos como a un dios, y ahora, en este lugar, tú reinas entre los muertos». Pero Aquiles no quiere saber nada de todo eso. «No le quites importancia a la muerte para consolarme», replica, con palabras que descartan por completo el *ethos* del guerrero aristocrático. «Preferiría estar todavía arriba, trabajando para cualquier pobre campesino, que reinar sobre estos muertos sin vida.»[74] Había un espantoso vacío en el corazón del ideal heroico.

En la *Ilíada*, la violencia y la muerte del guerrero a menudo se presentan no sólo como inútiles, sino como autodestructivas en grado sumo. La tercera persona que muere en el poema es el troyano Simoísio, un joven muy bello que tendría que haber conocido las ternuras de la vida familiar, pero que por el contrario es abatido en combate por el héroe griego Ayax:

> *Cayó el guerrero en el polvo como el terso álamo*
> *Nacido en la orilla de una espaciosa laguna y coronado de ramas*

73. *Ibid.*, pág. 70; Jean Pierre Vernant, «Death with Two Faces», en Seth L. Schein (comp.), *Reading the Odyssey: Selective Interpretive Essays*, Princeton, 1996, págs. 58-60.

74. *Odisea*, 11, 500 (en *Homer: The Odyssey*, trad. de Walter Shewring, Oxford y Nueva York, 1980).

> *Que corta el carretero con el hierro reluciente*
> *Para hacer las pinas de un hermoso carro*
> *Dejando que el tronco se seque en la ribera;*
> *De igual modo, Ayax, del linaje de Zeus,*
> *Despojó a Simoísio Antémida.*[75]

Homero se recrea en la compasión que le produce toda la escena: la vida del joven ha sido brutalmente truncada, cruelmente arrancada de su destino natural, y transformada en instrumento de muerte.

Existe un endurecimiento y una distorsión semejante en el personaje de Aquiles, reverenciado como el mejor de todos los aqueos.[76] Se le presenta como un hombre de gran amor (*philotes*) y ternura; lo vemos en la conducta con su madre, con Patroclo y con su antiguo tutor. Pero en el curso de su pelea con Agamenón, ese amor se ve sofocado por la ira, una furia dura, llena de superioridad moral, que le aísla de las personas a las que ama. «Le ha vuelto salvaje el espíritu altivo que alberga dentro de su cuerpo», explica su colega Ayax.[77] Se había convertido en un ser duro e inmisericorde.[78] Aquiles se veía atrapado en un *ethos* violento y dañino, que cuestionaba, pero no podía abandonar. Después de la muerte de Patroclo, de la cual él era responsable en gran medida, su *philotes* se transforma en odio inhumano. En su enfrentamiento con Héctor, para vengar la muerte de su amigo, se convierte en demoníaco. Cuando el moribundo Héctor le pide que devuelva su cuerpo a su familia para el entierro, Aquiles replica que antes se comería cruda su propia carne,[79] y mutila de forma repugnante el cadáver de Héctor, atándolo a sus caballos y arrastrándolo en torno a la tumba de Patroclo. El antiguo y noble Aquiles nunca se habría comportado de ese modo. En el curso de aquella lucha egoísta se había perdido a sí mismo. Como explicó Apolo en el consejo divino, se había convertido en una fuerza impersonal y destructiva, sin piedad ni justicia, y había abandonado a la

75. *Ilíada*, 4, 482-489 (ed. Javier López Facal, SGEL, Madrid, 1982).

76. Schein, *Mortal Hero*, págs. 98-128.

77. *Ilíada*, 9, 629 (en *The Iliad of Homer*, trad. de Richard Lattimore, Chicago y Londres, 1951).

78. *Ilíada*, 9, 629-652.

79. *Ilíada*, 22, 345-348.

vergüenza que retiene a los humanos y les impide cometer las mayores atrocidades. Y ¿qué había conseguido? «Nada —decía Apolo—, consiguió para su bien o para su honor».[80]

Pero al final del poema, Aquiles recupera su amoroso corazón en una extraordinaria escena, cuando el rey Príamo de Troya va a suplicarle que le devuelva el cuerpo de su hijo Héctor. El viejo había salido de Troya y se había adentrado a pie, sin que le viesen, en el campamento enemigo, y para el asombro de los compañeros de Aquiles, apareció silenciosamente en su tienda, «rodeó con sus brazos las rodillas de Aquiles, besó las manos tan peligrosas y asesinas, que habían matado a tantos de sus hijos».[81] Los griegos creían que llorar juntos creaba un nexo importante entre los hombres. La completa humillación del anciano removió en Aquiles «una pasión de lamento por su propio padre». Cogió la mano de Príamo:

Los dos lloraron afligidos por los recuerdos:
Príamo, acordándose de Héctor, matador de hombres,
Derramaba copiosas lágrimas postrado a los pies de Aquiles;
Éste las vertía unas veces por su padre
Y otras por Patroclo; y los gemidos de ambos resonaban en la tienda.
Mas así que el divino Aquiles estuvo saciado de llanto
Y el deseo de sollozar cesó en su corazón,
Alzóse de la silla, tomó por la mano al viejo para que se levantara,
Y miró compasivo la cabeza y las barbas encanecidas.[82]

En un acto de compasión por el padre del hombre que había matado a su amado amigo, Aquiles recupera su humanidad y su *philotes*. Le devuelve el cadáver de Héctor con gran tacto y ternura, preocupado por el hecho de que el cadáver pese demasiado para el anciano. Entonces, mientras comparten una comida, los que habían sido enemigos se contemplan el uno al otro en silencioso sobrecogimiento.

80. *Ilíada*, 24, 39-54. Traducción de Lattimore.
81. *Ilíada*, 24, 479-481. Traducción de Lattimore.
82. *Ilíada*, 24, 507-516. Traducción de Javier López Facal.

Príamo Dardánida admiró la estatura y aspecto de Aquiles,
Pues el héroe parecía un dios, y a su vez,
Aquiles admiró a Príamo Dardánida, contemplando su noble rostro
Y escuchando sus palabras.[83]

Esta experiencia de autovaciamiento por simpatía permitió a cada uno ver lo divino en el otro.[84] En esta escena, si no en el resto del poema, Homero había expresado a la perfección el espíritu de la era axial.

Los dioses de Homero, sin embargo, no sentían compasión alguna. Mientras alguno de los profetas hebreos empezaba a explorar el *pathos* de Dios, Homero pintaba a los dioses olímpicos como enteramente indiferentes al sufrimiento de la humanidad. Si Zeus sintió un pasajero dolorcillo por Héctor, fue sólo una sensación fugaz, y ello no significó una pena duradera. Los dioses eran simples espectadores, que observaban las travesuras de los hombres y mujeres como aristócratas que contemplan una carrera en los juegos.[85] Después de la muerte de Patroclo, los caballos divinos de Aquiles lloraron por el héroe caído, y sus cálidas lágrimas corrieron por el suelo. Zeus sintió una momentánea compasión, les insufló nuevo vigor e inmediatamente los animales se sacudieron el polvo de las crines y volvieron al campo, y su efímero dolor formó un duro contraste con la desgarradora y fea pena de Aquiles.

Como resultado, los dioses parecían menos serios que los personajes humanos del poema. Los dioses no arriesgaban nada esencial; no podían morir, y nada les importaba demasiado, en realidad. Cuando Ares resultó herido en batalla por uno de los guerreros griegos, su herida curó al momento, y pudo tomar asiento ante Zeus, después de su momentánea humillación, exultante y con «triunfante gloria».[86] Cuando Zeus y Hera se peleaban, poco daño resultaba de ello. Y cuando estallaban las luchas entre los dioses que apoyaban a los griegos y los que apoyaban a los troyanos, no había consecuencias serias; la batalla resultaba casi cómica, en comparación con la guerra letal en la que combatían los seres humanos, allá abajo.[87] La vida fácil de los dioses ponía de relieve la naturaleza trágica, limitada y destinada a la muerte de la vida humana.

83. *Ilíada*, 24, 629-632. Traducción de Javier López Facal.
84. *Ilíada*, 24, 634. Traducción de Lattimore.
85. *Ilíada*, 22, 158-166.
86. *Ilíada*, 5, 906.
87. *Ilíada*, 21, 385-513; 20, 56-65.

Sin embargo, el vivo retrato que hizo Homero de los dioses olímpicos fijó sus personalidades para siempre. Les dio claridad, y proporcionó una coherencia al panteón que jamás antes había tenido. En un momento en que otros pueblos axiales estaban o bien empezando a encontrar insatisfactorios a los viejos dioses o bien cambiando su noción de la divinidad, los griegos se estaban comprometiendo más si cabe con los patrones más antiguos de la religión. En lugar de ver lo divino como algo trascendente, reafirmaron la tradicional inmanencia de sus dioses. El encuentro con lo divino no era una conmoción abrumadora; por el contrario, los dioses griegos se veían como bastante compatibles con la humanidad. Un dios o diosa se manifestaba en cualquier tipo de éxito sobresaliente o de logro excepcional.[88] Cuando un guerrero se dejaba llevar por el éxtasis de la batalla, sabía que Ares estaba presente. Cuando su mundo se veía transfigurado por el poder avasallador del amor erótico, lo llamaba su «Afrodita». El divino artesano Hefestos se revelaba en la inspiración de un artista; Atenea en cada uno de sus logros culturales.

Un panteón de dioses simbolizaba la complejidad de la divinidad. En la divina asamblea cananea, ninguno de los «hijos de Dios» podía existir por sí mismo, sino que sólo adquiría sentido en su relación con las deidades que le acompañaban. La familia olímpica de los dioses también era una expresión de unidad divina, que expresaba la relación e interdependencia de los poderes sagrados que los griegos experimentaban en el mundo de su entorno. La única cosa que distinguía al panteón griego era un alto grado de coherencia y organización. Los griegos del período clásico no se apartaron nunca del antiguo paganismo. Por el contrario, usaron su extraordinario talento para el análisis con el fin de mejorar la antigua visión, y le dieron sistematización y racionalidad. La familia olímpica tenía una agradable simetría y equilibrio; consistía en los padres (Zeus y Hera); el tío y la tía (Poseidón y Deméter); tres hijos (Apolo, Ares y Hefestos) y tres hijas (Atenea, Artemisa y Afrodita). También había algunos segundones: Hermes, mensajero de los dioses; Hécate, diosa de la brujería; y Dionisos, cuyo papel era desafiar el orden olímpico.

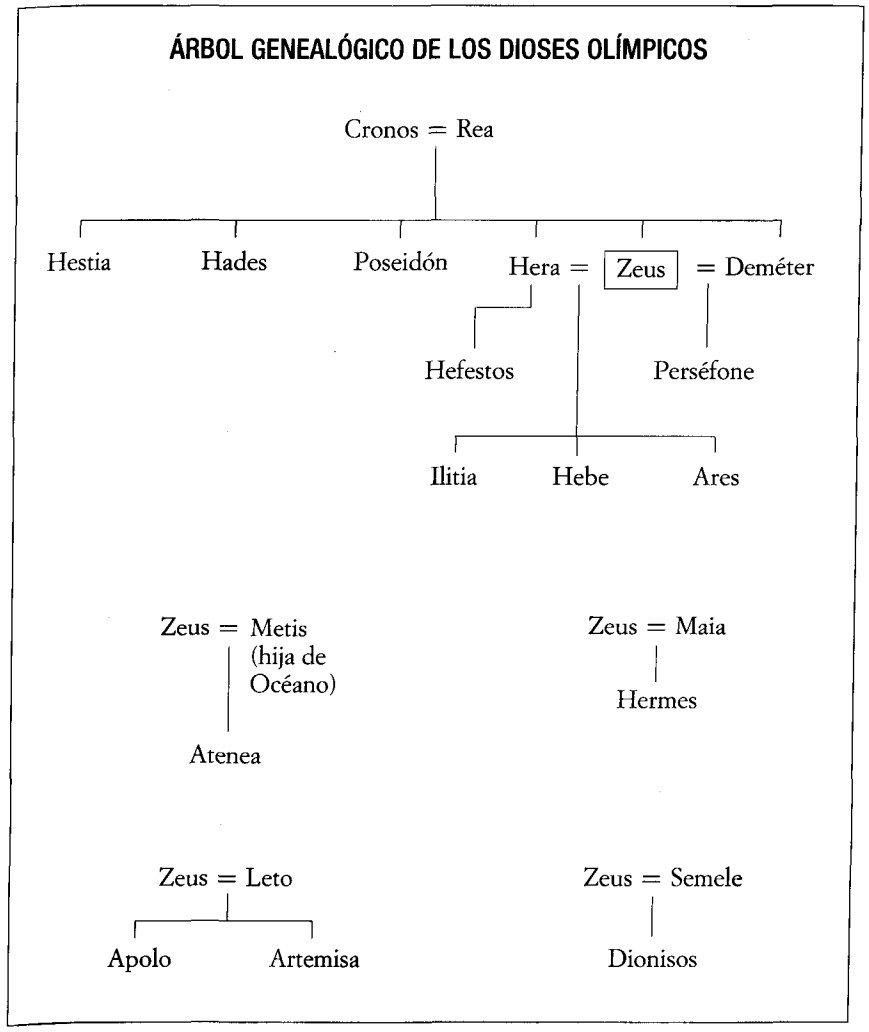
Los dioses no se podían ver de forma independiente, como figuras individuales y aisladas. Cada uno de ellos era un componente indispensable de un conjunto, y sólo se podía comprender en relación con los demás miembros de la familia. El panteón griego se ha comparado con un lenguaje en el que el sentido semántico de cada palabra se ve condicionado por su similitud y diferencia de las demás palabras del léxico.[89] De hecho, era peligroso adorar solamente a un dios y descuidar el culto a los demás. En el mundo griego la monolatría era tabú, y podía conducir a un castigo terrible.[90] Ningún dios prohibía la adoración de ningún otro, y estaba prohibido elegir a tus favoritos y descuidar el culto de cualquier miembro del panteón. Los dioses podían luchar y pelearse, pero cada uno representaba un aspecto auténtico de la realidad, sin el cual el cosmos se vería permanentemente desfigurado. Al reverenciar a todo el abanico de dioses, era posible vislumbrar una unidad que mantenía unidas las contradicciones. Los sacrificios raramente se ofrecían a un solo dios en un festival, y un santuario normalmente estaba dedicado a más de una deidad. En Atenas, por ejemplo, Poseidón se honraba en la Acrópolis junto a Atenea, la diosa patronal.

Los dioses a menudo se emparejaban de una forma que ponía de manifiesto las tensiones y paradojas de la vida. Las peleas entre Zeus y Hera, la típica pareja casada, reflejaban la inherente dificultad del orden patriarcal, que se afirmaba a sí mismo mediante un conflicto de contrarios.[91] Ares y Atenea eran ambos dioses guerreros, pero Ares representaba el aspecto más cruel y abominable de la guerra, mientras que Atenea encarnaba el esplendor de la victoria.[92] Poseidón y Atenea a menudo se adoraban como dúo: Poseidón, señor del mar, representaba las fuerzas elementales y primigenias, que Atenea, diosa de la civilización, era capaz de domar, controlar y hacer accesible a los seres humanos. Poseidón engendró los caballos, mientras que Atenea inventó el bocado y la brida; Poseidón alzaba las olas, y Atenea construía barcos. Y sin embargo, como Atenea también era una diosa de la guerra, reflejaba la violencia que se encuentra en el corazón de toda civilización y la lucha de cualquier polis por sobrevivir.

Poseidón también se emparejaba con Apolo; juntos, ambos representaban la ancianidad y la juventud, que eran polos opuestos, pero

88. Burkert, *Greek Religion*, págs. 114, 152; Schein, *Mortal Hero*, págs. 57-58.

89. Vernant, *Myth and Society*, págs. 102-104.
90. *Ibid.*, pág. 113; Burkert, *Greek Religion*, págs. 216-217.
91. Burkert, *Greek Religion*, págs. 219-225.
92. *Ilíada*, 20, 48-53; 15, 110-142; 21, 391-433.

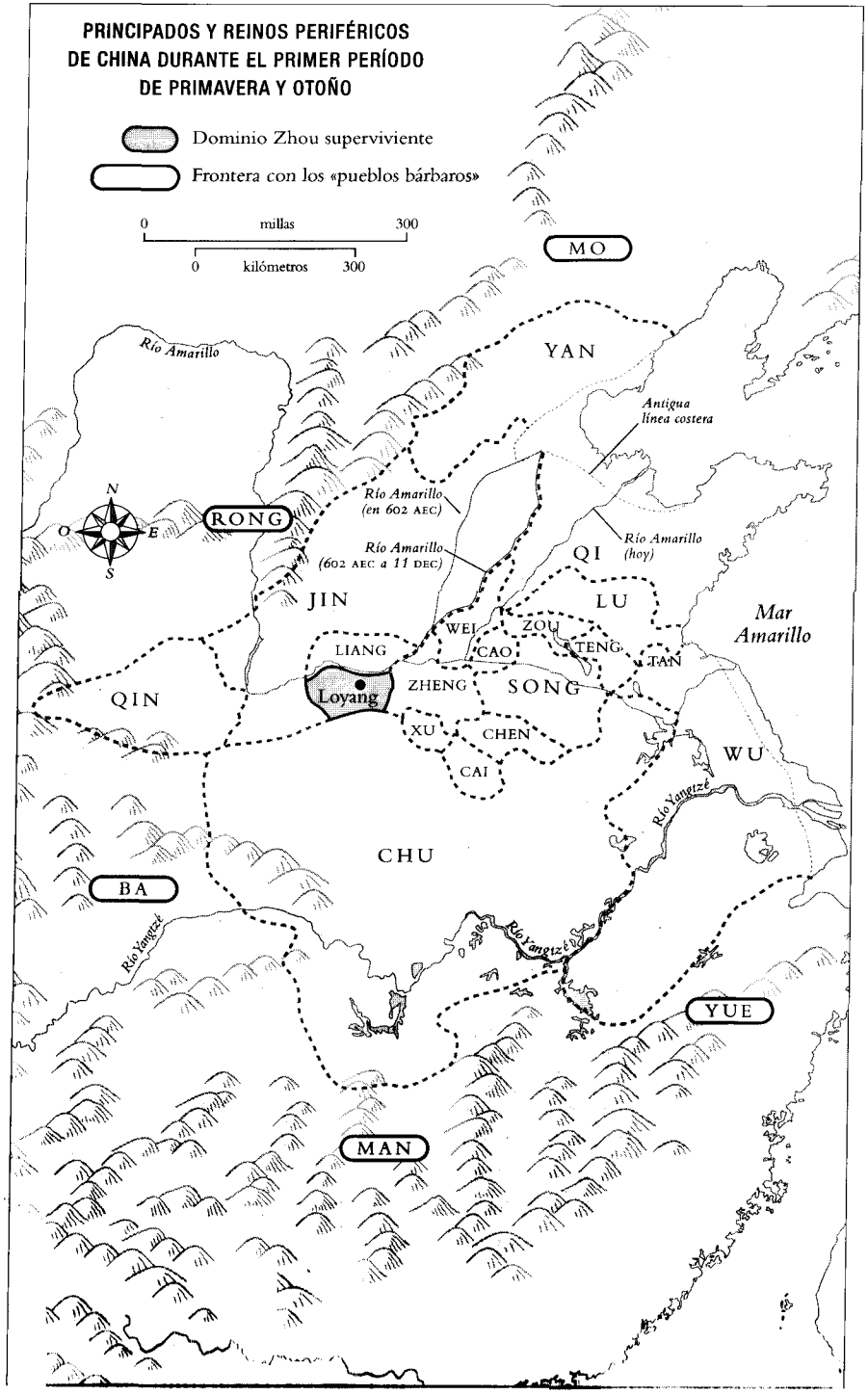


complementarios. Hera y Dionisos eran profundamente antagonistas entre sí, pero ambos se asociaban con la locura, que podía ser un azote divino o un éxtasis liberador. Apolo y Dionisos eran hermanos, que se equilibraban y desequilibraban el uno al otro. Apolo significaba la forma, la claridad, la definición y la pureza, mientras que Dionisos encarnaba las fuerzas de la disolución. En Delfos era honrado como el misterioso y ctónico equivalente de Apolo. Cada dios griego tenía un

aspecto oscuro y peligroso. Juntos, expresaban la rica diversidad y complejidad de la vida, sin huir de la paradoja ni negar parte alguna del mundo. Los griegos no sentían necesidad alguna de desarrollar formas nuevas de religión, sino que seguían satisfechos por el culto antiguo, que sobrevivió durante setecientos años después del fin de la era axial.

El siglo VIII fue también un tiempo de transición en China. En 771 los bárbaros Qong Rang, que habían hostigado la corte de Zhou durante más de cincuenta años, invadieron su capital en Zhouzhuang y mataron al rey Yon. Sin embargo, no fue éste el final de la dinastía. El rey Ping (770-720) sucedió a su padre y fue investido con el mandato del Cielo en la capital del este, Changzhou. Pero los reyes Zhou eran simples sombras de lo que habían sido. El monarca mantenía su dominio pequeño y empobrecido en torno a la capital del este, realizaba sus tareas rituales, pero no tenía auténtico poder político. La dinastía sobrevivió de esa forma atenuada durante más de quinientos años. Los reyes siguieron siendo gobernantes nominales y conservaron un aura simbólica, pero los príncipes de las ciudades eran quienes tenían el poder *de facto*. Sus principados se iban haciendo cada vez más grandes. Cada vez más era el ritual (*li*) en lugar de la lealtad al monarca lo que gobernaba las relaciones entre los principados, que sólo eran aliados de forma oficial, y en la práctica a menudo se convertían en rivales y competidores. Las costumbres antiguas reemplazaron a la autoridad real, actuando como una especie de ley internacional para controlar las guerras, venganzas y tratados, y supervisando el intercambio de bienes y servicios. Ése fue el inicio de una era que los historiadores llaman *Chunqiu* (Primavera y Otoño), nombre dado a los lacónicos anales del principado de Lu, que cubre la era desde 722 a 481. Por entonces, esa era parecía un período caótico de conflicto y fragmentación, pero vistas las cosas retrospectivamente comprobamos que China estaba realizando una compleja transición de una monarquía arcaica a un imperio unificado. Sabemos muy poco del siglo VIII en China, pero parece que aquellos años vieron emerger una nueva sensibilidad.

El declive de la monarquía era sólo uno de los cambios desestabilizadores de aquellos tiempos. Bajo los Zhou, los chinos habían hecho grandes progresos preparando la tierra, talando bosques y selvas y explotando mucha más tierra de cultivo. Pero ese desarrollo positivo te-



nía una consecuencia preocupante.[93] Ya había menos territorio disponible para la caza y la cría de ovejas y ganado. Destruyendo el hábitat natural de muchas especies, la deforestación también estaba diezmando la rica vida salvaje de la región. En el siglo VIII, los chinos volvían de sus expediciones de caza con muchos menos animales que en los viejos tiempos de abundancia. La cría de ovejas y de reses también había disminuido en gran medida. Los Shang y los primeros Zhou mataban centenares de animales en sus fastuosos sacrificios sin preocuparse de ellos, convencidos de que sus recursos eran inagotables. También hacían donaciones generosas y consumían cuantiosas cantidades de carne en los banquetes, sin el mínimo atisbo de ansiedad. Pero la nueva escasez al parecer hacía que la gente mirase con recelo tal extravagancia. Ya no hubo más sacrificios masivos de animales, y el número de éstos se empezó a controlar estrictamente mediante leyes rituales. Los ritualistas trataron también de regular la caza, intentando limitarla a una estación cuidadosamente definida. Hacia 771, los funerales se controlaban mucho más estrictamente, y se desaprobaba la antigua ostentación. Un nuevo espíritu de moderación iba transformando gradualmente las vidas de las familias nobles en las ciudades. Como había menos caza y menos ganado, la riqueza de esas familias nobles ahora dependía de la agricultura más que de la caza y las razias. Los aristócratas seguían siendo guerreros de corazón, pero como veremos en el siguiente capítulo, sus guerras se volvían más ritualizadas y menos violentas que antes. Como había cada vez menos expediciones militares y de caza, los *junzi* («caballeros») pasaban más tiempo en la corte, cada vez más preocupados por el protocolo, la etiqueta y las minucias del ritual.[94]

Restricción, control y moderación eran las consignas por aquel entonces. La vida se tenía que regular con mucho más cuidado. En lugar de la antigua orgía de donaciones, al estilo potlatch, debía establecerse un sistema de intercambio detalladamente organizado y apoyado por las pruebas documentales que conservamos.[95] Todas las actividades de la clase noble se transformaron en una ceremonia complicada. Hicieran lo que hicieran, había una forma correcta para hacerlo. A lo

93. Jacques Gernet, *Ancient China: From the Beginnings to the Empire*, Londres, 1968, págs. 71-75.

94. Observaciones de Jacques Gernet en Vernant, *Myth and Society*, págs. 80-82.

95. *Ibid.*, pág. 81.

largo del tiempo la nobleza de las ciudades Zhou había desarrollado costumbres destinadas a promocionar la armonía social y el bienestar del grupo. Como en todas las sociedades, estas tradiciones se habían desarrollado más mediante el método de ensayo y error que por una deliberación consciente. Esas normas de conducta probablemente habían tardado siglos en evolucionar, y se transmitían de una generación a otra.[96] Los *junzi* vivían según un elaborado código de modales: había algunas cosas que hacían, y otras que no hacían. Ahora, durante el período de primavera y otoño, esta ley consuetudinaria empezó a ponerse por escrito y a ordenarse según un sistema coherente. En esa época de transición e incertidumbre, la gente quería directrices claras. Tenían que volver a pensar su religión. El rey había resultado crucial para la antigua liturgia. ¿Cómo podían venerar sus súbditos su poder, cuando se había convertido en una marioneta inútil? ¿Cómo se podían mantener los antiguos sacrificios en un tiempo de escasez?

Parece que la nueva ciencia ritual la desarrollaron, en los principados de la gran llanura, pequeños grupos de escribas, adivinos, astrónomos y archivistas. Durante algún tiempo el *shi*, la nobleza menor, había asumido un papel más importante en las ciudades. Como descendientes de los hijos menores o de esposas de segunda clase, estaban por debajo del rango de los barones y los grandes funcionarios. Hacían los trabajos menos prestigiosos, como hombres de armas, guardianes de las tradiciones escritas y especialistas en las diversas ramas del conocimiento. Algunos de los escribas habían compilado las antologías que se convertirían en clásicos chinos: el *Clásico de los Documentos,* el *Clásico de las Odas*, el *Clásico de las Mutaciones (Yijing),* el *Clásico de la Música* (que no ha sobrevivido) y el *Chunqiu*, los *Anales de Primavera y Otoño.* Ahora, algunos de los intelectuales *shi* empezaron a codificar las prácticas ceremoniales y las costumbres de las familias nobles. Estos ritualistas (*ru*) hicieron accesibles y claros para todo el mundo los principios de la vida noble. Un *junzi* debía saber exactamente dónde colocarse en una reunión feudal, cómo permanecer de pie, saludar a la gente y comportarse. Debía saber con toda precisión cuándo hablar y cuándo permanecer en silencio. Debía llevar las ropas adecuadas, utilizar los gestos adecuados y mostrar las expresiones faciales correctas para cada ocasión. Todo tenía valor religioso. En los días de los primeros Zhou, las ceremonias reales se habían diseñado para mantener el orden natural. Ahora que la monarquía estaba en declive, el *ru* transformaba toda la vida en una actuación ritual muy elaborada para conseguir la paz y el orden en la gran llanura.[97]

Cada príncipe se dio cuenta de que necesitaba un equipo de buenos consejeros rituales, que procurarían que los sacrificios oficiales, los banquetes dados para los antepasados (*bin*) y las danzas rituales se llevaran a cabo correctamente. El *ru* ayudaba a los príncipes y ministros a usar los ritos políticamente, de modo que no fueran derrotados en las asambleas feudales, y supieran cómo debía preparar un *junzi* su caso y expresar su oposición. Las crónicas mostraban que el conocimiento del *li* era vital en la diplomacia. En una ocasión, el príncipe de una pequeña ciudad mandó llamar a uno de los príncipes más importantes, que murió durante su visita. Los ministros intentaron obligar al invitado a vestir el cadáver, un movimiento calculado, ya que esta obligación correspondía a un vasallo. Si obedecía, el anfitrión perdería el derecho a su independencia política respecto a un Estado más grande, pero, ¿cómo podía negarse cortésmente? Sus consejeros resolvieron el problema. El señor de menor importancia acudió a vestir el cuerpo, pero se llevó consigo a un hechicero. Según el *li*, eso era lo que hacía un príncipe en sus propios dominios cuando quería dar el pésame a uno de sus sirvientes. Esta hábil manipulación del *li* había invertido por completo la situación, y desconcertado a los intrigantes ministros. La historia muestra que a pesar de la aparente humildad que parecían expresar, realmente no había kenosis en la realización de esos ritos. El tipo de vida ritualizado de la nobleza enseñaba a los aristócratas cómo comportarse con aparente reverencia y modestia unos con otros, pero el *li* a menudo tenía por objeto el interés propio. Todo era cuestión de prestigio. Los aristócratas estaban celosos de sus privilegios y su honor, y explotaban el *li* para mejorar su estatus.[98]

La escuela más perfeccionada y autorizada de rituales era la del principado de Lu, que siempre se había visto a sí mismo como custo-

96. Huston Smith, *The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions*, San Francisco, 1991, págs. 161-162 (trad. cast.: *Las religiones del mundo*, Barcelona, Kairós, 2005).

97. Marcel Granet, *Chinese Civilization*, Londres y Nueva York, 1951, págs. 97-100.

98. Marcel Granet, *The Religion of the Chinese People*, Maurice Freedman (trad. y ed.), Oxford, 1975, págs. 97-99.

dio de la tradición sagrada. Allí, ritualistas y escribas, gradualmente habían desarrollado el *Lijing*, el código ritual que se convertiría en el sexto clásico chino.[99] Los ritualistas Lu formularon dos principios importantes: primero, la eficacia de una ceremonia dependía de la realización perfecta de cada una de las acciones singulares que contribuían a ella; segundo, esa perfección era posible sólo cuando cada uno de los participantes era plenamente consciente del valor y significado del rito como conjunto. A finales del siglo VI, uno de los ritualistas de Lu iniciaría la era axial china, tomando esos dos principios como punto de partida, y revelaría el poder espiritual latente de esa disciplina aparentemente egoísta y potencialmente estúpida.

Pero aun en esa etapa temprana, algunos de los ritualistas Lu comprendían la importancia de la autonegación.[100] Reverenciaban mucho a Yao y a Shun, los reyes sabios de la antigüedad remota, y quizá fuesen responsables del «Canon de Yao y Shun», una de las crónicas más antiguas del *Clásico de los Documentos*. A diferencia de otros héroes culturales, Yao y Shun no realizaron ninguna hazaña mágica; no lucharon contra ningún monstruo, como el Emperador Amarillo, ni controlaron las mareas, como Yu, el fundador de la dinastía Xia. Gobernaron a su pueblo sólo mediante su carisma. Esto era bastante distinto de la ascendencia conseguida por un guerrero, que gobernaba mediante la dominación militar. Yao, según nos dice el canon, era un hombre muy discreto: «Era reverente, inteligente, hábil, sincero y amable. Era sinceramente respetuoso y capaz de mostrar modestia.»[101] El poder inherente a todas esas cualidades irradiaba de las cuatro esquinas de la tierra, llegaba hasta lo más alto del cielo y bajaba luego a lo más profundo de la tierra. Se extendía a todas las familias y clanes de China, permitiéndoles vivir juntos en armonía, y establecía la Gran Paz (*dai ping*). El *daode*, la potencia real, estaba empezando a cambiar. En lugar de una eficacia puramente mágica, se estaba convirtiendo en un poder ético que producía beneficios espirituales al pueblo.

99. *Ibid.*, págs. 99-102.

100. Fung Yu-Lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, Derk Bodde (comp.), Nueva York, 1978, págs. 32-37.

101. «The "Canon of Yao" and the "Canon of Shun"», en Wm. Theodore de Bary e Irene Bloom (comps.), *Sources of Chinese Tradition*, vol. I: *From Earliest Times to 1600*, 2ª ed., Nueva York, 1999, pág. 29.

Los orígenes de Shun eran muy humildes, en realidad. Algunos decían que había nacido en una de las tribus bárbaras del este; otros aseguraban que había sido campesino, o alfarero, o pescador. Su padre y su hermano mayor intentaron matarle, pero Shun consiguió escapar. No les guardó ningún rencor, sino que fue un modelo de amor filial y continuó tratándoles con amabilidad y reverencia. A pesar de su bajo estatus, el autocontrol y la moderación de Shun le recomendaron por sí mismos ante el emperador Yao, que ponderaba la cuestión de la sucesión. El propio hijo de Yao, Zhu, era falso y pendenciero. ¿Cómo iba a recibir el mandato del Cielo? Lleno de perplejidad, Yao consultó a los dioses y el Espíritu de las Cuatro Montañas le habló de Shun: «Es hijo de un hombre ciego. Su padre es idiota, su madre es embustera, su medio hermano Xiang es un arrogante. Sin embargo él ha conseguido vivir en armonía con ellos, y ser espléndidamente filial. Se ha controlado a sí mismo y no ha caído en la maldad».[102]

Después de probar a Shun, para asegurarse de que en realidad era un hombre bueno, Yao le legó el imperio, pasando por encima de su propio hijo. Shun pensó que él no era digno, y después de la muerte de Yao se retiró a las regiones del sur de China dejando que el hijo de Yao tomase posesión del trono. Pero los señores feudales del imperio iban a consultar a Shun, y no al hijo de Yao, y los poetas sólo cantaban alabanzas de Shun. Así que finalmente Shun aceptó el mandato del Cielo. Aun como emperador, siguió tratando a su padre con respeto, y cuando se retiró, siguió el ejemplo de Yao y pasó por encima de su propio hijo a favor de Yu, su ministro de Obras Públicas, que fundó la dinastía Xia.

Yao y Shun se convirtieron en santos, hombres de amabilidad y gran humanidad, que establecieron una era dorada de paz. Su leyenda recogida en el *Clásico de los Documentos* era, claramente, una crítica tácita al gobierno basado en la fuerza y la coerción y heredado por sucesión dinástica. En lugar de agarrarse a su propio estatus y prestigio, Yao y Shun habían puesto el bienestar del pueblo por encima de sus preferencias naturales. Eran los modelos arquetípicos, que ejemplificaban la moderación, la modestia, el autocontrol y la reverencia que se suponía que el *li* debía cultivar. La leyenda de Yao y Shun continuó siendo una inspiración cuando la vida política de China se hizo aún más egoísta y

102. *Ibid.*, pág. 30.

despiadada. Los sabios axiales asegurarían que todo ser humano viviente tiene el potencial para ser como esos grandes hombres.

La nueva moderación ritualizada gradualmente echó raíces en los principados de la llanura central. A pesar de las tensiones del período, ayudó a mantener la paz en esas antiguas ciudades, que permanecían leales al ideal chino tal y como se expresaba en el *li*. Pero tuvo rivales nuevos y agresivos. Durante el siglo VIII, tres de los reinos de la periferia de la llanura iban adquiriendo paulatinamente grandes y ricos territorios, infiltrándose en las tierras bárbaras: Jin, en la zona montañosa del norte; Qi, una rica región marítima en el noroeste de Shantung; y Chu, un enorme Estado en la parte media del Yangtze. Estos tres Estados todavía preservaban las tradiciones chinas, pero ahora tenían una gran población indígena que no estaba ligada por el *li*. Chu sería el primero en liberarse de las viejas tradiciones Zhou. China se dirigía hacia un choque de civilizaciones.

La vida se hacía más ordenada en la región del Ganges, al norte de la India, y la vida de familia se había convertido en el pilar de la sociedad. Tan pronto como estaba casado, al dueño de la casa se le permitía encender el fuego sagrado en su propio hogar, y podía realizar los ritos cotidianos, que eran una versión en pequeña escala de la liturgia pública reformada. Su hogar se había convertido en un espacio privado sacrificial, donde podía construir el yo que sobreviviera a la muerte y entrar en el mundo de los dioses. Pero algunos hombres daban el paso extraordinario de dejar a sus familias, volver la espalda a la sociedad y retirarse al bosque. En lugar de hacer del hogar el foco central de sus vidas, se convertían en vagabundos voluntarios. Vivían de forma dura, no poseían propiedad alguna y mendigaban para comer. Algunos se dejaban crecer el pelo salvaje y enmarañado, otros llevaban túnicas amarillas y otros iban desnudos. Esos «renunciantes» (*samnyasins*) tenían un comportamiento realmente inaceptable, pero se convirtieron en parte importante de la búsqueda espiritual de la India. A partir de entonces fue el renunciante, y no el dueño de la casa, el que se convirtió en agente del cambio religioso.[103] Fue él y no

103. Paul Dundas, *The Jains*, 2ª ed., Londres y Nueva York, 2002, pág. 17; Steven Collins, *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism*, Cambridge, U.K., 1982, pág. 64; L. Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, Chicago y Londres, 1980, pág. 46 (trad. cast.: *Homo hierarchicus*, Madrid, Aguilar, 1970).

el sacerdote brahmín quien dio forma al siguiente paso de la era axial india.

Resulta difícil datar su desarrollo con total precisión, pero parece que empezó hacia el siglo VIII.[104] La renuncia posiblemente estaba enraizada en disciplinas mucho más antiguas. Algunos estudiosos creen que ya la practicaban los habitantes nativos de la India antes de la llegada de los arios,[105] mientras otros sostienen que no fue más que un desarrollo natural del ritualismo védico[106] o una ideología completamente nueva.[107] El Rig Veda menciona a unos vagabundos con «largos rizos flotantes» y «ropajes de un tono amarillo sucio» que eran capaces de volar por el aire, «ir adonde los dioses habían ido antes» y ver las cosas desde muy lejos. Eran devotos de Rudra, un espantoso dios con el pelo largo y trenzado que vivía en las montañas y las selvas y protegía a los niños y al ganado.[108] En el Rig Veda hay muy pocas referencias a Rudra, que quizá fuese uno de los dioses de las poblaciones indígenas. Los renunciantes también se parecían a los guerreros Vratya, que vagaban sin cesar por los alrededores de la sociedad védica.[109] Hablaban un dialecto indoeuropeo, y podían ser inmigrantes arios primerizos que nunca aceptaron la religión védica. Cuando los Vratyas necesitaban comida, la robaban de las comunidades asentadas. Sus ropajes eran negros (el color de Rudra), llevaban pieles de carnero por encima de los hombros, observaban unos rituales propios y practicaban las «tres respiraciones», inhalar y exhalar de una manera controlada para producir un

104. Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism*, Cambridge, U.K., y Nueva York, 1996, pág. 91 (trad. cast.: *El hinduismo*, Madrid, Cambridge University Press, 1988); Patrick Olivelle, «The Renouncer Tradition», en Gavin Flood (comp.), *The Blackwell Companion to Hinduism*, Oxford, 2003, pág. 271.

105. Mircea Eliade, *Yoga, Immortality and Freedom*, Londres, 1958, pág. 186.

106. J. C. Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship and Society*, Chicago y Londres, 1985, págs. 39-40.

107. Patrick Olivelle, *Samnyasa Upanishads: Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*, Oxford y Nueva York, 1992.

108. Rig Veda, 10:136; 1:114, en *The Rig Veda*, trad. de Ralph T. H. Griffith, Nueva York, 1992.

109. Flood, *Introduction to Hinduism*, págs. 79-80; Eliade, *Yoga*, págs. 103-104.

cambio de conciencia. Esta forma temprana de yoga, que se convertiría en parte esencial de la espiritualidad de los renunciantes, indica que quizás hubiese un nexo ideológico entre los Vratyas y los nuevos ascetas.

Los ritualistas habían expulsado la violencia de la liturgia y habían empezado a desarrollar una espiritualidad más interior, y ahora las antiguas bandas de guerreros se habían convertido en el desconcertante modelo de las comunidades no violentas de monjes mendicantes. Los renunciantes volvían al antiguo modo de vida nómada de los ladrones de ganado. Mientras sus antepasados habían encontrado nuevos territorios, ellos exploraban el mundo interior y transformaban las antiguas batallas en una lucha interior por la iluminación.[110] Durante la era axial, las disciplinas de la guerra se convertirían a menudo en una práctica pacífica y espiritual. Eso resultaba claro en el joven *brahmacarin*, que dejaba a su familia y se iba a vivir a casa de su maestro para estudiar los Veda,[111] y cuya vida era también similar a la de los Vratyas. Además de memorizar los textos sagrados, también preparaba el fuego de su maestro, recogía combustible del bosque y pedía comida. Como los Vratyas, los *brahmacarin* vestían una piel de animal y llevaban un bastón. En otras partes del mundo, los jóvenes indoeuropeos a menudo tenían que pasar un tiempo en el monte como parte de su iniciación al *ethos* de guerrero, una prueba que les instruía en la caza, la autosuficiencia y otras habilidades de supervivencia. Los *brahmacarin* también tenían que pasar tiempo solos en el bosque como parte de su iniciación a la vida adulta, pero les estaba expresamente prohibido cazar, dañar a los animales o subir en un carro de guerra.[112]

La *brahmacarya* («vida santa») era una iniciación a la vida védica. El estudiante tenía que ser casto y no cometer ningún acto de violencia. No podía comer carne, practicaba la austeridad del *tapas*, sentado junto al fuego, sudando y controlando la respiración. Memorizaba el Rig Veda, y aprendía los procedimientos correctos sacrificiales; pero mucho más crucial era el conocimiento (*vidya*) que adquiría, y que no podía expresarse con palabras. En la India, la educación nunca era simplemente una forma de adquirir información objetiva. El alumno aprendía «haciendo» cosas (cantando mantras, realizando tareas, rituales o ejercicios ascéticos) tan importantes como el estudio textual, y eso, a lo largo del tiempo, lo transformaba, de modo que veía el mundo de una forma distinta. Viviendo en un espacio intermedio entre los mundos sagrado y profano, el *brahmacarin* era reverenciado como figura santa. Su maestro era indispensable. Hacia el siglo VIII, el sacerdote brahmín se consideraba una «deidad visible».[113] Como era «el que sabía» ciencia védica, estaba lleno del poder de lo Brahmán que se ponía de manifiesto durante los rituales. Disciplinando constantemente sus sentidos, diciendo siempre la verdad, practicando la no violencia y comportándose con imparcial ecuanimidad en todo, el maestro brahmín encarnaba la «vida santa». Imitando a su maestro en los detalles más pequeños de la vida diaria, el alumno se hacía uno con él, y aprendía el sentido interno del conocimiento védico. El maestro era así como una comadrona que luchaba, día a día, por traer al mundo al nuevo ser de su discípulo (*atman*), que podía mover montañas.[114] Una vez terminada la iniciación, el brahmín, ya totalmente formado podía volver al mundo, tomar esposa, encender su fuego sagrado, llevar a cabo los deberes de su casta y crear una familia.

Pero en algún momento del siglo VIII, los brahmines maduros cuyo aprendizaje había transcurrido hacía mucho tiempo se sentían impulsados a emprender una *brahmacarya* solitaria sin maestro; esto, creían, haría más efectiva su práctica ritual.[115] Una vez más, se retiraban al bosque para vivir la vida santa. Algunos lo hicieron durante un período de tiempo limitado, pero otros se convirtieron en *brahmacarin* de por vida. Durante los ritos védicos, el sacrificador y los sacerdotes habían hecho un ascenso mágico al cielo, pero podían permanecer allí sólo durante un breve tiempo. Los mundos divino y profano eran incompatibles. Si el sacrificador descendía inmediatamente a la tierra después de su estancia en el cielo, se pensaba, moriría instantáneamente. Había unos ritos especiales destinados a desacralizarle, de modo que pudiera volver con toda seguridad a los tiempos profanos. Pero el renunciante no quería

110. Dundas, *Jains*, pág. 17.

111. Heesterman, *Broken World of Sacrifice*, págs. 164-174; Jan Gonda, *Change and Continuity in Indian Religion*, La Haya, 1965, págs. 228-235, 285-294.

112. Manara Gryha Sutra 1.1.6, citado en Heesterman, *Broken World of Sacrifice*, pág. 170.

113. Shatapatha Brahmana (SB) 2.2.2.6; Taittiriya Samhita (TS) 1.7.3.1, citado en Gonda, *Change and Continuity*, pág. 229.

114. SB 11.3.3, 3-6; 11.5.4; 5.7.10; 11.5.6, 3, *ibid.*

115. Gonda, *Change and Continuity*, págs. 289-290.

hacer esa reaparición, quería permanecer en el reino de los *Brahmanas* todo el tiempo, y eso significaba que no podía vivir ya más en el mundo. El sacrificador volvía la espalda a la sociedad sencillamente durante el tiempo del ritual, pero el renunciante la rechazaba para siempre.[116]

Los renunciantes tempranos interpretaban la vida santa de un modo distinto. Algunos vivían en comunidad y mantenían un fuego sagrado en sus retiros del bosque, realizando allí sus rituales. Otros vivían en soledad, volviendo al pueblo para tomar parte en los sacrificios de vez en cuando. Algunos renunciantes, sin embargo, empezaron a mostrarse positivamente hostiles al culto externo.[117] La noche antes de abandonar su hogar para establecerse permanentemente en el bosque, uno de esos renunciantes radicales juntaba todos sus utensilios sacrificiales y encendía un nuevo fuego. Al día siguiente se bañaba, se afeitaba la cabeza y la barba, arrojaba una última ofrenda de mantequilla o de leche a la hoguera y luego extinguía las llamas. Este rito se decía que servía para «internalizar» el fuego sagrado que el renunciante a partir de entonces llevaría dentro de sí mismo. Era el rito que concluía todos los ritos, su último acto antes de dejar el pueblo para siempre. Entonces se ponía su túnica amarilla, recogía su cuenco de limosnas y su bastón y partía para encontrar a un gurú que le enseñase los rudimentos de su nueva vida.[118]

El renunciante contemplaba su *brahmacarya* como una forma suprema de sacrificio. El fuego sagrado ardía en su interior, y se manifestaba en cada aliento vital que exhalaba. Todo lo que comía era una ofrenda a ese fuego invisible e interno. No había necesidad alguna de arrojar combustible a ninguna llama física. Los reformadores rituales habían enseñado que el *atman* de un hombre, su ser interior, «era» Prajapati; «era» el sacrificio, de modo que, ¿por qué realizar todos los procesos externos? El renunciante no pensaba abandonar el sacrificio, sino convertirlo en un acto interior. Preguntaba, en efecto: ¿qué es un verdadero sacrificio? ¿Quién es el auténtico brahmín, el sacerdote que realiza el rito externo o el renunciante que lleva el fuego sagrado en su

116. Collins, *Selfless Persons*, págs. 48-49; Flood, *Introduction to Hinduism*, págs. 87-88; Heesterman, *Inner Conflict*, págs. 42-43.

117. Gonda, *Change and Continuity*, págs. 380-384.

118. *Ibid.*, págs. 381-382; Olivelle, «The Renouncer Tradition», págs. 281-282.

interior adonde quiera que va?[119] Él había realizado la transición de una religión concebida externamente a otra que se representaba dentro de uno mismo. Los renunciantes fueron de los primeros en conseguir la internalización de la religión, que era uno de los sellos distintivos de la era axial. Los ritualistas afirmaban desde hacía tiempo que los ritos sacrificiales creaban el yo eterno y divino, que el sacrificio «era» el *atman*, y que los rituales contenían el poder de lo Brahmán. Los renunciantes dieron un paso más. El *atman* propio podía darle a uno el acceso al poder que mantenía unido al universo. La renuncia, el ascetismo y las disciplinas de la vida santa unirían al renunciante con lo Brahmán que estaba misteriosamente contenido en su *atman*, y que era el núcleo de su ser.

La vida en el bosque era dura y penosa, un sacrificio incesante. Gradualmente fueron surgiendo dos tipos de ascetas, unos junto a los otros, compitiendo unos con otros para atraer a nuevos miembros. El eremita se separaba físicamente del pueblo y de la sociedad humana, moraba en el bosque, subsistiendo a base de raíces y fruta, y practicaba el *tapas*. Algunos vivían con sus esposas y sus hijos y creaban un verdadero hogar en la selva, centrado en torno al fuego sagrado. El eremita no podía consumir ningún alimento que hubiese crecido en el lugar donde vivía, pero podía comer la carne de un animal que hubiesen matado otros depredadores. Toda su conducta estaba inmersa en lo salvaje. Era un hombre de los bosques, el reverso del hombre hogareño y establecido. Se dejaba el pelo largo y descuidado, sus ropas estaban hechas de corteza y ni siquiera se le permitía caminar por los campos arados, símbolo de la cultura humana.

El renunciante era más radical, y su renuncia era más ideológica que física. Se le permitía pedir comida en los pueblos, pero no podía tener casa (ni siquiera un albergue en los bosques), ni familia, ni sexo, ni fuego, ni ritual, ni posesiones. Sólo se le permitía quedarse en un lugar determinado durante el monzón, pero aparte de eso, tenía que ir siempre en movimiento, sin pasar nunca más de dos noches en un mismo sitio. Tenía que practicar una autodisciplina férrea, y controlar su discurso y sus sentidos. A diferencia del eremita, con su pelo enmarañado y salvaje, el renunciante se afeitaba la cabeza, practicaba la *ahimsa* y se abstenía de «semillas perjudiciales», mientras que «trataba por igual a

119. Collins, *Selfless Persons*, págs. 56-60; Heesterman, *Inner Conflict*, pág. 42.

todos los animales, ya le causaran daño o le trataran con amabilidad».[120] Como el brahmín, que reducía a sus oponentes al silencio en la competición del *brahmodya*, el renunciante debía ser un «sabio silencioso» (*muni*), esforzándose siempre por alcanzar una realidad que se encontraba más allá de las palabras.

La racionalización de ese ascetismo tan riguroso se daba en los Aranyaka, los «Textos del Bosque», que desarrollaban una interpretación esotérica de los antiguos ritos. El ayuno, el celibato y el *tapas* no eran ya una simple preparación para un ritual, como en la antigua religión védica, sino que eran el propio ritual. El ascetismo «calentaba» al individuo en los fuegos del *tapas*, como una víctima sacrificial; el ser más profundo del renunciante «era» el sacrificio, que contenía la realidad suprema de lo Brahmán. Como los dioses existían dentro de lo Brahmán, ambos moraban en el núcleo del ser del individuo. Dirigiendo su ofrenda espiritualizada al interior, por tanto, el sabio silencioso estaba ofreciendo un sacrificio a los *devas* internos y externos, que de hecho eran solamente unos y los mismos.[121]

La nueva espiritualidad había crecido orgánica y lógicamente a partir de la vieja. Primero, los ritualistas habían reformado las antiguas y tumultuosas competiciones sacrificiales, el espacio de los sacrificios estaba atestado de participantes. En sus nuevos ritos, el sacrificador se había convertido en una figura solitaria, apartada de la sociedad profana durante el ritual. Ahora el renunciante llevaba un paso más allá su soledad. Pero aunque la literatura posterior presentaría al renunciante como el brahmín ideal, e intentaría incorporarlo a la ortodoxia védica, de hecho él ponía en cuestión todo el sistema.[122] La gente admiraba a los renunciantes y los veía como héroes espirituales, valientes pioneros de un nuevo sendero espiritual. El renunciante había declarado su independencia respecto de la vida de los pueblos, vivía en un mundo que él mismo se había creado, no se sometía a ritual alguno, no realizaba

120. Gautama Dharma Sutra 3:26-25, en Olivelle, «The Renouncer Tradition», pág. 272.

121. Aitirya Aranyaka 3.2.3; Thomas J. Hopkins, *The Hindu Religious Tradition*, Belmont, California, 1971, pág. 50; Mircea Eliade, *A History of Religious Ideas*, 3 vols., Chicago y Londres, 1978, 1982, 1985, vol. 1, pág. 232 (trad. cast.: *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, 3 vols., Barcelona, Paidós, 1999).

122. Olivelle, *Samnyasa Upanishads*, pág. 21.

ninguno de los deberes sociales, y abrazaba una libertad radical. En un momento en que la ideología social decretaba que el estilo de vida de cada hombre estaba determinado por la clase en la que había nacido, el renunciante tomaba sus propias decisiones. Mientras el padre de familia se definía mediante la red social, las personas que tenía a su cargo y sus hijos, el renunciante era un individuo que existía sólo por y para sí mismo. El nuevo héroe de la era axial no era un valiente guerrero, que alardeaba orgullosamente de sus proezas marciales, sino un monje dedicado a la *ahimsa*, y que estaba decidido a descubrir lo absoluto haciéndose consciente del núcleo más íntimo de su ser. Los renunciantes buscaban la *yathabhuta*, una «iluminación» que era también un «despertar» de sus auténticos yos.

Capítulo 4

Conocimiento (c. 700 a 600 AEC)

La religión védica llegó a su mayoría de edad en las escrituras conocidas como Upanishadas, también llamadas el Vedanta, «la culminación de los Vedas». La antigua religión védica la habían inspirado la incesante migración y la apropiación de nuevos territorios. Había emergido de un mundo en violento conflicto. En las Upanishadas, un grupo de místicos se embarcaron en la pacífica conquista del espacio interior. Esto marcó un paso adelante fundamental en la historia religiosa. El ritual externo se vio reemplazado por la rigurosa introspección, y esto sin embargo no era tomado como una innovación, sino como el cumplimiento de una tradición antigua. Las trece Upanishadas clásicas, producidas entre el siglo VII y el II, tenían el mismo estatus que el Rig Veda. También eran *shruti*, «reveladas», y se contemplaban como la escritura por excelencia. No eran fáciles de interpretar, pero han tenido más influencia a la hora de dar forma a la espiritualidad hindú que cualquier otra parte del corpus védico.

Las dos primeras Upanishadas emergieron con toda perfección del mundo de los *Brahmanas*. Como los Aranyakas o Textos del Bosque, eran fragmentos esotéricos añadidos a los comentarios de los *Brahmanas* por diferentes escuelas sacerdotales. La primera de las Upanishadas de hecho se llamaba a sí misma Aranyaka. La Brhadaranyaka Upanishada es el «Texto del Gran Bosque» de la Escuela Blanca del Yajur Veda. El autor de la Upanishada señalaba las *bandhus* («conexiones») de la forma tradicional, identificando diversas partes del caballo con el mundo natural. La cabeza del semental era el amanecer, sus ojos eran el sol y su aliento era el viento. Pero en la Upanishada, el ritual se podía realizar y completar mentalmente. Había dejado de estar ligado a un

sacrificio físico y externo, y tenía lugar enteramente en la mente del sabio (*rishi*).

La Chandogya Upanishada era el texto vedántico de los sacerdotes de Udgatr que eran responsables del canto, y empezaba como es debido, con una meditación sobre la sílaba sagrada «om», con la cual el sacerdote de Udgatr empezaba cada himno. El sonido siempre había sido divino en la India; era la realidad primigenia, porque, según se decía, todo lo demás derivaba de él. Ahora la Chandogya Upanishada hacía que aquella sola sílaba representase todo el sonido y al cosmos entero. *Om* estaba en la esencia de todo lo que había existido, del sol, la luna y las estrellas. Era lo Brahmán en forma de sonido, el poder vital que lo mantenía todo unido: «Así como todas las hojas se mantienen unidas por un solo tallo, toda palabra permanece unida por *om*. Realmente, el mundo entero no es más que *om*».[1] Pero el canto no era simplemente una realidad trascendente externa al sacerdote que lo entonaba. También era una sola cosa con el cuerpo humano, con el *atman*, con el aliento, el habla, el oído, el ojo y la mente. La Chandogya Upanishada atraía la atención del público de nuevo hacia el ser interior. Cuando un sacerdote entonaba esa sílaba sagrada con esas «conexiones» firmemente presentes en la mente, conseguía el objetivo de la búsqueda espiritual. Porque *om* era lo Brahmán, era el «inmortal y el intrépido».[2] Una persona que pronunciase ese sonido inmortal e intrépido mientras contemplaba esos *bandhus* se convertiría a su vez en inmortal y libre de todo miedo.

Eso nos lleva al corazón de la visión de las Upanishadas. El objetivo ya no estaba en la realización externa de un rito, sino en su significado interior. No bastaba con establecer sencillamente las conexiones (*bandhus*) entre el ritual y el cosmos; había que saber qué era lo que uno estaba haciendo, y ese conocimiento te llevaba a lo Brahmán, a la base del ser. El adorador ya no dirigía su atención a *devas* fuera de sí mismo, sino que se volvía hacia adentro, «porque en realidad cada uno de esos dioses es su propia creación, para sí mismo es todos esos dioses».[3] El

1. Chandogya Upanishad (CU) 2.23.3. Todas las citas de las Upanishadas, de no indicar lo contrario, se han tomado de Patrick Olivelle (ed. y trad.), *Upanishads,* Oxford y Nueva York, 1996 (trad. cast.: *Upanishads*, Madrid, Librería Argentina, 2005).
2. CU 2.4.4-5.
3. Brhadaranyaka Upanishad (BU) 2.4.4-5.

foco de las Upanishadas era el *atman*, el yo, que era idéntico a lo Brahmán. Si el sabio era capaz de descubrir el núcleo interno de su propio ser, automáticamente entraría en la realidad primordial, y se liberaría del terror de la mortalidad.

Para alguien ajeno, eso suena francamente increíble, como una serie de afirmaciones abstractas imposibles de verificar. Y en realidad resulta muy difícil seguir las enseñanzas de las Upanishadas.[4] Los sabios no nos aportaron ninguna demostración racional de sus ideas. Los textos no tenían sistema alguno, y la lógica parece estrambótica. En lugar de argumentos razonados, tenemos relatos de experiencias y visiones, aforismos y adivinanzas difíciles de penetrar. Ciertas frases no dejan de sugerirnos que tienen un peso significativo que el lector occidental no puede compartir fácilmente. «Este yo es lo Brahmán (*ayam atma brahman*) nos dice el sabio.» «Ésa es la enseñanza.»[5] La Chandogya es todavía más elíptica: «¡Eso eres!», le dice el sabio a su hijo. *Tat tvam asi.*[6] Éstos son los «grandes dichos» (*maha-vakyas*), pero, resulta difícil ver por qué deberíamos aceptarlos. En lugar de desarrollar un argumento de forma sistemática, los sabios a menudo presentaban a sus espectadores una serie de máximas aparentemente sin relación entre sí. A veces preferían dar información negativa, diciéndonos de qué «no» se trataba. Así, Yajnavalkya, el *rishi* más importante de la Brhadaranyaka Upanishada, se negaba a definir lo que quería decir al decir *atman*:

> El ser [*atman*] es aquello que se ha definido como «ni esto, ni esto» [*neti... neti*]. Es imperceptible, porque nunca se percibe, indestructible, porque nunca se destruye, intocable, porque nunca ha sido tocado, sin trabas, nunca siente dolor ni sufre.[7]

A menudo un debate acaba cuando uno de los competidores se queda silencioso, incapaz de seguir, y eso nos da una pista. Los sabios están llevando a cabo un *brahmodya*, concurso, en el cual los competidores intentaban formular el misterio de lo Brahmán. El concurso siempre acababa en el silencio, indicando que la realidad se encontra-

4. Klaus K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, 2ª ed., Albany, 1994, pág. 196.
5. BU 2.5.19.
6. CU 6.8.7.
7. BU 4.5.15. ***Gran Upanisad del Bosque***, trad. de Consuelo Martín, Madrid, Trotta, 2002.

ba fuera del alcance de la palabra y de los conceptos. Los «grandes dichos» no son accesibles a los modos normales y mundanas de pensamiento. No proceden de la lógica ni de la percepción sensorial, y sólo se pueden aprehender después de un largo período de entrenamiento, meditación y cultivando un hábito introspectivo que transforma nuestra forma de vernos a nosotros mismos y de ver el mundo. Un lector que no haya adoptado el método de las Upanishadas no será capaz de comprender sus conclusiones.

La palabra «Upanishada» significaba «sentarse junto a». Era un conocimiento esotérico transmitido por sabios de inclinaciones místicas a unos pocos alumnos espiritualmente dotados que se sentaban a sus pies. No era para todo el mundo. La mayoría de los arios continuaron adorando y sacrificando de la manera tradicional, ya que carecían o bien del talento o del deseo de emprender ese largo y arduo camino. Los sabios exploraban nuevas formas de religiosidad. Fueron pioneros a la hora de penetrar en el mundo inexplorado de la psique, y sólo unos pocos con verdadero talento serían capaces de acompañarles. Pero la vida cambiaba, y eso significaba que algunas personas necesitaban encontrar una espiritualidad que se adaptase a sus circunstancias alteradas. Las primeras Upanishadas se establecieron en una sociedad que estaba al principio de un proceso de urbanización.[8] Hay pocas imágenes agrícolas en esos textos, y en cambio muchas referencias al tejido, la alfarería y la metalurgia. La gente viajaba largas distancias para consultar a esos sabios, cosa que significaba que los transportes estaban mejorando. Muchos de los debates tenían lugar en la corte de un rajá. La vida se estaba haciendo más sedentaria, y algunos tenían más tiempo de ocio para la contemplación. La Brhadaranyaka se compuso casi con toda certeza en el reino de Videha, un Estado del punto más oriental de la expansión aria en el siglo VII.[9] Todos se burlaban de Videha por ser un lugar moderno y poco sofisticado para los brahmines en la «tierra de los Arya», hacia el oeste, pero había una gran mezcla de pueblos en estos territorios del este, incluyendo a los pobladores indoarios de oleadas más tempranas de migración, tribus de Irán (más tarde conocidos como los Malla, Vajji y Sakya), así como pueblos que eran indígenas de la India. Estos nuevos encuentros eran estimulantes intelectualmente. Los renunciantes también estaban generando nuevas ideas, mientras experimentaban con su estilo de vida ascético.

8. Olivelle, *Upanishads*, pág. xxix.

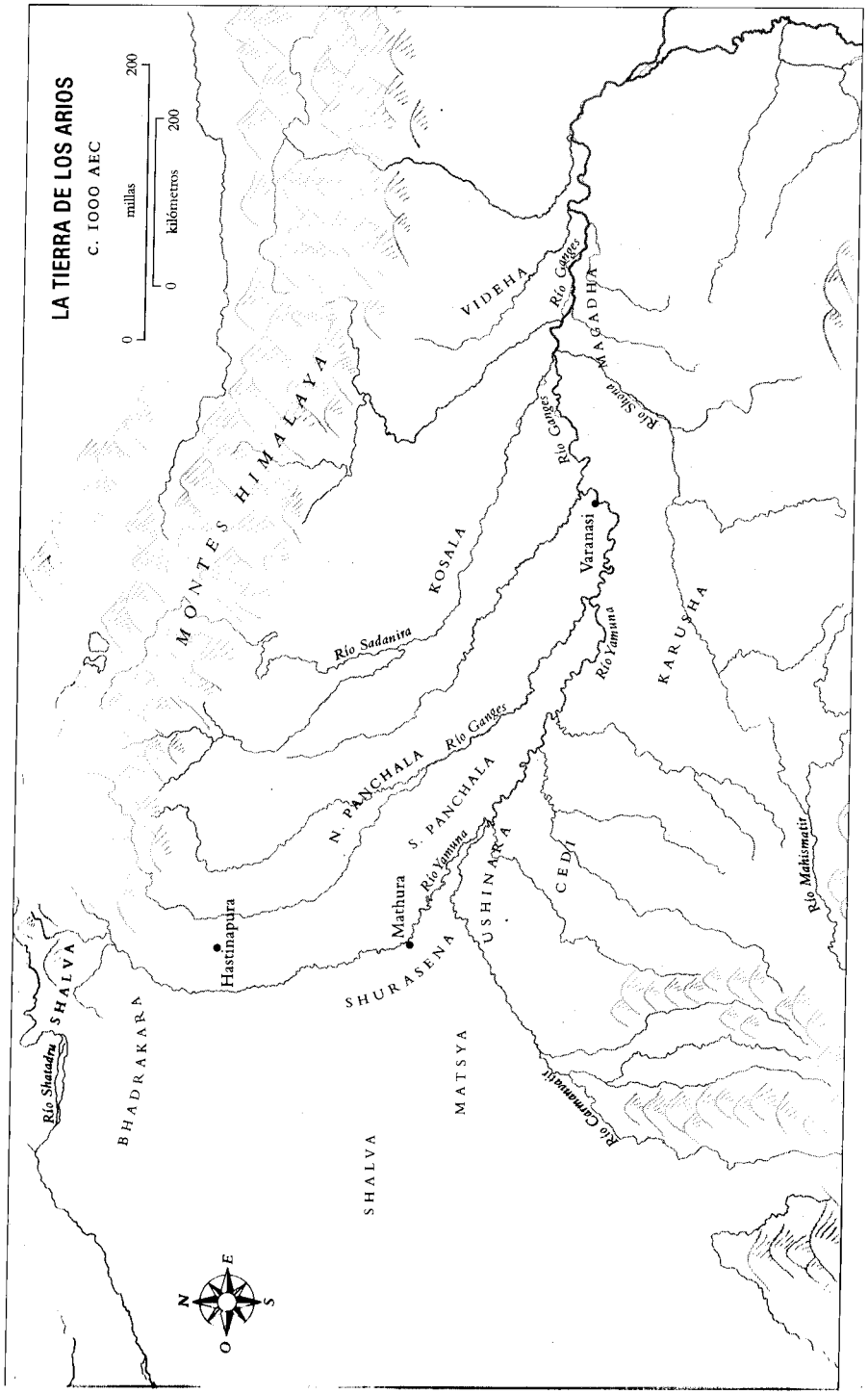
9. *Ibid.*, pág. xxxix; Michael Witzel, «Vedas y Upanishads», en Gavin Flood (comp.), *The Blackwell Companion to Hinduism*, Oxford, 2003, págs. 85-86.

Ciertamente, las dos Upanishadas más tempranas reflejaban esa intensa emoción intelectual y espiritual. Ni la Brhadaranyaka ni la Chandogya la escribió un solo autor; eran antologías de textos separados que fueron unidos más tarde por un editor. Autores y editores por un igual echaron mano de un acervo común de anécdotas e ideas que circulaban por las cortes y las villas. La gente estaba dispuesta a viajar desde Gandhara a Videha, que estaba a casi dos mil kilómetros de distancia, para consultar a uno de los maestros más distinguidos del momento: Sandiliya, que especulaba sobre la naturaleza del *atman*; Janaka, rey de Videha; Pravahna Jaivali, rey de Kuru-Panchala; Ajatashatru, rey de Kashi; y Sanatkumara, que era famoso por su vida de celibato.[10] Las nuevas ideas quizá las pudiesen desarrollar originalmente los sacerdotes brahmines, pero los *kshatriyas* y reyes también tomaban parte en los debates y discusiones, igual que las mujeres, sobre todo Gargi Vacaknavi y Maitreyi, esposa de Yajnavalkya. Ambas mujeres al parecer fueron aceptadas por los demás competidores de la *brahmodya*, y sus contribuciones fueron incluidas por los editores de una forma natural. Pero los dos *rishis* más importantes de las primeras Upanishadas fueron Yajnavalkya de Videha y Uddalaka Aruni, famoso profesor de la región de Kuru-Panchala, ambos activos en la segunda mitad del siglo VII.[11]

Yajnavalkya era el filósofo personal del rey Janaka de Videha, que en sí mismo era un exponente destacado de la nueva espiritualidad. Como todos los sabios upanishádicos, Yajnavalkya estaba convencido de que había una chispa inmortal en lo más íntimo de la persona humana, que participaba del mismo Brahmán inmortal que sostenía y daba vida al cosmos entero, o era de su misma naturaleza. Fue un descubrimiento de inmensa importancia y se convertiría en el conocimiento fundamental de las tradiciones religiosas más importantes. La realidad final era una presencia inmanente en cada ser humano. Por tanto, se podía descubrir en las profundidades del yo, del *atman*. Los *Brahmanas* ya habían concluido que el núcleo del ser humano, identificado de for-

10. Olivelle, *Upanishads*, págs. xxxiv-xxxvi; Witzel, «Vedas and Upanishads», págs. 83-84; BU 3.5.8; 2.4.1.

11. Olivelle, *Upanishads*, pág. xxxvii.



ma diversa como aliento, agua o fuego, era idéntico al sacrificio, y que el poder que se encontraba en el núcleo del sacrificio era lo Brahmán, la esencia de todo lo que existía. Yajnavalkya y los demás sabios upanishádicos habían desarrollado su concepto y lo habían liberado del ritual externo. El *atman* ya no era sencillamente el aliento que daba vida al ser humano, pero que inhalaba y exhalaba; era el agente que se hallaba detrás de todos los sentidos y por tanto más allá de cualquier posible descripción. «No se puede ver al Vidente que ve —explicaba Yajnavalkya—. No se puede oír al Oidor que oye; ni se puede pensar con el Pensador que piensa; y no se puede percibir al Percibidor que percibe. El Yo dentro del todo [Brahmán] es este *atman* tuyo.»[12] Por primera vez los seres humanos se estaban volviendo conscientes sistemáticamente de las capas más profundas de la conciencia humana. Mediante la introspección disciplinada, los sabios de la era axial estaban despertando a los vastos alcances de la individualidad que se encontraba bajo la superficie de sus mentes. Se estaban haciendo plenamente «conscientes» de sí mismos.

Como el yo era idéntico a lo Brahmán inmortal e inalterable, también estaba «más allá del hambre y la sed, la pena y el engaño, la vejez y la muerte».[13] Era, como Yajnavalkya explicó a su mujer, Maitreyi, «imperecedero... indestructible». Pero como el propio Brahmán, era trascendente, «inasible». Sólo era posible definir o comprender algo cuando había dualidad. Una persona podía ver, gustar u oler algo que estaba separado y aparte de su ser. Pero cuando «el todo [Brahmán] se había convertido en el auténtico yo de una persona [*atman*], entonces, ¿quién quedaba ahí para verlo, y por qué medios?».[14] Era imposible percibir al percibidor dentro de uno mismo. De modo que sólo se podía decir *neti... neti* («esto no»). El sabio afirmaba la existencia del *atman* mientras, al mismo tiempo, negaba que tuviese similitud alguna con nada conocido por los sentidos.

Pero el objetivo de la nueva espiritualidad era el conocimiento del *atman* imposible de conocer. ¿Cómo se podía lograr tal cosa? Yajnavalkya no ofrecía información concreta, sino que usaba la forma tradicional del debate *brahmodya* para mostrar a su interlocutor que cuan-

12. BU 3.4.
13. BU 3.5.1.
14. BU 4.5.13 15.

do consideraba lo Brahmán o *atman*, había llegado al final de lo que pueden hacer de forma útil los procesos del pensamiento ordinario. Era una técnica similar al método dialéctico desarrollado posteriormente por Sócrates. Eliminando las inadecuadas definiciones del *atman* que hacía el adversario, separándolas una tras otra, Yajnavalkya gradualmente les conducía desde la consideración de un fenómeno externo a una aprehensión de las realidades más elusivas del mundo interno. Cuando, por ejemplo, el rey Janaka enumeraba lo que los demás brahmines le habían dicho del *atman*, que era habla, aliento, ojo, viento o corazón, Yajnavalkya insistía en que esas respuestas no eran más que verdades a medias.[15] La realidad que buscaban se encontraba en la base de esos fenómenos, apoyándolos como los cimientos de una casa. No podían definir sino sólo participar en esta realidad mucho más fundamental, vivir en ella, como si fuese un hogar. Eliminando sistemáticamente capa tras capa de conocimiento superficial, Yajnavalkya llevaba a sus discípulos a percibir las realidades cotidianas como manifestaciones de lo absoluto, y a ver que el núcleo del yo no era ese «yo» individual que gobernaba nuestras vidas cotidianas, encerrado como estaba en sus necesidades físicas, temores y deseos, sino una realidad primordial por derecho propio. Debían emprender una larga y lenta búsqueda para descubrirse a sí mismos. Ésta era una de las expresiones más claras de un principio fundamental de la era axial. Las personas iluminadas descubrirían dentro de sí mismas los medios para elevarse por encima del mundo; experimentarían la trascendencia dilucidando los misterios de su propia naturaleza... y no sencillamente tomando parte en rituales mágicos.

En lugar de discutir las ceremonias externas del culto, como habían hecho los reformadores rituales, Yajnavalkya había empezado a explorar el carácter psicológico del ser humano en un intento de localizar al verdadero ser, la persona interior que controlase y animase el «yo» de nuestra experiencia mundana. Debíamos ir más allá de ese «yo» y descubrir modos de ser que fuesen diferentes de nuestra conciencia normal, que estaba dominada por la percepción sensorial, el sentido común y el pensamiento racional. Yajnavalkya enseñaba a sus discípulos a tomar en cuenta su estado de sueño, cuando ya no estaban ligados al espacio ni al tiempo. En nuestros sueños dejamos a un lado el mundo exterior y creamos nuestras propias alegrías, placeres y deleites. Nos

15. BU 4.1.1-7.

convertimos en creadores como Prajapati, y damos existencia a estanques, carretas, caminos, yuntas de bueyes, y construimos un mundo nuevo y completo por medio de «la luz interior que se encuentra en nuestro corazón».[16] En sueños, somos conscientes de un yo mucho más libre y elevado, ya que, por un corto tiempo, nos sentimos liberados de las limitaciones del cuerpo. Sin embargo, también tenemos pesadillas, cuando somos conscientes de nuestros dolores, temores y deseos. Pero cuando dormimos profundamente y sin soñar, el yo se libera incluso de esas apariencias mentales de actividad. En el sueño profundo una persona está «más allá de todo temor». El sueño profundo, según creía Yajnavalkya, no era el olvido, sino un estado de conciencia unificada. Lo comparaba con la experiencia de la relación sexual, cuando «un hombre abrazado por una mujer a quien ama se olvida de todo lo que hay fuera o dentro». Pierde todo sentido de dualidad: «No existe una segunda realidad que se pueda contemplar como algo distinto y separado de él».[17] Consciente sólo de sentirse uno, el yo experimenta el *ananda*, el «gozo» de lo Brahmán.

Pero la liberación temporal que experimentamos durante el sueño o el orgasmo es sólo un anticipo de la liberación permanente que es el objetivo de la búsqueda espiritual, una experiencia de completa libertad y serenidad. Este estado de iluminación viene con las sabias experiencias del *atman*. Al unísono con el núcleo interior de su ser, él «se vuelve calmado, sereno, frío, paciente y compuesto», porque está en el mundo de lo Brahmán. Envuelto por el inmortal e intrépido Brahmán, es «libre de todo mal, libre de toda mancha, de toda duda». Porque conoce el «inmenso y nonato yo, que no envejece, que no muere, inmortal y libre de miedo», conoce a lo Brahmán y queda él mismo liberado del terror y la ansiedad.[18]

Así, el conocimiento del yo era una experiencia de puro gozo, un *ekstasis*. Ese conocimiento se encontraba más allá de conceptos y no dependía de ninguna deducción lógica. Era más bien la conciencia de «una luz interior que procedía del corazón», una intuición directa e inmediata, más allá de toda alegría ordinaria. Ese «conocimiento» transformaba al individuo. Se podía conseguir sólo después de un largo en-

16. BU 4.3.
17. BU 4.3.21.
18. BU 4.4.23-35.

trenamiento en la introspección, que los aspirantes podían conseguir practicando el método dialéctico de Yajnavalkya: desmantelando sistemáticamente todos los hábitos de pensamiento y cultivando una conciencia de su mundo interior, sus sueños y sus estados subconscientes, y recordándose constantemente a sí mismos que el conocimiento que buscaban iba más allá de las palabras y que era de un tipo completamente distinto a sus pensamientos y experiencias seculares. Yajnavalkya no podía transmitir ese conocimiento, como si fuera información ordinaria y objetiva. Sólo podía enseñar el método que había permitido a sus discípulos alcanzar ese estado.

Yajnavalkya creía que una persona que «sabe» (que ha realizado su identidad con lo Brahmán) irá a lo Brahmán cuando muera, llevándose su «conocimiento» con él. En el ritual védico tradicional, una persona construía el yo que sobreviviría en el mundo de los dioses por medio de su acción litúrgica (*karma*). Pero para Yajnavalkya, la creación de un yo inmortal no se conseguía mediante ritos externos, sino por ese conocimiento cuidadosamente adquirido. Los ritualistas habían creído que el yo se construía acumulando un acervo de sacrificios perfectamente ejecutados, pero Yajnavalkya estaba convencido de que el yo eterno estaba condicionado por «todas» nuestras acciones y experiencias. «Lo que un hombre resulte ser dependerá de cómo actúe y cómo se conduzca. Si sus acciones son buenas, se convertirá en algo bueno. Si sus acciones son malas, se convertirá en algo malo.» Yajnavalkya no hablaba simplemente de nuestros actos externos. Nuestras actividades mentales, lo mismo que nuestros impulsos de deseo y sentimientos de apego, también eran cruciales. Después de su muerte, un hombre cuyos deseos quedasen fijados en las cosas de este mundo volvería a la tierra, después de una breve estancia en el cielo. Su mente y su carácter todavía se adherirían a lo mundano, y por tanto renacería de nuevo para llevar una nueva vida aquí abajo, «de vuelta en este mundo, de vuelta a la acción». Pero un hombre que buscase sólo su yo inmortal y no estuviese unido a este mundo pertenecía a lo Brahmán: «A un hombre que no desea, que está sin deseos, que está libre de deseos, cuyos deseos están satisfechos, cuyo único deseo es su yo, sus funciones vitales no le abandonarán. Es *Brahman*, y se encamina a lo *Brahman*».[19] Nunca volverá a esta vida de dolor y mortalidad.

19. BU 4.4.5-7.

Ésta es la primera vez que oímos hablar de la doctrina de la «acción» (*karma*), que está a punto de convertirse en crucial para la espiritualidad hindú. En tiempos de Yajnavalkya, sin embargo, apareció otra nueva y controvertida idea. Cuando su amigo brahmín Artabhaga le preguntó a Yajnavalkya qué le ocurría a una persona después de la muerte, éste replicó: «No podemos hablar de ello en público. Toma mi mano, Artabhaga, vamos y discutamos de esto en privado».[20] La nueva doctrina del karma parecía subversiva. El sacrificio se suponía que aseguraba una residencia permanente en el cielo, pero algunas personas estaban perdiendo la fe en la eficacia del ritual. Yajnavalkya y los demás sabios upanishádicos estaban empezando a creer que, por muy perfecta que fuese su ejecución de los sacrificios, una persona podía tener que volver a este mundo de dolor y muerte una y otra vez. No sólo tendría que soportar una muerte traumática una vez, sino que debería soportar la enfermedad, la vejez y la mortalidad repetidamente, sin esperanza alguna de liberación final. Sólo se liberaría de ese incesante ciclo (*samsara*) de renacimientos y muertes mediante el conocimiento extático del yo, que le liberaría de los deseos de las cosas efímeras de aquí abajo.

Pero quedar libre de deseos y de ligaduras es extraordinariamente difícil. Instintivamente nos agarramos a esta vida y a nuestra supervivencia personal. Pensamos que vale la pena preservar nuestra individualidad, pero, insistían los sabios, eso no es más que una ilusión. Una vez que una persona se vuelve consciente de que su propio yo es idéntico a lo Brahmán, que contiene todo el universo, le queda claro como el agua que no puede ganar nada aferrándose a esta existencia limitada y presente. Algunos de los sabios estaban convencidos de que la mejor manera de conseguir ese conocimiento liberador era convertirse en un renunciante, abandonar todo provecho material y eliminar el deseo mediante una vida de austeridad. No se consideraba obligatorio, pero al final Yajnavalkya abrazó la vida de «luchador» (*shramana*), dejó a su mujer y se fue de la corte, y se convirtió en «vagabundo» en el bosque.[21]

Pero Uddalaka Aruni, uno de los sabios más importantes de la Upanishada Chandogya, siguió siendo un padre de familia brahmín de la región de Kuru-Panchala toda su vida. Esta Upanishada acabó afir-

20. BU 3.2.13.
21. BU 4.5.15.

mando el valor de una existencia devota en el mundo. Una vez que el dueño de una casa había completado su período de estudio como *brahmacarin*, debía volver a su hogar y poner en práctica todo lo que había aprendido de su maestro. Debía cantar los sagrados Vedas, criar a sus hijos, meditar y practicar la *ahimsa*, evitar la violencia y actuar con amabilidad hacia los demás. «Alguien que vive de esa forma toda su vida —concluye el texto— alcanza el mundo de lo *Brahman*, y no vuelve de nuevo [a este mundo].»[22] Uddalaka, que era un hombre amable y delicado, estaba de acuerdo en lo esencial con Yajnavalkya. Veía lo Brahmán, la realidad primordial, como idéntica al *atman* de un ser humano, enseñaba la nueva doctrina del karma y meditaba sobre la experiencia del sueño como anticipo de la iluminación. Como Yajnavalkya, estaba convencido de que la liberación (*moksha*) del penoso ciclo de la muerte y el renacimiento era el objetivo de la vida espiritual, y que no podría conseguirse mediante las prácticas rituales externas, sino sólo mediante la búsqueda del conocimiento interior.

En el capítulo sexto de la Chandogya vemos a Uddalaka iniciando a su hijo Shvetaketu en la tradición esotérica de la nueva espiritualidad, una forma preciosa de entrever cómo se transmitía ese conocimiento. Shvetaketu finalmente se convertiría en un sabio muy importante por derecho propio, pero en este capítulo solamente había acabado su duodécimo año de aprendizaje como *brahmacarin* y había vuelto a casa, «con la cabeza hinchada y arrogante», pensando que sabía todo lo que había que saber sobre la vida védica.[23] Uddalaka fue minando pacientemente su errónea confianza, enseñando a su hijo una forma distinta de percibir el mundo, a sí mismo y lo absoluto. Empezó explicándole que la identidad de cualquier objeto era inseparable del material con el cual estaba hecho: arcilla, cobre o hierro. Lo mismo servía para el universo, que originalmente consistía en ser él mismo, una simplicidad absoluta y sin dividir: «uno solo, sin segundo».[24] Como Prajapati, el Uno se propagaba por medio del calor (*tapas*), que finalmente iba extrayendo de sí mismo toda la gama de las criaturas. De este modo, el Uno se convertía en el origen, la esencia y por tanto el verdadero yo de cada criatura individual: «La esencia de lo mejor, "eso" que constituye el yo de este

22. CU 8.15.
23. CU 6.1.2.
24. CU 6.2.

mundo entero». Uddalaka explicaba, una y otra vez: «"Eso" es la verdad; "eso" es el yo [*atman*]. Y tú eres "Eso", Shvetaketu».[25] Estas frases se van repitiendo como un estribillo a lo largo de todo el capítulo, reforzando así la enseñanza principal. Shvetaketu era Brahmán, la esencia impersonal del universo, a la que Uddalaka, como otros sabios, se refiere como el «eso» neutro y elíptico.

Pero la instrucción metafísica, por sí sola, no basta. Shvetaketu tenía que apropiarse de ese conocimiento internamente, hacerlo propio, y fundir esas enseñanzas externas con su paisaje mental personal. Como dirían muchos pensadores, tenía que «realizarlos», convertirlos en realidad en su propia vida, y Uddalaka tenía que actuar como una comadrona, que lentamente, con cuidado, iba procurando que nacieran esos conocimientos en el interior de su hijo. No se trataba de una educación totalmente académica y abstracta. Shvetaketu no sólo tenía que escuchar las explicaciones metafísicas de su padre, sino que también debía llevar a cabo tareas que le hiciesen percibir el mundo de distinta manera. Uddalaka le ponía ejemplos de la vida diaria, y hacía que Shvetaketu tomase parte activa en una serie de experimentos. En el más famoso de ellos, le dijo a su hijo que dejase un pedazo de sal en una jarra de agua toda la noche. Al día siguiente el terrón se había disuelto por completo, pero cuando su padre hizo que diese un sorbo en diferentes lugares de la jarra, preguntándole cada vez qué gusto tenía, Shvetaketu tuvo que replicar: «Salado». La sal seguía allí, en toda la jarra. «Tú, por supuesto, no la veías, hijo, pero seguía estando allí.» También pasaba lo mismo con lo Brahmán invisible, esencia del ser del mundo entero. «Y tú eres *eso*, Shvetaketu.»[26]

Como la sal, lo Brahmán no se podía ver, pero se podía experimentar. Se manifestaba en todas y cada una de las cosas vivientes. Era la esencia sutil de la semilla de la higuera de Bengala, a partir de la cual crece un gran árbol, y sin embargo, cuando Shvetaketu diseccionaba la semilla, no veía nada. Lo Brahmán, explicaba Uddalaka, era la savia que corría por todas las partes del árbol y le daba vida.[27] Por tanto, era el *atman* del árbol, como era también el *atman* de cada ser humano; todas las cosas compartían la misma esencia. Pero la mayoría de la gen-

25. CU 6.8.7. La cursiva es mía.
26. CU 6.13. La cursiva es mía.
27. CU 6.11; 6.12.

te no lo comprendía. Imaginaban que eran especiales y únicos, diferentes de todos los demás seres en la faz de la tierra. En lugar de apreciar la verdad más profunda sobre sí mismos, se agarraban a esas particularidades que, según pensaban, les hacían tan preciosos e interesantes. Pero en realidad esas características distintivas no eran más duraderas ni significativas que los ríos que fluían en el mismo mar. Una vez que se mezclaban, se convertían «simplemente en el océano», y no afirmaban de manera estridente su individualidad, chillando: «Soy ese río», «Soy ese otro río». «Exactamente de la misma forma, hijo —insistía Uddalaka—, cuando todas esas criaturas alcanzan lo existente, no son conscientes de que "estamos alcanzando lo existente".» Ya no se aferran a su individualidad. Ya sean tigres, lobos, leones o mosquitos, «todos se funden en "eso"», porque *eso* es lo que siempre han sido, y sólo pueden ser *eso*. Adherirse al yo mundano era, por tanto, una vana ilusión que conducía de forma inexorable al dolor y la confusión. La gente podía escapar de ella solamente adquiriendo el conocimiento profundo y liberador de que lo Brahmán era su *atman*, la cosa más real y verdadera de ellos.[28]

Pero ese conocimiento no era fácil de adquirir. ¿Cómo encontrar el *atman*, imposible de conocer? El *atman* no era lo que los occidentales llaman «alma» o psique.[29] Las Upanishadas no separaban el cuerpo del espíritu, sino que veían a los seres humanos como un todo compuesto. Uddalaka hizo ayunar a su hijo durante quince días, permitiéndole beber toda el agua que quisiera. Al final, Shvetaketu estaba tan débil y desnutrido que ya no podía recitar los textos védicos que dominaba con tanta competencia con su gurú. Había aprendido que la mente no era puro intelecto, sino que también estaba «hecha de comida, de aliento, de agua, de habla y de calor».[30] El *atman* era psíquico y espiritual; era inmanente en el corazón y en el cuerpo, el núcleo primordial, inmutable e íntimo de «todas» las cosas, material y efímero. No podía identificarse ni compararse con ningún otro fenómeno. Era una «no cosa», y sin embargo era la verdad más profunda de todas.[31] Sólo se podía descubrir dentro del ser humano, después de un largo y disciplinado esfuerzo.

28. CU 6.10. La cursiva es mía.
29. Klostermaier, *Survey of Hinduism*, pág. 522.
30. CU 6.7.
31. CU 3.7.

Costaba años abrir las profundidades del yo, a través del silencio y de una disciplina espiritual que conducía al aspirante a darse cuenta de la futilidad de desear cosas que sólo eran efímeras, y que era una estupidez valorar las cualidades individuales que no tenían más importancia que los granos de polen que al final acababan formando un tarro de miel.[32] El alumno debía trabajar pacientemente con un gurú, que le ayudaría a ver lo que había realmente allí, y lo que era realmente importante.

Las primeras Upanishadas no se rebelaban contra el antiguo ritualismo védico, sino que más bien iban más allá de él. A menos que un sabio aprendiese a ver a través de los ritos externos su significado interno, nunca sería consciente de la absoluta realidad de lo Brahmán en su núcleo. La Chandogya decía que los sacerdotes que recitaban la sílaba *om* sin pensar y mecánicamente eran como perros que aullaban para que les dieran comida.[33] Los dioses se habían desvanecido hacia el fondo. En esas primeras Upanishadas, Prajapati, la expresión personalizada de lo Brahmán, ya no era el altivo dios creado, sino que se había convertido en un gurú normal y corriente que enseñaba a sus alumnos que no debían mirarle a él (Prajapati) como la realidad más alta, sino buscar su propio *atman*: «El yo que está libre de maldades, libre de la vejez y de la muerte, libre de la pena, libre del hambre y la sed —les decía—, ése es el yo que deberíais intentar descubrir».[34]

Devas y *asuras* también debían aprender esa verdad importante y sufrir exactamente el mismo arduo entrenamiento de introspección que los seres humanos. La Chandogya cuenta una historia del momento en el que *devas* y *asuras* oyen hablar por primera vez del *atman*. «Vamos —se decían unos a otros—, descubramos ese yo descubriendo cuál obtiene todos los mundos y ve satisfechos todos sus deseos.»[35] Así Indra, representando a sus *devas*, y Virocana, uno de los *asuras* dirigentes, llegaron a la puerta de Prajapati, humildes como estudiantes védicos, llevando la leña para el fuego de su maestro. Estudiaron con Prajapati durante treinta y dos años, pero aún no se hallaban cerca de encontrar el *atman*. Prajapati les dijo que se vistieran con sus mejores

32. CU 6.9.
33. CU 1.12.
34. CU 8.7.1.
35. CU 8.7.2.

ropas y mirasen su reflejo en un recipiente con agua. ¿Y qué vieron ellos? Una réplica de sí mismos, bellamente vestidos y engalanados, replicaron. «Eso es el *atman*; ése es el inmortal —les dijo Prajapati—, ése es el que está libre de temor; eso es lo *Brahman.*»[36] Se fueron, encantados consigo mismos, y Virocana se llevó de vuelta sus conocimientos a los *asuras*. El cuerpo es el *atman*, les dijo; una persona puede conseguir los deseos de su corazón en esta vida y en la siguiente sencillamente cuidando sus necesidades físicas: no hay necesidad alguna de sacrificio o ritual.

Pero antes de que Indra volviese al cielo, detuvo sus pasos. Incluso un cuerpo elegantemente vestido, se dio cuenta de repente, podía hacerse viejo, enfermo y finalmente morir. Así que volvió a Prajapati, llevándole más leña para el fuego, y estudió durante otros sesenta y nueve años, profundizando cada vez más y más en sí mismo. Prajapati le dijo que el *atman* se encontraba en el estado de ensoñación, cuando el yo es libre de las restricciones físicas, y al principio Indra era muy feliz con esta explicación. Pero luego reflexionó y pensó que en el sueño una persona puede sentir miedo, temer a la muerte e incluso llorar. De modo que volvió de nuevo a Prajapati. Esta vez, Prajapati le dijo a Indra que encontraría el *atman* durmiendo profundamente, sin soñar, cuando estuviera «totalmente sereno y compuesto... ése es el yo; ése es el inmortal; ése es el que está libre de temor; eso es lo *Brahman*».[37] De nuevo Indra se sintió atraído por la idea, pero al cabo de un rato la encontró decepcionante; en una inconsciencia tan profunda, una persona igual podría estar muerta. De modo que se quedó con Prajapati durante otros cinco años, hasta que estuvo dispuesto a oír la verdad.

Finalmente, Prajapati le dijo a Indra que la persona iluminada tenía que aprender a mirar más allá de su mente y su cuerpo antes de poder encontrar el yo interior, que era independiente de todas sus funciones físicas y mentales. El *atman* era lo que permitía a un hombre oler, ver, pensar:

> La palabra es para decir, pero quien conoce «Deseo oír esto» es el *atman*. El oído es para oír, pero quien sabe «Deseo pensar esto» es el *atman*. La mente es su ojo divino. Con ese ojo divino la mente ve estos deseos y goza. Las divinidades que están en el mundo de lo Brahmán reverencian a este *atman*. Por eso detienen todos los mundos y todos los deseos. Obtiene todos los mundos y todos los deseos quien encuentra este *atman* y lo conoce.[38]

36. CU 8.8.3.
37. CU 8.11.1.

Este relato ilustra el largo proceso del autodescubrimiento. El maestro sencillamente no podía dar las respuestas a su alumno, sólo podía conducirle a través de las distintas fases de introspección. Justo cuando parecía que habían llegado al fondo del asunto, el estudiante descubría «por sí mismo» que aquél no era el final de la búsqueda, y que tenía que profundizar más aún. Hasta al poderoso Indra le costó 101 años descubrir el *atman* que daba inmortalidad a los dioses.[39]

Los sabios de las Upanishadas buscaban la esencia de la personalidad, y en el curso de ese proceso algunos experimentaban una alegría y una paz inefables. El gurú Prajapati llamaba a la persona que había realizado ese viaje interior «el profundamente sereno», que «emerge en su propia y verdadera apariencia».[40] De algún modo había llegado a sí mismo, no recibiendo información privilegiada, sino viviendo de una forma diferente. El proceso era tan importante como el logro del objetivo final. Alguien que se limite a leer el texto de Chandogya, sin embargo, no puede tener esa experiencia. No puede darse iluminación a menos que el estudiante realmente haya meditado, y haya pasado por el viaje largo y difícil de introspección. Y lo más importante: la contemplación metafísica era sólo una pequeña parte de la iniciación. Como un *brahmacarin*, el estudiante upanishádico tenía que vivir de una forma humilde, modesta, y eso era tan importante como el contenido intelectual de la búsqueda. Indra, un dios que nunca dejaba de alardear de sus hazañas, tuvo que reunir leña para su maestro, cuidar su fuego, limpiar la casa de Prajapati, ser casto, abandonar la guerra y practicar la *ahimsa*. Los sabios humanos y los dioses estaban descubriendo una tecnología espiritual que sólo funcionaría si la gente abandonaba el ego agresivamente autoasertivo.

38. CU 8.12.4-5. ***Upanisads***, **trad. de Daniel de Palma, Madrid, Siruela, Madrid, 1995.**
39. CU 8.11.3.
40. CU 8.12.3.

En este tiempo, los griegos estaban siguiendo un camino enteramente distinto. Mientras los sabios hindúes de la era axial estaban abandonando su código heroico y reduciendo a Indra, el guerrero ario arquetípico, a un sencillo estudiante védico, los griegos estaban militarizando toda la polis. Los dioses de la India estaban empezando a fusionarse con los procesos mentales del renunciante, pero los griegos estaban dando a sus dioses una importancia mayor que nunca. En cierto sentido, el mundo helénico prosperó durante el siglo VII. En ese momento, Atenas se había quedado rezagada con respecto a las otras polis, pero algunas ciudades prosperaban, especialmente en el Peloponeso.[41] Era el siglo de Corinto, que estaba soberbiamente situada para el comercio mediterráneo, tenía una industria artesanal floreciente y, bajo la influencia de Egipto, estaba experimentando con la arquitectura monumental. El estado más radical, sin embargo, era Esparta, que tenía un sistema político único que supeditaba los intereses del individuo plenamente a la polis.[42] Los ciudadanos eran conocidos como *homoioi* (los «iguales» o los «uniformes»). De alguna forma, ese sistema era una parodia del ideal axial de autosumisión, porque la kenosis de Esparta estaba orientada no a la *ahimsa*, sino a la eficiencia militar. Es más, la igualdad de los ciudadanos espartanos dependía de la sujeción implacable a los demás. Al final del siglo VIII, Esparta había conquistado Mesenia, al sudoeste, se había apropiado de su tierra y la había dividido entre los *homoioi* espartanos. Los hilotas, el pueblo nativo de Mesenia, se convirtieron en esclavos suyos. Tal sistema estaba destinado a generar tensiones. En 670, Mesenia se separó de Esparta y fue reconquistada después de una guerra brutal.

Pero Esparta no era el único problema. A pesar de su nueva prosperidad económica, el mundo griego estaba en crisis.[43] Al principio la colonización había sido una solución para los problemas internos de la polis: los alborotadores eran expulsados para fundar otro asentamiento. Pero a mediados del siglo VII, el contacto con las sociedades más desarrolladas del este condujo a un amplio descontento con las condiciones en la patria. La gente quería disfrutar de los lujos materiales que habían visto en el extranjero, pero la demanda sobrepasaba los recursos. Algunas familias se habían hecho ricas, mientras otras vivían por encima de sus posibilidades y se cargaban de deudas. Hacia 650 había intensas rivalidades entre clanes, sangrientos combates y luchas de facciones en muchas de las ciudades-Estado. Los detalles de la crisis siguen siendo oscuros, pero parece que para resolver sus problemas financieros, algunos de los aristócratas intentaron explotar a los campesinos más pobres, reservándose tierras públicas para su uso particular. Algunos arrendatarios se veían obligados a entregar una sexta parte de sus productos a la nobleza local, y como los aristócratas controlaban los tribunales, tenían pocas esperanzas de reparación. Se estaba creando una brecha peligrosa entre la nobleza y los agricultores, que eran el puntal de la economía.

Los agricultores también tenían sus propios problemas. Los griegos habían aprendido nuevos métodos de producción agrícola del este, y empezaban a invertir en vistas al futuro, plantando viñas y olivos, que tardan diez años en dar fruto. También estaban desarrollando su ganado para una productividad más a largo plazo. Pero mientras tanto, algunos encontraban difícil ganarse la vida, y o bien gastaban su capital o bien vendían tierras para financiar sus proyectos. Había casos de deudas muy graves, que acababan con el esclavizamiento del deudor que no conseguía pagar a sus acreedores. Todo este descontento condujo a unos problemas sociales más generalizados. Los antiguos valores al parecer se estaban erosionando. El poeta Hesíodo, que escribía a principios del siglo VII, observaba que en algunas de las polis los niños ya no obedecían a sus padres, las generaciones se alejaban unas de otras y los ancianos ya no podían guiar a los jóvenes. Su poesía era un intento de rellenar ese vacío moral.

Hesíodo era un poeta muy distinto de Homero, y perfectamente situado para evaluar la crisis.[44] No formaba parte de la aristocracia guerrera, sino que era agricultor en Boecia, y se sentía inspirado por muchas de las ideas más nuevas que venían del este. Su padre había emigrado desde Asia Menor al interior de Grecia, y de alguna manera

41. Charles Freeman, *The Greek Achievement: The Foundation of the Western World*, Nueva York y Londres, 1999, pág. 72.

42. Oswyn Murray, *Early Greece*, 2ª ed., Londres, 1993, págs. 173-185; Christian Meier, *Athens: A Portrait of the City in Its Golden Age*, Londres, 1999, pág. 41.

43. Freeman, *Greek Achievement*, pág. 101; Meier, *Athens*, págs. 54-56; Walter Burkert, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge, Mass., y Londres, 1992, págs. 76-77 (trad. cast.: *De Homero a los magos: la tradición oriental en la cultura griega*, Barcelona, El Acantilado, 2002).

44. Burkert, *Orientalizing Revolution*, pág. 90.

Hesíodo parecía más familiarizado con la mitología del Oriente Próximo, hurrita o hitita, que con la tradición heroica griega. Ciertamente, se veía a sí mismo como bardo griego, y una vez incluso ganó un premio por su poesía, pero usaba las fórmulas heroicas con torpeza y quizá compusiera sus poemas escribiendo, en lugar de oralmente.[45] Fue el primer poeta griego en escribir por sí mismo y en poner nombre a sus composiciones. De alguna manera, Hesíodo era más parecido a un profeta hebreo que a un bardo homérico. Como Amós, sintió los primeros indicios de inspiración divina «mientras estaba cuidando sus ovejas». Las musas, hijas de Zeus, le exigían que dijese la verdad, y entonces

> *Y me dieron un cetro*
> *Después de cortar una admirable rama de florido laurel.*
> *Me infundieron una voz divina*
> *Para celebrar el futuro y el pasado.*[46]

Experimentaba su poesía como una revelación; podía aplacar el corazón de los hombres y construir un puente hacia los dioses.

También lo hacía la práctica de la justicia social. Esta preocupación llevaba a Hesíodo más cerca aún de Amós. En *Los trabajos y los días*, un largo himno a la tarea sagrada de la labor agrícola y la buena administración, Hesíodo explicaba que se vio envuelto en una disputa con su hermano Perses. Su herencia se había dividido entre ambos, pero Perses había intentado obtener más de lo que le correspondía, y había llevado su caso ante el *basileus* local. Hesíodo tenía poca fe en el sistema legal, y advirtió a Perses de que los únicos que se beneficiarían de su litigio serían los propios aristócratas, que le cobrarían unos honorarios abusivos. La experiencia personal de Hesíodo le daba una especial perspicacia en la crisis agrícola que iba en aumento y se convertía en una disputa política por toda Grecia. Como un profeta, Hesíodo advertía a los *basileis:*

> *¡Oh, Reyes! Tened en cuenta también vosotros esta justicia,*
> *Pues de cerca metidos entre los hombres,*
> *Los Inmortales vigilan a cuantos con torcidos dictámenes*
> *Se devoran entre sí, sin cuidarse de la venganza divina.*[47]

45. Murray, *Early Greece*, pág. 18.
46. *Teogonía*, 31-35, trad. de Aurelio Pérez Jiménez, Barcelona, Planeta, 1995.
47. *Los trabajos y los días*, 248-249; 68-70. Traducción de Pérez Jiménez.

Las decisiones legales individuales (*dikai*) procedían de la diosa Dike (Justicia), que quedaba herida cuando un juicio se distorsionaba; ella informaba de inmediato a su padre, Zeus, de que un *basileus* aceptaba sobornos o cometía perjurio para su propio provecho, y Zeus, el protector de la sociedad, castigaba a la ciudad culpable con plagas, hambrunas y desastres políticos.[48] Era una solución ingenua, que requería la intervención divina, que, presumiblemente, no siempre venía a realizarse. Pero suponía un cambio. El viejo código aristocrático del honor era esencialmente egoísta. El desarrollo de la polis, que requería la estrecha colaboración de *basileis* y agricultores, había supuesto el conflicto del ideal heroico con la necesidad que tenía la gente corriente de tener oportunidades justas e iguales. Hesíodo creía que su generación se enfrentaba a una elección dura. ¿Qué caracterizaría la sociedad griega, la justicia (*dike*) o los excesos arrogantes y egoístas (*hybris*) del guerrero heroico?

Para explicar mejor su idea, Hesíodo creó una nueva versión del antiguo mito indoeuropeo de las Cuatro Edades de los Hombres.[49] Tradicionalmente había cuatro eras sucesivas, cada una más degenerada que la anterior y cada una con el nombre de un metal: Oro, Plata, Bronce y Hierro. Pero Hesíodo alteró la historia añadiendo la Edad Heroica, que insertó entre la Edad de Bronce y la actual Edad de Hierro, la peor de todas. En la Edad de Oro, al principio de la historia humana, no había brecha alguna entre hombres y dioses; los seres humanos vivían felices, y no conocían ni la enfermedad ni la vejez. La muerte llegaba a ellos de forma tan natural y pacífica como el sueño. No tenían que trabajar para vivir, porque «la tierra fértil les daba sus frutos sin que se los pidieran». Esa raza pasó, de modo que los dioses olímpicos crearon una raza de plata de seres humanos, a los que costó mucho tiempo madurar, pero cuando finalmente llegaron a su mejor momento, vivían «unas vidas breves y angustiadas», dominadas por la *hybris*. No podían «controlarse a sí mismos» y explotaban imprudentemente, de forma irresponsable, dañándose unos a otros, descuidando la adoración de los dioses. Furioso, Zeus los sustituyó por hombres de bronce, que eran peores aún. Eran «extraños y llenos de poder», adictos a «los gruñidos y la

48. *Los trabajos y los días*, 258-267, en *Hesiod and Theognis*, trad. de Dorothea Wender, Londres y Nueva York, 1973.
49. *Los trabajos y los días*, 106-201. Traducción de Wender.

violencia de la guerra», eran «hombres terribles», sus corazones eran «duros como el pedernal» y sus miembros enormes e invencibles. Esa sociedad era tan autopermisiva y tan agresiva que los hombres de Bronce finalmente se destruyeron entre sí. De modo que Zeus creó la raza de los Héroes. Esos hombres eran semidioses, «justos y buenos», volvieron la espalda a la *hybris* de sus antepasados, pero aun así lucharon en la terrible guerra de Troya, que finalmente acabó por destruirlos. Ahora, los héroes vivían en las islas Afortunadas, en el mismísimo confín del mundo.

La Era Heroica se vio sucedida por la Edad de Hierro, la contemporánea. Este mundo nuestro era un mundo vuelto del revés, que se encaminaba hacia la inevitable destrucción. La vida era dura y sin esperanzas. «De día, los hombres se afanan y sufren incesantemente —reflexionaba Hesíodo—; de noche, derrochan y mueren.»[50] Pero los dioses seguían otorgando a los seres humanos algunas bendiciones. En la Edad de Hierro, bondad y maldad, dolor y placer eran inseparables: la gente sólo podía comer y prosperar si se dedicaba incesantemente a un trabajo extenuante. Era la época de la ambigüedad y la ambivalencia. Todo estaba mezclado. Pero los hombres de Hierro tenían elección. Debían o bien someterse a las exigencias de la justicia, o bien abandonarse al pecado aristocrático de la *hybris*. Si descuidaban la *dike*, presenciarían el triunfo del mal, donde el derecho es el poder, donde los padres no sienten nada por sus hijos, donde los niños desprecian a sus mayores, y el antiguo amor fraternal de las edades pasadas se desvanece. «Nada será ya como era en los tiempos pasados.»[51]

La moraleja de aquella historia estaba clara. Las razas que habían practicado la justicia social serían amadas y honradas por los dioses. Los guerreros violentos de la Edad de Bronce fueron asesinados; los héroes fueron transportados a una vida feliz y despreocupada. La justicia llevaba a los mortales más cerca de los dioses, por eso tenían que comportarse decentemente unos con otros, y honrar a los dioses olímpicos con sacrificios. Debían saber también cuál era su lugar. La Edad de los Héroes había terminado. Por tanto, parecía afirmar Hesíodo, aunque no lo decía de forma explícita , era hora de abandonar el antiguo y autodestructivo *ethos* de guerrero. Los hombres de Hierro no podían

50. *Los trabajos y los días*, 116-118. Traducción de Wender.

51. *Los trabajos y los días*, 184. Traducción de Wender.

comportarse como si fueran Aquiles u Odiseo; eran simples agricultores, que araban la tierra, entregados a una lucha (*eris*) de un tipo mucho más humilde: la lucha con la tierra. En lugar de intentar emular las proezas militares de sus rivales, había que alentarlos a mantener saludables competiciones con el vecino que había producido una cosecha mejor. Ésa era la lucha que hacía al agricultor amado por los dioses. Ese período de la historia era diferente de la Edad de Oro, cuando no había necesidad de arar los campos. En la Edad de Hierro, Zeus había decretado que los hombres sólo podían prosperar si cumplían las duras y disciplinadas tareas agrícolas, que era una forma de sacrificio, un acto diario de devoción a los dioses.[52]

Hesíodo exploró esas ideas con más plenitud en su *Teogonía*, que describía el triunfo de los dioses olímpicos sobre sus rivales.[53] Esta obra se convirtió en el catecismo de la religión griega. Muchos se sentían confusos por algunos detalles de la mitología que habían emergido de la edad oscura. ¿Cómo se relacionaban exactamente los diversos poderes ctónicos unos con otros? ¿Por qué los Titanes se habían rebelado contra Zeus? ¿Qué había causado la separación de hombres y dioses? Hesíodo acababa por ligar todos esos cabos sueltos, haciendo uso de la mitología mesopotámica y de otras de Oriente Próximo. Contaba la historia tradicional de una forma que hacía que la horrible lucha de la teogonía (el nacimiento de los dioses a partir de lo amorfo y primigenio) representase una lucha por conseguir una mayor claridad, orden y definición. Todo ello empezó cuando el abismo sin fondo del Caos fue reemplazado por las realidades más sólidas de Gaia y Urano, y acabó con la victoria de los olímpicos sobre los Titanes que se habían opuesto al gobierno de la ley. Hesíodo quería que esas historias espantosas de padres e hijos divinos que se asesinaban y se mutilaban unos a otros advirtieran a los griegos de los peligros de las luchas intestinas que se daban en las polis. Conforme a su visión, el régimen justo y regulado

52. Jean-Pierre Vernant, «At Man's Table», en Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, *The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks*, Chicago y Londres, 1989, págs. 30-37.

53. Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, Londres, 1958, págs. 75-77 (trad. cast.: *Tratado de historia de las religiones*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1990); Burkert, *Orientalizing Revolution*, págs. 87-90; Walter Burkert, *Greek Religion*, Cambridge, Mass., 1992, págs. 122-123; Jean-Pierre Vernant con Pierre Vidal-Naquet, *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, Nueva York, 1990, págs. 95-101 (trad. cast.: *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*, 2 vols., Barcelona, Paidós, 2002).

establecido por Zeus estaba en contraste agudo con el caos antinatural que le había precedido. La *Teogonía* de Hesíodo suscitaba también cuestiones que posteriormente preocuparían a los filósofos griegos: ¿cuáles eran los orígenes del cosmos? ¿Cómo podía prevalecer el orden sobre el caos? ¿Cómo podían muchos derivar de uno? ¿Cómo podía relacionarse lo informe con lo que estaba definido?

Hesíodo también fijaba el lugar de los seres humanos en el esquema divino, contando la historia del titán Prometeo.[54] Durante la Edad de Oro, dioses y seres humanos habían vivido en términos de igualdad y festejado habitualmente juntos. Pero al final de la Edad de Oro, los dioses empezaron a apartarse del mundo de los hombres; ahora, la única forma de que los humanos mantuviesen contacto con los olímpicos era el ritual del sacrificio animal, cuando dioses y hombres consumían las porciones de la víctima que les correspondían. Pero Prometeo pensaba que aquel acuerdo no era justo, y quería ayudar a los humanos a mejorar su situación. Después de uno de esos sacrificios, intentó engañar a Zeus para que aceptase los huesos incomibles de la víctima, de modo que los hombres pudiesen disfrutar de la carne. Pero Zeus aceptó la lección de ese engaño: los dioses no necesitaban comer, podían mantenerse con el humo que se elevaba de los huesos de las víctimas que ardían en el altar. El sacrificio, por tanto, revelaba la superioridad de los dioses con respecto a los mortales, que sólo podían sobrevivir comiéndose la carne de los animales muertos. Furioso por la hábil estratagema de Prometeo, Zeus decidió penalizar a los humanos privándoles del fuego que necesitaban para cocinar su comida. Pero otra vez, Prometeo le desafió, robó el fuego y se lo entregó de nuevo a la humanidad. Zeus se vengó encadenando a Prometeo a una columna, y aquella vez castigó a los humanos enviándoles a una mujer que había sido construida por el divino artesano Hefestos. En la Edad de Oro, no había división entre los sexos. Los humanos no estaban definidos por su género. Pandora, la primera mujer, era «una belleza pérfida». Llevaba con ella un recipiente que abrió «y esparció el dolor y el sufrimiento entre los hombres». Los hombres se vieron así fatalmente emparejados con las mujeres, que trajeron la enfermedad, la vejez y el sufrimiento al mundo.

54. *Teogonía*, 535-616; *Los trabajos y los días*, 60-104.

Éste es uno de los pocos momentos abiertamente misóginos de la era axial. Hesíodo pretendía ilustrar la ambigua naturaleza de la vida en la Edad de Hierro representando la caída de la humanidad respecto a un estado de gracia.[55] A partir de entonces, el bien y el mal se combinaron de forma inextricable. El sacrificio unió a hombres y dioses, y también reveló la infranqueable distinción entre ellos. El sufrimiento era así un hecho inexorable de la vida, un tema importante en la era axial. En la India, los sabios estaban decididos a crear la tecnología espiritual que permitiría a los seres humanos trascender el dolor y la mortalidad. Hesíodo no tenía tal ambición. En realidad estaba convencido de que los hombres no deberían intentar ascender al mundo divino. La historia de Prometeo puso en su lugar firmemente a los humanos, a mitad de camino entre dioses y animales, y rodeados por todas partes por los males liberados por Pandora. Los hombres de la Edad de Hierro no podían escapar a su sufrimiento. Podían querer rebelarse como Prometeo, pero la *hybris* era autodestructiva: todo lo que había conseguido la rebelión de Prometeo era el dolor para sí mismo y el trabajo incesante para la humanidad.

Otros griegos sentían que la resignación no era la respuesta. La crisis política se iba haciendo más aguda cada vez, y los agricultores pedían alivio económico, la devolución de las propiedades confiscadas y seguridad ante la ley, y daban su apoyo a los ambiciosos aristócratas que defendían su causa, usando la aclamación popular para conseguir poder político.[56] El primer *tyrannos* consiguió el control de Corinto en 655, y otras polis siguieron posteriormente este camino. Estos nuevos gobernantes no eran «tiranos» en el sentido moderno, sino sencillamente líderes que alcanzaban el poder de un modo inconstitucional, y gobernaban fuera de las leyes habituales para el beneficio del pueblo.[57] Como campeón de la justicia, el tirano era respetado inicialmente, pero la tiranía no era un sistema político sostenible. Inevitablemente, las masas, que habían recibido poder del tirano, se hacían más confiadas. Para el tiempo en que moría el tirano, su gobierno inconstitucional empezaba a parecer brutal y arbitrario, de modo que la gente normalmente se alzaba contra sus sucesores, y recordaba la tiranía con odio. Pero el ex-

55. Vernant, «At Man's Table», págs. 22-86.
56. Freeman, *Greek Achievement*, págs. 98-192; Murray, *Early Greece*, págs. 137-145.
57. Aristóteles, *Política*, 5, 13, 10b.

perimento le demostraba a la gente que, debidamente organizados, podían poner freno a la explotación de la clase gobernante y tomar su destino en sus propias manos.

De un significado mucho mayor aún era la innovación militar que coincidió con el auge de la tiranía. Hacia finales del siglo VIII, la manufactura de armas había avanzado considerablemente, y las polis ahora tenían tecnología militar para equipar grandes ejércitos en lugar de confiar en un pequeño escuadrón aristocrático de aurigas.[58] Entre 700 y 650, las ciudades-Estado empezaron a confiar en una infantería pesadamente armada, y los anticuados guerreros al estilo homérico, que luchaban en combate singular, quedaron desfasados. Los efectivos humanos eran cruciales, y la guerra ya no podía ser privilegio de la nobleza. A partir de entonces, cualquiera que fuese capaz de equiparse con las armas (*hopla*) necesarias, ya fuese señor o agricultor, podía unirse a ese prestigioso cuerpo, sin tener en cuenta rango o nacimiento. Con el ejército hoplita nació una nueva igualdad.

La lucha hoplita se distinguía por la falange, un cuerpo de hombres estrechamente unidos que permanecían hombro con hombro, de ocho de fondo. Cada soldado sujetaba su escudo circular para proteger su flanco izquierdo, y agarraba el hombro derecho del hombre que tenía junto a él. La falange avanzaba como un solo hombre contra el enemigo, blandiendo las armas por encima y por debajo del muro de escudos. Finalmente, uno de los lados se rompía y corrían. La falange resultaba extraordinariamente efectiva y se mostró capaz de ocasionar unas heridas espantosas al enemigo. El ejército hoplita era un ejército del pueblo, que ocupaba a una proporción mayor que nunca de la población masculina. E inversamente, eso significaba que el pueblo, el *demos*, ahora estaba esencialmente en el ejército. En la India, la lucha era la prerrogativa únicamente de la clase de los *kshatriya*; la guerra era allí una actividad especializada, prohibida para las otras tres clases. Por tanto estaba circunscrita y contenida y, a medida que iba arraigando el ideal de la *ahimsa*, se contemplaba cada vez más como algo impuro, trágico e incluso malvado. Pero no era así en Grecia, que iba en la dirección opuesta. Durante el siglo VII, toda la polis se había militarizado por completo. La ciudadanía se había convertido en ejército, que podía ser movilizado en muy poco plazo de tiempo.

58. Murray, *Early Greece*, págs. 124-137; Freeman, *Greek Achievement*, págs. 91-95; Jean-Pierre Vernant, *Myth and Society in Ancient Greece*, 3ª ed., Nueva York, 1996, págs. 39-53 (trad. cast.: *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1994).

Aquello suponía una ruptura radical con el pasado. Hesíodo había sugerido que era ya el momento de abandonar el ideal heroico tradicional; el ejército hoplita supuso su ruptura. El guerrero individual, que ansiaba la gloria personal, se había convertido en un anacronismo: el nuevo ideal era colectivo. El soldado hoplita era, básicamente, uno más en un equipo. Los hoplitas caían o tenían éxito juntos, en masa; no podía haber gloria privada. La *hybris* de un Aquiles, que había puesto en peligro al ejército entero, ahora resultaba superflua. La «excelencia» (*arete*) se había redefinido: ahora consistía en patriotismo y devoción al bien común. A finales del siglo VII, el poeta espartano Tirteo describió así al nuevo héroe:

> *Esto es excelencia, es la mejor posesión de los hombres,*
> *El premio más noble que un joven puede conseguir:*
> *Éste es el bien común para la toda la ciudad y todo el pueblo;*
> *Cuando un hombre permanece firme e impasible en la primera fila*
> *Y se olvida de todo pensamiento de huida vergonzosa,*
> *Endureciendo su espíritu y su corazón para que soporte,*
> *Y con palabras anima al hombre que está de pie junto a él.*[59]

En lugar de buscar agresivamente su propia fama y gloria, el hoplita ahogaba su propias necesidades por el bien de la falange completa. Como el ideal axial de la kenosis, promovía una ética de desinterés y devoción a los demás. La diferencia era que ese sometimiento se realizaba en el campo de batalla, en una máquina de matar salvajemente efectiva.

La reforma hoplita transformó Grecia y puso los cimientos de la democracia. Un agricultor que luchase junto a un noble en la falange nunca volvería a ver la aristocracia de la misma forma. Los antiguos hábitos de deferencia ya no se podían mantener. No pasaría mucho tiempo antes de que las clases populares exigieran que «su» organización (la asamblea del pueblo) tomase un papel central en el gobierno de la ciudad. La reforma hoplita alteraba la imagen propia de la polis. Era una revolución pacífica; en lugar de eliminar a las clases superiores, los cam-

59. Fragmento 12.13-19, en Murray, *Early Greece*, pág. 133.

pesinos y granjeros adoptaban el *ethos* aristocrático, de modo que toda la ciudad se convertía, al final, en una clase de guerreros y caballeros.

Hablar libremente era, originalmente, un privilegio del héroe noble. En Homero, los *basileis* del ejército griego tenían total libertad para hablar con toda energía al rey Agamenón. Ahora, este derecho se extendió a todos los miembros de la falange. El nuevo ejército hablaba un lenguaje distinto. El *logos* («habla dialogada») era bastante diferente de la poesía alusiva de Homero y la Edad Heroica.[60] El discurso mítico intentaba expresar las verdades más elusivas, y no se esperaba que se conformase demasiado a las realidades objetivas del mundo externo. El *logos*, sin embargo, tenía que ser práctico, efectivo y preciso. En el campo de batalla y en los consejos de guerra, los soldados se enfrentaban a cuestiones de vida o muerte. En lugar de preguntar: «¿Cuál es el sentido último de este acontecimiento?», los hombres de *logos* preguntaban: «¿Qué ha ocurrido?», y «¿Qué vamos a hacer?». El *logos* estaba marcado por la necesidad inmediata y práctica, y resultaba vital que todo soldado se sintiese capaz de poner en cuestión el plan de batalla que podía afectar a todos por igual, porque el grupo necesitaba toda la pericia que fuese posible. El *logos* de los hoplitas nunca reemplazaría al *mythos* de los poetas. Los dos coexistían, cada uno con su propia esfera de competencia. Pero a medida que más ciudadanos se iban convirtiendo en hoplitas, el *logos* se convertía en el lenguaje distintivo y en el modo de pensar del gobierno.

En el siglo VII, Esparta era el Estado más perfectamente consagrado al *ethos* hoplita.[61] Hacia el 650, todos los ciudadanos varones eran hoplitas, y el *demos*, el pueblo, era soberano. A los antiguos rituales se les dio un uso nuevo y brutalmente pragmático. En el antiguo ritual de la fertilidad de Ortia, los muchachos jóvenes intentaban robar unos quesos del altar de Artemisa y eran golpeados por otros jóvenes. En la hoplita Esparta, el rito se usaba para enseñar a los jóvenes guerreros las habilidades de la lucha. Ya no era una batalla fingida, sino real, y la sangre fluía con toda libertad. En lugar de enviarles simplemente a las zonas salvajes, para que aprendiesen el valor y la confianza en sí mismos durante su iniciación en la vida cívica, los espartanos seleccionaban a los hoplitas en ciernes para unas fraternidades especiales. De día se mantenían fuera de la vista, pero de noche, se les enviaba al campo a matar a todos los ilotas a los que pudieran echar mano. En la India, la ética emergente de la era axial había vaciado toda la violencia de los ritos antiguos; en Grecia, los ritos antiguos se estaban transformando por las demandas de los militares.

60. Mary Douglas, *Leviticus as Literature*, Oxford y Nueva York, 1999, págs. 26-29 (trad. cast.: *El Levítico como literatura*, Barcelona, Gedisa, 2006).

61. Murray, *Early Greece*, págs. 164-186; Vernant, *Myth and Society*, pág. 47.

Los chinos, sin embargo, estaban intentando moderar la guerra subordinando la utilidad práctica a la belleza del ritual. El siglo VII fue una época turbulenta en la región del río Amarillo, pero, a pesar de las guerras constantes entre los principados, la violencia se mantenía dentro de unos límites. Esto se debía en gran medida a la reforma ritual iniciada por los intelectuales de Lu. Hacia el siglo VII, la vida en los principados estaba minuciosamente regulada por el *li*, de modo que la vida social, política y militar empezaba a parecerse a las elaboradas ceremonias rituales de la corte de los Zhou. Aunque, a primera vista, esta conformidad regularizada parece lejana del espíritu de la era axial, algunos de estos ritos tenían un potencial espiritual considerable. Ciertamente, los chinos aún no se daban cuenta de ello; no iniciarían su era axial hasta después de otros doscientos años, pero los especialistas de Lu estaban poniendo sólidos cimientos para el futuro, aunque en el siglo VII su objetivo primario era crear una sociedad de caballeros que vivían una vida refinada llena de moderación y autocontrol.

El rey Zhou se había retirado virtualmente del dominio real, y ya no estaba al frente de la vida política. Su lugar lo habían ocupado los príncipes que gobernaban las antiguas ciudades, que eran conocidas colectivamente como las *jung kuo*, «ciudades del centro». El príncipe había adoptado muchos de los atributos rituales del rey.[62] Se había convertido en una figura sagrada. Sus vasallos tenían que ayunar y purificarse antes de entrar a su presencia, porque, como era el representante del Cielo en la tierra, tenía que verse protegido de la contaminación y la impureza. También poseía el poder que irradiaba del rey, pero (y éste era un asunto importante) este *daode* dependía y se veía nutrido por la fiel realización de los ritos cortesanos por parte de los vasallos. La refor-

62. Marcel Granet, *Chinese Civilization*, Londres y Nueva York, 1951, págs. 259-260, 308-309.

ma del ritual de Lu se basaba en un principio que tuvo largo alcance: el *li* no sólo transformaba a la persona que efectuaba los ritos, sino que también mejoraba la santidad de aquel que recibía su atención ceremonial. Ésta era una idea esencialmente mágica, pero se basaba en una profunda visión psicológica. Cuando se trata a la gente constantemente con el máximo respeto, aprenden a sentirse dignos de reverencia; se dan cuenta de que tienen un valor absoluto. Así, en China, las relaciones sacralizaban el *li* y conferían santidad a otras personas. Cuando los vasallos permanecían ante el príncipe en la postura prescrita: con el cuerpo doblado, el fajín colgando hasta el suelo, la barbilla hacia afuera, como gárgolas en los aleros de un tejado, y las manos «entrelazadas, juntas y lo más bajas posible», su actitud respetuosa mantenía e incrementaba la virtud del príncipe.[63]

Pero la propia vida del príncipe también se veía regulada minuciosamente. La fuerza de su cargo no le daba carta blanca para hacer lo que deseara. De hecho —otro principio que más tarde inspiraría a los filósofos de la era axial—, su conducta debía caracterizarse por *wu wei* («no hacer nada»). El príncipe no era como un jefe de Estado moderno, que debe formular políticas y objetivos que expresen su visión del país. El príncipe debía ser enteramente pasivo. No dirigía la administración; no daba órdenes. Su única tarea era concentrar el poder que se encontraba en su interior y delegarlo a los funcionarios que actuaban en su nombre. Para conseguirlo, tenía que obedecer unas normas estrictas. Si cometía un error, era obligación de sus vasallos llamarle al orden. Un analista anotaba todas sus palabras y gestos. No se le permitía jugar ni bromear; sólo podía escuchar música cuidadosamente seleccionada, y comer alimentos prescritos, preparados según un código ritual.[64] Sus vasallos debían moverse con energía en su presencia, demostrando que se veían estimulados por el poder que emanaba de él. Debían caminar con rapidez, «con los codos levantados, como las alas de un pájaro», mientras que el príncipe debía caminar con pasos estrictamente controlados o permanecer «inmóvil, inactivo, casi mudo».[65] En el consejo, el príncipe no pronunciaba elocuentes discursos. Si sus ministros le pedían permiso para llevar a cabo una acción determinada, él sólo

63. Registro de los Ritos I.704, en *The Li Ki*, trad. de James Legge, Oxford, 1885.
64. Registro de los Ritos I.719.
65. Registro de los Ritos I.720. Traducción de Legge.

podía replicar con un simple «sí», pero una vez que se había dado la orden, la nueva política tenía efecto de forma inmediata: como había expresado la antigua canción, «cuando piensa en caballos, éstos se ponen al galope». Los ritualistas de Lu aseguraban que Shun, el antiguo y sabio rey, había concentrado el poder de una manera tan perfecta en su interior que no hacía nada en absoluto salvo quedarse de pie en la posición correcta. Su *daode* era tan grande que bastaba por sí mismo para guiar y transformar a sus súbditos. «Shun gobernó sin hacer nada. ¿Que cómo fue esto? Shun se limitó a sentarse en su trono con respeto y rectitud.»[66]

Los ritos estaban destinados a mejorar el estatus y prestigio del *junzi*, el «caballero». Pero si se llevaban a cabo con el espíritu adecuado, eliminaban también el egoísmo del gobierno. Aquí encontramos una paradoja que también era evidente en el *li* del campo de batalla. Durante el siglo VII, los principados empezaron a librar una forma de guerra cortés que estaba regulada estrictamente por el nuevo espíritu de moderación.[67] Los rituales limitaban estrictamente la violencia permitida en batalla, y prohibían a los guerreros aprovecharse de las debilidades del enemigo. La guerra se convirtió en un desfile elaborado, gobernado por la cortesía y la contención. En una sociedad aristocrática donde las familias nobles estaban obsesionadas por su honor, la venganza era un peligro constante. El *li* intentaba contener esa tendencia y procurar que los guerreros luchasen como caballeros. Las guerras solían ser bastante cortas. No podían librarse por ningún provecho personal, sino sólo para repeler invasiones bárbaras para controlar a alguna ciudad rebelde, restaurando así el Camino del Cielo. La guerra se contemplaba como un ejercicio penal; los criminales convictos eran perdonados con la condición de que jurasen, si era necesario, sacrificarse en el campo de batalla. La victoria revelaba la rectitud del bando ganador, pero sólo si la batalla se había llevado a cabo de acuerdo con el *li*.

66. Confucio, Analectas, 15, 4, en *Los cuatro libros de la sabiduría*, trad., int. y notas a cargo de Joaquín Pérez Arroyo, Barcelona, Paidós, 2002.

67. Granet, *Chinese Civilization*, págs. 261-279; Jacques Gernet, *Ancient China: From the Beginnings to the Empire*, Londres, 1968, pág. 75; Holmes Welch, *The Parting of the Way: Lao Tzu and the Taoist Movement*, Londres, 1958, pág. 18; Huston Smith, *The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions*, San Francisco, 1991, pág. 160 (trad. cast.: *Las religiones del mundo*, Barcelona, Kairós, 2005).

El príncipe acompañaba a sus tropas, pero, por supuesto, el ministro de la Guerra era quien tomaba todas las decisiones. Para determinar los efectivos y las armas que se encontraban a su disposición, empezaba por realizar un censo, que en sí mismo era una especie de desafío, y debía ser inmediatamente contrarrestado por algún acto de generosidad: «Cuando se hubo realizado el gran censo —explicaba el autor del *Zuozhuan*, un comentario de los *Anales de Primavera y Otoño*—, se liberó a los deudores, se dieron limosnas a los pobres y las viudas y se perdonó a los culpables».[68] A continuación, el ejército se reunía en el templo de los antepasados, y se repartían las armas. Como se creía que las armas exudaban una influencia maligna, normalmente se guardaban bajo llave, y los guerreros tenían que ayunar antes de cogerlas entre sus manos.[69] Finalmente, los hombres se reunían en torno al altar de la Tierra, mientras el príncipe realizaba un sacrificio.

El ejército partía, marchando, lo más lejos posible, con las caras en dirección al sur. La infantería consistía en campesinos reclutados, que habían sido apartados a la fuerza de sus campos sin esperanza alguna de volver; soldados de mala gana, se lamentaban tan intensa y continuamente que debían amordazarlos durante la marcha. Su papel sin embargo era estrictamente periférico. No tomaban parte en la lucha, sino que simplemente eran porteadores, mozos y sirvientes, y marchaban separados del ejército principal, acampando en las márgenes del bosque.[70] Los nobles, por el contrario, iban calmados y animados, montados en sus carros y acompañados por laúdes. Cada equipo consistía en un arquero, un lancero y un auriga, y sus armas iban pintadas de vivos colores y con cintas. Los caballos iban envueltos en pieles y pellejos, y las campanillas de sus arneses se suponía que debían tintinear al ritmo de la música.[71]

Cuando acampaban, enfrente del enemigo, el diseño del campamento replicaba exactamente el de la ciudad. La guerra era un rito religioso; empezaba con un retiro espiritual, y se ofrecían plegarias y sacrificios a los antepasados. En aquel momento el ministro de la Guerra tenía que calibrar las intenciones del enemigo: ¿realmente se proponían

68. Zuozhuan («The Commentary of Mr. Zuo») 2, 29-30, en *The Ch'un Ts'ew and the Tso Chuen*, 2ª ed., trad. de James Legge, Hong Kong, 1960.
69. Zuozhuan, 2.412.
70. *Clásico de las Odas*, 35, 167, 185.
71. Zuozhuan, 2.18.

luchar?[72] Si el enemigo era una tribu bárbara o un príncipe que había abandonado el Camino, sería un combate a muerte: en esas circunstancias excepcionales, el ministro de la Guerra marchaba hacia las líneas enemigas a la cabeza de los criminales indultados, un batallón suicida que, con un grito espeluznante, se cortaban las propias gargantas al unísono en el primer encontronazo, y así se iniciaba la batalla. Normalmente, sin embargo, se requería a los guerreros que luchasen educadamente, y la batalla se convertía en una competición de cortesías. Por ambas partes los *junzi* competían entre sí por realizar actos cada vez más ultrajantes de generosidad y nobleza.

El *li* exigía una actitud externa de «complacencia» (*rang*) ante el enemigo, pero normalmente las luchas se llevaban a cabo con un espíritu de orgullo y fanfarronería. En aquel juego caballeresco, la competición consistía en intimidar al enemigo con actos de amabilidad. Antes de que llegara el momento de la batalla, los guerreros alardeaban a voz en grito de sus proezas, y enviaban jarras de vino al enemigo, quitándose los yelmos cuando veían a su príncipe. Si el auriga pagaba un rescate allí mismo, un auténtico *junzi* siempre dejaba escapar a un carro enemigo. Durante una batalla entre Chu y Jin, un arquero de Chu usó su última flecha para dispararle a un ciervo que estaba bloqueando el camino de su carro, y su lancero inmediatamente se lo regaló al equipo del carro de Jin, tirándolo hacia ellos. Los Jin, al unísono, reconocieron su derrota, gritando, llenos de admiración: «¡Aquí tenéis a un valioso arquero y a un guerrero bien hablado! ¡Éstos sí que son caballeros!».[73]

Un noble perdía estatus si mataba a demasiada gente. Un príncipe una vez rechazó a un guerrero que alardeaba de que había matado a seis soldados enemigos: «Traerás gran deshonor a tu país. Mañana morirás... ¡víctima de tu eficiencia!».[74] Después de una victoria, era esencial que un *junzi* no se dejara arrastrar tras ella. Un guerrero verdaderamente noble nunca debía matar a más de tres fugitivos, y lo ideal era dispararles con los ojos cerrados. La cortesía siempre debía preceder a la eficiencia. En una ocasión, cuando dos carros estaban enzarzados en combate, uno de ellos se volvió a un lado y pareció querer retirarse. El arquero del carro ganador disparó, falló y tuvo que apuntar de nue-

72. Zuozhuan, 2.132.
73. Zuozhuan, 1.627. Traducción de Legge.
74. Zuozhuan, 1.320. Traducción de Legge.

vo, cuando el arquero enemigo gritó: «¡Debes dejar que ahora dispare mi flecha por la tuya, o si no será una mala acción!». De modo que, sin más, el primer arquero quitó la flecha de su arco y tranquilamente esperó la muerte.[75] La batalla era un choque de honores en conflicto, y el choque entre los ejércitos era secundario.

En 638, el duque del principado de Song esperaba la llegada del ejército de Chu, que sobrepasaba grandemente en número al suyo. Cuando oyeron que los Chu estaban cruzando un río cercano, los vasallos del duque le rogaron con insistencia que atacara de una vez, pero él se negó. También rechazó la sugerencia de que atacase a los Chu mientras estaban recomponiendo sus filas de batalla. Cuando finalmente empezó la lucha, Song fue derrotado y el duque quedó malherido, pero no se arrepintió. «Un *junzi* que merezca tal nombre no busca derrotar al enemigo en su desgracia —dijo—. No hace resonar el tambor antes de que estén formadas las filas.»[76] Pocos años después, el gran Estado de Jin preparaba la guerra contra Qin, uno de los Estados periféricos del valle del Wei. Los Qin mandaron un mensajero a los Jin, diciéndoles que estuvieran preparados para luchar al amanecer, pero el comandante Jin observó que el mensajero parecía muy nervioso. Algunos de sus oficiales estaban exultantes: ¡Qin tenía miedo! ¡Debían acosarlos y conducirlos hacia el río de inmediato! Pero el comandante citó el código de batalla: «Es inhumano no recoger a los muertos o los heridos. ¡Es cobardía no esperar al momento concertado, o acosar al enemigo en un paso peligroso!».[77]

No debía existir una delectación indecorosa en la victoria. Un príncipe victorioso se negaba a construir un monumento para conmemorar su triunfo: «¡Yo fui la causa de que dos países expusieran los huesos de sus guerreros al sol! ¡Es una crueldad!», exclamó. Aquello no era como las batallas que los primeros reyes Zhou habían librado contra los malhechores. «No hay culpa aquí —concluía el príncipe—, sólo vasallos que han sido fieles hasta el fin.»[78] Un *junzi* era rápido en el perdón, y mostraba misericordia, porque ésta le añadía más prestigio. La mayoría de los ministros se negaban a establecer condiciones duras,

75. Zuozhuan, 3.340. Traducción de Legge.
76. Zuozhuan, 2.234. Traducción de Legge.
77. Zuozhuan, 1.509. Traducción de Legge.
78. Zuozhuan, 1.635. Traducción de Legge.

por temor a futuras represalias. Muchos preferían una victoria con reservas a una aplastante, y algunos incluso preferían la derrota temporal con mínimas bajas. La victoria podía ser peligrosa. Un príncipe tenía que dar territorios conquistados a un vasallo que, con esos recursos extra, podía verse tentado entonces a rebelarse contra su gobernante. El sistema feudal dependía de que todo el mundo se mantuviese en su sitio. Si un vasallo se volvía demasiado poderoso, podía poner en peligro el delicado equilibrio del Estado.

También en la vida de la corte cada *junzi* debía mantener el papel que le era asignado y así contribuir a la belleza y elegancia del palacio.[79] Un caballero siempre debía ir perfectamente vestido; sus modales debían ser «graves, majestuosos, imponentes y distinguidos»,[80] y su expresión «dulce y tranquila, con las formas y disposiciones ajustadas a las normas».[81] En lugar de expresar su individualidad, el vasallo entregaba todo su ser al arquetipo caballeresco. Esta «rendición» debía ser incondicional. El primer deber de un *junzi* era el *cheng*, la «sinceridad». No podía someterse al *li* de una manera superficial, mezquina o hipócrita; su objetivo era entregarse tan completamente a las normas de etiqueta que se convirtiesen en algo integrante de su personalidad. Identificándose plenamente con el *junzi* paradigmático, se convertiría en una persona plenamente humana. Su personalidad se perfeccionaría mediante ese artificio, de la misma manera que un trozo de jade sin pulir acababa transformado por un artista en un bello recipiente ritual. La vida de la corte era, de ese modo, una educación en la auténtica humanidad. «El *li* nos enseña —explicaban los ritualistas de Lu— a refrenar nuestros sentimientos, porque dejarles que sigan su inclinación es el camino de los bárbaros. El camino del *li* es muy distinto. El ceremonial fija grados y límites.»[82] Si los ritos se convertían en una parte auténtica de su ser, el caballero aprendía la moderación, el autocontrol y la generosidad, porque el *li* estaba destinado a mantener controlados la violencia y el *hybris*: «Los ritos evitan los desórdenes, como los diques evitan las inundaciones».[83]

79. Granet, *Chinese Civilization*, págs. 287-309.
80. Clásico de las Odas 55, citado *ibid.*, pág. 288.
81. Registro de los Ritos 2.263. Traducción de Legge.
82. Registro de los Ritos 1.215. Traducción de Legge.
83. Registro de los Ritos 2.359. Traducción de Legge.

La competición entre arqueros revelaba una cualidad del *junzi*. No era simplemente una prueba de habilidad y eficiencia militar, sino una ceremonia musical destinada a promover la paz y la concordia. Cualquier bárbaro podía dar en el blanco, pero el *junzi* apuntaba a la nobleza. Lo que quería realmente no era ganar, porque era más honorable perder. Tenía que «fingir» que deseaba ganar, pero eso, en sí mismo, era un acto de humildad, porque la ambición desnuda era vulgar, señal de una persona inferior. La presentación de la copa al competidor perdedor era por tanto, en realidad, un acto de homenaje. Antes de que cogiera su arco, cada competidor debía tener una actitud sincera (*cheng*) de mente, así como una postura corporal erecta (*che*), o si no, podía mancillar el poder de su príncipe.[84] Ambos tenían que disparar sus flechas exactamente en el mismo momento, al compás de la música. Mientras volaba y salía zumbando desde el arco, cada flecha debía emitir la nota adecuada. En lugar de dar en el blanco, se suponía que las flechas debían encontrarse en el aire: la violencia y el enfrentamiento se habían desviado hacia la concordia y la armonía. Al final del concurso, ambos arqueros lloraban: el ganador por compasión hacia el competidor derrotado, y el vencido por compasión hacia el vencedor, que, por supuesto, era el auténtico perdedor. Los dos guerreros se arrodillaban y prometían vivir, a partir de entonces, como padre e hijo.

El *li* estaba destinado a contener el chauvinismo agresivo que podía inspirar fácilmente la venganza. El espíritu de «rendición» también se suponía que debía caracterizar la vida política.[85] En lugar de expresar con vehemencia sus propias opiniones y disputarse los cargos, los consejeros del príncipe renunciaban a favor de éste y a favor los unos de los otros. Como todos ellos recibían cualquier posible conocimiento que tuvieran del poder del príncipe, los conflictos graves eran una contradicción en los propios términos. Aunque estuvieran en desacuerdo con una determinada política, una vez que el príncipe la había afirmado, un vasallo debía llevarla a cabo con la mayor habilidad que pudiera. Rechazar la decisión le apartaba del grupo, porque significaba una negación del poder que animaba a la corte entera. Si estaba convencido de que el príncipe se apartaba del Camino del Cielo, el consejero tenía el deber de corregirle. Pero no debía hacerlo con un espíritu de superioridad moral. Una vez que se hubiese registrado su protesta, el vasallo debía renunciar a su cargo y dejar el país... un acto que implicaba la pérdida de su auténtico ser, porque rompía con el *daode* de la corte. Durante tres meses debía permanecer en el exilio, presionando al príncipe mediante ese acto de suicidio ritual en la esperanza de que éste volviese al Camino.

84. Registro de los Ritos 2.627; Granet, *Chinese Civilization*, págs. 288-290.
85. Granet, *Chinese Civilization*, págs. 297-308.

La vida familiar estaba regulada por el mismo espíritu. La relación entre padre e hijo no se basaba en el afecto mutuo, sino en los lazos entre el príncipe y su vasallo.[86] El ritual chino siempre intentaba refinar y mejorar lo biológico, y el *li* creaba un nexo filial entre un padre y su hijo, un nexo que no existía al nacer el hijo. Durante los primeros treinta años de su vida, el hijo apenas veía a su padre. Cuando era pequeño vivía en los pabellones de las mujeres, e iba a estudiar el *li* a la casa de su tío materno. Sólo cuando su educación estaba completa podía empezar a realizar los actos de servicio que le afiliaban a su padre y creaban el vínculo sagrado entre ambos. El respeto y la reverencia eran muchísimo más importantes que el afecto o la intimidad. Como un príncipe, el padre era el representante del Cielo; el nexo entre ambos se suponía que era remoto y severo. Habría resultado muy poco apropiado que un padre se mostrase familiar y amistoso con sus hijos, igual que lo era para un príncipe bromear con sus vasallos.

El hijo reverenciaba a su padre como futuro antepasado. Su meticulosa realización de los ritos de piedad filial creaba en su padre la santidad que le convertiría en un ser celestial después de la muerte. Los ritos nutrían el *shen*, lo divino, cualidad numinosa que hacía único a cada ser humano. Si el *shen* era fuerte, esa individualidad sagrada sobreviviría a la muerte del cuerpo. Tratando a su padre con absoluta reverencia, por tanto, el hijo mayor le permitía satisfacer plenamente su humanidad. Cada mañana se levantaba al amanecer, se vestía cuidadosamente con el traje completo de ceremonia y esperaba a sus padres junto con su esposa. No podía eructar, estornudar, toser o bostezar ante la presencia de su padre. Nunca pisaba las mismas escaleras que su padre, nunca usaba el mismo cuenco, bastón o copa que su padre. Remendaba y lavaba las ropas de sus padres, preparaba los ocho platos pres-

86. *Ibid.*, págs. 310-343; Marcel Granet, *The Religion of the Chinese People*, Maurice Freedman (trad. y ed.), Oxford, 1975, págs. 82-83; Granet, *Chinese Civilization*, págs. 311-327.

critos por los rituales, y asistía a sus padres mientras estos comían, animándoles respetuosamente a que comieran con apetito. Un hijo siempre se dirigía a su padre con un tono de voz bajo y humilde. Si creía que estaba perdiendo el Camino, debía reprenderle, pero expresando sus opiniones de una forma amable y complaciente, con expresión modesta. Si su padre persistía en el error, la conducta del hijo debía ser más cortés todavía, y nunca debía expresar ira o resentimiento. A los 70 años, el padre se retiraba de la vida pública. En esta última fase, el deber del hijo era identificarse con todos sus estados de ánimo; debía ser feliz cuando su padre estaba bien, triste cuando estaba enfermo, comer cuando su padre tenía buen apetito y ayunar cuando el anciano estaba enfermo.[87] Así aprendía la virtud empática del *shu* («parecerse a sí mismo»), que se convertiría en algo fundamental para la era axial China.

Cuando su padre moría, el hijo compartía en lo posible la experiencia de la muerte. Se retiraba del hogar familiar, vivía en una choza, dormía en el suelo con un terrón de tierra como almohada, guardaba silencio, ayunaba y se quedaba tan débil que sólo podía levantarse con la ayuda de un bastón. Durante tres años el hijo oficiaba los ritos del duelo que transformaban el fantasma del padre en *shen*, mientras el muerto iba haciendo gradualmente su camino hacia los antepasados que se habían ganado la supervivencia personal. Al final del período de luto, la apoteosis del padre era ya completa y el hijo entonces presidía su culto. Durante diez días se preparaba para el ritual del *bin* («recepción») haciendo un retiro espiritual durante el cual ayunaba y sólo pensaba en la forma en que su padre se comportaba, sonreía y hablaba. En la ceremonia del *bin* su propio hijo representaba el papel del reciente difunto, y durante el ritual sentía que el espíritu de su abuelo estaba vivo en él. Cuando el desconsolado hijo finalmente veía a su «padre» que llegaba al banquete, le hacía una profunda reverencia y le escoltaba a su lugar en la mesa, sabiendo que su tarea estaba completa. Como observaba el *Registro de los Ritos*, había comulgado con «el *shen* refulgente de su antepasado» y se había ganado «una iluminación perfecta».[88]

Aun después de la muerte de su padre, el hijo no disponía de su propia vida, sino que dedicaba todo su talento a cultivar el honor de

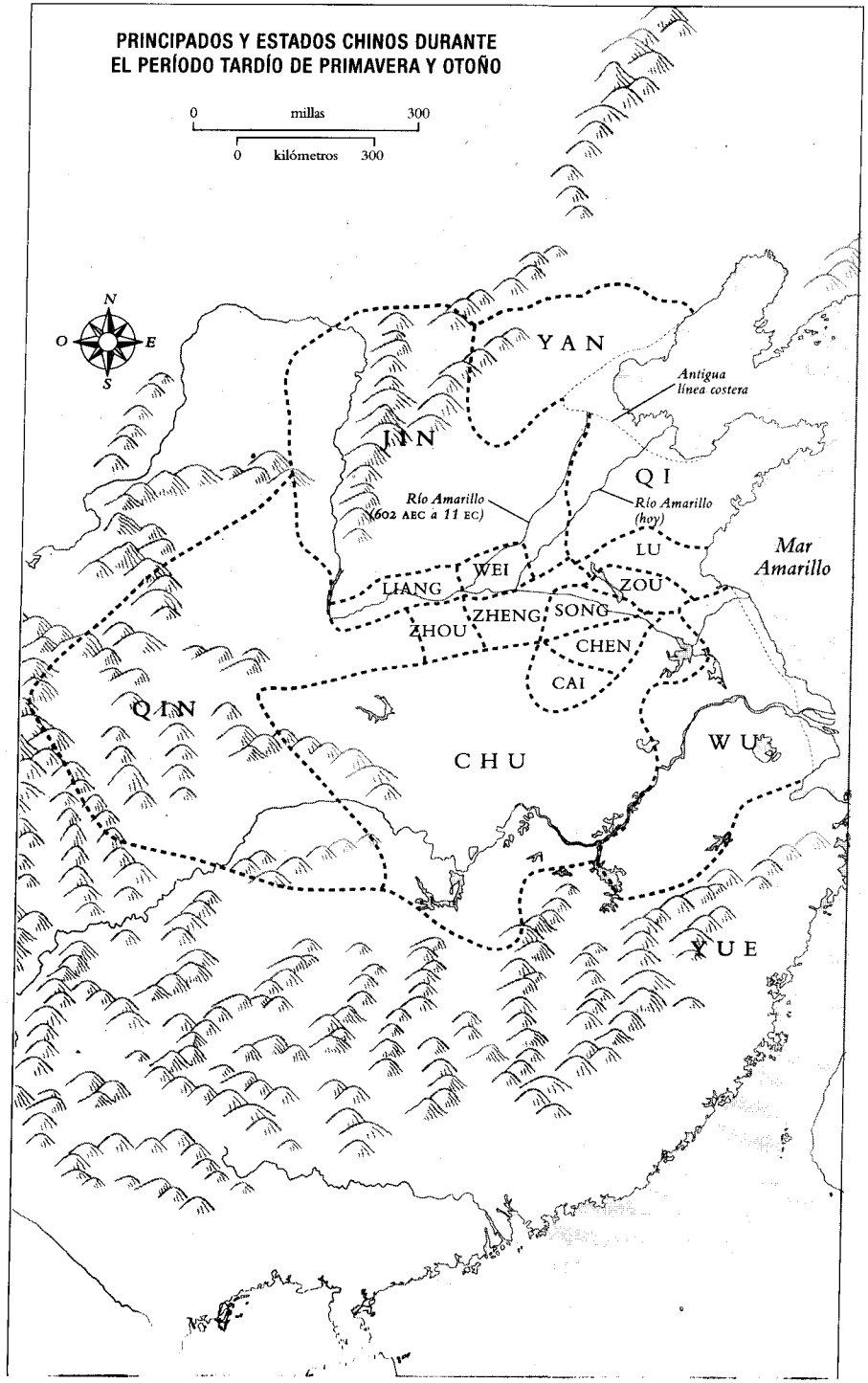
87. Granet, *Chinese Civilization*, págs. 328-343.

88. Granet, *Religion of the Chinese People*, págs. 83-89.

su padre, igual que promovía el poder de su príncipe en el campo de batalla. Tenía la obligación de cuidar su salud, porque su cuerpo era propiedad de la familia. No debía adoptar riesgos innecesarios, sino «preservar intacta su naturaleza», manteniéndose vivo y sano durante el mayor tiempo posible... una actitud que también saldría a la superficie de una forma nueva durante la era axial china. En muchos sentidos, el culto de la piedad filial resulta aborrecible para la sensibilidad moderna, porque parece reducir al hijo a una simple cifra. Pero de hecho la familia china estaba organizada para evitar la tiranía paterna. La autoridad del padre estaba atemperada por otras figuras. Los derechos del tío mayor eran iguales o incluso podían ser superiores a los del padre. El hijo se convertía a su vez en padre, y recibía homenaje de sus hijos al mismo tiempo que servía a su padre. En la ceremonia del *bin*, cuando saludaba el *shen* de su «padre», en realidad estaba inclinándose ante su «propio» hijo. Había, por tanto, un intercambio de referencias. El deber principal del hijo menor no era servir a su padre, sino reverenciar y apoyar a su hermano mayor. Muchos niños tenían hermanos mayores y también menores. El sistema estaba pensado para que cada miembro de la familia recibiese una medida de respeto absoluto. Mientras el *li* requería que un hijo se sometiera a su padre, el padre también estaba obligado a comportarse de una manera justa, amable y cortés con sus hijos. No tenemos ni idea de cómo seguían exactamente los chinos estos *li* en la práctica. El *Registro de los Ritos* podía ser una utopía, más que una realidad histórica. Sin embargo, hacia el siglo VII, el ideal al parecer había transformado la China Zhou, una sociedad adicta a las ásperas extravagancias, en una sociedad que valoraba la moderación y el control.[89] Aquel ideal pondría en movimiento la era axial china, y le daría una dirección única.

En aquel momento, hasta los Estados menos tradicionales de la periferia de la gran llanura (Qi, Jin, Chu y Qin) aceptaron los imperativos del ritual. Pero los tiempos estaban cambiando. Durante la segunda mitad del siglo VII, las tribus bárbaras del norte empezaron a invadir los Estados chinos más asiduamente que antes. El nuevo estado meridional de Chu también se estaba convirtiendo en un grave problema. Deseoso de expandirse, Chu ignoraba cada vez más las normas de la guerra cortés y amenazaba a los principados. El rey Zhou era demasiado

89. Gernet, *Ancient China*, pág. 75.



débil para proporcionar un liderazgo efectivo contra Chu, de modo que en 679 el príncipe Huan de Qi se llamó a sí mismo «el primer noble» (*pa*) de China y fundó una liga de defensa.[90]

En aquel momento Qi era el Estado chino más poderoso, y el príncipe Huan era un gobernante ilustrado, con conexiones con los Zhou. Organizó conferencias para discutir los principios de cooperación entre los Estados; los Estados y principados que se unieron a esta liga se vincularon mediante un juramento, y eso dio carácter religioso a aquel arreglo político. Se sacrificó un buey, los delegados se mojaron los labios con la sangre de la víctima y todos aquellos que se hallaban presentes repitieron las palabras del pacto, convocando a los dioses locales, montañas, ríos y antepasados:

> Todos nosotros, que juramos juntos este tratado, no acapararemos las cosechas, no monopolizaremos los beneficios, no protegeremos a los culpables ni albergaremos a los alborotadores; ayudaremos a aquellos que son víctimas de la calamidad y el desastre. Tendremos compasión por los que se hallen en desgracia o tengan problemas. Tendremos los mismos amigos y los mismos enemigos. Ayudaremos a la casa real.[91]

El objetivo era crear solidaridad. Estos ritos de alianza creaban lazos familiares entre los príncipes de distintos Estados, que incluso prometieron observar los ritos funerarios de su nueva «parentela». Cualquiera que traicionase a la liga se arriesgaba a sufrir terribles castigos, que le serían administrados por los dioses y los antepasados: «Perderá a su pueblo, su nombramiento fracasará, su familia perecerá, y su Estado y su clan serán completamente derrotados».[92] El primer noble recogía los tributos de los Estados miembros y supervisaba la defensa común; aunque todavía reconocía la soberanía de la monarquía Zhou, de hecho reemplazaba al rey. Sin embargo, aquella liga no sobrevivió. Después de la muerte del rey Huan en 643, sus hijos lucharon por la sucesión, y Qi nunca se recuperó del todo de esa guerra civil. Chu reanudó su agre-

90. Jacques Gernet, *A History of Chinese Civilization*, 2ª ed., Cambridge, U.K., y Nueva York, 1996, pág. 60 (trad. cast.: *El mundo chino*, Barcelona, Crítica, 1999); Gernet, *Ancient China*, págs. 77-83.

91. Zuozhuan 2.272; texto de un tratado firmado en 592. Traducción de Legge.

92. Zuozhuan 2.453. Traducción de Legge.

sión y el príncipe de Jin organizó una nueva confederación, pero en 597, Chu derrotó a la liga.

Parecía que la fuerza bruta había triunfado sobre la moderación. Pero frente a la creciente amenaza de Chu, los viejos principados se aferraron más aún a sus rituales y costumbres. No podían competir con el poder militar de los nuevos Estados, de modo que se volvieron hacia la diplomacia y la persuasión. Pero los Estados periféricos más importantes estaban empezando a apartarse de los ideales de concordia y «rendición». La gente había observado que aunque los Estados se habían unido entre sí mediante la liga con los juramentos más feroces, los espíritus no habían conseguido castigar a los desertores; en realidad, los Estados que habían seguido fieles a la alianza eran los que más habían sufrido.[93] Un escepticismo creciente empezaba a minar las antiguas certezas

En Israel, el siglo VII marcó un hito que supuso el principio de la religión del judaísmo. Ezequías había dejado un nefasto legado. Decidido a no repetir los errores de su padre, su hijo Manasés (687-642) permaneció como leal vasallo de Asiria, y Judá prosperó durante su largo reinado.[94] Los asirios no esperaban que sus aliados adorasen a Asur, su dios nacional, pero inevitablemente algunos de sus símbolos religiosos se hicieron altamente visibles. Manasés no estaba interesado en la adoración de Yahvé de forma exclusiva. Reconstruyó los santuarios locales que Ezequías había destruido, erigió altares a Baal, llevó una efigie de Ashera al templo de Jerusalén, erigió estatuas de los divinos caballos del sol a la entrada del templo, e instituyó el sacrificio de niños fuera de Jerusalén.[95] El historiador bíblico se sintió horrorizado por estos acontecimientos, pero pocos de los súbditos de Manasés lo habrían encontrado muy sorprendente, ya que, como han descubierto los arqueólogos, muchos tenían imágenes similares en sus propios hogares.[96] Sin embargo, había inquietud general en los distritos rurales, que quedaron devastados durante las invasiones asirias.[97] Aunque las políticas nacionalistas de Ezequías habían sido desastrosas, algunos albergaban todavía sueños de una edad dorada en la que sus antepasados habían vivido pacíficamente en su tierra, sin la amenaza constante de una invasión enemiga y sin la dominación por parte de poderes extranjeros. Ese descontento que les consumía surgió después de la muerte de Manasés. Su hijo Amón reinó sólo dos años antes de ser asesinado en un alzamiento de palacio dirigido por la aristocracia rural, a la que la Biblia llama *am ha-aretz* («la gente de la tierra»).[98]

Los líderes del golpe pusieron en el trono al hijo de Amón, Josías, que tenía ocho años. Como su madre venía de Boscat, un pequeño pueblecito al pie de las colinas de Judea, era uno de los suyos.[99] El poder se había desviado de las élites urbanas a los líderes del campo, y al principio todo parecía discurrir de un modo positivo. Por aquel entonces, Asiria estaba en declive y Egipto ascendía. En 656 el faraón Psamético I, fundador de la dinastía XXVI, forzó a las tropas asirias a retirarse de Oriente Próximo. Con asombro y alegría, los judíos vieron que los asirios abandonaban los territorios del antiguo reino septentrional de Israel. Es verdad que Josías se había convertido en vasallo de Egipto, pero el faraón estaba demasiado ocupado haciéndose con el control de las lucrativas rutas comerciales de las tierras bajas canaanitas para preocuparse por Judá, a la que, por el momento, dejó abandonada a sus propios recursos.

Cuando Josías tenía unos 16 años sufrió una especie de conversión religiosa, cosa que probablemente significaba que quería adorar exclusivamente a Yahvé.[100] Esa devoción básica al dios nacional podía ser también una declaración de independencia política. En 622, unos diez años después, Josías empezó una extensa obra de edificación en el templo de Salomón, el gran memorial de la edad dorada de Judá. Du-

93. H. G. Creel, *Confucius: The Man and the Myth*, Londres, 1951, pág. 19.

94. Israel Finkelstein y Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, Nueva York y Londres, 2001, págs. 264-273 (trad. cast.: *La Biblia desenterrada: una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*, Madrid, Siglo XXI, 2003).

95. 2 Reyes, 21,2-7; 23,11; 23,10; Ezequiel, 20,25-26; 22,30; Andrew Mein, *Ezekiel and the Ethics of Exile*, Oxford y Nueva York, 2001, pág. 105.

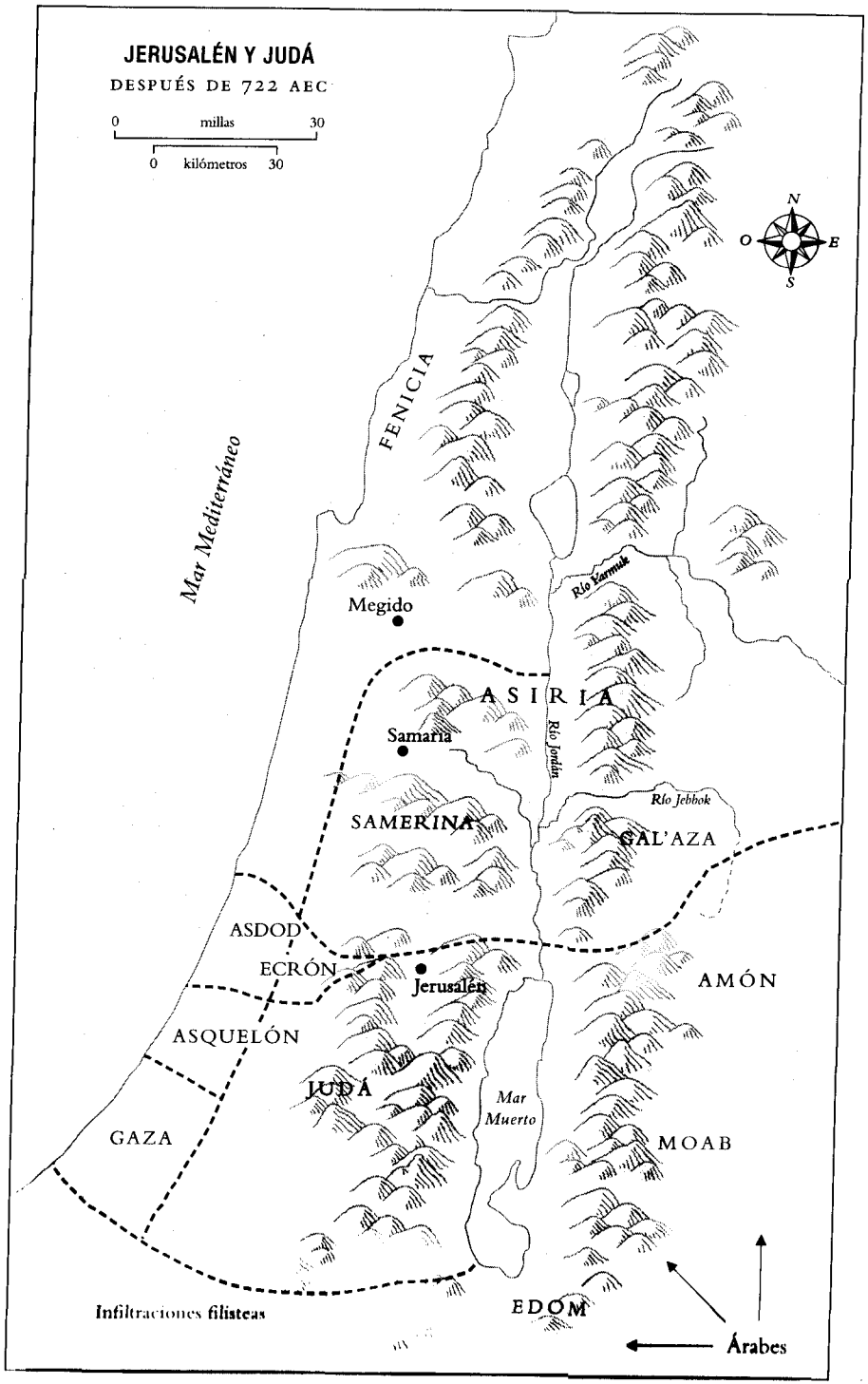
96. Salmos, 68,18; 84,12; Gosta W. Ahlstr°om, *The History of Ancient Palestine*, Minneapolis, 1993, pág. 734.

97. Finkelstein y Silberman, *Bible Unearthed*, págs. 264-273.

98. 2 Reyes, 21,23.

99. 2 Reyes, 22,1; William M. Schniedewind, *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel*, Cambridge, U.K., 2004, págs. 107-108.

100. 2 Crónicas, 34,1-2.



rante la construcción, el sumo sacerdote Hilcías hizo un descubrimiento trascendental, y corrió a Safán, el escriba real, con esta noticia emocionante: «He hallado en la Casa de Yahvé el libro de la Ley [*sefer torah*]».[101] Decía que aquélla era la auténtica ley que Yahvé había entregado a Moisés en el monte Sinaí. De inmediato Safán llevó el rollo al rey y lo leyó en voz alta en su presencia.

La mayoría de los estudiosos creen que el rollo contenía una versión temprana del libro del Deuteronomio, que describe a Moisés reuniendo al pueblo en el monte Nebo, en Transjordania, poco antes de su muerte, y entregando una «segunda ley» (en griego: *deuteronomion*). Pero en lugar de ser una obra antigua, como aseguraban Safán e Hilcías, casi con toda seguridad se trataba de una escritura completamente nueva. Hasta el siglo VIII se habían leído o escrito pocos textos religiosos en Israel o en Judá. No había tradición temprana de que las enseñanzas de Yahvé se hubiesen escrito. En J y E, Moisés había pasado las órdenes de Yahvé de palabra, por su propia boca, y el pueblo había respondido verbalmente: «Cumpliremos todas las palabras que ha dicho Yahvé».[102] J y E no mencionan los Diez Mandamientos; originalmente, las tablillas de piedra («escritas con el dedo de Dios»)[103] probablemente contenían los planes revelados por la divinidad para el tabernáculo donde Yahvé había morado con su pueblo durante los años pasados en el desierto.[104] Sólo más tarde los escritores del Deuteronomio añadieron cosas a la narración de J y E, explicando que Moisés «escribió las palabras de Yahvé», y «tomó después el libro de la Alianza [*sefer torah*] y lo leyó ante el pueblo».[105] Ahora, Safán aseguraba que aquél era el auténtico rollo que Hilcías había descubierto en el templo. Durante siglos, aquel precioso documento se hallaba perdido, y sus enseñanzas no se habían podido mejorar. Ahora que se había descubierto el *sefer torah*, el pueblo de Yahvé podía comenzar de nuevo.

Sin embargo, no se trataba de una falsificación cínica. En aquella época era costumbre que las personas que deseasen impartir unas nuevas enseñanzas religiosas atribuyesen sus palabras a una gran figura

101. 2 Reyes, 22,8.
102. Éxodo, 24,3, 7. Las cursivas son mías.
103. Éxodo, 31,18.
104. Éxodo, 24,9-31,18; Schniedewind, *How the Bible Became a Book*, págs. 121-134.
105. Éxodo, 24,4-8; éste es el único otro lugar de la Biblia donde aparece la expresión «*sefer torah*». Schniedewind, *How the Bible Became a Book*, págs. 121-126.

del pasado. Los deuteronomistas creían que hablaban por Moisés, en un tiempo de grave crisis nacional. El mundo había cambiado drásticamente desde el tiempo del éxodo, y la religión de Yahvé estaba en peligro. En 722, el reino septentrional de Israel había sido destruido, y miles de ciudadanos suyos habían desaparecido sin dejar rastro. El reino de Judá había escapado al exterminio por poco en los días del rey Ezequías. Sólo Yahvé, y no los dioses cuyo culto había revivido Manasés, podían salvar a su pueblo. Muchos de los profetas habían exhortado al pueblo a que adorase sólo a Yahvé, y ahora al fin Judá tenía un rey que podía revivir las glorias del pasado. Eso era lo que Moisés diría a Josías y a su pueblo, si les entregase entonces una «segunda ley».

En cuanto oyó las palabras que contenía el rollo, Josías se arrancó la ropa, lleno de pesar. «Es grande la cólera de Yahvé que se ha encendido contra nosotros —exclamó—, porque nuestros padres no escucharon las palabras de este libro haciendo lo que está escrito en él.»[106] El cambio de la transmisión oral de la religión al texto escrito fue una gran conmoción. Allí (como en otras partes de la Biblia) evocaba una sensación de consternación, culpa e inadecuación.[107] La verdad religiosa sonaba completamente distinta cuando se presentaba de aquella manera. Todo estaba claro, se daba por sentado... era muy distinto del «conocimiento» elusivo impartido por la transmisión oral. En la India, la gente no creía que fuese posible transmitir una enseñanza espiritual por escrito: por ejemplo, no se puede comprender el sentido pleno de las Upanishadas simplemente hojeando los textos. Pero los deuteronomistas convirtieron el yahvismo en una religión del libro. A partir de entonces, en Occidente, el parámetro de referencia para la ortodoxia religiosa sería una escritura.

Josías consultó inmediatamente a la profetisa Hulda, para la cual la *sefer torah* significaba una cosa y nada más que una. Ella recibió un oráculo de Yahvé: «Voy a traer el mal sobre este lugar y sobre sus habitantes, según todas las palabras del libro que ha leído el rey de Judá, porque ellos me han abandonado y han quemado incienso a otros dioses».[108] La reforma era esencial, eso estaba claro, y Josías convocó a todo el pueblo para que escuchasen las indicaciones claras del rollo:

106. 2 Reyes, 22,11-13.
107. Nehemías, 8,1-9.
108. 2 Reyes, 22,16-17.

> ...y leyó a sus oídos todas las palabras del libro de la alianza hallado en la Casa de Yahvé. El rey estaba de pie junto a la columna; hizo en presencia de Yahvé la alianza para andar tras de Yahvé y guardar sus mandamientos, sus testimonios y sus preceptos con todo el corazón y toda el alma, y para poner en vigor las palabras de esta alianza escritas en este libro. Todo el pueblo confirmó la alianza.[109]

Josías de inmediato inauguró un programa que seguía la *torah* de Yahvé al pie de la letra.

Primero erradicó las tradiciones de culto que su abuelo Manasés había reintroducido, quemando las efigies de Baal y Ashera, eliminando los santuarios rurales, echando abajo la casa de los prostitutos en el templo, el horno donde los israelitas sacrificaban a sus niños a Moloch y las efigies de los caballos del sol asirios. Parece una verdadera orgía de destrucción. Cuando se volvió hacia los viejos territorios del reino de Israel, sin embargo, Josías se mostró aún más inmisericorde. No sólo demolió los antiguos templos de Yahvé en Betel y Samaria, sino que mató a todos los sacerdotes de los santuarios rurales y contaminó sus altares.[110]

La *sefer torah* revelaba que durante siglos los reyes de Israel y Judá habían aprobado prácticas que Yahvé consideró prohibidas desde el principio. Demostraba que Yahvé había exigido seriamente un compromiso exclusivo: «Escucha, Israel —le había dicho Moisés al pueblo en el monte Nebo—, ¡Yahvé es nuestro *Elohim*, es el único Yahvé!». Debían amarle con todo su corazón y toda su alma.[111] El amor de Yahvé significaba que los israelitas no debían ir «en pos de otros dioses, de los dioses de los pueblos que os rodean».[112] Moisés insistió en ello cuando el pueblo entró en la Tierra Prometida, no debían relacionarse con los habitantes nativos de Canaán. No debían hacer tratos con ellos, ni mostrarles ninguna compasión, y eliminar su religión: «Esto es lo que haréis con ellos: demoleréis sus altares, romperéis sus estelas, cortaréis sus cipos y prenderéis fuego a sus ídolos».[113] En su reforma, Josías había obedecido las claras instrucciones de Yahvé... al pie de la letra.

109. 2 Reyes 23,11.
110. 2 Reyes, 23,4-20.
111. Deuteronomio, 6,4-6.
112. Deuteronomio, 6,14.
113. Deuteronomio, 7,2-6.

Los deuteronomistas aseguraban que eran conservadores, que volvían a la fe original de Israel. De hecho eran radicalmente innovadores. Declararon ilegales símbolos como el poste sagrado (*ashera*) y los «monolitos» (*masebot*) que siempre habían resultado perfectamente aceptables.[114] En su código legal introdujeron leyes nuevas y sorprendentes.[115] Primero, la adoración de Israel fue centralizada rigurosamente: el sacrificio sólo se podía ofrecer en un santuario, el lugar donde «Yahvé había puesto su nombre».[116] No se mencionaba de forma explícita Jerusalén, pero hacia el siglo VII era el único templo capaz de cumplir este papel. Eso significaba que los demás templos y los santuarios rurales, donde la gente había adorado a Yahvé durante siglos, debían ser destruidos. Segundo, los deuteronomistas aprobaban el secular sacrificio de animales.[117] En el mundo antiguo, normalmente sólo era permisible comer carne que se hubiese sacrificado ceremonialmente en una zona sagrada. Pero ahora que se habían abolido los templos locales, a la gente que vivía demasiado lejos de Jerusalén se le permitía sacrificar animales en sus hogares, con tal de que no se comieran la sangre, que contenía la fuerza vital, sino que la vertiesen reverentemente en la tierra.

Los deuteronomistas habían creado una esfera secular, con sus propias normas y su propia integridad, que funcionaba paralelamente al culto.[118] El mismo principio se aplicaba también a la reforma judicial de los deuteronomistas. Tradicionalmente, la justicia la habían administrado los ancianos de las tribus en los santuarios locales, pero a partir de entonces los deuteronomistas nombraron jueces estatales en todas las ciudades, con un tribunal supremo en Jerusalén para los casos problemáticos.[119] Finalmente, los deuteronomistas despojaron al rey de sus poderes tradicionales.[120] Ya no era una figura sagrada. Apartándose de una forma asombrosa de las costumbres de Oriente Próximo, los deuteronomistas limitaron drásticamente las prerrogativas del soberano.

114. Bernard M. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation,* Oxford y Nueva York, 1998, págs. 148-149.
115. Deuteronomio, 12-26.
116. Deuteronomio, 11,21; 12,5.
117. Deuteronomio, 12,20-24.
118. Levinson, *Deuteronomy*, pág. 50.
119. Deuteronomio, 16,18-20; 17,8-13; **Levinson, *Deuteronomy*, págs. 114-137.**
120. Levinson, *Deuteronomy*, págs. 138-143; **Schniedewind, *How the Bible Became a Book*,** pág. 110.

Su único deber era leer la *torah* escrita, «observando diligentemente todas las palabras de su ley y esos estatutos, sin exaltarse a sí mismo por encima de los demás miembros de la comunidad ni apartarse de los mandamientos, ni a la derecha ni a la izquierda, de modo que él y sus descendientes pudieran reinar mucho tiempo sobre su reino en Israel».[121] El rey ya no era el hijo de Dios, el servidor especial de Yahvé, o un miembro del consejo divino. No tenía privilegios especiales, sino que, como su pueblo, estaba sujeto a la ley. ¿Cómo podían justificar los deuteronomistas estos cambios, que daban al traste con siglos de tradiciones sagradas? No sabemos exactamente quiénes eran los deuteronomistas. La historia del descubrimiento del rollo sugiere que eran sacerdotes, profetas y escribas, entre otros. Su movimiento se pudo originar en el reino del Norte y llegar al sur, a Judá, después de la destrucción del reino de Israel en 722. Quizá reflejasen también el punto de vista de los *am ha-aretz* privados del derecho de representación que habían colocado a Josías en el trono.

Josías fue muy importante para los deuteronomistas. Le reverenciaban como a un nuevo Moisés, y creían que era un rey más importante que David.[122] Además de reformar la ley, los deuteronomistas también reescribieron la historia de Israel, que, según creían, había culminado en el reino de Josías. Primero corrigieron las narraciones anteriores de J y E, adaptándolas a las condiciones del siglo VII.[123] No hicieron añadido alguno a las historias de los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob, que no les interesaban, y se concentraron en Moisés, que había librado a su pueblo de la esclavitud en Egipto, en un momento en que Josías esperaba independizarse del faraón. A continuación, ampliaron las narraciones del éxodo para incluir el libro de Josué y la historia de su conquista de las tierras del norte. Los historiadores deuteronomistas veían el tiempo de Josué como una edad dorada en la que el pueblo era auténticamente devoto de Yahvé,[124] y estaban convencidos de que Israel estaba a punto de iniciar otra era gloriosa. Como Moisés, Josías se sacudiría el yugo del faraón; como Josué, conquistaría los territorios abandonados por Asiria y restauraría la verdadera fe en Yahvé. Final-

121. Deuteronomio, 17,18-20.
122. 1 Reyes, 13,1-2; 2 Reyes, **23,15-18; 2 Reyes, 23,25.**
123. Finkelstein y Silberman, ***Bible Unearthed*, págs. 283-284.**
124. Jueces, **2,7.**

mente, en los Libros de Samuel y de los Reyes, los deuteronomistas escribieron una historia de los reinos de Israel y Judá que condenaba intensamente al reino del Norte y aseguraba que los reyes davídicos de Judá eran los gobernantes legítimos de todo Israel. El corpus deuteronómico daba de ese modo un respaldo muy potente a los programas religioso y político de Josías.

Pero no se trataba de propaganda barata. Los deuteronomistas eran hombres eruditos, y sus logros fueron notables. Recurrieron a materiales anteriores (antiguos archivos reales, códigos legales, sagas y textos litúrgicos) para crear una visión totalmente nueva, haciendo así que las tradiciones antiguas hablasen a las nuevas circunstancias de Israel bajo Josías. De algún modo, el Deuteronomio se lee como un documento moderno. Su visión de una esfera secular, un poder judicial independiente, una monarquía constitucional y un Estado centralizado se adelantan hasta nuestra propia época. Los deuteronomistas desarrollaron también una teología mucho más racional, eliminando muchos mitos antiguos.[125] Dios ya no bajó del cielo para hablar con Moisés en el monte Sinaí; uno no podía ver en realidad a Dios, como creían algunos de los israelitas, ni se le podía manipular ofreciéndole sacrificios. Dios ciertamente no vivía en el templo: los autores ponen en boca de Salomón una larga plegaria a la hora de dedicar el templo que deja bien claro que el santuario era sencillamente una casa de oración, no un nexo entre el cielo y la tierra. «¿Es que verdaderamente habitará Dios con los hombres sobre la tierra? —preguntaba Salomón, incrédulo—. Si los cielos y los cielos de los cielos no pueden contenerte, ¡cuánto menos esta casa que yo te he construido!»[126] Israel no poseía aquella tierra porque Yahvé hubiese elegido morar en el monte Sión, como aseguraba la antigua mitología, sino porque la gente observaba los estatutos de Yahvé y le adoraba exclusivamente a él.

También era esencial que los israelitas se comportaran con justicia y bondad los unos con los otros. Poseerían la tierra y tendrían éxito en sus empresas sólo si daban una parte de sus ingresos a huérfanos y viu-

125. R. E. Clements, *God and Temple,* Oxford, 1965, págs. 89-95; S. David Sperling, *The Original Torah: The Political Intent of the Bible's Writers*, Nueva York y Londres, 1998, págs. 146-147; Margaret Barker, *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem*, Londres, 1991, págs. 7-8.

126. I Reyes, 8,27.

das, o destinaban a los pobres algunas de sus uvas, olivas o trigo de los campos, después de la cosecha. Debían recordar que estuvieron oprimidos en Egipto, e imitar la generosidad del propio Yahvé.[127] «No endurecerás tu corazón ni cerrarás tu mano a tu hermano pobre —decía Moisés al pueblo—, sino que le abrirás tu mano y le prestarás lo que necesite para remediar su indigencia.»[128] Los israelitas debían asegurar la herencia de las viudas abandonadas por sus maridos, asegurar los derechos de los residentes extranjeros (*ger*) y liberar a sus esclavos después de seis años de servicio.[129] La apasionada insistencia de los deuteronomistas en la importancia de la justicia, la equidad y la compasión iba mucho más allá de las enseñanzas de Amós y Oseas.

Si su reforma hubiese sido llevada a cabo totalmente, los deuteronomistas habrían alterado completamente la vida política, social, religiosa y judicial de Israel. Éste es un punto importante. Los legisladores deuteronomistas y los historiadores dieron una importancia completamente nueva al texto escrito. Hoy en día la gente a menudo usa las Escrituras para oponerse al cambio y conservar el pasado. Pero los deuteronomistas, pioneros en la idea de la ortodoxia de las Escrituras, usaron los textos que habían heredado para introducir cambios fundamentales.

Reescribieron las antiguas leyes del siglo IX del Código de la Alianza, insertando frases y alterando palabras para que respaldase su nueva legislación acerca del sacrificio profano de animales, el único santuario central y el calendario religioso.[130] En lugar de permitir que las viejas leyes, las antiguas sagas o las costumbres rituales impidiesen o confinasen su reforma, usaron esas tradiciones de forma creativa. Las tradiciones sacras del pasado no estaban inscritas en piedra; los deuteronomistas las vieron como un recurso que podía arrojar luz a su situación actual.

Los deuteronomistas convirtieron el judaísmo en una religión del libro. Pero parece que hubo considerable oposición a este cambio. El alfabetismo cambiaba la relación de la gente con su herencia, y no siempre para mejor. En la India, por ejemplo, la transmisión oral requería un largo aprendizaje, un intercambio dinámico con un maestro carismá-

127. Deuteronomio, 15,3.

128. Deuteronomio, 15,7-8, en *The Five Books of Moses,* trad. de Everett Fox, Nueva York, 1983; véase Deuteronomio, 14,29; 23,21; 24,17-18.

129. Deuteronomio, 21,15-17; 24,14-15; 15,12-15.

130. Levinson, *Deuteronomy*, págs. 11-95.

tico y un estilo de vida modesto y disciplinado. Pero la lectura solitaria animaba a una educación más individual e independiente. El alumno ya no dependía de su gurú, sino que podía examinar los textos por sí solo y extraer sus propias conclusiones, y su conocimiento podía ser más limitado, porque quizá no viese la necesidad de buscar más allá de las palabras escritas en la página, o experimentar el silencio luminoso que le llevaría más allá de las palabras y los conceptos.

El profeta Jeremías empezó su ministerio más o menos al mismo tiempo que Hilcías descubría el pergamino. Vinculó su propio llamamiento al descubrimiento de la *sefer torah*, y aunque él mismo no era escriba, su discípulo Baruc puso sus oráculos por escrito. Jeremías admiraba muchísimo a Josías, y probablemente tenía relación con Hilcías y Safán. En algunos momentos el libro de Jeremías comparte el estilo y la visión del libro del Deuteronomio.[131] Y sin embargo, tenía reservas acerca de la *torah* escrita. «¿Cómo decís: "Somos sabios, y poseemos la Ley de Yahvé"? —preguntaba a sus oponentes—. Cuando es bien cierto que en mentira la ha cambiado el cálamo mentiroso de los escribas.» El texto escrito podía subvertir la ortodoxia mediante una simple desviación de la pluma, y distorsionar la tradición impartiendo información, en lugar de sabiduría. Los escribas, concluía Jeremías, se sentirían consternados y confundidos. Habían «desechado la palabra [*dabar*] de Yahvé y su sabiduría ¿de qué les sirve?».[132] En el hebreo bíblico, *dabar* era el oráculo hablado de Dios, pronunciado por los profetas, y «sabiduría» (*mishpat*) se refería a la tradición oral de la comunidad. Ya en aquella etapa temprana existía la preocupación de cuál sería el valor espiritual de la escritura.

En un estudio sobre los movimientos judíos modernos, el eminente estudioso Haym Soloveitchik afirma que el cambio de la tradición oral a los textos escritos puede conducir a la estridencia religiosa, al dar a un estudiante una claridad y certeza erróneas en unos asuntos que son esencialmente elusivos e inefables.[133] Los deuteronomistas eran pensadores atrevidos y creativos, pero su teología a menudo resulta estridente. «Debéis destruir completamente todos los lugares en los que las naciones a las que desposeéis han servido a sus dioses —instruía Moisés al pueblo—. Debéis echar abajo los altares, romper sus columnas, cortar sus postes sagrados, prender fuego a las imágenes de sus dioses y borrar su nombre de aquel lugar.»[134] Quizá Yahvé hubiese dado instrucciones a los israelitas de ser amables unos con otros, pero no debían tener piedad alguna con los extranjeros. Los historiadores deuteronomistas describían, con aparente aprobación, la masacre de Josué de los habitantes de Ay:

> Cuando Israel acabó de matar a todos los habitantes de Ay en el campo y en el desierto, hasta donde habían salido en su persecución, y todos ellos cayeron a filo de espada hasta no quedar uno, todo Israel volvió a Ay y pasó a su población a filo de espada. El total de los que cayeron aquel día, hombres y mujeres, fue 12.000, todos los habitantes de Ay.[135]

Demasiada certeza y claridad puede conducir a la intolerancia más cruel.

Los deuteronomistas probablemente acabaron su historia con una descripción de la primera Pascua que se celebró en el templo de Jerusalén. Después de que Josué destruyera los templos de Samaria y matase a sus sacerdotes, convocó a todo el pueblo para celebrar la Pascua, «como se prescribía en el rollo de la alianza». Aquélla fue otra de las innovaciones de los deuteronomistas. Antes, la Pascua era una fiesta privada, familiar, que se llevaba a cabo en el hogar; a partir de entonces se convirtió en una celebración nacional.[136] Al final, sugiere el historiador, la gente celebraba la Pascua de la forma que deseaba Yahvé.

> No se había celebrado una Pascua como está desde los días de los jueces que habían juzgado a Israel, ni en los días de los reyes de Israel y de los reyes de Judá. Tan sólo en el año dieciocho del rey Josías se celebró una Pascua así en honor de Yahvé en Jerusalén.[137]

131. Jeremías, 29,1-3; 36,110; 39,14; 40,6; Richard Eliott Friedman, *Who Wrote the Bible?*, Nueva York, 1987, págs. 125-127 (trad. cast.: *¿Quién escribió la Biblia?*, Madrid, Mr Ediciones, 1989).

132. Jeremías, 8,8-9; Schniedewind, *How the Bible Became a Book*, págs. 114-117.

133. Haym Soloveitchik, «Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy», *Tradition*, nº 28, 1994.

134. Deuteronomio, 12,3.

135. Josué, 8,24-25.

136. Levinson, *Deuteronomy*, págs. 53-97.

137. 2 Reyes, 21,21-23.

Fue el principio de una nueva era política y religiosa. El pequeño reino de Judá estaba a punto de iniciar una nueva edad de oro.

Pero el gran experimento de Josías acabó mal. El mapa de Oriente Medio estaba cambiando. El Imperio Asirio estaba en la etapa final de su declive, y Babilonia ascendía. En 610, el faraón Psamético murió, y le sucedió Necao III, quien al año siguiente atravesó Palestina para ir en ayuda del asediado rey asirio. Josías interceptó al ejército egipcio en Megido, y murió en el primer encontronazo.[138] Ninguna de las reformas sobrevivió a su muerte. El sueño de independencia política había quedado hecho pedazos, y Judá se convirtió en una pieza más del juego en la lucha entre Egipto y el nuevo Imperio Babilónico, que amenazaba con su propia supervivencia.

138. 2 Reyes, 23,29.

Capítulo 5

Sufrimiento (c. 600 a 530 AEC)

Durante el siglo VI, Israel se embarcó plenamente en su era axial, y de nuevo el catalizador del cambio fue la experiencia de una violencia desatada y terrible. Poco después de la inoportuna muerte de Josías, Nabucodonosor, rey de Babilonia, se convirtió en amo indiscutido de la región, y durante los veinte años que siguieron, el Imperio Neobabilónico luchó con Egipto por el control de Canaán. Los reyes de Judá alternaban incómodamente entre ambos poderes, optando ahora por uno, y confiando en la protección del otro más tarde. Pero oponerse a Babilonia resultó bastante peligroso. Cada vez que Judá se rebelaba contra el gobierno de Babilonia, Nabucodonosor descendía al pequeño reino con su poderoso ejército y subyugaba toda la región, en tres brutales campañas militares. En 597, el joven rey Joaquín de Judá quedó sometido a Babilonia y fue deportado con ocho mil exiliados más, entre ellos miembros de la familia real, de la aristocracia, militares y los artesanos más hábiles: «Todos los hombres aptos para la guerra, el rey de Babilonia los llevó deportados a Babilonia».[1] Fue el primer grupo de deportados que creó la nueva visión de la era axial.

Nabucodonosor había arrancado el mismísimo corazón del Estado judaico, pero la lucha siguió durante otros diez años más, con Sedecías, designado por los babilonios, en el trono. Cuando Sedecías se rebeló en 587, Nabucodonosor no tuvo misericordia. Su ejército cayó sobre Jerusalén, destruyó el templo y arrasó la ciudad hasta los cimientos. Sedecías fue obligado a contemplar el asesinato de sus hijos antes de arrancarle los ojos, y luego también le llevaron a Babilonia, con cinco

1. 2 Reyes, 24,16. Estas cifras son discutidas.

mil deportados más, dejando sólo a la gente más pobre y a los que habían desertado a favor de Babilonia en la tierra desolada. Judá se incorporó a la estructura administrativa del imperio y en 581 un tercer grupo fue conducido al exilio.[2]

Fue aquél un período de intenso sufrimiento. Recientemente algunos estudiosos han asegurado que el exilio babilónico en realidad no fue tan traumático: alrededor de un 75 % de la población se quedó, y la vida continuó como antes. Los deportados recibieron buen trato en Babilonia. Se establecieron y se pudieron ganar la vida como recaudadores de impuestos, agentes comerciales y responsables de canales. Algunos incluso poseyeron tierras.[3] Pero recientes investigaciones arqueológicas han revelado la furia del ataque babilónico en Jerusalén, Judá y todo el Levante, que fue mucho más destructivo que la invasión asiria. El país entró en una edad oscura, uno de los períodos más tristes de su historia.[4] Jerusalén y su templo siguieron siendo apenas una ruina desolada. El Libro de las Lamentaciones describe sus plazas vacías, sus muros derruidos y puertas rotas; la ciudad próspera y densamente poblada se había convertido en refugio de chacales. La gente buscaba comida entre montones de basura, las madres mataban a sus niños y los hervían, y hombres jóvenes y apuestos vagaban por las calles en ruinas con los rostros ennegrecidos y los cuerpos esqueléticos.[5] La gente de Israel se había asomado a un precipicio terrorífico, pero, habiéndolo perdido todo, algunos fueron capaces de extraer una nueva visión de la experiencia del dolor, la pérdida y la humillación.

El profeta Jeremías no fue deportado, porque había apoyado a los babilonios desde el primer momento, dándose cuenta de que la rebelión era una completa locura. Algunos profetas pensaban que como Yahvé moraba en su templo, Jerusalén no podría ser destruida, pero Jeremías les dijo que ésa era una estupidez peligrosa. No tenía sentido alguno cantar: «¡Éste es el templo de Yahvé!» como si fuese un hechizo mágico. Si la gente no se reformaba, Yahvé destruiría la ciudad.[6] Aquello era traición, y casi ejecutan a Jeremías, pero después de su absolución continuó deambulando por las calles, murmurando sus sombríos oráculos. Su nombre se convirtió en un sinónimo del pesimismo exagerado, pero la verdad es que Jeremías no se estaba mostrando «negativo». Tenía razón. Su actitud inquebrantable y valerosa expresaba uno de los principios esenciales de la era axial: la gente debe ver las cosas como son en realidad. No pueden funcionar ni espiritualmente ni en la práctica si entierran la cabeza en la arena y se niegan a enfrentarse a la verdad, por penosa y terrorífica que pueda resultar.

2. Jeremías, 52,28-30.

3. Elias J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age,* Cambridge, Mass., y Londres, 1988, págs. 46-47; Thomas L. Thompson, *The Bible in History: How Writers Create a Past*, Londres, 1999, págs. 217-225.

4. Ephraim Stern, *Archaeology of the Land of the Bible*, vol. 2: *The Assyrian, Babylonian and Persian Periods (732-332)*, Nueva York, 2001, pág. 303.

5. Lamentaciones, **1,8-9.**

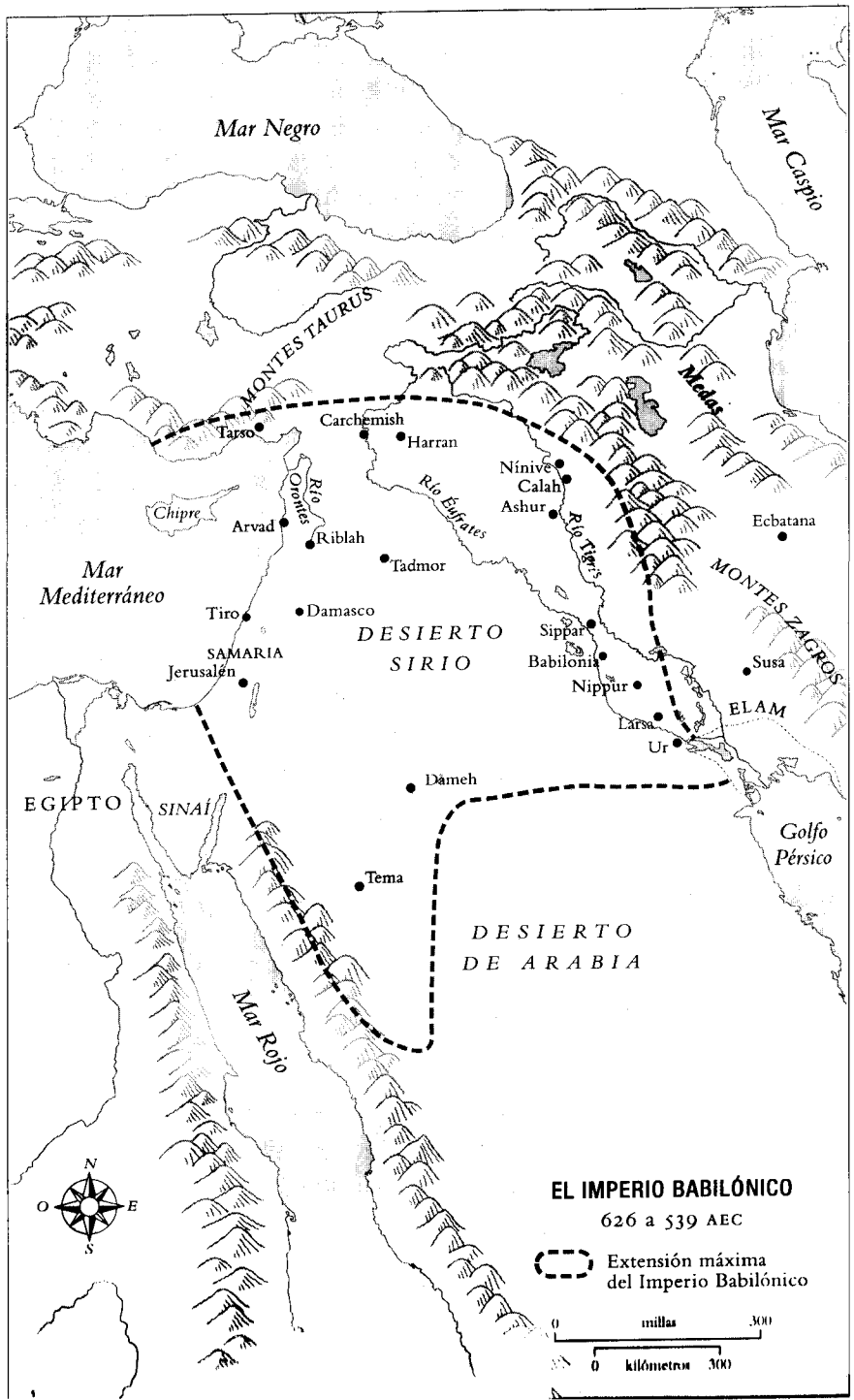
A Jeremías no le gustaba nada ser profeta. Parecía obligado contra su voluntad a gritar: «¡Violencia y ruina!» todo el día. Cuando intentaba detenerse, notaba como si su corazón y sus huesos se incendiaran, y se veía obligado a profetizar de nuevo. Se había convertido en el hazmerreír de la gente, y deseaba no haber nacido.[7] Como Amós y Oseas, notaba que su propia subjetividad le había sido arrebatada por Dios; el dolor que atenazaba todos sus miembros era el dolor de Yahvé: Dios también se sentía humillado, condenado al ostracismo y abandonado.[8] En lugar de negar su sufrimiento, Jeremías se presentaba a sí mismo ante el pueblo como un hombre sufriente, abriendo su corazón al terror, la rabia y el dolor de su época, y permitiendo que invadiera hasta la última rendija de su ser. La negación no era opción posible; sólo podía entorpecer la iluminación.

Poco después de la primera deportación, en 597, Jeremías había oído decir que en Babilonia había algunos supuestos profetas trabajando, que daban falsas esperanzas a los exiliados. De modo que escribió una larga carta a los deportados. No iban a volver a casa en un futuro próximo; de hecho, Yahvé iba a destruir Jerusalén. Debían resignarse a pasar al menos setenta años en cautividad, para que pudieran establecerse, construir casas, tomar esposas y tener hijos. Y por encima de todo, los exiliados no debían dar rienda suelta a su resentimiento. Aquél era el mensaje de Yahvé. «Trabaja para el bien de la ciudad en la cual te he exiliado: reza a Yahvé en su nombre, ya que su bienestar depende de ti.» Si podían encarar los hechos, volver la espalda a los falsos

6. Jeremías, 7,1-15; 26,1-19.

7. Jeremías, 20,7-9; 17-18.

8. Jeremías, 2,31-**32; 5**,7-9, **28-29.**



consuelos y negarse a permitir que sus corazones se dejasen envenenar por el odio, disfrutarían de «un futuro lleno de esperanza».[9] Jeremías estaba convencido de que eran los exiliados de 597 y no la gente que se había quedado los que salvarían a Israel. Si conseguían superar aquel tiempo de prueba, desarrollarían una espiritualidad mucho más interior. Yahvé establecería una nueva alianza con ellos. Esta vez no la grabaría en losas de piedra, como la antigua alianza con Moisés:

> Pondré mi Ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré, y yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo.
>
> Ya no tendrán que adoctrinar más el uno a su prójimo y el otro a su hermano, diciendo: «Conoced a Yahvé», pues todos ellos me conocerán del más chico al más grande.[10]

Habiéndolo perdido todo, parte del pueblo de Israel se estaba volviendo hacia dentro. Cada individuo debía responsabilizarse sólo de sí mismo; estaban empezando a descubrir el conocimiento más interior y directo de la era axial.

Lejos de buscar el bienestar de los babilonios, sin embargo, algunos de los exiliados quisieran haber golpeado las cabezas de sus hijos contra una piedra.[11] El exilio no es simplemente un cambio de dirección. Es también una dislocación espiritual. Apartados de las raíces de su cultura y de su identidad, los refugiados a menudo sentían que estaban a la deriva, que habían perdido su orientación, que se estaban desvaneciendo y volviéndose poco sólidos.[12] Los exiliados de Judea recibían un trato razonablemente bueno en Babilonia. No los tenían en ninguna prisión ni campo. El rey Joaquín, que se había rendido libremente a Nabucodonosor en 597, estaba bajo arresto domiciliario, pero se le había concedido un estipendio y vivía con comodidad, junto con su séquito, en la ciudadela del sur de Babilonia.[13] Algunos de los deportados vivían en la capital, mientras que otros fueron acomodados en zonas

9. Jeremías, 29,4-20.
10. Jeremías, 31,33-34.
11. Salmos, 137,9.
12. Daniel L. Smith, *The Religion of the Landless: The Social Context of the Babylonian Exile*, Bloomington, 1989, págs. 39-52; Jonathan Z. Smith, *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Chicago y Londres, 1978, pág. 119.
13. William M. Schniedewind, *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel*, Cambridge, U.K., 2004, pág. 152.

poco desarrolladas, junto a los canales recién excavados.[14] Pudieron, hasta cierto punto, llevar ellos mismos sus asuntos.[15] Pero aun así, seguían siendo personas desplazadas. Muchos de ellos en Jerusalén tenían autoridad e influencia; en Babilonia no tenían derechos políticos y se hallaban en los márgenes de la sociedad, y su posición era más baja que los más humildes de los pobres locales. A algunos incluso se les obligó a realizar trabajos forzados.[16] Habían sufrido un cambio de estatus brutal. Cuando describían el exilio a menudo usaban palabras como «ligaduras» (*maserah*) y «grilletes» (*ziggin*).[17] Es posible que no fuesen esclavos técnicamente, pero se sentían como si lo fueran.

Algunos de los refugiados no podían ya adorar a Yahvé, que había sido vencido de forma tan rotunda por Marduk, dios de Babilonia.[18] El libro de Job, basado en un antiguo relato popular, pudo escribirse durante el exilio. Un día, Yahvé hizo una apuesta interesante en la asamblea divina con Satán, que no era todavía una figura de maldad sobresaliente, sino sólo uno de los «hijos de Dios», el «adversario» legal del consejo.[19] Satán señaló que Job, el hombre favorito de Yahvé, nunca había sufrido una verdadera prueba y sólo era bueno porque Yahvé le había protegido y le había permitido prosperar. Si perdía todas sus posesiones, pronto maldeciría a Yahvé en su propia cara. «Muy bien —repuso Yahvé— todo lo que él tiene está en tu poder.»[20] Satán destruyó al momento los bueyes de Job, sus ovejas, camellos, sirvientes, sus hijos, y Job se vio abatido por una serie de espantosas enfermedades. Realmente se volvió contra Dios, y Satán ganó la apuesta.

En ese momento, sin embargo, en una serie de largos poemas y disertaciones, el autor intentó conciliar el sufrimiento de la humanidad con la idea de un dios justo, benévolo y omnipotente. Cuatro de los amigos de Job intentaron consolarle usando todos los argumentos tradicionales: Yahvé sólo castigaba a los malvados; no se podían comprender sus planes; era absolutamente justo, y Job por tanto debía de ser

14. Ezequiel, 3,15.
15. Ezequiel, 8,1; 20,1, 3.
16. Andrew Mein, *Ezekiel and the Ethics of Exile,* Oxford y Nueva York, 2001, págs. 66-74.
17. Isaías, 45,14; 52,2; Salmos, 149; 107,14; Nahum, 3,10.
18. Bickerman, *Jews in the Greek Age*, págs. 47-48.
19. Job, 1,6.
20. Job, 1,12.

culpable de algún delito menor. Esos tópicos simplistas y fáciles enfurecieron a Job, que acusó a quienes le consolaban de comportarse como Dios y perseguirle cruelmente. En cuanto a Yahvé, era imposible tener un diálogo sensato con una deidad que era invisible, omnipotente, arbitraria e injusta... al mismo tiempo, y todo en uno, fiscal, juez y ejecutor.

Cuando finalmente Yahvé se dignó responder a Job, no mostró compasión por el hombre a quien había tratado con tanta crueldad, sino que simplemente pronunció un largo discurso acerca de sus propios y espléndidos logros. ¿Dónde estaba Job cuando él ponía los cimientos de la tierra, y reprimía el mar detrás de unas puertas cerradas? ¿Podría Job capturar al Leviatán con un anzuelo, hacer que un caballo saltase como un saltamontes, o guiar a las constelaciones en su curso? La poesía era magnífica, pero irrelevante. Esa larga y jactanciosa parrafada no tocaba siquiera el problema real: ¿por qué sufre la gente inocente a manos de un dios supuestamente afectuoso? Y a diferencia de Job, el lector sabe que el dolor de aquél no tenía nada que ver con la sabiduría trascendente de Yahvé, sino que era sencillamente el resultado de una frívola apuesta. Al final del poema, cuando Job, completamente derrotado por el grandilocuente despliegue de poder de Yahvé, se retractaba de todas sus quejas y se arrepentía entre el polvo y las cenizas, Dios le devolvía la salud y la fortuna. Pero no devolvía la vida a los hijos y a los sirvientes que había matado en el primer capítulo. Para ellos no había justicia ni recompensa.

Si el Libro de Job fue escrito realmente por uno de los exiliados, muestra que algunos de la comunidad debieron de perder toda su fe en Yahvé. Pero otros respondieron creativamente a la catástrofe y empezaron a desarrollar una visión religiosa completamente nueva. Los escribas reales continuaron modificando los textos más tempranos. Los deuteronomistas añadieron pasajes de su historia para explicar el desastre, mientras los sacerdotes empezaban a adaptar su antigua tradición a la vida en Babilonia, donde los judíos no tenían culto ni templo. Privados de todo aquello que daba sentido a sus vidas: su templo, su rey, su tierra, tuvieron que aprender a vivir como una minoría sin hogar, y una vez más, no tuvieron miedo alguno de reescribir su historia, revisar sus costumbres y encontrar una interpretación radicalmente innovadora de sus símbolos sagrados tradicionales.

Podemos ver el desarrollo de esta visión axial en la carrera profética del joven sacerdote Ezequiel, que fue deportado a Babilonia en 597

y se estableció en el pueblo de Tel Aviv (Colina de las espigas), junto al canal de Chebar. Allí tuvo una serie de visiones que marcaron su doloroso trayecto de un terror mortal a una espiritualidad interior mucho más pacífica. En 593, cuatro años después de que le llevaran al exilio, cuando Jerusalén y su templo todavía estaban en pie, Ezequiel tuvo una inquietante visión en las orillas del Chebar.[21] Soplaba un fuerte viento; vio relámpagos, rayos, truenos y humo. En medio de la oscuridad tormentosa, Ezequiel pudo ver a cuatro criaturas extraordinarias, cada una de ellas con cuatro cabezas, que conducían un carro de guerra. Batían las alas con un ruido ensordecedor, como «el agua que corre, como la voz de Shaddai, como una tormenta, como el ruido de un campamento». En el carro había algo «parecido» a un trono, en el cual se sentaba «un ser parecido a un hombre», con el fuego manando de sus miembros, aunque también «parecía como la gloria de Yahvé». Tenía una mano extendida, sujetando un rollo «en el que se hallaban inscritos lamentos, quejidos y gemidos», y antes de que pudiera entregar el mensaje divino a su pueblo, Ezequiel se vio obligado a comérselo, asimilando dolorosamente la violencia y el dolor de su tiempo.

Dios se había vuelto incomprensible... tan extraño como se sentía Ezequiel en Tel Aviv. El trauma del exilio había destrozado al Dios limpio y racional de los deuteronomistas; ya no era posible ver a Yahvé como un amigo que compartía una comida con Abraham, o como un rey que presidía majestuosamente su consejo divino. La visión de Ezequiel no tenía sentido; era absolutamente trascendente, más allá de las categorías humanas. El rollo que le tendían no contenía ninguna instrucción clara, como la *sefer torah* de los deuteronomistas; no ofrecía certeza alguna, sino que expresaba sólo los gritos incipientes de dolor y sufrimiento. Era una visión marcial, llena de confusión y terror como la guerra. En lugar de aparecer en un trono celestial, Yahvé aparecía en un carro de guerra, el equivalente de hoy en día de un tanque o un avión de combate. El mensaje que Ezequiel debía entregar era poco más que una amenaza. Sencillamente, debía avisar a los exiliados «desafiantes y obstinados» de que «existe entre ellos un profeta... aunque no lo quieran escuchar». No habría ternura ni consuelo alguno. Yahvé iba a hacer a Ezequiel tan desafiante y obstinado como el resto del pueblo, con su frente «dura como el diamante, que es más duro que la roca».

21. Ezequiel, 1,1-2,15.

Finalmente, Ezequiel se vio elevado entre gritos tumultuosos. Notó que la mano de Yahvé se posaba, «pesada», sobre él; su corazón iba «amargado con quemazón de espíritu», y yació durante una semana entera en Tel Aviv «como un hombre aturdido».[22]

Y sin embargo, había consuelo. Cuando Ezequiel se comió el rollo y aceptó su abrumadora pena y terror, encontró que «sabía tan dulce como la miel».[23] Y aunque Yahvé no le había aportado consuelo alguno, el caso es que había acudido a su pueblo, que estaba en el exilio. El templo todavía se hallaba en pie, aunque Yahvé había abandonado su santuario de Jerusalén y había unido su suerte a la de los exiliados. En visiones posteriores, Ezequiel vería que Yahvé había sido expulsado de su ciudad por la idolatría y la inmoralidad de los judíos que habían quedado allí.[24] Pero los exiliados debían darse cuenta de que tenían también algo de responsabilidad por la catástrofe. La misión de Ezequiel era hacer comprender aquello a los deportados de 597. No había fantasía alguna de restauración; su obligación era arrepentirse y, de algún modo, intentar construir una vida ordenada en Babilonia. Pero no podían hacerlo a menos que se permitieran a sí mismos experimentar todo el peso de su dolor.

La dislocación personal de Ezequiel queda, quizá, revelada en estas acciones extrañas y distorsionadas, en las extravagantes pantomimas que se sentía obligado a realizar para que los sufrimientos del pueblo se les hicieran presentes. Cuando murió la esposa de Ezequiel, Yahvé le prohibió que la llorase. Otra vez, Yahvé exigió a Ezequiel que se acostara de un lado durante 390 días y del otro durante 40. Yahvé le ató, le encerró en su casa y le pegó la lengua al paladar para que no pudiese hablar. Una vez, Yahvé le obligó a hacer el equipaje y caminar por todo Tel Aviv como un refugiado. Se veía afligido por una ansiedad tan terrible que no podía parar de temblar, no podía sentarse tranquilamente y tenía que moverse sin cesar. Esto —parecía decirles a sus compañeros de exilio— es lo que le ocurría a la gente desplazada: ya no tenían respuestas normales, porque su mundo se había vuelto del revés. No podían relajarse, ni sentirse a gusto en ningún sitio. A menos que los exiliados apreciasen este hecho con toda plenitud (es decir, que viesen las

22. Ezequiel, 2,12-15.
23. Ezequiel, 2,3.
24. Ezequiel, 8-12.

cosas como son) no podrían curarse. No era bueno mirar el lado bonito de las cosas, o decirse a sí mismos que ellos pronto volverían a casa, porque, sencillamente, eso no era verdad. Debían despojarse de tales ilusiones.

Ezequiel era un sacerdote, e interpretaba la crisis en términos de rituales del templo, pero usaba las categorías litúrgicas tradicionales para diagnosticar los problemas morales de su pueblo. Un tiempo antes de la destrucción de Jerusalén en 586, Ezequiel tuvo una visión que le mostraba por qué Yahvé había sido expulsado de Jerusalén. Al llevarle a dar una vuelta por el templo, vio, para su horror, que, empujadas al borde de la catástrofe, las gentes de Judá todavía adoraban a otros dioses que no eran Yahvé. El templo se había convertido en un lugar de pesadilla, con los muros pintados con imágenes de serpientes retorcidas y animales repelentes. Los sacerdotes que realizaban aquellos ritos «asquerosos» se presentaban bajo una luz sórdida, casi como si estuviesen realizando algún acto sexual furtivo y vergonzoso: «¿Has visto, hijo de hombre, lo que hacen en la oscuridad los ancianos de la casa de Israel, cada uno en su estancia adornada de pinturas?».[25] En otra cámara, las mujeres estaban sentadas y llorando por Tamuz, el dios de la vegetación de Anatolia. Otros judíos adoraban al sol, de espaldas al Santo de los Santos, donde moraba Yahvé.

Pero la gente también rechazaba a Yahvé éticamente, y no sólo ritualmente. El guía divino de Ezequiel le dijo que la culpa de Israel y Judá «es muy grande, mucho; la tierra está llena de sangre, la ciudad llena de perversidad. Pues dicen: "Yahvé ha abandonado la tierra, Yahvé no ve nada"».[26] En aquel mundo de agresión internacional, resulta significativo que Ezequiel se preocupase por la violencia que los judíos se infligían unos a otros. La reforma debía empezar con un análisis objetivo y lúcido de sus propios fallos. En lugar de culpar a los babilonios por su crueldad, proyectando su dolor sobre el enemigo, Ezequiel obligó a sus compañeros exiliados a mirar más cerca, en casa. La sangre era de crucial importancia en el culto del templo. Hasta el momento la mayoría de las discusiones sacerdotales sobre la sangre se habían centrado en el ritual. Pero Ezequiel convirtió entonces la sangre en un símbolo de crimen, de desorden y de injusticia social.[27] El ritual estaba siendo interpretado a través del nuevo imperativo moral de la era axial. Los crímenes sociales eran igual de graves que la idolatría, e Israel debía culparse solamente a sí mismo por el desastre inminente. Al final de su visión, Ezequiel vio el carro de guerra de Yahvé salir volando del monte de los Olivos, llevándose la divina gloria de la ciudad santa.

25. Ezequiel, 8,12.
26. Ezequiel, 9,9; 11,6.

No había esperanza alguna para los judíos que se habían quedado atrás y cuya conducta pecaminosa y argucias políticas darían como resultado la destrucción de Jerusalén. Como Jeremías, Ezequiel no tenía tiempo para ocuparse de esa gente. Pero como Yahvé había decidido morar entre los deportados, en el exilio, había esperanzas para el futuro. A pesar de su aflicción y sus aparentes trastornos, Ezequiel tuvo una visión de una nueva vida. Vio un campo lleno de huesos humanos, que representaban a la comunidad de los exiliados; seguían diciendo: «Se han secado nuestros huesos, se ha desvanecido nuestra esperanza, todo ha acabado para nosotros». Pero Ezequiel profetizó encima de los huesos «y el espíritu entró en ellos; revivieron y se incorporaron sobre sus pies: era un enorme, inmenso ejército».[28] Un día, cuando se arrepintiesen del todo, Yahvé llevaría de nuevo a los exiliados a casa. Pero aquello no sería una simple restauración. Como Jeremías, Ezequiel sabía que el sufrimiento del exilio debía conducir a una visión más profunda. Yahvé prometió: «Yo les daré un solo corazón y pondré en ellos un espíritu nuevo: quitaré de su carne el corazón de piedra y les daré un corazón de carne, para que caminen según mis preceptos, observen mis normas y las pongan en práctica».[29] En su primera visión, Yahvé le había dicho a Ezequiel que iba a endurecer su corazón hasta dejarlo como el pedernal. Pero como Ezequiel y presumiblemente algunos de los exiliados habían asimilado su dolor, asumido su nueva responsabilidad y permitido que sus corazones se rompieran, se habían vuelto humanos.

Finalmente, quizás hacia el final de su vida, después de la destrucción de Jerusalén, Ezequiel tuvo una visión de una ciudad llamada Yahvé Sham («¡Yahvé está aquí!») situada en la cumbre de una montaña muy alta. Estos capítulos pudieron ser posteriormente corregidos y

27. Ezequiel, 7,23; 16,38; 18,10; 22,3.
28. Ezequiel, 37,10-11.
29. Ezequiel, 11,18-20.

ampliados por algunos de los discípulos de Ezequiel, pero el núcleo de la idea probablemente vino del propio profeta.[30] Aunque Jerusalén y su templo yacían en ruinas, vivían en la mente del profeta, y Ezequiel vio su significado místico. El templo de Salomón se había diseñado como réplica del Jardín del Edén, y Ezequiel se encontró contemplando un paraíso terrestre. Era un templo en el centro de la ciudad; un río borboteaba desde debajo del santuario y bajaba por la montaña sagrada, llevando la vida y la curación a la campiña que lo rodeaba. A lo largo de las orillas crecían árboles «cuyo follaje no se marchitará y cuyos frutos no se agotarán: producirán todos los meses frutos nuevos, porque esta agua viene del santuario. Sus frutos servirán de alimento, y sus hojas de medicina».[31] El templo era el núcleo del mundo entero; el poder divino irradiaba desde él a la tierra y a la gente de Israel en una serie de círculos concéntricos. En cada zona, cuanto más lejos se iba de la fuente, más se diluía la santidad.

El primer círculo que rodeaba la ciudad era la morada del rey y de los sacerdotes y del personal sagrado. La siguiente zona, para las tribus de Israel, era un poco menos sagrada. Pero más allá del alcance de la santidad, fuera de la tierra, estaba el mundo de los *goyim*, las naciones extranjeras. En el culto del templo, Yahvé había sido *qaddosh*: «separado» y «otro». Ahora que el templo había desaparecido, Israel podía seguir participando en su santidad viviendo aparte del resto del mundo. Esa visión de la comunidad restaurada no era un esquema detallado para el futuro, ni un plan arquitectónico. Era lo que la gente de la India llamarían un mandala, un icono para la meditación,[32] una imagen de la vida adecuadamente ordenada, centrada en lo divino. Yahvé estaba con su pueblo, incluso en el exilio; ellos debían vivir como si todavía estuviesen viviendo junto al templo, separados de los *goyim*. No debían confraternizar, ni asimilarse con los gentiles, sino reunirse espiritualmente en torno a Yahvé. Aunque fuesen una gente periférica en Babilonia, estaban más cerca del centro que sus vecinos idólatras, que apenas se encontraban en el mapa. Pero dado el énfasis que se ponía en la vida interior de aquella época, también es posible que la descripción permitiese a los discípulos de Ezequiel interiorizar el templo y convertirlo en

30. Ezequiel, 40,2; 48,35; Mein, *Ezekiel*, pág. 142.
31. Ezequiel, 47,11 12.
32. Mein, *Ezekiel*, pág. 254.

una realidad interior. Contemplando los círculos de santidad, podían descubrir su propio «centro», la orientación que les permitiese funcionar con plenitud. Los exiliados no analizaban la psique tan rigurosamente como las sagas de las Upanishadas, pero es posible que a través de la meditación con ese mandala algunos descubriesen una presencia divina en el centro de su propio ser.

En su meditación sobre Yahvé Sham, Ezequiel perdió muchísimo tiempo en discusiones detalladas sobre sacrificios, vestimentas y medidas y proporciones del templo. En tiempos de incertidumbre social, nos dicen los antropólogos, los rituales adquieren una importancia nueva.[33] Entre la gente desplazada, en particular, existe la presión por mantener las fronteras que separan al grupo de los demás, y surge una nueva preocupación por la pureza, la contaminación y los matrimonios mixtos, que ayuda a la comunidad a resistirse a la cultura mayoritaria. Ciertamente, la visión de Ezequiel mostraba una mentalidad de fortaleza. No se permitía el acceso a ningún extraño en aquella ciudad imaginaria; había puertas y muros por todas partes, protegiendo la santidad de Israel del amenazante mundo exterior.

Ezequiel fue uno de los últimos grandes profetas. La profecía siempre había estado ligada a la monarquía en Israel y en Judá, y se hizo menos influyente a medida que la monarquía declinaba. Pero los sacerdotes, que habían oficiado en el templo, adquirieron una nueva importancia, como último nexo con un mundo que parecía irrevocablemente perdido. Podían haber caído en la desesperación después de la destrucción de su templo, pero, por el contrario, un pequeño círculo de sacerdotes exiliados empezaron a construir una nueva espiritualidad sobre las ruinas de la antigua. Sabemos muy poco acerca de ellos. Los estudiosos llaman a esta capa sacerdotal de la Biblia «P», pero no sabemos si P era una sola persona o más probablemente, una escuela de sacerdotes escritores y compiladores. Quienquiera que fuesen, P tenían acceso a varias tradiciones antiguas, algunas escritas y otras transmitidas oralmente.[34] Quizá trabajasen en el archivo real que se albergaba en la corte del rey exiliado, Joaquín. Entre los documentos que estaban

33. Mary Douglas, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Londres, 1970, págs. 59-64; Smith, *Religion of the Landless*, págs. 84, 145.
34. Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, Mass., y Londres, 1973, págs. 321-325.

disponibles para P se hallaban las narraciones de J y E, las genealogías de los patriarcas, y antiguos textos rituales que enumeraban los lugares donde se creía que los israelitas habían acampado durante sus cuarenta años en el desierto. Pero las fuentes más importantes de P eran el Código de Santidad[35] (una serie de leyes diversas compiladas durante el siglo VII) y el Documento del Tabernáculo, pieza fundamental de la narración de P, que describía la tienda-santuario que construyeron los israelitas en el desierto para albergar a la presencia divina.[36] Se llamaba la tienda de la reunión, porque Moisés consultaba allí a Yahvé y recibía sus instrucciones. Parte del material de P era muy antiguo, realmente, y su lenguaje era deliberadamente arcaico, pero su objetivo no era el de ningún anticuario. Quería construir un nuevo futuro para su pueblo.

P introdujo importantes añadidos en la saga de J y E, y también fue responsable de los Libros del Levítico y de los Números. La mayoría de los lectores encuentran esta tradición sacerdotal imposible de leer por su dificultad; normalmente se saltan los interminables relatos de intrincados sacrificios sangrientos y las leyes dietéticas, incomprensiblemente detalladas. ¿Por qué preocuparse por describir ceremonias que, ahora que el templo estaba en ruinas, resultaban obsoletas? ¿Por qué tal obsesión por la pureza, cuando los exiliados vivían en una tierra impura? A primera vista, la aparente obsesión de P por las reglas y rituales externos parece muy lejana a la era axial; sin embargo, se preocupaba por muchos de los temas que también ocupaban a los reformadores que revisaron los sacrificios védicos. P quería que los deportados viviesen de una forma distinta, convencido de que, si se observaban de una forma fiel, esas leyes no les aprisionarían en una conformidad sin alma, sino que les transformarían a un nivel profundo.

El primer capítulo del Génesis, que describe cómo el Dios de Israel creó el cielo y la tierra en seis días, probablemente es el trabajo más famoso de P, y es un buen lugar donde empezar. Cuando los primeros oyentes escuchaban la historia de la creación, esperaban oír historias de luchas violentas. Los exiliados vivían en Babilonia, donde la victoria de Marduk sobre Tiamat, el mar primigenio, se representaba en un ritual espectacular en Año Nuevo, y había muchas historias que contaban que Yahvé había matado a un dragón marino al crear el mundo.

35. Levítico, 17-26.
36. Éxodo, 25-27; 35-38; 40.

Por eso el público no se debió de sorprender demasiado al oír mencionar el mar que aparece en las palabras iniciales de P: «En el principio Dios creó los cielos y la tierra. Ahora la tierra era salvaje y vasta, y había oscuridad en toda la faz del océano, el borboteante espíritu de Dios rondaba por encima de las aguas». Pero luego P les sorprendió. No hubo lucha ni muerte. Dios sencillamente dio una orden: «¡Que se haga la luz!». Y, sin lucha alguna, la luz brilló. Dios ordenó el mundo emitiendo una serie de edictos: «¡Que las aguas bajo los cielos se reúnan en un solo lugar! ¡Que la tierra brote y nazcan plantas en ella! ¡Que haya luces en la cúpula del cielo, para separar el día de la noche!». Y finalmente: «¡Hagamos a la humanidad [*adam*] a nuestra imagen!». Y cada vez, sin una sola batalla, se añade: «Así se hizo».[37] De la misma forma que los ritualistas indios habían eliminado sistemáticamente la violencia del ritual tradicional, P extrajo metódicamente la agresión de la cosmogonía tradicional.

Era un logro espiritual notable. Los deportados habían sido víctimas de un horrendo ataque. Los babilonios habían devastado su tierra natal, reducido su ciudad a ruinas, arrasado su templo hasta los cimientos, y les habían llevado al exilio por la fuerza. Sabemos que algunos de ellos querían pagar a los babilonios con la misma moneda:

¡Hija de Babel, devastadora,
Feliz quien te devuelva
El mal que nos hiciste,
Feliz quien agarre y estrelle
Contra la roca a tus pequeños![38]

Pero ése, según parecía decirles P, no era el camino adecuado. Su historia de la creación se puede ver como una polémica contra la religión de sus conquistadores babilónicos. Yahvé era muchísimo más poderoso que Marduk. Él no tenía que combatir en ninguna batalla contra sus compañeros dioses cuando ordenaba el cosmos; el mar no era una diosa terrorífica, sino simplemente el material en crudo del universo; y el sol, la luna y las estrellas eran simples criaturas y funcionarios. La creación de Marduk se había tenido que renovar anualmente, pero

37. Génesis, 1, en *The Five Books of Moses*, trad. de Everett Fox, Nueva York, 1983.
38. Salmos, 137,8-9. Traducción de la Biblia de Jerusalén.

Yahvé acabó su trabajo en sólo seis días, y así pudo descansar el séptimo. No había divinidad que le hiciera competencia; era incomparable, el único poder en el universo y sin oposición posible.[39]

Los israelitas podían ser extremadamente mordaces en contra de la fe de otros pueblos, pero P no pensaba tomar aquel camino. No habría burlas baratas contra la religión de Babilonia. Su narración sería serena y calmada. Aunque los exiliados habían experimentado un desarraigo violento, aquél era un mundo en el que todo tenía su lugar. El último día de la creación, Dios «vio *todo* lo que había hecho, y he aquí que era extraordinariamente bueno».[40] También bendijo todo lo que había hecho, y eso, presumiblemente, incluía a los babilonios. Todo el mundo debía comportarse como Yahvé, descansar tranquilamente el sábado, cumplir la palabra de Dios y bendecir a todas sus criaturas.

P ligaba deliberadamente la construcción del tabernáculo con la creación del mundo.[41] En sus instrucciones a Moisés acerca de la construcción de este santuario, Yahvé ordenó que el trabajo durase seis días, «el día séptimo será sagrado para vosotros, día de descanso completo en honor de Yahvé».[42] Cuando la tienda de reunión estuvo terminada, «Moisés vio todo el trabajo y comprobó que lo habían llevado a cabo; tal como había mandado Yahvé, así lo habían hecho. Y Moisés los bendijo».[43] El éxodo desde Egipto era crucial para la visión de P, pero interpretaba la historia de un modo muy distinto a los deuteronomistas. P no describía la alianza realizada en el monte Sinaí, que se había convertido en un recuerdo doloroso y problemático ahora que Israel estaba exiliado de la tierra que Yahvé les había prometido allí.[44] Para P, el clímax de la historia no era la entrega de la *sefer torah*, sino el regalo de la vivificadora presencia de Dios en la tienda del encuentro.

Yahvé le dijo a Moisés que había sacado al pueblo de Egipto «para poder vivir [*skn*] yo mismo en medio de ellos».[45] En su santuario móvil,

39. Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Nueva York y Londres, 2001, págs. 167-171.

40. Génesis, 1,31. Traducción de Fox; las cursivas son mías.

41. Michael Fishbane, *Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Texts*, Nueva York, 1979.

42. Éxodo, 35,2. Traducción de la Biblia de Jerusalén.

43. Éxodo, 39,43.

44. Ackroyd, *Exile and Restoration*, págs. 91-96.

45. Éxodo, 29,45-46.

la presencia divina acompañaba al pueblo de Israel dondequiera que iban. La palabra raíz *shakan*, normalmente traducida como «vivir», originalmente significaba «llevar la vida de un morador nómada de las tiendas». P prefería esa palabra a *yob* («morar»), que sugería una habitación permanente. Dios había prometido «acampar» con su pueblo errante. Él no tenía morada fija, no estaba ligado a ningún santuario, sino que había prometido *shakan* con los israelitas dondequiera que éstos fuesen.[46] Cuando corrigió la narración de JE, P concluyó el Libro del Éxodo con la finalización de la tienda del encuentro, cuando Dios cumplió su promesa y la gloria de Yahvé llenó el tabernáculo (*mishkan*) y la nube de su presencia lo cubrió:

> *Dondequiera que se alza la nube desde el* mishkan
> *Los Hijos de Israel van avanzando, siguiendo su marcha...*
> *Porque la nube de YHWH está encima del* mishkan *por el día*
> *Y el fuego por la noche,*
> *Ante los ojos de todos los de la Casa de Israel*
> *A lo largo de todas sus marchas.*[47]

El tiempo presente era de gran importancia. Yahvé «seguía» con su pueblo en su última marcha hacia Babilonia. Como su Dios, Israel era un pueblo móvil. A diferencia de los deuteronomistas, P no acaba la saga con la conquista de Josué, sino que deja a los israelitas en la frontera de la Tierra Prometida.[48] Israel no era un pueblo porque morase en un país en particular, sino porque vivía en la presencia de su dios, que viajaba con el pueblo allá donde estuviesen en el mundo.

La descripción de P del campamento de Israel en el desierto revelaba la pasión del exiliado por el orden.[49] Cuando acampaban por la noche o caminaban durante el día, cada una de las tribus tenía su posición concreta fijada por el orden divino en torno a la tienda. En el Libro de los Números, la historia de Israel, que se había visto desbaratada de forma tan brutal, se presentaba como una procesión majestuosa de un lugar a otro. Añadiendo su propia tradición sacerdotal a la narración de

46. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, págs. 298-300; R. E. Clements, *God and Temple*, Oxford, 1965, págs. 114-121.

47. Éxodo, 40,34, 36-38. Traducción de Fox.

48. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, pág. 321.

49. Números, 1-4; Ackroyd, *Exile and Restoration*, pág. 100.

J y E, P volvía a redactar la historia de su pueblo, mostrando que el exilio a Babilonia era sólo el último de una larga serie de trágicas migraciones: Adán y Eva se habían visto obligados a abandonar el Edén, Caín se había convertido en un ser perpetuamente errante después de matar a su hermano; los seres humanos estaban esparcidos por toda la faz de la tierra, después de la rebelión de la Torre de Babel. Abraham dejó Ur, las tribus migraron a Egipto, y Yahvé les liberó de la cautividad. Pero había «acampado» con su pueblo en el desierto del Sinaí durante cuarenta años, y por lo tanto, aún vivía en medio de su pueblo en su última migración a Babilonia.

La comunidad de exiliados probablemente siguió quejándose mucho. En su narración, P desarrolló las historias de las «murmuraciones» de Israel contra Dios en el desierto.[50] Los exiliados eran también una generación de «contumaces», pero P les mostraba el camino hacia adelante. Aunque estaban en el exilio, pudieron crear una comunidad a la cual podía volver la presencia de Dios, con tal de que todos viviesen de acuerdo con las antiguas leyes sacerdotales. Aquello suponía una innovación sorprendente. P no revivía una antigua legislación que hubiese caído en desuso. Las leyes ceremoniales, las regulaciones de pureza y normas dietéticas que gobernaban las vidas de los sacerdotes que servían en el templo, nunca se habían pensado para los laicos.[51] Ahora, P exigía algo sorprendente. Israel, cuyo templo nacional había quedado destruido, era una nación de sacerdotes. Todo el pueblo debía vivir como si estuviesen sirviendo ante la divina presencia en el templo, porque Dios todavía vivía entre ellos. La legislación de P ritualizaba la vida entera, pero él usó aquellas antiguas leyes del templo para iniciar una nueva revolución ética, basada en la experiencia del desplazamiento.

Aunque los exiliados vivían en una tierra impura, P insistía en que existía un profundo nexo entre exiliados y santidad. En el Código de Santidad, Dios había dicho a los israelitas: «Debes ser santo, porque yo, Yahvé, tu Dios, soy santo».[52] Ser «santo» equivalía a estar «separado». Yahvé era «otro», radicalmente distinto de la realidad profana y ordinaria. La ley propuesta por P construía un estilo de vida santo, basado en el principio de la separación. El pueblo debía vivir aparte de sus

50. Éxodo, 15,24; 17,3; véase Éxodo, 16,2, 7-9, 12; Números, 14,2, 27, 36.
51. Ackroyd, *Exile and Restoration*, págs. 254-255; Mein, *Ezekiel*, pág. 137.
52. Levítico, 19,2.

vecinos babilonios y mantener el mundo natural a distancia. Imitando la otredad de Dios en todos los detalles de sus vidas, serían tan santos como santo era Yahvé, y estarían en el lugar en el que se hallaba Dios. Como el exilio era, esencialmente, una lugar de alienación, Babilonia era el lugar perfecto para llevar a la práctica su programa. En el Levítico, Yahvé emitía detalladas regulaciones sobre los sacrificios, la dieta y la vida social, sexual y de culto. Si Israel observaba aquellas leyes, Yahvé prometía que siempre viviría en medio de ellos. Dios e Israel viajarían juntos. Si decidía no tener en cuenta sus órdenes, Yahvé «caminaría con ellos» como fuerza punitiva.[53] Devastaría su tierra, destruiría sus santuarios y templos, y les desperdigaría por las naciones. Esto, daba a entender P, había ocurrido ya. El pueblo de Israel no había vivido una vida santificada, y por eso se encontraba ahora en el exilio. Pero si se arrepentían, Yahvé les recordaría, aun en la tierra de sus enemigos. «Yo colocaré mi "tabernáculo" [*mishkan*] en medio de vosotros, y yo mismo no os despreciaré. Caminaré entre vosotros.»[54] Babilonia podía ser un nuevo Edén, donde Dios había caminado con Adán en el frescor del atardecer.

Para P, un hombre de la era axial, la santidad tenía un componente fuertemente ético, y no era ya un simple tema de culto. Implicaba un respeto absoluto por la «alteridad» sagrada de todas las criaturas. En la ley de la libertad,[55] Yahvé insistía en que nadie podía ser esclavizado ni poseído, ni siquiera la tierra. En el Año del Jubileo, que debía proclamarse cada cincuenta años, todos los esclavos debían ser liberados y todas las deudas canceladas. Aunque viviesen vidas apartadas, santas, los israelitas no debían despreciar al extranjero: «Cuando un forastero resida junto a ti, en vuestra tierra, no le molestéis. Al forastero que reside junto a vosotros, le miraréis como a uno de vuestro pueblo y lo amarás como a ti mismo; pues forasteros fuisteis vosotros en la tierra de Egipto».[56] Era una ley basada en la empatía. La experiencia del sufrimiento debía conducir a la apreciación del dolor de otras personas. Tu propio dolor debía enseñarte a sentir con los otros. P, sin embargo,

53. Levítico, 26,27; David Damrosch, «Leviticus», en Robert Alter y Frank Kermode (comps.), *The Literary Guide to the Bible*, Londres, 1987.
54. Levítico, 26,12; trad. de Cross, *Canaanite Myth*, pág. 298.
55. Levítico, 25.
56. Levítico, 19,34. Traducción de la Biblia de Jerusalén.

era realista. El mandamiento del «amor» no requería que la gente se viese llena constantemente de cálido afecto. P no hablaba de sentimientos. Era un código legal, y el lenguaje de P era técnico y reticente como cualquier normativa legal, en la cual estaría fuera de lugar cualquier emoción. En los tratados de Oriente Medio, «amar» significaba ser amable, leal y dar apoyo práctico. El mandamiento de amar no era excesivamente utópico, por tanto, sino que estaba al alcance de todo el mundo.

Desde el principio hasta el final, la visión de P era inclusiva. Aunque, tras una lectura somera, las leyes dietéticas parecían duras y arbitrariamente selectivas. ¿Cómo podía un Dios que había bendecido a todos los animales el día de la creación despreciar a algunas de sus criaturas diciendo que eran «sucias» o incluso «abominaciones»? Nosotros dotamos sin darnos cuenta a palabras como «impuro» o «abominación» de un significado emocional y ético, pero el hebreo *tamei* (impuro) no significa «pecaminoso» ni «sucio». Era un término técnico de culto, y no tenía ninguna resonancia emotiva ni moral. Igual que en Grecia, ciertas acciones o condiciones activaban un *miasma* impersonal que contaminaba el templo y expulsaba a Dios.[57] Para P, la muerte era la impureza básica y prototípica: el Dios viviente era incompatible con los cuerpos muertos. Era un insulto acudir a su presencia después de tener contacto con el cadáver de alguna de sus criaturas. Todos los contaminantes más importantes (la sangre impropiamente vertida, la lepra o las secreciones) eran impuras porque se asociaban con la muerte, y se habían introducido en una zona que no les correspondía.[58] En el templo, los sacerdotes que servían a la divina presencia debían evitar todo contacto con cuerpos muertos y símbolos de descomposición. Ahora, todos los israelitas debían hacer lo mismo, puesto que también vivían con su Dios.

Pero (y éste es un punto muy importante) P no enseñaba que los otros seres humanos fuesen sucios o contaminantes.[59] Las leyes de la santidad y la impureza no estaban destinadas a mantener a los extraños alejados; en P no hay que rehuir al extraño, sino «amarlo». La contaminación no procede de nuestros enemigos, sino de uno mismo. El código no obligaba a los israelitas a evitar a extranjeros impuros, sino a honrar toda vida. En las leyes dietéticas que prohibían el consumo de animales «impuros», P se acercaba mucho al ideal hindú de la *ahimsa*. Como otros pueblos antiguos, los israelitas no contemplaban el sacrificio ritualizado de animales como una muerte. La víctima se transformaba en una sustancia más etérea y espiritual,[60] y estaba prohibido matar y comerse a un animal que no hubiese sido consagrado de esta manera. P prohibía el «asesinato secular» que habían permitido los deuteronomistas, y establecía que los israelitas sólo podían sacrificar y comerse a los animales domésticos de sus rebaños de ovejas y reses. Éstos eran los animales «limpios» o «puros» que formaban parte de la comunidad y, por tanto, compartían la alianza de Dios con Israel; eran sus posesiones, y nadie podía dañarlas. Los animales «limpios» podían descansar el sábado, y sólo se podían comer si se les daba algún tipo de vida póstuma.[61]

Pero los animales «impuros», como los perros, ciervos y otras criaturas que vivían de forma salvaje, no había que matarlos en absoluto. Estaba prohibido poner trampas, matarlos, explotarlos o comérselos bajo ninguna circunstancia. No eran ni manchados ni desagradables. Los israelitas no tenían prohibido tocarlos mientras estaban vivos. Se volvían manchados sólo después de su muerte.[62] La ley que prohibía cualquier contacto con el cadáver de un animal manchado lo protegía, porque significaba que el cuerpo no podía ser despellejado ni desmembrado. Por tanto, no valía la pena cazarlos ni ponerles trampas. De forma similar, los animales clasificados como «abominaciones» (*sheqqets*) no eran tan aborrecibles durante su vida. Los israelitas, sencillamente, los evitaban cuando estaban muertos, por el mismo motivo. Las criaturas «en enjambre» del mar y del aire eran vulnerables y debían inspirar compasión. Las codornices, por ejemplo, eran diminutas y se las podía apartar fácilmente de su vuelo. Y como eran prolíficas e «innumerables», eran benditas por Dios y le pertenecían.[63] Todos los animales de

57. Mary Douglas, *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Oxford y Nueva York, 2001, págs. 24-25, 42-43; Mein, *Ezekiel*, págs. 148-149.

58. Números, 19,11-22.

59. Douglas, *In the Wilderness*, págs. 25-26.

60. Levítico, 1,9, 13, 17.

61. Levítico, 1,1-3; Éxodo, 20,8; Mary Douglas, *Leviticus as Literature*, Oxford y Nueva York, 1999, págs. 68-69, 135-136 (trad. cast.: *El Levítico como literatura*, Barcelona, Gedisa, 2006).

62. Levítico, 11,31-39, 43-44.

63. Números, 11,31-33; Salmos 78,26-27.

Dios eran su hermosa creación.[64] P dejaba bien claro que Dios había bendecido a los animales limpios y a los manchados el día que los creó, y había salvado a los animales puros e impuros por igual cuando llegó el diluvio. Dañar a uno solo de ellos era una afrenta a su santidad.

Sin embargo, existía una corriente subterránea de ansiedad en P. La legislación que regulaba la lepra, las secreciones y la menstruación, inspirada por el temor de que las barreras del cuerpo sufrieran alguna brecha, revelaba la preocupación de aquella comunidad desplazada por establecer unas fronteras nítidas. La evocación que hace P de un mundo en el que todo tuviera su lugar surgía del trauma de la dislocación. La integridad nacional de los exiliados había sido violada por una exhibición implacable de poder imperial. El gran logro de los sacerdotes y profetas del exilio fue evitar una religión basada en el resentimiento y la venganza, y la creación de una espiritualidad que afirmase la santidad de toda la vida.

Al principio del siglo VI la crisis social que había perturbado muchas de las polis del mundo griego finalmente llegó a Atenas. Los campesinos de las zonas rurales del Ática se quejaban de explotación e hicieron causa común contra los aristócratas. La guerra civil parecía inevitable. Los nobles eran vulnerables: no estaban unidos, no tenían ejército ni fuerza de policía a su disposición, y muchos de los campesinos eran hoplitas bien entrenados, y por tanto armados y peligrosos. La única salida de aquel punto muerto era encontrar un mediador imparcial que arbitrase de una forma justa entre las partes en conflicto. Atenas eligió a Solón, y en 594 le nombró magistrado de la ciudad, con un mandato para reformar la constitución.

Solón pertenecía al círculo de los intelectuales independientes que aconsejaban a diversas polis durante las crisis. Al principio les consultaban solamente sobre temas prácticos: economía, desempleo o malas cosechas. Pero poco a poco los «hombres sabios» empezaron a considerar temas más abstractos y políticos. Solón había viajado mucho por Grecia, y en sus discusiones con otros miembros del círculo había considerado los problemas más acuciantes de la polis. Dijo a los atenienses que estaban viviendo en *dysnomia* («desorden») y que se encaminaban

64. Douglas, *Leviticus as Literature*, págs. 150-173.

hacia el desastre. Su única esperanza era crear una *eunomia* («orden correcto») volviendo a las normas que originalmente gobernaban la sociedad griega. Los campesinos eran esenciales para la polis, como hoplitas y como productores de riqueza. Al intentar suprimirlos, los aristócratas habían creado un desequilibrio poco saludable de la sociedad, que sólo podía ser destructivo.

Solón no se contentó con aprobar algunas leyes. Quiso hacer conscientes por igual a campesinos y aristócratas de los problemas del gobierno, y de los principios que se encontraban en el corazón de toda sociedad bien organizada. Todos los ciudadanos debían aceptar una medida de responsabilidad por el estado de *dysnomia*. No se trataba de ningún castigo divino, sino del resultado del egoísmo humano, y sólo un esfuerzo político común podía restaurar la paz y la seguridad. Los dioses no intervenían en los asuntos humanos, y no revelarían una ley divina para rectificar la situación. Aquél fue un avance importantísimo de la era axial. De golpe, Solón había secularizado la política. En la visión holística de la antigüedad, la justicia formaba parte de un orden cósmico que gobernaba incluso a los dioses: un mal gobierno, que desobedeciese abiertamente esos principios sagrados, podía alterar el curso de la naturaleza. Pero Solón no tenía tiempo para tratar ese problema. La naturaleza estaba gobernada por sus propias leyes, que no podían verse afectadas por las acciones de hombres y mujeres. Los griegos estaban empezando a pensar de una forma nueva, analítica, separando los distintos componentes del problema y dando a cada uno de ellos su integridad, y luego procediendo a encontrar una solución lógica. El círculo de hombres sabios había empezado a estudiar el proceso de causa y efecto que les permitiría predecir el resultado de una crisis. Estaban aprendiendo a mirar más allá de los problemas particulares de una polis y a encontrar principios abstractos y generales que pudiesen aplicar de forma universal.[65]

El principio de *eunomia* de Solón no sólo era decisivo para el pensamiento político griego, sino que ayudaría a dar forma a toda la ciencia y la filosofía griegas. Se basaba en la idea de equilibrio. Ningún sector de la sociedad debía imponerse sobre los otros. La ciudad debía trabajar de la misma forma que la falange hoplita, en la cual todos los

65. Christian Meier, *Athens: A Portrait of a City in Its Golden Age*, Londres, 1999, págs. 150-152.

guerreros actuaban de forma concertada. Los campesinos debían verse liberados de las cargas que se habían colocado sobre ellos, de modo que pudiesen contrarrestar los poderes de los aristócratas que los oprimían. Así, Solón canceló las deudas de los campesinos; la Asamblea Popular de todos los ciudadanos, que volvió a los antiguos días tribales, debía equilibrar al aristocrático Consejo de Ancianos. También creó el Consejo de los Cuatrocientos, para supervisar todas las asambleas oficiales de la polis. Para diluir más el poder de la aristocracia, Solón definió el estatus por medio de la riqueza, en lugar del nacimiento: cualquiera que produjese más de doscientas fanegas de grano, vino o aceite cada año era ya elegible para cualquier cargo público. Finalmente, Solón reformó el sistema judicial, y permitió que cualquier ciudadano pudiese interponer una acción judicial contra los magistrados de la ciudad.[66] Hizo que las nuevas leyes se inscribieran en dos tablillas de madera, de modo que cualquier ateniense alfabetizado pudiese consultarlas.

Solón probablemente imaginaba que una vez que el equilibrio de la sociedad hubiese sido rectificado, los aristócratas automáticamente gobernarían de una forma más justa. Pero, por supuesto, les contrarió mucho su pérdida de privilegios, y cuando las nuevas medidas no se llevaron a la práctica por completo, hubo inquietud y decepción entre las clases más populares. Muchos pidieron a Solón que estableciera una tiranía en Atenas, para poder imponer sus reformas, pero él se negó, porque la tiranía era una política no equilibrada. A corto plazo, Solón fracasó: la gente no estaba preparada para sus ideas. Pero el amplio interés suscitado por sus reformas había puesto a Atenas, que se había quedado rezagada con respecto a las otras polis, a la vanguardia del progreso. Rechazando la tiranía, Solón había establecido también un nuevo baremo del ciudadano ideal, que servía sin esperanza alguna de recompensa personal y no buscaba hacerse a sí mismo superior a la gente corriente.[67]

Pero en 547 un tirano se hizo con el poder en Atenas. Pisístrato, de la ciudad cercana de Brauron, cuya familia controlaba las llanuras del norte junto a Macedonia, se convirtió en el campeón de mucha gente desengañada de Atenas. Él y sus hijos gobernarían la ciudad hasta 510. Generoso, encantador y carismático, Pisístrato fue bueno para la ciu-

66. Oswyn Murray, *Early Greece*, 2ª ed., Londres, 1993, págs. 195-197.

67. Meier, *Athens*, págs. 70-71.

dad. Dio generosos préstamos a los agricultores empobrecidos, inició importantes proyectos de construcción, y reparó el sistema de suministro de agua y de vías de comunicación en torno a la ciudad. El comercio se expandió, los poetas frecuentaron su corte y el pueblo disfrutó de una gran renovación espiritual.

Pisístrato quería crear un centro religioso distintivo en Atenas. Él y sus hijos transformaron la Acrópolis, convirtiéndola en un lugar de culto espectacular mediante un templo de piedra y un acceso adecuado por la ladera rocosa de la colina. Mecenas adinerados encargaron estatuas de los dioses, que se erigieron en torno al santuario como un bosque de piedra encantado.[68] Pisístrato también dio nueva vida al grandioso festival de las Panateneas, que celebraba el nacimiento de la ciudad, el cual se realizaba cada cuatro años y que tenía sus propios juegos atléticos.[69] Era el clímax de las celebraciones del año nuevo, y seguía unos ritos oscuros y desconcertantes que representaban la historia temprana de Atenas. En uno de esos ritos se sacrificaba un buey en la Acrópolis de una forma que producía una gran culpabilidad. El sacerdote que había infligido el golpe fatal tenía que huir; se convocaba un tribunal y el cuchillo, convicto de muerte, era arrojado al mar. Detrás de la representación burlesca de esa «muerte de buey» (*bouphonia*) se escondía un horror a la violencia que tenía sus raíces en el corazón de todos los sacrificios cívicos y de la civilización misma, un horror que se veía empañado a menudo por la rutina, por la cual alguien o algo tenía que pagar siempre.

El triunfo de las Panateneas disipaba el aura extraña de aquellos rituales inquietantes.[70] El eje del festival era una procesión por toda la ciudad que acababa en la Acrópolis, en el extremo oriental del nuevo templo de Atenea. Allí, la ciudad obsequiaba a la diosa un nuevo traje color azafrán para su estatua de culto, bordado con escenas de su ba-

68. Robert Parker, *Athenian Religion: A History*, Oxford y Nueva York, 1996, págs. 71-72.

69. *Ibid.*, págs. 75-91; Murray, *Early Greece*, pág. 270.

70. Walter Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1983, págs. 152-168; Walter Burkert, *Greek Religion*, Cambridge, Mass., 1985, págs. 232-344; Parker, *Athenian Religion*, págs. 89-91; Louise Bruitt Zaidman y Pauline Schmitt Pantel, *Religion in the Greek City*, Cambridge, U.K., 1992, págs. 105-106 (trad. cast.: *La religión griega en la polis de la época clásica*, Madrid, Akal, 2002).

talla con los cíclopes, que significaba el triunfo de la civilización sobre el caos. Todos los ciudadanos estaban representados en la procesión: los jóvenes efebos (muchachos adolescentes que se convertirían después en ciudadanos de pleno derecho), hoplitas, muchachas con vestidos amarillos, ancianos, artesanos, residentes extranjeros, delegados de otras polis, y las víctimas sacrificiales. Atenas se exhibía ante sí misma y ante el resto del mundo griego, en una afirmación de identidad deslumbrante y orgullosa.

Pero los griegos estaban empezando a añorar alguna experiencia religiosa más personal. Uno de los nuevos edificios construidos por Pisístrato era un centro de culto en la ciudad de Eleusis, a unos treinta kilómetros al oeste de Atenas, donde, según se decía, la diosa Deméter se había alojado mientras buscaba a Perséfone. El culto mistérico de Eleusis se convirtió en parte integrante de la vida religiosa de los atenienses.[71] Era una iniciación en la cual los participantes experimentaban una transformación de su estado mental. Como los ritos estaban envueltos en el secreto, sólo tenemos una idea incompleta de lo que ocurría, pero parece que los iniciados (*mystai*) seguían los pasos de Deméter; compartían su sufrimiento, su dolor, desesperación, temor e ira, ante la pérdida de su hija. Participando en su dolor y, finalmente, en la alegría de su reunión con Perséfone, algunos de ellos descubrían que, habiendo mirado hacia el mismísimo corazón de la oscuridad, no volverían a tener miedo de la misma forma, nunca.

En Atenas empezaban los preparativos. Los *mystai* ayunaban durante dos días; se ponían de pie ante el mar y sacrificaban un lechón en honor de Perséfone, y luego, entre una gran multitud, se dirigían a Eleusis a pie. Por entonces ya estaban bastante debilitados por su ayuno y sentían aprensión, porque no sabían lo que les iba a ocurrir. Los *epoptai*, que habían sido iniciados el año anterior, hacían el viaje con ellos; su conducta era amenazadora y agresiva. Las multitudes invocaban rítmica e hipnóticamente a Dionisos, dios de la transformación, poniéndose en un estado frenético de excitación, de modo que cuando los *mystai* llegaban finalmente a Eleusis, estaban agotados, asustados y eufóricos. Por entonces el sol se ponía ya; se encendían antorchas

71. Parker, *Athenian Religion*, págs. 97-100; Walter Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, Mass., y Londres, 1986, págs. 7-95 (trad. cast.: *Cultos mistéricos antiguos*, Madrid, Trotta, 2005); Burkert, *Homo Necans*, págs. 248-297.

y bajo aquella luz espectral y vacilante los *mystai* eran conducidos a empujones entre las calles, hasta que perdían la orientación y se hallaban completamente desorientados. Entonces los sumergían en la oscuridad total de la sala de iniciación. Después de esto, el cuadro es bastante confuso. Se sacrificaban animales; había un acontecimiento terrorífico e «innombrable», que podía implicar el sacrificio de un niño que era indultado sólo en el último momento. Había una «revelación»; algo se elevaba de una cesta sagrada. Pero finalmente se representaba la reunión entre Kore y Deméter y el misterio concluía con escenas de tono ditirámbico y cuadros vivientes sagrados que llenaban a los iniciados de alegría y alivio. En Eleusis habían alcanzado el *ekstasis*, «el salir fuera» de sus yoes normales de cada día, y habían experimentado una nueva iluminación.

No se impartía ninguna doctrina secreta. Como explicaría Aristóteles posteriormente, los *mystai* no iban a Eleusis a aprender nada, sino a tener una experiencia que, según sentían, les transformaba.[72] «Salí de la estancia del misterio —recordaba en una ocasión uno de los *mystai*—, notando que era un extraño para mí mismo.»[73] El historiador griego Plutarco (c. 46-120 EC) pensaba que morir podía ser como la experiencia de Eleusis:

> Vagar perdido al principio, caminar cansadamente, en círculos, algunos terroríficos caminos en la oscuridad que no conducen a ninguna parte; entonces, inmediatamente antes del final, todas las cosas terribles: pánico y temblores, sudor y asombro. Y luego una luz maravillosa viene a acogerte, regiones puras y prados que vienen a saludarte, con sonidos y danzas y palabras solemnes y sagradas, y visiones santas.[74]

El éxtasis final, orquestado por el intenso psicodrama, daba a la gente indicios del deleite beatífico que disfrutaban los dioses.

Los griegos estaban aprendiendo a pensar con lógica, con rigor analítico, y sin embargo periódicamente sentían la necesidad de rendirse a lo irracional. El filósofo ateniense Proclo (c. 412-485 EC) creía que la iniciación de Eleusis creaba una *sympatheia*, una profunda afinidad con el ritual, de modo que los *mystai* se perdían a sí mismos y acababan

72. Aristóteles, Fragmento 15, citado en Burkert, *Ancient Mystery Cults*, págs. 69, 89.
73. Aristóteles, Fragmentos, citado en *ibid.*, pág. 90.
74. Plutarco, Fragmento 168, citado en *ibid.*, págs. 91-92.

plenamente absorbidos por el rito «de una forma ininteligible para nosotros, y divina». No todos los *mystai* lograban aquello; algunos sencillamente se veían «atacados por el pánico» y seguían prisioneros de su miedo, pero otros conseguían «asimilarse con los símbolos sagrados, dejar su propia identidad, convertirse en uno con los dioses, y experimentar la posesión divina».[75] En la India, la gente estaba empezando a conseguir una dicha similar mediante la técnica de la introspección. No había tal viaje interior en Eleusis; aquello era muy distinto del solitario *ekstasis* obtenido por algunos de los místicos de la era axial. La iluminación de Eleusis no ocurría en una remota ermita del bosque, sino en presencia de miles de personas. Eleusis pertenecía al mundo antiguo, preaxial. Imitando a Deméter y a Perséfone, representando de nuevo su paso de la muerte a la vida, los *mystai* dejaban sus yoes individuales atrás y se volvían uno con sus modelos divinos.

Lo mismo sucedía con los misterios de Dionisos.[76] Allí, también los participantes se unían a un dios sufriente, siguiendo los frenéticos peregrinajes de Dionisos cuando, enloquecido por su madrastra, Hera, había viajado por los bosques de Grecia y a través de las tierras orientales de Egipto, Siria y Frigia en busca de curación. Las historias míticas acerca de Dionisos hablaban de una demencia destructiva y una extremidad terrorífica, pero su culto ciudadano era ordenado, aunque se viviese una atmósfera de carnaval, sólo con un atisbo de transgresión.[77] Los hombres llevaban ropa de mujer, como el joven Dionisos cuando se escondía de Hera. Todo el mundo bebía vino, y había música y baile. Las Ménades, devotas de Dionisos, corrían por las calles ataviadas con coronas de hojas de hiedra y con varitas mágicas de sauce. Pero a veces todo el grupo caía en trance, un estado elevado de conciencia, que se extendía de un celebrante a otro. Cuando esto ocurría, los adoradores sabían que Dionisos estaba presente entre ellos. Llamaban a esa experiencia de divina posesión *entheos*: «dentro hay un dios».

75. Citado en *ibid.*, pág. 114.

76. Burkert, *Ancient Mystery Cults*, pág. 37; Joseph Campbell, *Transformations of Myth Through Time*, Nueva York, 1990, págs. 191-193 (trad. cast.: *El mito en el tiempo*, Barcelona, Emecé, 2002).

77. Zaidman y Pantel, *Religion in the Greek City*, págs. 198-218; Burkert, *Greek Religion*, págs. 160-166; Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, Nueva York, 1990, págs. 384-390 (trad. cast.: *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*, 2 vols., Barcelona, Paidós, 2002).

Siempre hubo un elemento burlesco en el culto de Dionisos. En sus procesiones cívicas, todos los habitantes de la polis se mezclaban unos con otros, los esclavos caminando al lado de los aristócratas. Era exactamente lo contrario de las Panateneas, donde cada sector del pueblo tenía un lugar claramente definido en la procesión.[78] La religión dionisíaca contenía un atisbo de rebelión, que atraía a los artesanos, artífices y campesinos de los cuales los tiranos obtenían su apoyo, por eso a menudo apoyaban el culto de Dionisos. En 534, Pisístrato estableció las fiestas Dionisias de la ciudad en Atenas, y construyó un pequeño templo a Dionisos en el montículo sur de la Acrópolis. Junto a éste se hallaba un teatro que había sido excavado en la ladera rocosa. La mañana del festival, la efigia del dios se transportaba ceremonialmente hacia la ciudad y se colocaba en el escenario. Durante los tres días siguientes los ciudadanos se reunían en el teatro para escuchar las recitaciones corales de los antiguos mitos, que lentamente se irían desarrollando hasta alcanzar las características de un drama a escala total. En los rituales dramáticos de las fiestas Dionisias de la ciudad, los griegos se acercarían a la experiencia religiosa de la era axial.

Unos pocos griegos, en dos movimientos marginales del siglo VI, también se elevaron hacia la visión de la era axial que estaba surgiendo en otras partes del mundo. Los primeros fueron la secta órfica, que rechazaba el *ethos* agresivo de la polis y abrazaba el ideal de la no violencia.[79] Los órficos no querían ni siquiera sacrificar un animal ceremonialmente, adoptaron una dieta estrictamente vegetariana y como el sacrificio era esencial para la vida política de la ciudad, se retiraron de la corriente dominante. Su modelo era Orfeo, un héroe mítico de Tracia, que era una región salvaje, periférica y «sin civilizar» de Grecia. Hombre atormentado, Orfeo lloró la pérdida de su esposa, Eurídice, durante toda su vida, y sufrió una muerte violenta y horrible: había enfurecido tanto a las mujeres de Tracia negándose a casarse de nuevo que lo desgarraron en pedazos con sus propias manos desnudas. Pero

78. Zaidman y Pantel, *Religion in the Greek City*, págs. 199-200; Burkert, *Greek Religion*, págs. 290-293.

79. Marcel Detienne, «Culinary Practices and the Spirit of Sacrifice», en Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant (comps.), *The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks*, Chicago y Londres, 1989, págs. 7-8; Zaidman y Pantel, *Religion in the Greek City*, págs. 158-175; Anthony Gottlieb, *The Dream of Reason: A History of Philosophy from the Greeks to the Renaissance*, Londres, 2000, págs. 25-26; Burkert, *Greek Religion*, págs. 296-303.

Orfeo era un hombre pacífico, cuya inspirada poesía amansaba a las fieras salvajes, calmaba las olas y hacía que los hombres olvidasen sus querellas.[80] El segundo de esos movimientos fue iniciado por Pitágoras, un matemático de Samos, que emigró a Italia en 530, viajó hacia el este y enseñó una versión de la doctrina hindú del karma. Sabemos muy poco de él personalmente, excepto que estableció una secta esotérica cuyos miembros purificaban su cuerpo absteniéndose de la carne, negándose a tomar parte en los sacrificios rituales y buscando la iluminación a través del estudio de las ciencias y las matemáticas. Concentrándose en abstracciones puras, los pitagóricos esperaban poder apartarse de las contaminaciones del mundo físico y llegar a tener una visión del orden divino.

La mayoría de los griegos, sin embargo, continuaron adorando a los dioses de la forma tradicional ya acuñada por el tiempo, aunque en el siglo VI se dieron los primeros indicios de un racionalismo completamente nuevo. Algunos filósofos empezaron a estudiar ciencias, no como los pitagóricos, como objetivo para conseguir la iluminación espiritual, sino por sí mismas.[81] Esos primeros científicos vivían en Mileto, una polis jónica de la costa de Asia Menor, un puerto próspero con extensos contactos con el mar Negro y el Oriente Próximo. El primero en conseguir notoriedad fue Tales, que se hizo famoso en aquel momento al predecir un eclipse solar en 593. Fue simplemente una suposición afortunada, pero su logro real fue ver en el eclipse algo natural, más que un acontecimiento divino. Tales no estaba en contra de la religión. La única sentencia suya que ha sobrevivido es: «Todo es agua, y el mundo está lleno de dioses». El mar primigenio se había contemplado desde hacía mucho como el material divino en bruto del cosmos, pero la visión de Tales de esa intuición mítica era estrictamente lógica. En los fragmentos de su trabajo que se han conservado en los escritos de otros filósofos, parece que él aseguraba que todas las criaturas habían derivado del elemento acuático, y que la vida era imposible sin él. Como el agua podía cambiar de forma y convertirse en hielo o en vapor, era capaz de evolucionar y convertirse en algo distinto. Siguiendo la misma línea de pensamiento, Anaxímenes (560-496), otro filósofo de Mileto, creía que el aire era la materia primigenia: el aire era también esencial para la vida y podía mutar, convertirse en viento, nube y agua.

80. William K. Freist, «Orpheus: A Fugue on the Polis», en Dora C. Pozzi y John M. Wickerstein (comps.), *Myth and the Polis*, Ithaca y Londres, 1991, págs. 32-48.

81. Gottlieb, *Dream of Reason*, págs. 4-20; Burkert, *Greek Religion*, págs. 305-311; Murray, *Early Greece*, págs. 247-251; Charles Freeman, *The Greek Achievement. The Foundation of the Western World*, Nueva York y Londres, 1999, págs. 149-152; Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View*, Nueva York y Londres, 1991, págs. 19-25 (trad. cast.: *La pasión del pensamiento occidental*, Barcelona, Prensa Ibérica, 1997).

En ausencia de pruebas empíricas, estas especulaciones eran apenas nada más que fantasías, muy significativas, sin embargo, porque mostraban que algunos griegos estaban empezando a creer que era necesario seguir las indicaciones del *logos* hasta sus últimas conclusiones, aunque con ello invalidasen la sabiduría convencional. Al intentar un análisis del mundo material para descubrir una única y sola causa, Tales y Anaximenos empezaban a pensar como científicos. Anaximandro (610-546), el más innovador de los tres, fue un paso más allá; para encontrar la sustancia primigenia, un filósofo tenía que ir más allá de lo que se podía percibir con los sentidos en busca de una sustancia más fundamental e intangible. Aducía que la materia básica del universo era completamente «indefinida» (*apeiron*). Como se encontraba más allá de nuestra experiencia no tenía cualidades que nosotros pudiésemos discernir, aunque todo había existido dentro de ella *in potentia*. El *apeiron* era algo divino, pero que iba más allá de los dioses; era la fuente inconmensurable e inagotable de toda vida. Mediante un proceso que Anaximandro nunca llegó a explicar, los fenómenos individuales se habían «separado» del *apeiron*, y todos los elementos del cosmos estaban en guerra, invadiéndose y atacándose constantemente unos a otros. El tiempo había impuesto una forma de *eunomia* al universo, decretando que cada elemento se viera confinado a su propio lugar, y que ningún componente del universo pudiera dominar sobre los demás. Pero al final todas las cosas serían reabsorbidas en el *apeiron*.

El *apeiron* tenía el potencial para convertirse en lo que los teólogos han llamado «un dios más allá de los dioses», aunque no tenía relevancia en las vidas cotidianas de los seres humanos. En el pasado, la cosmología no intentaba describir los orígenes de la vida de una manera literal. Los mitos de la creación estaban pensados para revelar información fundamental sobre las perplejidades de la vida en la tierra. Las historias de dioses que luchaban contra monstruos para extraer orden del caos habían puesto al descubierto sobre todo la lucha agonística que se halla en el corazón de toda vida, que siempre dependía de la muerte o

destrucción de otros seres. Las historias de un sacrificio primigenio habían demostrado que la verdadera creatividad requería que uno se entregase a sí mismo. En su relato de la creación, P había insistido en que todo en el mundo era bueno, en un momento en que los exiliados podían haberse entregado a la desesperación. Pero sería imposible usar de forma terapéutica alguna de las cosmologías de los filósofos de Mileto. No estaban pensadas para ese fin; no tenían nada que ver con la iluminación espiritual. Los milesios desarrollaron sus especulaciones por sí mismas, y así sembraron las semillas del futuro racionalismo occidental. Más o menos al mismo tiempo, sin embargo, los filósofos de la India habían desarrollado un mito de la creación que hizo que la era axial religiosa diera otro paso adelante.

En la India había emergido una nueva filosofía que era bastante diferente de las Upanishadas, y que prestaba escasa atención a las escrituras védicas. Se llamaba Samkhya («discriminación»), aunque originalmente la palabra quizá significara, sencillamente, «reflejo» o «discusión». El Samkhya sería extremadamente influyente en la India. Casi todas las escuelas de filosofía y de espiritualidad adoptarían al fin algunas de sus ideas, incluso aquellas que desaprobaban el Samkhya. Y sin embargo, a pesar de su importancia, sabemos muy poco acerca de los orígenes de ese movimiento fundamental. A un sabio del siglo VI llamado Kapila se le atribuye la invención del Samkhya, pero no sabemos nada de él, y no podemos estar seguros siquiera de que existiera en realidad.

Como los milesios, el Samkhya analizaba el cosmos en diferentes partes separadas que lo componían, remontándose al mismísimo principio, y describía un proceso de evolución que daba el ser a nuestro mundo. Pero ahí terminaba toda semejanza. Mientras los filósofos griegos se orientaban hacia el mundo exterior, el Samkhya ahondaba en el interior. Mientras los milesios todavía aseguraban que «el mundo está lleno de dioses», el Samkhya era una filosofía atea. No había Brahmán, ni *apeiron*, ni alma del mundo en la cual todo se fundiría. La suprema realidad del sistema del Samkhya era el *purusha* (la «persona» o el «yo»). Pero el *purusha* del Samkhya no era nada parecido a la figura del Purusha del **Rig Veda**, y era también bastante diferente del yo (*atman*) buscado por los **sabios** de las Upanishadas. A diferencia de las otras

veinticuatro categorías del mundo del Samkhya, el *purusha* era absoluto y no estaba sometido a ningún cambio. Pero el *purusha* no era una realidad sola y única. De hecho el *purusha* era asombrosamente múltiple. Cada ser humano tenia su propio *purusha* individual y eterno, que no estaba atrapado en el samsara, la serie interminable de muertes y renacimientos, que existía más allá del espacio y el tiempo. Como el *atman*, el *purusha* era imposible de definir porque no tenía cualidades reconocibles. Era la esencia del ser humano, pero no el «alma», porque no tenía nada que ver con nuestros estados mentales o psicológicos. El *purusha* no tenía inteligencia, tal y como nosotros la entendemos, ni deseos. Estaba tan lejos de nuestra experiencia normal que nuestros yoes conscientes y ordinarios ni siquiera notaban que tenían un *purusha* eterno.

Al principio, el *purusha*, de algún modo, se había entremezclado con el *prakrti*, «naturaleza». Esta palabra resulta también difícil de traducir. No se refería simplemente al mundo visible y material, porque el *prakrti* incluía la mente, el intelecto y la experiencia psicomental que los seres humanos iluminados contemplaban como la parte más espiritual de sí mismos. Mientras permaneciésemos confinados dentro del reino del *prakrti*, seguiríamos ignorando la dimensión eterna de nuestra humanidad. Pero el *purusha* y el *prakrti* no eran enemigos. La «naturaleza», representada como una hembra, estaba enamorada del *purusha*. Su trabajo era extraer el *purusha* de cada persona a través de su abrazo, aunque esto requiriese que los humanos se volvieran contra lo que, en su ignorancia, contemplaban como su verdadero yo.[82] La naturaleza estaba ansiosa por liberarnos, por liberar al *purusha* de las redes de la ilusión y el sufrimiento que caracterizan la vida humana. En realidad, toda la naturaleza, aunque nosotros no lo supiéramos, existía para servir al yo eterno (*purusha*) de cada uno de nosotros. «Desde lo *Brahman* hasta la última hoja de hierba, toda la creación es para el provecho del *purusha*, hasta que se consiga el conocimiento supremo.»[83]

¿Cómo caía el *purusha* en las redes de la naturaleza? ¿Había una especie de «pecado original»? El Samkhya no responde a estas cuestiones. Su esquema metafísico no estaba destinado a ofrecer un relato

82. Samkhya Sutras 3.47.

83. Samkhya Sutras 3.47, en Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, Londres, 1958, pág. 12.

literal, científico o histórico de la realidad. En la India, la verdad no se medía por su objetividad, sino por su valor terapéutico. Los seguidores del Samkhya se suponía que meditaban sobre la descripción de la relación de la naturaleza con el *purusha* para llegar a saber qué debía hacer el ser humano para descubrir su camino de vuelta a su ser auténtico. Las ideas del Samkhya habían nacido casi con total seguridad entre los círculos de renunciantes que no estaban satisfechos con la espiritualidad de las Upanishadas. En lugar de perderse en lo Brahmán impersonal, querían retener su individualidad. Estaba bastante claro para ellos que la vida era insatisfactoria. Algo había ido mal, pero no tenía sentido especular sobre cómo había llegado a sobrevenir ese desdichado estado de las cosas. En sus meditaciones habían atisbado algún tipo de luz interior, que les indicaba que tenían otro yo más absoluto, y que sólo tenían que separarlo de la confusión y la ilusión y el deseo que les impedían el crecimiento espiritual. La palabra *samkhya* quizá se refiriese en algún momento a la «disociación» del yo y del reino «natural», de mente y materia. El renunciante ya se había retirado de la sociedad; ahora tenía que dar el siguiente paso y encontrar el auténtico centro de su ser, el verdadero espíritu, el auténtico yo, su *purusha* inmortal.

El Samkhya intentaba un análisis de la realidad que estaba destinado sencillamente a ayudar al renunciante a conseguir su liberación. En su retiro selvático podía meditar sobre ello para comprender los distintos componentes de su naturaleza humana. Sólo familiarizándose con las complejidades del sufrimiento humano podía esperar trascenderlo. El Samkhya enseñaba que la naturaleza tenía tres «hilos» diferentes (*gunas*), que podían distinguirse en el cosmos como conjunto, y en cada persona individual:

- *Satta*, «inteligencia», que está más cerca del *purusha*.
- *Rajas*, «pasión», energía física o mental.
- *Tamas*, «inercia», el más bajo de los *gunas*.

Al principio de los tiempos, antes de que las criaturas individuales hubiesen adquirido existencia, los tres *gunas* coexistían armoniosamente en la materia primigenia, pero la presencia del *purusha* alteró su equilibrio y desencadenó un proceso de emanación. La primera de las nuevas categorías que emergió de la unidad original no diferenciada fue el intelecto (*buddhi*), conocido como «El Grande». Ésta era la parte más importante de nuestro ser natural, y si podíamos aislarlo y desarrollarlo, nos llevaría hasta el borde de la iluminación. El intelecto estaba muy cerca del *purusha*, y podía reflejar el yo del mismo modo que un espejo refleja a una flor, pero en el ser humano no iluminado se veía nublado por los elementos más groseros del mundo.

La siguiente categoría que emergió fue el principio del ego (*ahamkara*). Todas las demás criaturas emanaban del *ahamkara*: dioses, humanos, animales, plantas y el mundo ciego. El principio del ego era la fuente de todos nuestros problemas, porque transmitía naturaleza a todos los demás seres, con los tres *gunas* en distintas proporciones. La *satta* (inteligencia) dominaba en los *devas* y hombres santos; el *rajas* caracterizaba a la gente corriente, cuya energía pasional a menudo estaba mal encaminada, y las vidas de los animales estaban oscurecidas por la negrura mental del *tamas*. Pero, fuese cual fuese nuestro estatus, la raíz de nuestra infelicidad era nuestra sensación de ego, que nos atrapaba en un yo falso que no tenía nada que ver con nuestro *purusha* eterno. Experimentábamos pensamientos, sentimientos y deseos. Decíamos: «yo pienso», «yo quiero», o «yo temo», imaginando que ese «yo» representaba todo nuestro ser, de modo que gastábamos demasiada energía preservando y apoyando ese «yo», y esperábamos su eterna supervivencia en el cielo. Pero eso no era más que una ilusión. El ego al que tanta atención concedíamos era efímero, porque estaba sujeto al tiempo. Se volvería enfermo, débil y disminuiría en la vejez, y finalmente acabaría por parpadear y morir, para volver a empezar otra vez el desconsolado proceso de nuevo en otro cuerpo. Y mientras tanto nuestro yo auténtico, nuestro *purusha*, que era eterno, autónomo y libre, ansiaba verse liberado. La propia naturaleza ansiaba conseguirlo. Si queríamos ir más allá del dolor y de las frustraciones de nuestra vida, debíamos aprender a reconocer que el ego no era nuestro yo auténtico. Una vez que hubiésemos conseguido esto, ahorrando conocimientos y mediante un intenso acto de cognición, podríamos conseguir la *moksha* (liberación).

La ignorancia nos sujetaba. Estábamos tan aprisionados por las falsas ilusiones de la naturaleza que confundíamos el *purusha* con nuestra vida ordinaria psicomental, imaginando que nuestros pensamientos, deseos y emociones eran la parte más elevada y esencial de nuestra humanidad. Eso significaba que nuestras vidas se basaban en un error. Asumíamos que el yo era simplemente una versión mejorada del ego

que gobernaba nuestra existencia cotidiana. El renunciante tenía que rectificar esa ignorancia mediante la meditación y el estudio. El aspirante debía ser consciente de las formas de la naturaleza y las leyes que gobiernan su evolución. Así adquiriría un conocimiento que no era sencillamente el dominio intelectual del sistema del Samkhya, sino un despertar a su verdadera condición. En el curso de esa meditación, aprendería a concentrarse en el *buddhi* con exclusión de todo lo demás, en la esperanza de captar un destello del *purusha*. Una vez que hubiese visto el *purusha* reflejado en su intelecto, alcanzaba una profunda realización que era su verdadero yo. Gritaba: «¡Me he reconocido!»[84] e inmediatamente la naturaleza, que añoraba aquel momento, se retiraba «como un bailarín que se retira después de haber satisfecho los deseos de su señor».[85]

Después de ese momento, ya no había vuelta atrás. Una vez que se había despertado a su verdadera naturaleza, el renunciante iluminado ya no era presa de los sufrimientos de la vida. Seguía viviendo en el mundo natural, seguía poniéndose enfermo, y moría, pero ahora, que era uno con el *purusha*, el dolor ya no podía tocarle. En realidad, acababa diciendo: «se sufre», en lugar de «yo sufro», porque el sufrimiento se había convertido en una experiencia remota, distante de lo que ahora comprendía que era su verdadera identidad. Cuando al final moría, la naturaleza dejaba de ser activa, y el *purusha* conseguía una libertad perfecta y nunca podía volver a entrar en otro cuerpo mortal y ligado al tiempo.

En un cierto sentido, el Samkhya parecía haberse separado por completo de la religión védica. Desde la perspectiva del Samkhya, el sacrificio era inútil. Los dioses estaban también prisioneros de la naturaleza, de modo que no tenía sentido alguno pedir su ayuda. También era contraproducente intentar, por medio de un ritual, construir un *atman* que sobreviviese en el cielo, porque el ego-yo debía morir. Sólo el conocimiento especial, que era un despertar a nuestra realidad más auténtica, podía traer una liberación permanente. Pero, aunque entrara en conflicto con la ortodoxia védica, el Samkhya realmente era una evolución de la visión tradicional, arquetípica, de la filosofía perenne. La gente siempre había ansiado perderse en un modelo celestial, pero

84. Samkhya Sutras 3.61, *ibid.*, pág. 30.
85. Samkhya Karika 59, *ibid.*

el Samkhya les decía que aquello no era una realidad externa, sino que existía en su interior. No encontrarían lo absoluto imitando a ningún dios, sino despertando a su yo más auténtico. El arquetipo no existía en un reino remoto y mítico, sino que era inherente a lo individual. En lugar de mezclarse con una figura externa y paradigmática, debían identificarse con el *purusha* interiorizado.

El Samkhya marcaba una nueva época en la autoconciencia. La gente de la India se estaba haciendo consciente de un yo que estaba oscurecido por las confusiones de la vida diaria, escondido en nuestros cuerpos, aherrojado por nuestros instintos, y sólo vagamente consciente de sí mismo. El drama metafísico del Samkhya revelaba aquello que era específicamente humano y ansiaba la liberación. La gente podía ir hasta más allá de sí misma cultivando una mayor conciencia propia. Pero eso no significaba autoindulgencia, porque era el ego el que sometía como esclavo al yo. El pueblo de la India se estaba haciendo consciente de la orientación codiciosa y egoísta de nuestra existencia mundana. El ego nos hacía incapaces de mirar cualquier cosa sin preguntarnos: «¿Quiero esto?», «¿Cómo puedo beneficiarme de esto?», «¿Me amenaza esto?», «¿Por qué no tengo esto?». Como resultado, nunca vemos nada como es realmente, porque estamos prisioneros en las redes de nuestro egoísmo. El Samkhya puede plantear la liberación de ese egocentrismo pegajoso, asustado, avanzando hacia un estado de ser que, en nuestra existencia normal, obsesionada por el ego, no podríamos concebir. Tal estado no es divino; no es sobrenatural, no es más que el cumplimiento de nuestra naturaleza humana, y cualquiera que estuviese dispuesto a trabajar por esa libertad podría adquirirla.

El Samkhya hizo dos contribuciones importantes a la espiritualidad de la India. En primer lugar estaba la percepción de que toda vida es *dukkha*, una palabra que a menudo se traduce como «sufriente», pero que tiene un significado más amplio: «insatisfactoria, fracasada». Por razones que nadie podría saber nunca, nuestro nacimiento en este mundo desacralizado ha sido problemático y doloroso. Nuestra experiencia se halla condicionada por la ignorancia y el pesar. Todo en el cosmos se está desintegrando, es mortal y efímero. Incluso cuando el falso «yo» se siente feliz o satisfecho, hay algo que falla. Si «yo» tengo éxito, mis rivales estarán desconsolados. A menudo, «yo» ansío un objetivo o algo material, y luego averiguo que al final resulta decepcionante e insatisfactorio. Los momentos de felicidad van seguidos casi siempre por pe-

ríodos de sufrimiento. Nada dura mucho tiempo. Nuestro mundo interior caótico podría cambiar de un estado a otro en cuestión de segundos. Nuestros amigos podrían morir; la gente se pone enferma, se hace vieja, pierde la belleza y la vitalidad. Negar ese *dukkha* universal (como prefieren hacer muchos) no es más que un engaño, porque es una ley de vida. Pero según afirmaba el Samkhya, esa naturaleza imperfecta era también nuestra amiga, porque cuanto más sufría «yo» y más me identificaba con este mundo efímero, más ansiaba «yo» la realidad absoluta e incondicional del *purusha*. Constantemente, al mirar a nuestro alrededor y hacia nuestros turbulentos interiores, nos encontramos añorando algo más: como las sagas de las Upanishadas, tenemos que gritar: «*¡neti, neti!*», «¡esto no!». El Shamkya puede parecer pesimista, pero en realidad es optimista y ambicioso. Insiste en que la naturaleza no es la realidad final. La gente puede experimentar la liberación y de hecho lo hace. Todos encuentran su *purusha*, su yo verdadero. Todas las criaturas sufrían: dioses, humanos, animales e insectos, pero solamente los seres humanos han sido capaces de la *moksha* y la liberación del dolor.

Pero muchos renunciantes averiguaban que la liberación práctica era extraordinariamente difícil. Algunas personas conseguían la *moksha* mediante el estudio y la meditación, pero otros sentían que hacía falta algo más. La naturaleza mantenía a los seres humanos bajo un yugo tan poderoso que eran necesarias unas medidas mucho más duras. Esto conducía a algunos renunciantes a desarrollar la disciplina del yoga que ahora se practica en todo el mundo en las salas de meditación y los gimnasios. El yoga es uno de los grandes logros de la India, y en su forma más evolucionada, casi con toda seguridad se pensó en los círculos del Samkhya para liberar el *purusha* de su entrelazamiento con la naturaleza. Este yoga clásico es muy distinto de la versión de yoga que a menudo se enseña en Occidente hoy en día.[86] No es un ejercicio aeróbico, y no ayuda a la gente a relajarse, a suprimir la ansiedad excesiva o a sentirse mejor en la vida... más bien lo contrario. El yoga era un asalto sistemático al ego, un régimen riguroso que enseñaba al aspirante durante un largo período de tiempo a abolir su conciencia normal con todos sus errores e ilusiones, y sustituirlos con el extasiado descubrimiento de su *purusha*.

86. Eliade, *Yoga, passim*; Edward Conze, *Buddhist Meditation*, Londres, 1956.

Pero tampoco sabemos los nombres de los renunciantes que desarrollaron el yoga. Se asocia con Patanjali, que escribió las Yoga Sutras en los primeros siglos de la era común. Pero Patanjali no inventó estas prácticas, que ya eran muy antiguas. Algunos estudiosos creen que puede haber evolucionado un tipo de yoga a partir de los habitantes indígenas de la India, antes de la llegada de las tribus arias. Algunas de las técnicas yóguicas, particularmente los ejercicios de respiración, se mencionan en las primeras Upanishadas y se practicaban durante los rituales védicos. Pero empezase cuando empezase, el yoga se había convertido en parte establecida del paisaje espiritual de la India hacia el siglo VI. Lo practicaban los brahmines, los renunciantes védicos ortodoxos y las llamadas sectas heréticas. Los diferentes grupos desarrollaron versiones distintas del yoga, pero las disciplinas básicas, tal y como se describen en los Yoga Sutras, eran fundamentales.

El término *yoga* en sí mismo es significativo. Quiere decir «uncir». Era la palabra usada en otros tiempos por los arios védicos para describir las ataduras de los animales de tiro a sus carros de guerra antes de un ataque. Los guerreros eran hombres de yoga. Eran como *devas*, perpetuamente en movimiento y constantemente ocupados con actividades militares, mientras los mansos *asuras* se quedaban en casa. Hacia el siglo VI, sin embargo, los nuevos hombres del yoga estaban ocupados en la conquista del espacio interior; en lugar de declarar la guerra, se dedicaban a la no violencia. El yoga suponía una incursión en la mente inconsciente, que era la causa principal de gran parte de nuestros sufrimientos. Patanjali hizo una lista de cinco *vrittis* («impulsos») que nos mantenían sometidos: ignorancia, sentido del ego, pasión, disgusto y atracción por esta vida pasajera. Esos instintos iban aflorando uno tras otro, con una energía inagotable e incontrolable. Eran básicos para nuestra humanidad y, según creían los yoguis, estaban demasiado arraigados para ser eliminados mediante el simple acto del conocimiento contemplado por los maestros del Samkhya. Estábamos todos profundamente condicionados por lo que los yoguis llamaban *vasanas*, sensaciones inconscientes que producían todo lo que era específico para una personalidad individual. Eran resultado de la herencia y del karma de vidas pasadas y presentes. Mucho antes de que Freud y Jung desarrollasen la búsqueda moderna y científica del alma, los yoguis de la India habían empezado ya a explorar y analizar el reino de lo inconsciente con un vigor sin precedentes. Esos *vrittis* y *vasanas* debían ser aniquila-

dos, «quemados». Sólo entonces el ser podría separarse del caos de su vida psíquica, deshacerse de las redes de la naturaleza y experimentar el deleite de la *moksha*. Y esa hazaña hercúlea podía conseguirse sólo mediante la pura fuerza mental.

Primero, sin embargo, el yogui tenía que soportar un largo período de preparación. No se le permitía realizar un solo ejercicio yóguico hasta que hubiese completado un extenso entrenamiento moral. El aspirante empezaba observando las *yamas* («prohibiciones»). En el primer lugar de la lista estaba la *ahimsa*, «no violencia». El yogui no debía matar ni hacer daño alguno a sus criaturas; no podía ni siquiera matar a un mosquito ni hablar de forma poco amable a los demás. En segundo lugar tenía prohibido robar, cosa que significaba también que no podía coger lo que quería cuando lo quería. Simplemente, debía aceptar la comida y la ropa que se le daba sin poner objeción alguna, cultivando la indiferencia hacia las posesiones materiales. En tercer lugar no debía mentir, sino decir la verdad en todo momento, sin distorsionarla haciendo que un incidente resultase más entretenido o más halagador para sí mismo, por ejemplo. Finalmente, debía abstenerse del sexo y de las sustancias estupefacientes, que podían empañar su mente y enervar las energías físicas y mentales que necesitaría en su expedición espiritual. El programa preparatorio también exigía el dominio de unas ciertas disciplinas corporales y psíquicas (*niyama*). El aspirante debía mantenerse escrupulosamente limpio; debía estudiar las enseñanzas (*dharma*) de su gurú, y debía cultivar una serenidad habitual, comportándose de forma amable y cortés con todo el mundo, sin importar cómo se sintiera por dentro.

Ese programa preparatorio mostraba la ambición espiritual de los yoguis. No estaban interesados en tener sencillamente una experiencia fugaz, inspiradora. El yoga era una iniciación a una forma distinta de ser humano, y eso significaba una transformación moral radical. Las prohibiciones y disciplinas serían en la era axial una nueva versión de la imitación tradicional del modelo arquetípico. Los yoguis tenían que dejar atrás sus yoes no iluminados, abandonar el principio del ego y comportarse como si el *purusha* ya hubiese sido liberado. Cuando la gente del pasado imitaba ritualmente a un dios, experimentaba una «intensificación» de su vida normal y una mejora de su ser. Lo mismo servía para el *yama* y para el *niyama*. A fuerza de práctica, esas disciplinas éticas se convertían en una segunda naturaleza, y cuando esto ocurría,

explicaba Patanjali, el aspirante experimentaba «una alegría indescriptible».[87] A medida que dejaba atrás el «principio del ego», tenía indicios de la liberación final.

Una vez el maestro estaba satisfecho y consideraba que el aspirante dominaba el *yama* y el *niyama*, estaba listo para aprender la primera disciplina propiamente yóguica: el *asana*, «sentarse». Tenía que permanecer sentado con las piernas cruzadas y la espalda recta, en una posición completamente inmóvil, durante horas, cada vez. Era incómodo al principio, y a veces insoportablemente doloroso. El movimiento es lo que caracteriza a las criaturas vivas. Todo lo que se mueve está vivo. Aunque imaginemos que estamos sentados y quietos, estamos en constante movimiento: parpadeamos, nos rascamos, nos desplazamos de una nalga a otra, volvemos la cabeza como respuesta a un estímulo. Aun en sueños nos agitamos y nos volvemos. Pero en el *asana*, el yogui aprendía a cortar el vínculo entre su mente y sus sentidos. Se quedaba tan quieto que parecía más bien una estatua o una planta que un ser humano. En los tiempos antiguos, los arios despreciaban a los *asuras*, que se quedaban sentados en casa todo el día. Ahora, los hombres nuevos del yoga se quedaban sentados en un mismo sitio durante horas, sin dar señal alguna de vida.

A continuación, el yogui aprendía a controlar su respiración, un asalto aún mayor a su vida instintiva. La respiración es la más fundamental y automática de nuestras funciones físicas, y es absolutamente esencial para la vida. En el *pranayama*, sin embargo, el yogui aprendía a respirar cada vez más y más despacio. Su objetivo era hacer una pausa lo más larga posible entre la exhalación y la inhalación, de modo que pareciese que la respiración había cesado por completo. Los latidos de su corazón se hacían más lentos; incluso parecía estar muerto, y sin embargo, una vez que se había vuelto experto en el *pranayama*, experimentaba un nuevo tipo de vida. Esa respiración controlada, que es completamente diferente de la respiración arrítmica de la vida cotidiana, se había demostrado que tenía unos efectos físicos y neurológicos. Produce una sensación de calma, armonía y ecuanimidad, que según se dice es comparable a los efectos de la música. Existía también una sensación de esplendor, expansividad y nobleza... una sensación de presencia.

87. Yoga Sutra 2.42, en Eliade, *Yoga*, pág. 52.

Una vez que dominaba estos ejercicios físicos, el aprendiz de yogui estaba dispuesto para la disciplina mental de la *ekagrata*, la concentración «en un punto». Aquí se negaba a pensar, aprendiendo a concentrarse ininterrumpidamente en un solo objeto o idea. Podía ser una flor, la punta de su nariz o una de las enseñanzas de su gurú. Lo importante era excluir rigurosamente cualquier otra emoción o asociación, y eliminar todas y cada una de las distracciones que inevitablemente acudían a su mente. Había diversas formas de *ekagrata*. El aspirante aprendía la *pratyahara* (retirada de los sentidos), contemplando el objeto sólo con el intelecto. En la *dharana* (concentración) se le enseñaba a visualizar el *purusha* en las profundidades de su ser, e imaginarlo emergiendo gradualmente como un loto que surge de un estanque. Cada *dharana* se suponía que duraba doce *pranayamas*, y por medio de esas técnicas combinadas, físicas y mentales, el yogui experto se había sumergido tan profundamente en su mundo interior, apartado de su conciencia normal y secular, que había entrado en un estado de trance.

El aprendiz averiguaba que había conseguido una invulnerabilidad asombrosa. A medida que se iba haciendo más experto, veía que ya no era consciente del calor achicharrante del verano, ni del frío helado de las lluvias invernales. Ahora que era capaz de controlar su vida psíquica, se había vuelto inmune a su entorno. También averiguaba que veía el objeto que estaba contemplando de una forma totalmente distinta. Como había suprimido el flujo de recuerdos y asociaciones personales que le evocaba, ya no se dejaba distraer por sus propias preocupaciones. No subjetivizaba, ni lo privatizaba; en lugar de verlo a través de la lente distorsionadora de sus propias necesidades y deseos, podía verlo tal y como era en realidad. El «yo» empezaba a desparecer de su pensamiento, y como resultado, hasta los objetos más aburridos revelaban unas cualidades completamente inesperadas. Cuando el yogui meditaba de esa forma sobre las ideas de su escuela en particular, como la del mito de la creación Samkhya, las experimentaba tan vívidamente que una formulación racionalista de esas verdades era insignificante en comparación. Su conocimiento ya no era simplemente teórico: sabía esas cosas directamente. Se había convertido en parte de su mundo interior.

Los yoguis no creían que estuviesen tocados por un dios; no había nada sobrenatural en sus experiencias. El Samkhya, después de todo, era un credo ateo y no tenía interés alguno en los *devas*. Los yoguis estaban convencidos de que sencillamente estaban desarrollando la capacidad natural de la persona humana. Cualquiera que se entrenase con la intensidad suficiente podía conseguir esas hazañas mentales. Habían descubierto una nueva dimensión de su humanidad. Esta trascendencia no era un encuentro con ninguna deidad externa que está «ahí fuera», sino un descenso hacia las profundidades de su propio ser. Separándose sistemáticamente de su existencia normal, ligada al ego, el yogui intentaba aislar su yo real de las redes de la naturaleza. De nuevo, esos hombres de la era axial estaban consiguiendo «salir» de la norma, haciéndose más plenamente conscientes de su propia naturaleza.

Una vez que entraba en estado de trance, el yogui progresaba a través de una serie de estados mentales cada vez más profundos, que no tenían relación con su experiencia habitual. Era el *samadhi*, un estado de conciencia pura, donde el sentido del «yo» y de lo «mío» había desaparecido por completo; el yogui se sentía completamente unido con los objetos de su meditación, y no era consciente de nada más. Ciertamente, no era consciente de sí mismo contemplándolos. Había otros estados más extremos que conseguían unos pocos practicantes del yoga, con un talento especial, y que sólo se podían describir de forma paradójica: había un sentimiento de ausencia que también era una presencia; una vaciedad que era también una plenitud; un eterno presente; una vida en la muerte. Los yoguis llamaban a esa experiencia «la nada», porque no había palabras que pudieran describirla. La comparaban con la sensación de caminar por una habitación y encontrar sólo el vacío, el espacio y la libertad.

Los yoguis interpretaban sus descubrimientos meditativos de forma distinta. Aquellos que suscribían las enseñanzas de las Upanishadas creían que finalmente se habían vuelto uno con lo Brahmán; los que seguían la filosofía del Samkhya aseguraban que habían liberado el *purusha*. Pero la experiencia básica seguía siendo la misma. Fuera lo que fuera lo que pensaran que habían hecho, los yoguis habían abierto nuevas posibilidades. Una aguda percepción del sufrimiento que era endémico a la condición humana había conducido a aquellos hombres extraordinariamente ambiciosos a encontrar una salida radical. Habían desarrollado una tecnología espiritual que los liberaría del *dukkha*. Sin embargo, el yoga no era para todo el mundo. Era un trabajo a tiempo completo, que no se podía combinar con exigencias de la vida

cotidiana. Pero, más adelante, otros sabios encontrarían una forma de desarrollar un yoga que podía dar a los legos ciertos indicios de iluminación.

Mientras tanto, China estaba en crisis. Cuando Chu derrotó a los ejércitos de la liga de los Estados chinos en 597, la región se vio envuelta en un nuevo tipo de agresión completamente distinta. Se habían roto los formalismos. Chu no tenía tiempo para la antigua guerra ritualizada, y los otros grandes Estados también empezaron a dejar a un lado las restricciones de la tradición, decididos a expandirse y a conquistar más territorio, aunque aquello significase la destrucción del enemigo. La guerra se volvió muy distinta de las campañas señoriales del pasado. En 593, por ejemplo, durante un largo asedio, la gente de Song se vio obligada a comerse a sus propios hijos. Los viejos principados se enfrentaban al aniquilamiento político. Sabían que no podían competir con los Estados más importantes, y se veían envueltos en la refriega contra su propia voluntad, mientras sus territorios se convertían en campo de batalla para ejércitos enfrentados. Qi, por ejemplo, invadía con tanta frecuencia el pequeño principado de Lu que Lu se vio obligado a pedir ayuda a Chu... pero no sirvió de nada. Hacia finales del siglo VI, Chu había sido derrotado y Qi se había vuelto tan dominante que el duque de Lu sólo consiguió retener un mínimo de independencia con la ayuda del Estado occidental de Qin.

Los Estados se veían debilitados también por problemas internos. Durante el siglo VI, Qi, Jin y Chu se vieron fatalmente debilitados por guerras civiles crónicas. En Lu, tres familias señoriales en competencia habían reducido al duque legítimo a simple marioneta. Esto en sí mismo era un signo de los tiempos. El descendiente del gran duque de Zhou había sido despojado de todo su poder excepto de sus deberes rituales, y dependía financieramente de los usurpadores. Las antiguas estructuras políticas y sociales se estaban desintegrando, y China parecía encaminarse rápidamente hacia la anarquía. Sin embargo, esas luchas señalaban un cambio mucho más profundo. Los nobles que se rebelaban contra sus príncipes se veían motivados, desde luego, por la codicia y la ambición, pero también intentaban liberarse de la dominación de las familias más antiguas. Los chinos se encaminaban, penosamente, hacia una política más igualitaria que iría minando la norma de los príncipes hereditarios acatada hasta el momento.[88] En Cheng y Lu hubo reformas fiscales y agrícolas que mejoraron la vida de los campesinos. En la segunda mitad del siglo VI, Zichan, primer ministro del principado de Cheng, inscribió y exhibió las leyes penales en unos grandes calderos de bronce. Ahora ya había un código legal definido, que todo el mundo podía consultar para enfrentarse a alguna norma arbitraria.

Como han descubierto los arqueólogos, había un desdén cada vez mayor por la observancia del ritual: la gente colocaba objetos profanos en las tumbas de sus parientes, en lugar de las vasijas rituales prescritas. El antiguo espíritu de moderación estaba en declive: muchos de los chinos habían desarrollado un nuevo gusto por el lujo, que implicaba una tensión insoportable para la economía, ya que exigía recursos excesivos. Algunos de los caballeros ordinarios (*shi*) situados en el punto más bajo de la jerarquía feudal habían empezado a imitar el estilo de vida de las grandes familias. Como resultado, había demasiados aristócratas, y un preocupante número de *shi* quedaron fatalmente empobrecidos. Había tantos nuevos ricos que algunos de los miembros de la nobleza no podían poseer ya ningún feudo, porque no había la suficiente tierra para todos. Muchos caballeros, incluyendo algunos que eran parientes cercanos de los príncipes, perdieron sus tierras y sus títulos y se vieron reducidos al rango de plebeyos. Algunos de los *shi* degradados eran escribas, ritualistas o capitanes del ejército, que se veían obligados a dejar la ciudad y llevarse sus habilidades al campo, donde vivían con la gente corriente.

No se trataba solamente de una crisis social y política. El cielo y la tierra dependían tanto el uno del otro que muchas personas temían que el menosprecio del Camino del Cielo pusiera en peligro el cosmos entero. Los ritualistas de Lu veían la nueva codicia, agresión y materialismo como un asalto blasfemo a los rituales sacros. Otros eran más escépticos. En 534, muchos de los Estados chinos se vieron devastados por un tifón seguido por unos incendios forestales terribles. En Cheng, el maestro adivinador se acercó a Zichan, el primer ministro, y le pidió que ofreciera un sacrificio especial para aplacar al Cielo. Zichan meneó la cabeza. «El Camino del Cielo está muy lejos; es el Camino del hombre el que está cerca de nosotros —replicó—. No podemos alcanzar el

88. Jacques Gernet, *Ancient China: From the Beginnings to the Empire*, Londres, 1968, págs. 83-84.

primero; ¿qué medios tenemos de conocerlo?»[89] Como el Cielo estaba más allá de nuestra comprensión, era mejor concentrarse en lo que estaba a nuestro alcance.

Más o menos por esa época, un joven llamado Kong Qiu (551-479) casi había completado sus estudios y estaba a punto de obtener un puesto secundario en la administración de Lu. Su familia era recién llegada al principado, porque sus antepasados habían sido miembros de la casa ducal de Song, pero como muchos otros aristócratas, la familia se había visto obligada a emigrar. Kong Qiu fue criado, pues, en una modesta pobreza, y tuvo que ganarse el sustento. Se sentía atraído por los ritualistas y era apasionadamente devoto de la dinastía Zhou, especialmente del gran duque de Zhou, que a veces le visitaba en sueños. Kong Qiu era un estudiante ávido. Hacia los 30 años dominaba ya el estudio del *li*, y cuando llegó a los 40 asegura que se había convertido en un hombre docto. Muchos de los *shi* que se habían visto reducidos a la penuria estaban amargados y resentidos, pero Kong Qiu comprendía el sentido más profundo de los ritos y estaba convencido de que, si se interpretaban adecuadamente, podían llevar al pueblo de China de vuelta por el Camino del Cielo. Más tarde, los discípulos de Kong Qiu le llamarían orgullosamente Kongfuzi, «nuestro maestro Kong». En Occidente le llamamos Confucio. La era axial china estaba a punto de comenzar.

89. *The Ch'un Ts'ew and the Tso Chuen*, 2ª ed., Hong Kong, 1960, pág. 109.

Capítulo 6

Empatía
(c. 530 a 450 AEC)

A finales del siglo VI, Lu estaba al borde de la anarquía total, mientras las tres familias que habían usurpado el poder del duque legítimo luchaban entre sí por la supremacía. Esto resultaba especialmente penoso para los ritualistas. Gentes de toda China acudían a Lu a asistir a la liturgia ceremonial y escuchar la música que databa de los primeros reyes Zhou. Un visitante de Jin exclamaba: «¡La ceremonia [*li*] de Zhou está aquí toda ella! Sólo ahora comprendo el poder del duque de Zhou y por qué reinó Zhou».[1] Pero hacia 518, el gobernante legítimo de Lu, descendiente del duque de Zhou, era tan pobre que ya no podía pagar a músicos y bailarines para que realizasen esos ritos en el templo ancestral. Sin embargo, aquel año, uno de los usurpadores tenía ocho equipos de bailarines realizando los ritos de la casa real (de una forma bastante ilegal) en su propio santuario ancestral. Hubo gran consternación. El *li* ya no ponía freno a la codicia y la ostentación de las familias nobles, y el Cielo parecía indiferente.

Cuando Confucio oyó hablar de esa celebración ilícita de los ritos reales, se indignó. «El Camino no hace progresos», se lamentó.[2] Si los gobernantes no eran capaces de poner en práctica los valores sagrados que mantenían a la sociedad en el camino recto, entonces debía

1. A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, Ill. 1989, pág. 9.

2. Confucio, Analectas, 5, 6; véase 16, 2. Las citas de las *Analectas* se han tomado de Arthur Waley (trad. y ed.), *The Analects of Confucius*, Nueva York, 1992, a menos que se indique lo contrario. [Una versión de las Analectas en castellano la podemos encontrar en *Los cuatro libros* (trad., int. y notas a cargo de Joaquín Pérez Arroyo), Barcelona, Paidós, 2002.]

hacerlo él mismo. Como plebeyo no podía establecer el *dao*, sólo un rey podía hacer tal cosa. Pero sí que podía educar a un grupo de hombres santos e ilustrados para que educasen a su vez a los gobernantes de China en el Camino, y les recordasen cuál era su deber. Confucio esperaba emprender una carrera política, pero se sentía constantemente decepcionado. Era demasiado sincero y directo para tener éxito en la política, y nunca conseguía más que nombramientos insignificantes en los departamentos de finanzas o de contabilidad. Sin embargo, aquello fue lo mejor que pudo ocurrirle. Su fracaso político le dio tiempo para pensar, y se convirtió en un maestro inspirado, decidiendo que, si no podía tener éxito él en persona, enseñaría a otros para ocupar altos cargos. Como otros *shi* marginados en su tiempo, se convirtió en erudito errante, viajando incansablemente de un Estado a otro con su pequeño y fiel grupo de discípulos, esperando que al menos uno de los príncipes acabase finalmente por tomarle en serio.

Confucio no era ningún asceta solitario, sino un hombre mundano, que disfrutaba de una buena comida, un buen vino, una canción, una broma y una conversación estimulante. No se encerró en una torre de marfil, no practicó la introspección ni la meditación, sino que siempre desarrolló su conocimiento mediante la conversación con otras personas. En las Analectas, nuestra fuente principal, le vemos constantemente ocupado en discusiones con amigos y discípulos. Su amabilidad y brillantez (una combinación inusual) atraía a los estudiantes hacia él como un imán, y él nunca rechazaba a nadie. Algunos de sus estudiantes eran aristócratas, otros eran de humilde origen. Su favorito era probablemente Yan Hui, pobre pero dotado para la mística, aunque él amaba por igual a todos los miembros de su pequeña compañía: el tranquilo y fuerte Mingzi; el enérgico Zilu; y Zigong, que siempre se mostraba valiente y honrado. Cuando se presentaba ante él algún posible estudiante, Confucio buscaba una cualidad en él, por encima de todas las demás. «Sólo instruiré a aquel que arda de ansiedad —decía—. Sólo enseñaré a aquel que hierva de excitación.»[3] Reprendía a sus alumnos, les dirigía con dureza, pero nunca les intimidaba. Después de maravillarse por los logros sobrecogedores de los yoguis, alivia mucho volverse hacia Confucio, cuyo Camino, si se entiende como es debido, resulta accesible para todo el mundo. Afable, calmado y amistoso, Confucio

3. Analectas, 7, 8.

nunca pontificaba; no había largas lecciones ni sermones, y aunque estuviera en desacuerdo con sus estudiantes, normalmente estaba dispuesto a escuchar su punto de vista. ¿Por qué no iba a hacerlo? No era un sabio inspirado por la divinidad, como Yao o Shun. No tenía revelaciones ni visiones. Su único mérito era «un esfuerzo incansable por aprender y una paciencia inagotable para enseñar a los demás».[4]

Las Analectas fueron recogidas por sus discípulos mucho después de la muerte de Confucio, de modo que no podemos estar seguros de que las máximas que se le atribuyen sean auténticas, pero los estudiosos creen que los textos se pueden contemplar como una fuente razonablemente fiable.[5] Consisten en centenares de observaciones cortas y sin conexión entre sí, sin intento alguno de producir una visión claramente definida. El estilo es sugestivo, de la misma forma que un paisaje chino: se supone que los lectores deben buscar lo que «no» se dice, buscar entre líneas el sentido pleno, y conectar una idea con otra. De hecho, a pesar de las primeras impresiones, sí que existe una coherencia en las Analectas. En realidad, la visión de Confucio está tan densamente interconectada que a veces resulta difícil estudiar por separado sus temas.

Como otros filósofos de la era axial, Confucio se sentía profundamente alejado de su tiempo. Estaba convencido de que la causa originaria de los desórdenes que sufría China era el descuido de los ritos tradicionales que habían gobernado la conducta de los principados durante tanto tiempo. En los días de Yao y Shun, y, posteriormente, bajo los primeros Zhou, según creía, el Camino del Cielo se había practicado con toda perfección, y los seres humanos habían vivido juntos armoniosamente. El *li* estimulaba un espíritu de moderación y generosidad. Pero en aquellos tiempos la mayoría de los príncipes no dedicaban ni siquiera un segundo pensamiento al *dao*. Estaban demasiado ocupados persiguiendo los lujos y sus propias ambiciones egoístas. El antiguo mundo se estaba desmoronando, y no había nada de un valor equivalente que surgiera para tomar su lugar. Según la visión de Confucio, la mejor solución era volver a las tradiciones que tan bien habían funcionado en el pasado.

4. Analectas, 7, 33.

5. Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Mass., y Londres, 1985, pág. 62; Fung Yu-Lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, Derk Bodde (comp.), Nueva York, 1976, pág. 12.

Confucio se sentía horrorizado por la guerra constante que amenazaba con destruir por completo los pequeños principados. Sin embargo, para su consternación, éstos no parecían conscientes de ese peligro. Lu no podía competir militarmente con un Estado grande como Qi, pero en lugar de dedicar todos sus recursos a enfrentarse a esa amenaza externa, las familias nobles (motivadas solamente por la codicia y la vanagloria) luchaban en una guerra civil autodestructiva. Si las «tres familias» hubiesen observado el *li* correctamente, ese estado de cosas nunca habría llegado a darse. En el pasado, los ritos habían ayudado a evitar el peligro de violencia y venganza, y habían mitigado el horror de la batalla. Debían hacerlo de nuevo. Como ritualista, Confucio había pasado mucho más tiempo estudiando las ceremonias y los clásicos que el arte principesco de la arquería y la conducción de carros.[6] Ahora redefinía el papel de los *junzi*: el verdadero caballero debía ser un estudioso, y no un guerrero. En lugar de luchar por el poder, el *junzi* debía estudiar las normas de la conducta correcta, tal y como las prescribía el *li* tradicional de la vida familiar, política, militar y social. Confucio nunca pretendió ser un pensador original. «Yo he transmitido lo que me fue enseñado sin añadir nada de mi cosecha —dijo una vez—. He sido fiel a los antiguos y los he amado.»[7] Sólo un sabio que hubiese recibido la bendición de la iluminación divina podía romper la tradición. «Yo soy, sencillamente, uno que ama el pasado, y que es diligente investigándolo.»[8] Y sin embargo, a pesar de todas sus protestas, la verdad es que Confucio sí que era innovador. Se sentía inclinado a «reanimar lo Antiguo para conseguir conocimientos de lo Nuevo».[9] El mundo había cambiado, pero no habría ningún perfeccionamiento provechoso si no había una cierta medida de continuidad.

Algunas de las formas que tenía Confucio de interpretar la tradición tenían un énfasis radicalmente distinto. La antigua religión se había concentrado en el Cielo: la gente había realizado a menudo los sacrificios simplemente para ganarse el favor de los dioses y los espíritus, pero Confucio se centraba en este mundo. Como su contemporáneo Zichan, primer ministro de Cheng, creía que era mejor concentrarse

6. Analectas, 12, 7.
7. Analectas, 7, 1.
8. Analectas, 7, 19.
9. Analectas, 2, 11.

en lo que conocemos. En realidad, prefería no hablar del Cielo en absoluto. Su alumno Zigong observó: «Se nos permite oír las ideas de nuestro Maestro sobre la cultura y sobre las enseñas exteriores de la bondad, pero acerca del camino del Cielo, él no nos dirá nada en absoluto».[10] Confucio no estaba interesado en la metafísica, y disuadía de la charla teológica. Cuando Zilu le preguntó cómo podía atender un *junzi* a los dioses, replicó: «Hasta que hayas aprendido a servir a los hombres, ¿cómo quieres servir a los espíritus?». Y como Zilu insistía, y preguntó cómo era en realidad la vida de los antepasados, Confucio volvió a replicar: «Hasta que no sepas algo de los vivos, ¿cómo pretendes saber algo de los muertos?».[11] Confucio no era ningún escéptico. Practicaba los ritos ancestrales y tradicionales de una forma puntillosa, y se sentía lleno de sobrecogimiento al pensar en el Cielo. Como los sabios hindúes, comprendía el valor del silencio. «Yo preferiría no tener que hablar», se quejaba una vez. Zigong se sintió afligido. «Si nuestro Maestro no habla —objetó—, ¿cómo podemos nosotros, los pequeños, enseñar a otros acerca de él?» «El Cielo no habla —replicó Confucio—, y sin embargo las cuatro estaciones siguen su curso a las órdenes del Cielo, y las cien criaturas, cada una de su propia clase, nacen así. ¡El Cielo no habla!»[12] El Cielo quizá no hablase, pero sí que resultaba enormemente efectivo. En lugar de perder el tiempo en especulaciones teológicas sin sentido, la gente debía imitar la reticencia del Cielo y mantener un silencio reverente. Entonces, quizá, también se convirtiesen en una fuerza potente en el mundo. Confucio llevó la religión de China de vuelta a la tierra. En lugar de preocuparse por la vida del más allá, la gente debía aprender a ser buena aquí. Sus discípulos no estudiaban con él para adquirir información esotérica acerca de dioses y espíritus. Su última preocupación no era el Cielo, sino el Camino. La tarea del *junzi* era avanzar cuidadosamente por el camino, dándose cuenta de que éste en sí mismo tiene un valor absoluto. Así le conduciría no a un lugar o a una persona, sino a una condición de bondad trascendente. Los rituales eran el mapa de carreteras que les pondría en el camino.

Todo el mundo podía convertirse en un *junzi*, quien, para Confucio, era el ser humano plenamente desarrollado. En los días antiguos,

10. Analectas, 5, 12.
11. Analectas, 11, 11.
12. Analectas, 17, 19.

sólo un aristócrata podía ser *junzi*, pero Confucio insistía en que todo aquel que estudiase el Camino con entusiasmo se podía convertir en «caballero», una persona madura o profunda. Zigong sugirió una vez que la compañía adoptase como lema: «Pobre sin gorronear, rico sin fanfarronear». «No está mal —dijo Confucio—. Pero sería mejor aún: pobre, pero deleitándose en el Camino; rico, pero estudiante del ritual.» Zigong inmediatamente saltó citando un verso del *Clásico de las Odas*:

> *Como cosa cortante, como cosa afilada,*
> *Como cosa cincelada, como cosa pulida.*[13]

Confucio se sintió encantado: ¡Zigong estaba empezando a comprender las *Odas*! Esos versos describían perfectamente la forma en que usaba un *junzi* los ritos para pulir y refinar su humanidad. Un *junzi* no nacía, sino que se hacía. Tenía que que trabajarse a sí mismo de la misma manera que un escultor daba forma a una piedra basta y con ella hacía un objeto bello. Un verdadero *junzi* siempre estaba intentando ir más allá de lo que era, y convertirse en lo que se suponía que debía ser. «¿Cómo puedo conseguirlo?», preguntó Yan Hui. Era muy sencillo, respondió Confucio: «Domina tu ego y ríndete al *li*».[14] Un *junzi* debe someter todos los detalles de su vida a los rituales de la consideración y el respeto por los demás. El objetivo era «no mirar nada sin respetar el ritual, no hablar de nada sin respetar el ritual, no mover ni una mano ni un pie sin respetar el ritual». Si los príncipes de China hacían aquello, salvarían el mundo. «¡Si un gobernante pudiese dominar su ego y someterlo al *li* durante un solo día, todos bajo el Cielo responderían a su bondad!»[15]

Como los sabios hindúes, Confucio veía el «principio del ego» como la fuente de la mezquindad y la crueldad humanas. Si la gente era capaz de perder su egoísmo y someterse a las demandas altruistas del *li* en todos los momentos de sus vidas, se verían transformados por la belleza de la santidad. Se conformarían al ideal arquetípico del *junzi*, el

13. *Clásico de las Odas* 55, en Arthur Waley (ed. y trad.), *The Book of Songs*, Londres, 1937; Analectas, 1, 15.

14. Analectas, 12, 1. Traducción sugerida en Schwartz, *World of Thought*, pág. 77.

15. *Ibid.*

ser humano superior. Los ritos elevaban las acciones biológicas ordinarias a un plano diferente, asegurando que no se trataba al pueblo de forma descuidada ni se relacionaba uno con ellos como de pasada; que no se veían simplemente conducidos por la utilidad y el interés propio. Las normas de la piedad filial, por ejemplo, daban instrucciones a los hijos de que sirvieran la comida de sus padres con gentileza, pero en aquellos tiempos, muchos hijos se limitaban a arrojarla en la mesa. «¡Hasta a los perros y los caballos se los cuida de ese modo!», exclamaba Confucio, exasperado; pero si la comida se tomaba en una atmósfera de respeto y apreciación, se hacía humana.[16] Como hombre de la era axial, Confucio quería que la gente fuera plenamente consciente de lo que estaban haciendo. La realización del *li* no era simplemente cuestión de llevar a cabo los movimientos; requería agudeza psicológica, sensibilidad y una apreciación inteligente de cada circunstancia.[17] «La piedad filial no consiste simplemente en que la gente joven lleve a cabo el trabajo duro, cuando hay que hacer algo o servir a sus padres primero el vino y la comida —explicaba Confucio—. Es mucho más que eso.»[18] ¿Y qué era ese elusivo «mucho más»? Es la «actitud», decide Confucio.[19] El espíritu con el que se lleva a cabo un rito se percibe en cada uno de nuestros gestos y expresiones faciales. Un rito se puede convertir en un insulto si se lleva a cabo con desdén o con impaciencia.

En el pasado, sin embargo, el *li* a menudo tenía un aspecto agresivo. Se había usado para adquirir ventaja política, o sencillamente para mejorar el prestigio personal de algún noble. Confucio extrajo sistemáticamente todo ese egocentrismo del *li*. Su prolongado estudio de los ritos le había enseñado que sólo tenían sentido si se realizaban sinceramente con un espíritu de «complacencia» (*rang*). Los hijos tenían que mostrarse complacientes con los padres, los guerreros con sus enemigos, y los reyes con sus servidores. Los ritos les enseñaban a abandonar sus preferencias personales, a destronarse a sí mismos del centro de su mundo y poner en ese lugar a otra persona. En la vida política, los ritos hacían difícil para los hombres de Estado promover políticas única-

16. Analectas, 2, 7.

17. Jacques Gernet, *Ancient China: From the Beginnings to the Empire*, Londres, 1968, pág. 116.

18. Analectas, 2, 8.

19. *Ibid.*

mente basadas en el interés propio. Les habían enseñado un hábito disciplinado de empatía. Si se realizaban con el espíritu adecuado, por tanto, los ritos eran una educación espiritual que ayudaba a la gente a ir más allá de las limitaciones del egoísmo. Un ritualismo reformado, que eliminase la antigua obsesión por el estatus y la preeminencia, podía hacer de toda China un lugar humano, restaurando la dignidad y la gracia a las relaciones humanas.

El *li* enseñaba a la gente a tratar a los demás como iguales. Se convertían en compañeros en las mismas ceremonias: en las danzas litúrgicas, una persona que realizaba hasta el menor de los papeles perfectamente era indispensable, y contribuía a la belleza del conjunto. Los ritos hacían consciente a la gente de la santidad de la vida, y por tanto también le conferían santidad. Tradicionalmente, el *li* de la reverencia había nutrido el poder divino del príncipe; el *li* de la piedad filial había creado el divino *shen* que permitía a un hombre mortal convertirse en antepasado. Tratando a los demás con absoluto respeto, los rituales introducían a la persona que realizaba el rito y a la persona que recibía su atención en la dimensión sagrada de la existencia.

En la India, los yoguis se habían embarcado en una búsqueda solitaria de lo absoluto. Confucio no lo habría comprendido. Según su punto de vista, se necesitaban otras personas para provocar la humanidad completa de alguien; el cultivo propio era un proceso que necesitaba de los demás. En lugar de ver la vida familiar como un impedimento para la iluminación, como los renunciantes de la India, Confucio la veía como el teatro de la búsqueda religiosa, porque enseñaba a cada uno de los miembros de la familia a vivir por los demás.[20] Este altruismo era esencial para el autocultivo del *junzi*: «Para establecerse a uno mismo, primero hay que establecer a los demás —explicaba Confucio—. Para agrandarse a uno mismo, uno debería intentar agrandar a los demás».[21] Más tarde, Confucio sería criticado por concentrarse de forma demasiado exclusiva en la familia, ya que la gente debería preocuparse por todo el mundo, pero Confucio veía a cada persona como el centro de una serie de círculos concéntricos, en constante crecimiento

20. Tu Wei-ming, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*, Albany, 1985, págs. 115-116.

21. Analectas, 6, 28, en *ibid.*, pág. 68.

con los cuales esta persona debía relacionarse.[22] Cada uno de nosotros inicia su vida en la familia, de modo que el *li* de la familia empieza nuestra educación en la autotrascendencia, pero no puede acabar ahí. Los horizontes del *junzi* se expandían gradualmente. Las lecciones que éste había aprendido cuidando de sus padres, cónyuge y hermanos ensanchaban su corazón, de modo que sentía empatía cada vez con más y más personas: primero con su comunidad inmediata, luego con el Estado en el que vivía, y finalmente con el mundo entero.

Confucio fue una de las primeras personas que dejó meridianamente claro que la santidad era inseparable del altruismo. Solía decir: «Mi Camino tiene un hilo que corre recto por todo él». No había metafísica abstrusa ni complicadas especulaciones litúrgicas; todo volvía siempre a la importancia de tratar a las demás personas con un respeto absolutamente sagrado. «El Camino de nuestro Maestro —decía uno de sus discípulos— no es más que esto: hacer todo lo que puedas por los demás [*zhong*] y consideración [*shu*].»[23] El Camino no era más que un esfuerzo constante y entregado por nutrir la santidad de los demás, que a su vez extraería la santidad inherente en uno mismo. «¿Hay algún dicho sobre el cual se pueda actuar todos los días, y todo el tiempo?», preguntó Zigong a su maestro. «Quizá el dicho de la consideración [*shu*] —dijo Confucio—. No hagas a los demás lo que no querrías que te hicieran a ti.»[24] El *shu* realmente debería traducirse como «compararse consigo mismo». Otros lo han llamado la Regla de Oro; era la práctica religiosa esencial, y era mucho más difícil de lo que parecía. Zigong aseguró una vez que dominaba esa virtud: «Lo que no quiero que otros me hagan, no tengo deseo alguno de hacérselo a otros», anunció, orgullosamente. Uno casi puede ver la sarcástica, aunque afectuosa sonrisa de Confucio mientras meneaba la cabeza. «¡Ah, no! Todavía no has llegado a ese punto.»[25]

El *shu* requería que «todos los días y el día entero» mirásemos en el interior de nuestros corazones, descubriésemos lo que nos causaba

22. Tu Wei-ming, *Confucian Thought*, págs. 57-58; Huston Smith, *The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions*, San Francisco, 1991, págs. 180-181 (trad. cast.: *Las religiones del mundo*, Barcelona, Kairós, 2005).

23. Analectas, 4, 15, en Graham, *Disputers of the Tao*, pág. 21.

24. Analectas, 15, 23.

25. Analectas, 5, 11.

dolor y luego nos abstuviésemos, en toda circunstancia, de infligir cualquier dolor a otras personas. Exigía que las personas ya no se pusieran a sí mismas en una categoría especial y separada, sino que constantemente relacionasen su propia experiencia a la de otros. Confucio fue el primero en promulgar la Regla de Oro. Para Confucio, tenía un valor trascendente. Un dominio perfecto del *li* ayudaba a la gente a adquirir lo que llamaban *ren*. Esta palabra originalmente había significado «noble» o «valioso», pero en la época de Confucio sencillamente significaba un ser humano. Confucio le dio a la palabra un significado completamente nuevo, pero se negó a definirlo. Más tarde, algunos filósofos equipararían *ren* con «benevolencia», pero aquello era demasiado limitado para Confucio.[26] En la escritura china, *ren* tenía dos componentes: primero, un simple ideograma de ser humano, el yo, y en segundo lugar, dos trazos horizontales, indicando las relaciones humanas. De modo que *ren* podía traducirse como «co-humanidad», y algunos estudiosos también alegan que su significado original era «suavidad» o «flexibilidad».[27] El *ren* era, por tanto, inseparable de la «rendición» del ritual. Pero para Confucio el *ren* era inexpresable, porque no se podía contener dentro de ninguna de las categorías familiares de su tiempo.[28] Sólo alguien que practicase perfectamente el *ren* podía comprenderlo. El *ren* se parecía a lo que Sócrates y Platón llamarían «lo bueno». Una persona que tenía *ren* se había convertido en un ser humano perfectamente maduro, al mismo nivel que Yao, Shun o el duque de Zhou. El *ren*, según creía Confucio, era el «poder del Camino» (*daode*) que había permitido a los reyes sabios gobernar sin fuerza. No se debía contemplar como algo mágico, sino como una eficacia moral que cambiaría el mundo de una manera mucho más efectiva que la violencia y la guerra.

¿Qué es el *ren*, preguntaba uno de los discípulos de Confucio, y cómo se podría aplicar a la vida política? Y el maestro replicaba que todo consistía en que:

> [...] cuando salgas de tu casa te comportes con todos como si fueran importantes personajes; en dar órdenes a los inferiores como si se fuese a celebrar un gran sacrificio; en no hacer a otros lo que no quieres que te hagan a ti, y en no dar lugar a murmuración alguna contra ti ni en la familia ni en el país.[29]

Si el príncipe se comportaba hacia otros gobernantes y Estados de esa forma, no habría guerras brutales. La Regla de Oro haría imposible invadir o devastar los territorios de otros, porque ningún príncipe querría que eso le ocurriera a su propio Estado. Los gobernantes no podrían explotar a la gente corriente, porque los verían como copracticantes en una bella ceremonia, y por tanto, «como ellos mismos». La oposición y el odio desaparecerían. Confucio no podía explicar lo que era el *ren*, pero podía decirle a la gente cómo adquirirlo. El *shu* te enseñaba a usar tus propios sentimientos como guía para tratar a los demás. Era bastante sencillo, según explicaba Confucio a Zigong:

> El hombre que posee las virtudes humanitarias en su más alto grado, al querer afirmarse él mismo, afirma a los demás, y al querer ensancharse él mismo, ensancha a los demás.
>
> Puede decirse que alguien es humanitario en alto grado cuando es capaz de obtener una opinión de otros mediante lo que está dentro de sí mismo.[30]

Cualquier gobernante que se comportara de ese modo de forma constante, confiriendo beneficios a la gente corriente y buscando el bien de todo el Estado, en lugar de su propio provecho personal, sería un sabio al mismo nivel que Yao y Shun.[31]

Confucio no era, por tanto, un tímido conservador que se agarrase a unas costumbres tradicionales y se preocupase por minucias litúrgicas. Su visión era revolucionaria. Dio una nueva interpretación a los habituales *li*. Éstos no estaban designados para realzar el prestigio de un noble, sino para transformarle haciendo habitual la práctica del olvido de sí mismo. Eliminando todo el egoísmo del ritual, Confucio extraía su profundo potencial moral y espiritual. Pero él no propugnaba la conformidad servil. El *li* exigía que la imaginación y la inteligencia viesen

26. Graham, *Disputers of the Tao*, pág. 19.
27. Tu Wei-ming, *Confucian Thought*, pág. 84.
28. Analectas, 12, 3.
29. Analectas, 12, 2 (trad. de Joaquín Pérez Arroyo, Barcelona, Paidós, 2002, pág. 143).
30. Analectas, 6, 28 (trad. de Joaquín Pérez Arroyo, *ibid.*, pág. 105).
31. *Ibid.* Traducción de Graham.

que cada circunstancia era única y debía juzgarse de modo independiente. Confucio también introdujo un nuevo igualitarismo. Previamente, sólo la aristocracia había realizado el *li*. Ahora, según insistía Confucio, cualquiera podía practicar los ritos, y hasta alguien de origen humilde, como Yan Hui, podía convertirse en *junzi*.

Otros filósofos chinos de la era axial propondrían una solución más realista de los problemas de China, pero no siempre serían tan ambiciosos como Confucio, que apuntaba a algo más que ley y orden. Él quería dignidad humana, nobleza y santidad, y sabía que eso sólo se podía conseguir mediante la lucha diaria por adquirir la virtud del *shu*. Era un plan audaz. Confucio le pedía a la gente que confiase en el poder de una humanidad mejorada, en lugar de confiar en la coerción. Muy pocas personas realmente querían abandonar su egoísmo. Pero aquellos que querían poner en práctica el Camino de Confucio encontraron que éste transformaba sus vidas. El *ren* era difícil porque requería la erradicación de la vanidad, el resentimiento y el deseo de dominar a los demás.[32] Y sin embargo, paradójicamente, el *ren* era fácil. «¿Está tan lejos en realidad el *ren*? —preguntaba Confucio—. Si realmente quisiéramos el *ren*, averiguaríamos que está a nuestro mismísimo lado.»[33] Éste llegaba «después de que se hubiera hecho lo realmente difícil», es decir, después de que la persona hubiese dominado la educación proporcionada por el *li*.[34] Y eso requería perseverancia, más que una fuerza sobrehumana, y quizás era como aprender a montar en bicicleta: una vez que uno ha adquirido la habilidad, se hace sin esfuerzo alguno. Pero había que seguir practicando. O bien se comportaba uno siempre con las demás personas (fueran las que fuesen) como si tuvieran la misma importancia fundamental que uno mismo, o bien no lo hacía. Pero si se hacía, se adquiría un poder moral que era casi tangible.

La búsqueda del *ren* era una lucha tan larga como la vida misma; sólo acababa con la muerte.[35] Confucio no animó a sus estudiantes a especular sobre lo que se encontraba al final del Camino. Recorrer su sendero en sí mismo era una experiencia trascendente y dinámica. Yan

32. Analectas, 6, 20; 16, 2.
33. Analectas, 7, 29.
34. Analectas, 6, 20; Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, Nueva York, 1972, págs. 51-56.
35. Analectas, 8, 7.

Hui, el discípulo favorito de Confucio, lo expresó con gran belleza al decir del *ren*, «con un profundo suspiro»:

> Cuanto más miro lo que el Maestro me enseña, más y más alto me parece; cuanto más intento penetrarlo, me parece más firme y, cuando lo miro ante mí, me parece que está detrás.
>
> El Maestro enseña con orden y método y guía a los hombres con habilidad. Para ensanchar mi mente ha utilizado los textos y para enseñarme el autocontrol los ritos.
>
> No soy capaz de dejarlo aunque quiera. A veces me parece que hay algo firme delante de mí, pero, si quiero seguirlo, me doy cuenta de que no hay forma alguna de hacerlo.[36]

El *ren* no era nada que uno «adquiere», sino algo que uno da. El *ren* era una forma de vida muy exigente, pero también jubilosa. Era la propia trascendencia en sí lo que uno buscaba. Viviendo de forma compasiva y empática se podía ir más allá de uno mismo, e introducirse en otra dimensión. La disciplina constante del ritual y del *ren* daba a Yan Hui unos atisbos momentáneos de una realidad sagrada que era tanto inmanente como trascendente, alzándose desde dentro y también como amigable presencia, «colocándose ante mí aguda y clara».

Cuando murió Yan Hui, en 483, Confucio lloró amargamente, olvidado de su habitual contención. «¡Ah, el Cielo me ha despojado, el Cielo me ha despojado!»[37] Si había una muerte que pudiese justificar un dolor tan excesivo era la de Yan Hui, decía. Siempre había dicho que Yan Hui estaba mucho más avanzado en el Camino que él mismo.[38] El hijo de Confucio murió aquel mismo año, y tres años después su discípulo de más edad, Zilu. Confucio estaba desolado. «El fénix no viene —se lamentaba—, el río no tiene carta de navegación. Todo ha terminado para mí.»[39] Ni siquiera su héroe el duque de Zhou aparecía ya en sus sueños.[40] Murió en 479 a la edad de 74 años. Con su habitual modestia pensó que había fracasado, y sin embargo, dejó una impresión indeleble en la espiritualidad china. Hasta los filósofos de la era

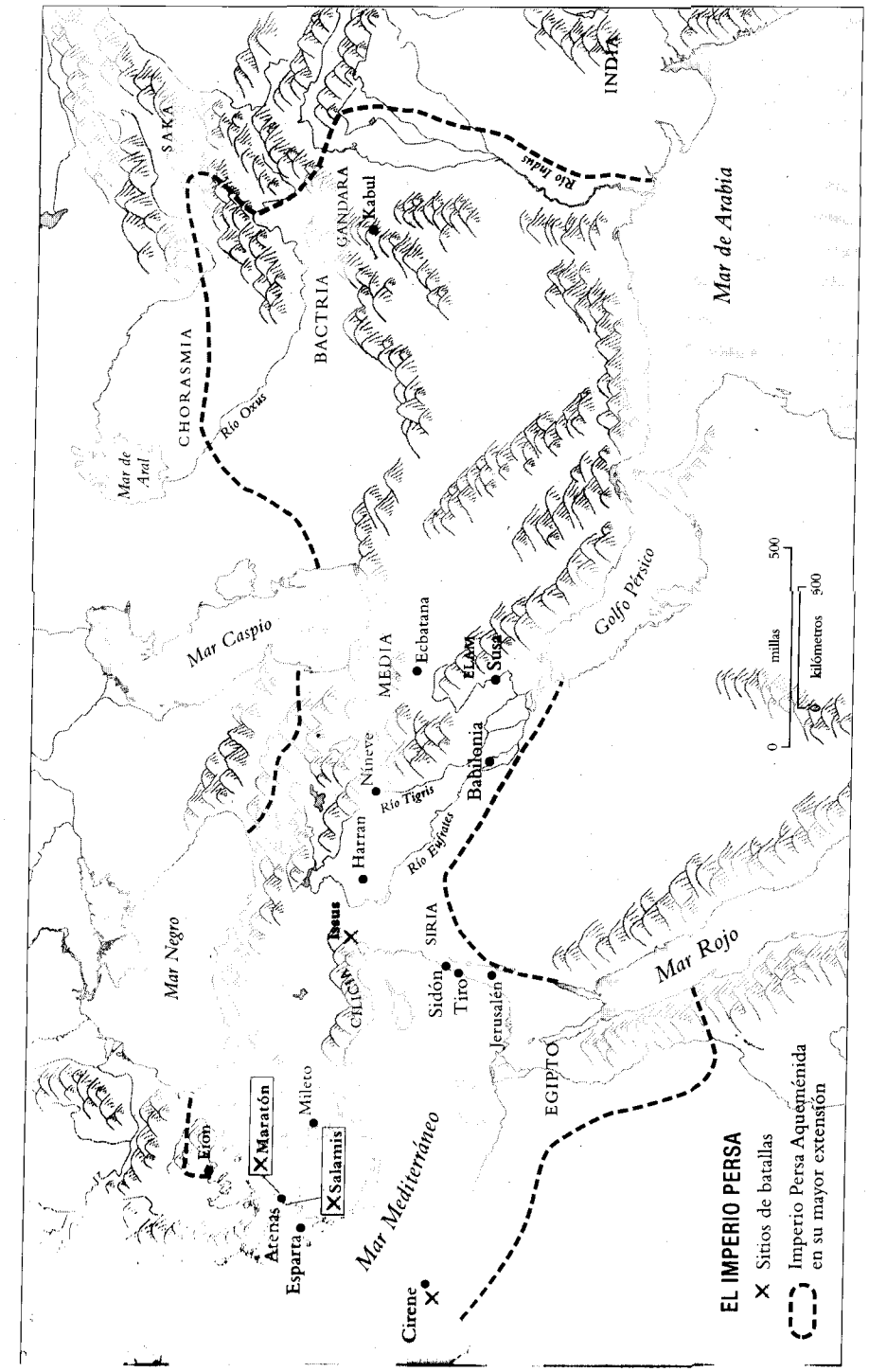
36. Analectas, 9, 10 (trad. de Joaquín Pérez Arroyo, Barcelona, Paidós, 2002, pág. 123).
37. Analectas, 11, 8-9.
38. Analectas, 5, 8.
39. Analectas, 9, 8.
40. Analectas, 7, 5.

axial que rechazaron con vehemencia sus enseñanzas encontrarían imposible escapar a su influencia.

En Oriente Medio había aparecido un nuevo poder. En el 559 Ciro accedió al trono de Persia, en lo que ahora es el sur de Irán. Diez años después conquistó Media; en 547 derrotó a Lidia y las polis griegas de la costa jónica de Asia Menor, y finalmente, en 539, invadió Babilonia y fue saludado por los pueblos conquistados como un héroe libertador. Ciro se había convertido en el gobernante del Imperio más grande que el mundo había visto jamás. Probablemente era zoroastriano practicante, pero no impuso su fe a sus súbditos. En Egipto, Ciro era llamado el sirviente de Amun Re; en Babilonia era el hijo de Marduk; y un profeta judío le llamó el *messiach*, el «rey ungido» de Yahvé.[41] No conocemos el nombre de ese profeta. Estuvo activo en Babilonia durante la segunda mitad del siglo VI, y como sus oráculos se preservaron en el mismo rollo que los de Isaías, normalmente se le llama el Segundo Isaías. Había contemplado el progreso de Ciro con creciente excitación, convencido de que el sufrimiento de la comunidad exiliada estaba llegando a su fin. Yahvé había llamado a Ciro para que fuese su siervo, y su misión imperial transformaría la historia del mundo.[42] Había prometido repatriar a todos los deportados, de modo que Jerusalén volvería a ser reconstruida, y la tierra restaurada. Habría un nuevo éxodo: una vez más, los exiliados judíos viajarían por el desierto hacia su Tierra Prometida.

En lugar de las visiones angustiosas y desgarradoras de Ezequiel, el Segundo Isaías veía un glorioso futuro, que describía con una poesía lírica y similar a la de los salmos. Hablaba de acontecimientos mágicos y de creación transformada. A diferencia de los deuteronomistas, que se burlaban de la mitología antigua, el Segundo Isaías confiaba en una tradición mítica que tenía poca conexión con el Pentateuco. En lugar de la ordenada historia de la creación de P, revivió los relatos antiguos de Yahvé, el guerrero divino, que mataba al dragón del mar para poner orden en el caos primordial,[43] reinstaurando la violencia que P había excluido de forma tan cuidadosa de su cosmología. Yahvé, anunció ale-

41. Isaías, 44,28.
42. Isaías, 41,1-4.
43. Isaías, 51,9-10.



gremente, estaba a punto de repetir su victoria cósmica sobre el mar defendiendo a los enemigos históricos de Israel.

Pero esas profecías exuberantes estaban intercaladas por cuatro extraordinarios poemas sobre un hombre sufriente que se llamaba a sí mismo Siervo de Yahvé.[44] No tenemos ni idea de quién era ese Siervo. ¿Sería quizás el exiliado rey de Judá? ¿O acaso simbolizaba a toda la comunidad de deportados? Muchos estudiosos creen que esos poemas no fueron obra del Segundo Isaías, y algunos incluso han sugerido que el Siervo era el profeta mismo, cuyos oráculos incendiarios podían haber ofendido a las autoridades babilónicas. Otros contemplan al Siervo como el héroe exiliado arquetípico, que expresaba un ideal religioso que estaba en profunda sintonía con el *ethos* de la era axial. Para algunos de los exiliados, el Siervo sufriente era su modelo... y no el guerrero divino.

En el primer poema, el Siervo anunciaba que había sido elegido por Yahvé para una misión especial. Lleno del espíritu del propio Dios, se le había confiado la gigantesca tarea de establecer la justicia a través de todo el mundo. Pero no lo conseguiría mediante la fuerza de las armas. No habría batallas ni autoafirmaciones agresivas. El siervo llevaría a cabo una campaña no violenta y compasiva:

> *No vociferará ni alzará el tono,*
> *Y no hará oír en la calle su voz.*
> *Caña quebrada no partirá,*
> *Y mecha mortecina no apagará.*[45]

El Siervo a veces se había sentido indefenso, pero el señor Yahvé siempre venía en su ayuda, para que pudiera permanecer firme, con la cara pétrea como la roca, y permanecer inmune a todo insulto y humillación. Nunca había tomado violentas represalias, sino que había puesto resueltamente la otra mejilla.

> *Y yo no me resistí, ni me hice atrás.*
> *Ofrecí mis espaldas a los que me golpeaban,*
> *Mis mejillas a los que mesaban mi barba.*
> *Mi rostro no hurté*
> *A los insultos y salivazos.*[46]

44. Isaías, 42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12.
45. Isaías, 42,2-3.
46. Isaías, 50,5-6, 9.

Dios juzgaría y castigaría a los enemigos del Siervo, que sencillamente se disiparían, desintegrándose como un traje comido por las polillas.

La cuarta canción parecía mirar hacia adelante, a su triunfo final. Por el momento el Siervo sólo inspiraba repulsión; era «despreciado y rechazado por los hombres», tan desfigurado que apenas parecía humano. La gente volvía el rostro con horror y disgusto. Pero Yahvé le había prometido que finalmente se vería «elevado, exaltado, subido a grandes alturas». La gente que había contemplado su degradación se quedaría sin habla de asombro, pero finalmente se darían cuenta de que él había sufrido por ellos: «Nuestros fueron los sufrimientos que soportó, nuestras las penas que sufrió... Fue castigado por nuestras faltas, aplastado por nuestros pecados». Mediante su valerosa y serena aceptación del dolor, les había proporcionado paz y curación.[47] Era una visión muy notable del sufrimiento. En su hora de triunfo, el Siervo recordaba a Israel que el dolor era una realidad omnipresente, pero su kenosis conducía a la exaltación y al *ekstasis*. Su benevolencia era universal, y se extendía más allá de su inmediato círculo hasta incluir al mundo entero: a las islas distantes y a los pueblos remotos. No bastaba con «restaurar a las tribus de Jacob», le dijo Yahvé; iba a ser «la luz de las naciones, de modo que mi salvación pueda alcanzar al confín de la tierra».[48]

Por contraste, los oráculos del Segundo Isaías tenían un mensaje duro para las naciones que se oponían de cualquier modo a Israel. Serían «destruidas y reducidas a la nada», dispersas como paja al viento. Hasta los gobernantes extranjeros que ayudasen a Israel tendrían que prosternarse en el suelo ante los israelitas, lamiendo el polvo de sus pies.[49] En estos pasajes el papel de Israel no era convertirse en humilde siervo de la humanidad, sino demostrar el poderío de Yahvé, el dios guerrero. Parece haber dos versiones en conflicto en este texto, y quizás hubiese dos escuelas de pensamiento en la comunidad de exiliados, en aquel momento. El Siervo triunfaba mediante la no violencia y la autoanulación; veía los sufrimientos de Israel como una posibilidad de redención. Pero otros exiliados anticipaban un nuevo orden basa-

47. Isaías, 52,13-53,5.
48. Isaías, 49,6.
49. Isaías, 41,12, 16; 51,23.

do en la sujeción de otros. Un *ethos* estaba profundamente en sintonía con la era axial; el otro luchaba por liberarse de ésta. Esa tensión continuaría dentro de Israel.

El Segundo Isaías creía que los reveses históricos de su tiempo permitirían tanto a Israel como a las naciones extranjeras «saber que yo soy Yahvé».[50] Esas palabras se repiten una y otra vez. Ese nuevo ejercicio de poder divino le demostraría a todo el mundo quién era Yahvé, y lo que era capaz de hacer. Motivado enteramente por el deseo de ayudar a su pueblo, había inspirado la carrera de Ciro, causado una revolución política internacional de alcance mundial y derrocado al poderoso Imperio de Babilonia. Cuando Israel volviese a casa, Yahvé transformaría el desierto en tierra fértil, y plantaría cedros, acacias, mirtos y olivos para deleitar a su pueblo en su viaje hacia el hogar. ¿Acaso otra deidad podía igualar aquello? No, declaraba Yahvé, burlándose de los dioses de los *goyim*, «vosotros no sois nada, y vuestras obras no son nada». Nadie que estuviera en su sano juicio les adoraría.[51] Yahvé había aniquilado a los demás dioses y se había convertido, efectivamente, en el «único» Dios, desplegando su vitalidad en agudo contraste con las efigies sin vida, inanimadas, de las deidades babilónicas.[52] «Yo soy Yahvé y no tengo rival —anunciaba orgullosamente—. No hay otro dios aparte de mí.»[53]

Ésta es la primera afirmación bíblica inequívoca de monoteísmo, la creencia de que existe un solo Dios. La doctrina a menudo se ve como un gran triunfo de la era axial judía, pero de la forma que está planteada parece más bien un retroceso respecto de algunos principios fundamentales de la era axial. En lugar de mirar hacia el futuro, a un período de paz y compasión universal, la deidad agresiva del Segundo Isaías mira hacia el pasado, al guerrero preaxial:

> *Yahvé como un bravo sale,*
> *Su furor despierta como el de un guerrero;*
> *Grita y vocifera,*
> *Contra sus enemigos se muestra valeroso.*[54]

50. Isaías, 45,3.
51. Isaías, 41,17-24
52. Isaías, 44,6-20; 46,1-9.
53. Isaías, 5,7.
54. Isaías, 42,13.

A diferencia del Siervo que se anulaba a sí mismo, este Dios no puede evitar reivindicarse: «¡Yo, yo soy Yahvé!». Donde el Siervo se negaba a «partir la caña quebrada»,[55] esta deidad agresiva quiere ver pronto a los *goyim* marchando detrás de los israelitas, cargados de cadenas. En lugar de retroceder ante la violencia, como muchos otros de los sabios de la era axial, el Segundo Isaías le daba respaldo sagrado.

La atención del profeta a la ciudad terrenal de Jerusalén también parecía haber retrocedido en el tiempo hacia una visión teológica más antigua, menos desarrollada. En India y China, el culto se estaba interiorizando cada vez más, y también en Israel el mandala de Ezequiel de una ciudad santa representaba un ascenso interior, espiritual, hacia lo divino. Pero el eje de las esperanzas del Segundo Isaías era la Sión terrenal. Yahvé obraría allí un milagro, transformando sus ruinas desoladas en un paraíso terrestre. La «gloria» de Yahvé, que Ezequiel había visto abandonando la ciudad, volvería al monte Sión y, lo más importante de todo, «toda criatura lo verá».[56] El Segundo Isaías esperaba algún acontecimiento dramático. Antes del exilio, la «gloria» se había evocado y se había recreado en los rituales del templo, pero en el Jerusalén restaurado (cuyas murallas y almenas estarían cuajadas de piedras preciosas incrustadas) la presencia divina sería más tangible. Los exiliados que volvieran experimentarían directamente la gloria, y como Yahvé estaría con su pueblo de una forma pública e incontrovertible, estarían a salvo para siempre. Ninguna nación se atrevería a atacarles de nuevo:

> *Mantente lejos de la opresión, pues ya no temerás,*
> *Y del terror, pues no se acercará a ti.*
> *Si alguien te ataca, no será de parte mía;*
> *Quienquiera que te ataque, contra ti se estrellará.*[57]

Las promesas del Segundo Isaías estaban muy cerca, de una forma desconcertante, de las de los «falsos profetas» que habían predicho que Jerusalén nunca podría caer ante los babilonios. ¿Qué ocurriría si esas precisas profecías no llegaban a cumplirse?

55. Isaías, 42,17.
56. Isaías, 40,5; 51,3.
57. Isaías, 54,11-17.

Al principio, todo iría maravillosamente bien, según el plan. Poco después de que conquistase Babilonia, en otoño de 539, Ciro emitió un edicto ordenando que los dioses de los pueblos sometidos, cuyas efigies Nabucodonosor había llevado a Babilonia, debían volver a sus propias tierras, que sus templos debían ser reconstruidos y sus utensilios y objetos de culto debían ser restituidos. Como los dioses necesitaban adoradores, los deportados podían volver también a sus casas. La política de Ciro era tolerante, pero también pragmática. Era más barata y más eficiente que los programas de reasentamiento masivo que habían caracterizado al imperialismo asirio y babilónico. Ciro no sólo se ganaría así la gratitud de sus súbditos, sino que también se ganaría el favor de sus dioses.

Unos pocos meses después de la coronación de Ciro, una parte de los judíos exiliados salió hacia Jerusalén con las vasijas de oro y plata que Nabucodonosor había confiscado al templo. La Biblia nos dice que 42.360 judíos hicieron el viaje de vuelta a casa, junto con sus sirvientes y doscientos cantores del templo,[58] pero de hecho el primer grupo que volvió probablemente era bastante reducido, ya que la mayoría de los exiliados había decidido quedarse en Babilonia.[59] El líder de la partida que volvía era Shesbazar, el *nasi* (rey vasallo) de Judá. No sabemos nada de él. Quizá fuese miembro de la casa real davídica, y si fue así, es posible que besara las manos de Ciro como señal de fidelidad, y que fuese el representante oficial del gobierno persa. Judá se había convertido en parte de la quinta provincia (satrapía) del Imperio Persa, que comprendía todos los territorios al oeste del Éufrates.

Casi no sabemos nada de esos primeros años en Judá, ya que el relato bíblico es confuso e incompleto. Shesbazar desapareció de los registros escritos, y no tenemos ni idea de lo que le ocurrió. No se sabe nada más de la Golá, la comunidad de exiliados que retornaron, hasta 520, el segundo año del reino de Darío (521-486), el tercer emperador persa. El líder de la comunidad judía en Jerusalén entonces era Zorobabel, el nieto del rey Joaquín, que compartía el poder con Josué, sumo sacerdote. También desapareció misteriosamente después de su reinado, y durante cincuenta años no tenemos información de lo que ocurrió en Judá.

58. Esdras, 2,64.

59. Josefo, *The Antiquities of the Jews* 11, 8.

Si los de la Golá habían llegado a Judá con las profecías del Segundo Isaías resonando en sus oídos, debieron perder rápidamente su optimismo cuando vieron su nuevo hogar. La mayoría de ellos habían nacido en el exilio, y Judá les debió de parecer inhóspito, ajeno y desolado después de la sofisticación de Babilonia. Acostumbrados al modo de vida de Babilonia, se debieron sentir como extraños en su propia tierra. El país estaba lleno de extranjeros que, como ellos mismos, habían perdido su estatus nacional después de las guerras babilónicas, y mientras los otros estaban fuera, filisteos, moabitas, amonitas, edomitas, árabes y fenicios se habían establecido en la llanura costera, en el valle de Jezreel y en las montañas. Los retornados les llamaban a todos los *am ha-aretz*, «la gente de la tierra». Los recién llegados se reunieron con sus compañeros israelitas después de una ausencia de setenta años. Judá estaba administrado por Samerina, como se conocía entonces a la capital del antiguo reino del Norte (Samaria), y los exiliados que volvían tenían que presentar sus cartas a los gobernadores israelitas cuando llegaban.[60] En el exilio, los deportados habían cambiado su religión de una forma bastante radical. ¿Cómo se relacionarían con los yahvistas que nunca habían abandonado Judá, que adoraban a otros dioses además de Yahvé, y que se entregaban a prácticas que ahora parecían bárbaras y ajenas?

El proyecto de construcción se estancó y, veinte años después del regreso de los de la Golá, Yahvé todavía no tenía templo. La restauración no parecía tan fácil como había profetizado el Segundo Isaías. Los antiguos exiliados no tenían experiencia en construir, y no tenían ningún lugar donde vivir, de modo que la mayoría de ellos estuvieron de acuerdo en que el templo tendría que esperar hasta que tuviesen nuevos hogares. Pero en 520, unos pocos meses después de la llegada de Zorobabel, Ageo, un nuevo profeta, les dijo a los retornados que sus prioridades eran erróneas. Los motivos de que las cosechas fuesen tan flojas y la economía estuviese en recesión era que se habían construido casas para sí mismos, y habían dejado mientras tanto que Yahvé morase en un lugar en ruinas.[61] Debidamente aleccionados, los de la Golá volvieron al trabajo.

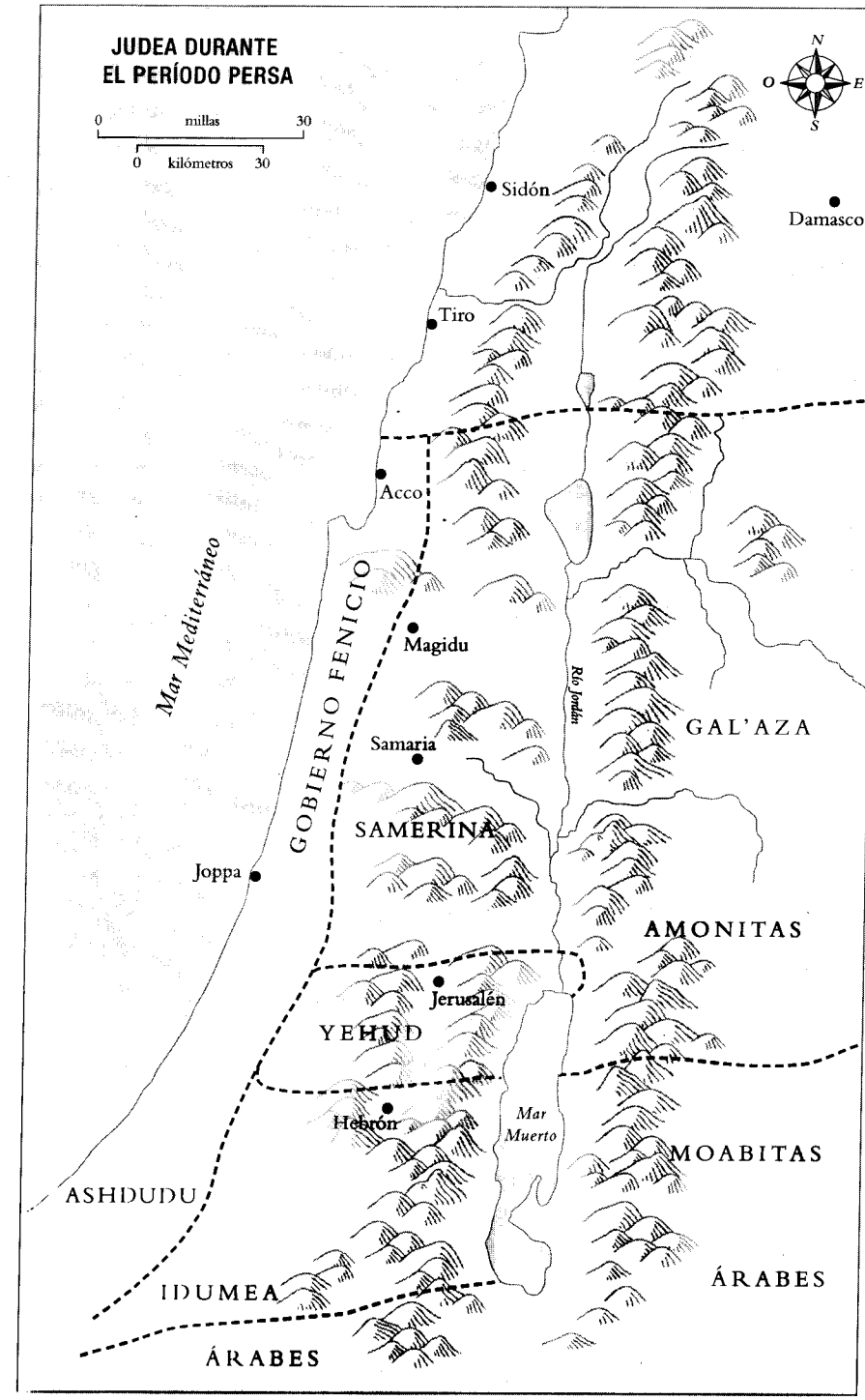
60. Margaret Barker, *The Older Testament; The Survival of Themes from the Ancient Royal Cult in Sectarian Judaism and Early Christianity*, Londres, 1987, pág. 186.

61. Ageo, 1,9-11; 2,4-8.

Los cimientos se completaron en el otoño de 520, y en la fecha del festival tradicional de otoño, los de la Golá se reunieron para la ceremonia de consagración. Los sacerdotes fueron en procesión hasta la zona sagrada, cantando salmos y entrechocando címbalos. Pero pocos de ellos eran lo bastante viejos para recordar el magnífico templo de Salomón; otros probablemente tenían unas expectativas poco realistas. Cuando vieron el modesto emplazamiento de ese segundo templo, se echaron a llorar.[62] Ageo intentó animarles. Prometió a los de la Golá que el segundo templo sería mayor que el primero. Pronto Yahvé gobernaría en todo el mundo, desde el monte Sión. El colega de Ageo, Zacarías, estuvo de acuerdo. Predijo que la «gloria» de Yahvé volvería cuando todos los exiliados volviesen a casa. Los extranjeros también acudirían a Jerusalén. Hombres de todas las naciones «asirán por la orla del manto a un judío diciendo: "Queremos ir con vosotros, porque hemos oído decir que Dios está con vosotros"».[63] Tanto Ageo como Zacarías creían que se encontraban en un momento crucial de la historia, pero no habían adoptado la visión exclusivista del Segundo Isaías. Zacarías veía a los judíos conduciendo pacíficamente a los *goyim* hacia el templo. Quería que Jerusalén fuese una ciudad abierta. No debía tener murallas, debido al gran número de hombres y cabezas de ganado que irían a vivir allí.[64] Y ni Ageo ni Zacarías mostraban hostilidad alguna hacia Samaria y el viejo reino del norte.[65]

Este espíritu inclusivo era evidente también en los dos libros de las Crónicas, que probablemente se escribieron durante la construcción del segundo templo.[66] Estos autores sacerdotales revisaron la historia deuteronomista para enfrentarse a los problemas del período de restauración temprana. Primero, recalcaron la importancia del templo, contemplando la casa de David simplemente como instrumento usado por Dios para establecer el templo y su culto. Segundo, insistieron en que el templo siempre había sido el santuario de todas las tribus de Israel, no sólo de las de Judá. El cronista omitía la polémica deuteronomista

62. Esras, 3,12-13.
63. Zacarías, 8,23.
64. Zacarías, 2,8.
65. Zacarías, 7,1-7; 8,20.
66. Frank Moore Cross, *From Epic to* ***Canon: History and Literature in Ancient Israel***, Baltimore y Londres, 1998, pág. 170.



contra el norte, y buscaba el restablecimiento del reino unido de David. Daba gran prominencia a las reformas de Ezequías, e imaginaba que invitaba a todas las tribus, desde Dan a Bersheba, para celebrar la Pascua en Jerusalén.[67] No había alegación alguna condenando al reino del Norte después del desastre de 722, y ningún relato de los asirios importando extranjeros hacia la región. El cronista no quería hacer el vacío a las tribus del norte, a aquellos que no habían ido al exilio. Su objetivo era unir al pueblo de Yahvé en torno a su santuario. La primera versión de las Crónicas probablemente concluía con la consagración de los cimientos del segundo templo en 520. Era cierto, admitía el cronista, que algunos de los antiguos sacerdotes lloraron en voz alta, recordando las glorias del antiguo templo. Pero otros alzaron las voces encantados, «y nadie podía distinguir los acentos de clamor jubiloso de los acentos de lamentación del pueblo, porque el pueblo lanzaba grandes clamores, y el estrépito se podía oír desde muy lejos».[68] Dolor y alegría se combinaban de forma inextricable en aquel complejo momento. Sí, había dolor por las tragedias del pasado, pero también había felicidad y expectativas. Aquello era un nuevo comienzo, y el pueblo de Israel, reunido en Jerusalén, parecía, como el Siervo, apelar al mundo entero.

Poco después de que los judíos hubiesen completado su templo, Atenas se embarcaba en otro cambio político importante. La tiranía de los pisistrátidas había seguido su curso habitual, y ahora los atenienses estaban ansiosos por tener una nueva cuota en el gobierno. En 510, sin embargo, Esparta invadió Atenas, esperando reemplazar al tirano pisistrátida por una marioneta proespartana, pero los atenienses se rebelaron y con la ayuda de Clístenes, hijo del tirano Sición, expulsaron a los espartanos, abolieron la tiranía e instalaron a Clístenes como magistrado de la ciudad.

Durante el año que estuvo en el cargo (508-507), Clístenes introdujo algunas reformas sorprendentes.[69] Reorganizó por completo el antiguo sistema tribal, de una forma que debilitaba la autoridad de los líderes aristócratas. También rediseñó y amplió el Consejo de los Cuatrocientos de Solón: ahora tenía quinientos miembros, elegidos entre cada una de las nuevas tribus. Los miembros se elegían anualmente entre las clases medias, y podían ostentar su cargo sólo dos veces en el curso de su vida, lo que significaba que muchos agricultores, artesanos y mercaderes podrían servir en el Consejo en un momento u otro, y así se convertirían en ciudadanos de una forma completamente nueva y significativa. Atenas todavía estaba gobernada por nueve magistrados, elegidos entre las clases superiores, responsables de los festivales, el ejército y la administración de justicia; sólo respondían ante el aristocrático Consejo de Ancianos, que se reunía en el montículo rocoso del Areópago, junto al ágora. Aunque la nobleza todavía gobernaba la ciudad, el Consejo de los Quinientos y la Asamblea del Pueblo podían enfrentarse a cualquier abuso de poder.

Ésa era la política más igualitaria que se había imaginado jamás, y tuvo un efecto electrizante en el mundo griego. Otras polis probaron experimentos similares, y hubo un brote de energía renovada en toda la región. Clístenes estaba pidiendo mucho a sus ciudadanos. Como el Consejo de los Quinientos se reunía tres veces al mes, se esperaba que agricultores y mercaderes corrientes dedicasen una décima parte de su tiempo a la política durante el año que ostentaban el cargo. Sin embargo, no perdían su entusiasmo y aprendían muchísimo de su experiencia. Hacia el siglo V, las clases medias eran capaces de participar en debates del Consejo y seguir el pensamiento de las personas más inteligentes de Atenas. El experimento demostró que si los ciudadanos se hallaban educados y motivados de la forma conveniente, un gobierno no tenía por qué confiar en la fuerza bruta, y era posible reformar instituciones antiguas de una forma racional. Los atenienses llamaron a su nuevo sistema *isonomia* («orden igualitario»).[70] La polis estaría a partir de entonces más equilibrada, con agricultores y comerciantes en un plano de mayor igualdad con los aristócratas.

La verdad ya no era un secreto ni una revelación esotérica para unos pocos selectos. A partir de entonces estaba *en mesoi* («en el cen-

67. 2 Crónicas, 30,1-14.

68. Esdras, 3,13.

69. Christian Meier, *Athens: A Portrait of the City in Its Golden Age*, Londres, 1999, págs. 157-186; Charles Freeman, *The Greek Achievement: The Foundation of the Western World*, Nueva York y Londres, 1999, págs. 167-169; Oswyn Murray, *Early Greece*, 2ª ed., Londres, 1993, págs. 274-281.

70. Murray, *Early Greece*, págs. 279-280.

tro») del dominio político,[71] pero los griegos todavía contemplaban su vida política como algo sagrado, y la polis como la extensión de la divinidad en los asuntos humanos. Atenas seguía siendo una ciudad devotamente religiosa, aunque cada vez era más una ciudad de *logos*. A medida que más parte del pueblo participaba en el gobierno, empezaron a aplicar las habilidades para el debate que habían adquirido en el Consejo a otras habilidades del conocimiento. Los discursos políticos y las leyes estaban sujetos ahora a agudas críticas, y el *logos*, el discurso de los hoplitas, continuaba siendo agresivo. El debate se caracterizaba por el conflicto, la antítesis y el deseo de excluir el punto de vista opuesto.

La filosofía de ese período reflejaba el carácter agonístico de la vida política, así como el anhelo griego de elegancia y armonía. Esto resulta especialmente evidente en el trabajo de Heráclito (540-480), miembro de la familia real de Éfeso, conocido como «el oscuro», porque presentaba sus ideas con unas máximas lapidarias y desconcertantes. «La naturaleza —dijo en una ocasión— ama ocultarse»; las cosas son lo opuesto de lo que parecen.[72] Heráclito, como primer relativista, aseguraba que todo depende del contexto: el agua del mar es buena para los peces, pero puede ser fatal para los hombres; un golpe era saludable si se aplicaba como castigo, pero maligno si lo infligía un asesino.[73] Como hombre inquieto y perturbador, creía que aunque el cosmos pareciese estable, de hecho estaba en flujo constante y era un campo de batalla de elementos en guerra. «Las cosas frías se vuelven calientes, lo caliente se enfría, lo húmedo se seca, lo seco se humedece.»[74] Estaba fascinado especialmente por el fuego: una llama nunca se está quieta; el fuego transforma la madera en cenizas, y el agua en vapor. El fuego era también una fuerza divina que preservaba el orden evitando que cualquiera de los elementos dominase al resto, más o menos de la misma forma que un contraste de opiniones en el consejo mantenía el equilibrio de la

71. Meier, *Athens*, pág. 158; Jean-Pierre Vernant, *Myth and Society in Ancient Greece*, 3ª ed., Nueva York, 1996, págs. 92-96 (trad. cast.: *Mito y sociedad en la Grecia Antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1994).

72. Heráclito, B17, en Jonathan Barnes (ed. y trad.), *Early Greek Philosophy*, Londres y Nueva York, 1987, pág. 110.

73. Heráclito, B61, *ibid.*, pág. 104.

74. Heráclito, B125; B12; B49a; B26, *ibid.*, págs. 117, 120, 124.

polis. Sin embargo, debajo de aquella turbulencia cósmica. había unidad. El flujo y la estabilidad, que parecían antitéticos, eran uno y lo mismo; la noche y el día no eran sino las dos caras de una misma moneda; lo de arriba era también lo de abajo, y una salida podía servir también como entrada.[75] No nos podemos fiar de las pruebas de nuestros sentidos, sino que debemos mirar más adentro para encontrar el *logos*, el principio que rige la naturaleza. Y eso también se aplica a los seres humanos. Heráclito descubrió la introspección, una actividad nueva para los griegos. «Fui en busca de mí mismo», decía.[76] Uno puede aprender un poco de la naturaleza humana estudiando los sueños, las emociones y las cualidades individuales de la gente, pero siempre queda un enigma: «No encontrarás los límites del alma viajando, aunque viajes por encima de todos los polos».[77]

En su reforma política los griegos habían encontrado que era posible abandonar las instituciones tradicionales sin atraer la ira de los dioses, y algunos empezaron a cuestionarse otras cosas asumidas y consagradas por el tiempo. Jenófanes (560-480), otro filósofo de la costa jónica, rechazaba a los dioses olímpicos por ser desesperantemente antropomórficos. La gente pensaba que los dioses «nacen, llevan ropas y hablan y tienen la misma forma que nosotros». Eran culpables de robo, adulterio y engaño. Estaba claro que la gente se había limitado a proyectar su propia forma humana en lo divino. Caballos y vacas probablemente harían lo mismo.[78] Pero, según él creía, sólo había «un dios, el más grande entre dioses y hombres», que trascendía todas las cualidades humanas.[79] Estando más allá del tiempo y del cambio, lo gobernaba todo con su mente (*nous*). En cuanto pensaba en algo, esto se hacía realidad.[80]

Jenófanes emigró de Asia Menor a Elea en el sur de Italia, que se había convertido en un importante centro para la nueva filosofía. Parménides, nativo de Elea, que era un poco más joven que Heráclito, experimentó su filosofía sombría como una revelación divina. Viajó al

75. Heráclito, B60, *ibid.*, pág. 103.

76. Heráclito, B101, *ibid.*, pág. 113.

77. Heráclito, B119, *ibid.*, pág. 124.

78. Jenófanes, B14; B12; B15, *ibid.*, pág. 95.

79. Jenófanes, B23, *ibid.*

80. Jenófanes, B26; B25, *ibid.*, pág. 97.

cielo en un carro ardiente, decía, mucho más allá de la Vía Láctea, donde se reunió con una diosa que le tomó de la mano y le tranquilizó: «Ningún hado maligno te ha enviado por este camino, aunque en verdad se halla lejos de los pasos de los hombres, sino el derecho y la justicia. Es adecuado que sepas todas las cosas».[81] Parménides creía que, liberando a la humanidad del engaño, estaba realizando un valioso servicio espiritual. Como nada era lo que parecía, la razón humana debía alzarse por encima del sentido común, de los prejuicios y de las opiniones sin verificar; sólo entonces podría captar la realidad auténtica.[82] Pero muchos de sus contemporáneos sintieron que era imposible pensar constructivamente en nada en absoluto.[83]

Parménides aseguraba que el mundo no podía haberse desarrollado de la forma que decían los milesios, porque todo cambio era una ilusión. La realidad consistía en un Ser único, simple, completo y eterno. Insistía en que no podíamos decir nada sensato de fenómenos que no existían. Así, dado que el Ser era eterno y no estaba sujeto a alteraciones, no existía el cambio. Por tanto, no podríamos asegurar nunca que algo había nacido, porque eso significaba que previamente «no» existía, y, por el mismo motivo, no podíamos decir tampoco que algo había muerto o dejado de existir. «Parecía» que las criaturas empezaban a existir y dejaban de hacerlo, pero eso no era más que una ilusión, porque la realidad estaba fuera de todo tiempo y cambio. Por eso, nada podía «moverse», en el sentido en que en un momento dado un objeto cambia de un lugar a otro. Nunca podríamos decir que algo se había «desarrollado», que había sido de una forma en un momento dado pero luego se había convertido en algo distinto. De modo que el universo no fluía, como aseguraba Heráclito; ni tampoco evolucionaba, como habían asegurado los milesios. El universo era el mismo en todo momento y en todo lugar. Era inmutable, increado, e inmortal.

Los milesios basaban su filosofía en su observación de fenómenos como el agua y el aire. Pero Parménides no confiaba en la prueba de los sentidos, y se fiaba, con notable e implacable coherencia, sólo en un

81. Fragmento, 1, 22, en Anthony Gottlieb, *The Dream of Reason: A History of Western Philosophy from the Greeks to the Renaissance,* Londres y Nueva York, 2000, pág. 52.

82. Barnes, *Early Greek Philosophers*, págs. 129-143.

83. Gottlieb, *The Dream of Reason*, pág. 52.

argumento razonado. Cultivaba el hábito de un «pensamiento de segundo grado», de una reflexión sobre el propio proceso de pensamiento. Como muchos de los sabios axiales, había llegado a una conciencia nueva y crítica de las limitaciones del conocimiento humano. Parménides también se había embarcado en la búsqueda filosófica de la existencia pura. En lugar de contemplar a las criaturas individuales, intentaba poner el acento en la quintaesencia del ser. Pero en el proceso creaba un mundo en el que era imposible vivir. ¿Por qué iba a emprender alguien cualquier curso de acción si el cambio y el movimiento eran ilusorios? Su discípulo Meliso era un comandante naval. ¿Cómo iba a guiar a su barco en movimiento? ¿Cómo evaluar los cambios físicos que notamos en nuestro interior? ¿Son fantasmas en realidad los seres humanos? Despojando de cualidades al cosmos, Parménides también lo había privado de corazón. Los seres humanos no respondemos al mundo sólo con *logos*; también somos criaturas emocionales, con una vida subconsciente muy compleja. Ignorando esto y cultivando exclusivamente sus poderes racionales, Parménides había descubierto un vacío: no había nada en que pensar. Cada vez más, a medida que los filósofos de la era axial practicaban una reflexión lógica consecuente, el mundo se hacía menos familiar y los seres humanos parecían más extraños a sí mismos.

Sin embargo, el *logos* puro e inquebrantable podía funcionar brillantemente en el mundo de las cuestiones prácticas. A principios del siglo V inspiró una victoria naval que resumía el nuevo espíritu griego. En 499, Atenas y Eretria habían enviado ayuda imprudentemente a Mileto, que se había rebelado contra el gobierno persa. Darío aplastó la rebelión, saqueó Mileto y luego volvió su atención hacia sus aliados en tierra adentro. Los atenienses tenían poca conciencia del poder del Imperio Persa, y probablemente no sabían a qué se enfrentaban. Pero no tuvieron otro remedio que prepararse para la guerra. En 493, Temístocles, un general de una de las familias menos importantes de Atenas, fue elegido magistrado, y persuadió al Consejo del Areópago de que construyese una flota.

Fue una decisión sorprendente. Los atenienses no tenían experiencia en la guerra naval; su fuerza se hallaba en su ejército hoplita, que era su orgullo y su alegría. No tenían tampoco experiencia como constructores navales. Pero el Consejo accedió, se convocó a expertos navales y los atenienses empezaron a construir doscientos trirremes y a entrenar

a un contingente de cuarenta mil hombres.[84] Eso implicaba una ruptura radical con la tradición. Previamente, sólo se permitía enrolarse en el ejército hoplita a aquellos hombres que pudiesen pagarse su equipo, pero ahora todos los varones atenienses, aunque no fueran ciudadanos, fueron reclutados para la flota. Aristócratas, agricultores y *thetes* u hombres de clases inferiores, todos se sentaban en el mismo banco de remos y tenían que remar juntos. En la falange hoplita los atenienses luchaban cara a cara; encontraban deshonroso sentarse en el trirreme de espaldas a sus enemigos. Muchos debieron de sentirse molestos por el plan de Temístocles, especialmente cuando su primer gran triunfo sobre el ejército persa fue en tierra. En 490, la flota persa navegó por el Egeo, conquistó Naxos, saqueó Eretria y desembarcó en la llanura de Maratón, a unos cuarenta kilómetros al norte de Atenas. Bajo el liderazgo de Milcíades, el ejército hoplita de Atenas partió para reunirse con ellos, y contra todo pronóstico infligió una resonante derrota a Persia.[85] Maratón se convirtió en la nueva Troya; sus hoplitas fueron reverenciados como una moderna raza de héroes. ¿Por qué apartarse de la tradición, cuando las formas antiguas habían tenido un éxito tan espectacular?

En 480 Jerjes, el nuevo rey persa, navegó hacia Atenas con mil doscientos trirremes y alrededor de cien mil hombres.[86] Hasta con la ayuda de Esparta y de las demás ciudades del Peloponeso la armada ateniense se vio enormemente superada en número. Algunos de los magistrados quisieron deshacerse de la flota, pero Cimón, hijo de Milcíades, el héroe de Maratón, dejó sus aparejos de montar en la Acrópolis ceremonialmente y partió hacia el puerto del Pireo. Maratón pertenecía al pasado. Antes de la llegada de los persas, Temístocles evacuó a toda la población de Atenas, incluyendo mujeres, niños y esclavos, y los envió a la isla de Salamina, a través del golfo Sarónico.[87] Cuando llegaron los persas, encontraron una ciudad inquietantemente vacía; corrieron por las calles saqueando, y quemaron los magníficos templos nuevos de la Acrópolis, mientras los atenienses se quedaban abatidos en Salamina, casi incapaces de soportar su humillación. Pero Temístocles había establecido una trampa mortal. Después de acabar los saqueos, el ejército persa navegó hacia Salamina, pero no pudo introducir todos sus barcos en el estrecho golfo. Los trirremes quedaron paralizados, apiñados e inservibles, incapaces de moverse. Los atenienses pudieron irlos cogiendo uno por uno. Por la tarde, los barcos persas que sobrevivieron habían huído, y Jerjes dejó el Ática para aplastar un levantamiento en casa.

84. Meier, *Athens*, págs. 10-18.
85. Murray, *Early Greece*, págs. 281-283; Meier, *Athens*, págs. 219-225.
86. Murray, *Early Greece*, págs. 236-246; Meier, *Athens*, págs. 3-33.
87. Murray, *Early Greece*, págs. 281-283; Meier, *Athens*, págs. 219-225.

Salamina cambió el curso de la historia griega y supuso el nacimiento de algo fundamentalmente nuevo. Los griegos habían vencido a un imperio enorme mediante el ejercicio disciplinado de la razón. Temístocles nunca podría haber persuadido a los ciudadanos para que adoptaran su plan de no haber aprendido a lo largo de los años a pensar con lógica, abstrayendo sus emociones de sus poderes racionales. Su estrategia mostraba muchos de los valores de la era axial. Los griegos tenían que volver la espalda al pasado y embarcarse en un rumbo experimental. El plan exigía un sacrificio. La falange hoplita era crucial para la identidad griega, pero en Salamina tenían que dejar atrás ese «yo» y, desafiando su tradición heroica, permitir a los persas que destruyeran su ciudad y sus lugares sagrados. Salamina fue un momento axial, y sin embargo, como ocurría a menudo en Grecia, fue un triunfo marcial, y condujo a más guerras.

En 478, más de un centenar de polis formaron una confederación militar bajo el liderazgo de Atenas. Su objetivo era contrarrestar una futura invasión persa, para liberar a las ciudades jónicas del gobierno persa, y promover la amistad entre los griegos. Sus miembros comprometieron barcos y equipamiento, y accedieron a reunirse cada año en la isla de Delos, el lugar de nacimiento de Apolo, patrono de la liga. En 477, Atenas siguió la ofensiva, conquistando la ciudad de Eión, la fortaleza persa más importante de la costa norte del Egeo. Pero a pesar de su triunfo, había miedo y ansiedad soterrados. En la Gran fiesta Dionisia, en 476, el dramaturgo Frínico presentó una trilogía sobre las guerras persas. *La caída de Mileto* no ha sobrevivido, pero el historiador Herodoto (485-425) recordaba el efecto que tuvo sobre el auditorio. «Todo el teatro se echó a llorar, y multaron a Frínico con mil dracmas por atraer a las mentes las calamidades nacionales que les afectaban tan de cerca y prohibieron para siempre que se representara esa obra.»[88]

88. Herodoto, *Histories*, 6, 21, en Jean-Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet (comps.), *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, Nueva York, 1990, pág. 244 (trad. cast.: *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*, 2 vols., Barcelona, Paidós, 2002).

Las tragedias representadas en la Gran fiesta Dionisia no solían representar asuntos contemporáneos. Frínico no había conseguido el distanciamiento necesario para la *katharsis* o «limpieza» que los atenienses esperaban de la tragedia.

El drama trágico era una institución muy atesorada en Atenas. Cada año en la fiesta Dionisia de la ciudad la polis se ponía por entero en el escenario. Las obras teatrales a menudo elegían temas que reflejaban acontecimientos recientes, pero normalmente los presentaban con un aspecto mítico que los distanciaba de la escena contemporánea y permitía al auditorio analizar y reflexionar sobre esos temas. Los festivales eran una ocasión de meditación común, durante la cual el público intentaba reflexionar sobre problemas y apuros. Todos los ciudadanos varones estaban obligados a asistir; hasta se liberaba a los prisioneros mientras duraba el festival. Igual que en las Panateneas, Atenas estaba en el escenario; la fiesta Dionisia de la ciudad era una poderosa manifestación de orgullo cívico. Las ciudades miembro de la liga enviaban delegados y tributos; se regalaban guirnaldas a ciudadanos sobresalientes; los hijos de los soldados que habían muerto al servicio de Atenas marchaban en procesión, armados para la guerra.[89]

Pero no había patrioterismos fáciles. Los ciudadanos se reunían en el teatro a llorar. Cuando los griegos dramatizaban los mitos que siempre les habían ayudado a definir su identidad característica, se interrogaban sobre las certezas del pasado y sometían los absolutos tradicionales a unas críticas rigurosas. Las tragedias también marcaban la interiorización y profundización del ritual que caracterizaba la espiritualidad de la era axial. El nuevo género quizá se hubiese originado en los misteriosos ritos secretos de Dionisos, cuando un coro recitaba la historia de los sufrimientos de Dionisos en un lenguaje formal y poético, mientras el líder se adelantaba para explicar su sentido esotérico, con un estilo menos coloquial, a los recién llegados que no habían sido iniciados todavía.[90] Pero en la fiesta Dionisia de la ciudad, los ritos que en otros tiempos fueron privados se realizaron en público; se habían democratizado, colocado *en mesoi*.

89. Simon Goldhill, «The Great Dionysia», en J. J. Winckler y F. Zeitlin (comps.), *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*, Princeton, 1990.

90. Freeman, *Greek Achievement*, pág. 169.

A lo largo de los años se introdujeron nuevos personajes, que conversaban con el líder del coro, dándole una inmediatez más dramática a las actuaciones. Hacia el siglo V, las funciones que se representaban durante la Dionisia de la ciudad reflejaban la introspección de la era axial. Mostraban a los personajes bien conocidos del mito, Agamenón, Edipo, Ayax o Heracles, haciendo un viaje interior, luchando con elecciones complejas, y enfrentándose a las consecuencias. Ellos mostraban la nueva conciencia propia de la era axial, mientras el auditorio veía cómo la mente de los protagonistas iba dando vueltas sobre sí misma, meditando sobre las alternativas, y llegando, tortuosamente, a una conclusión. Y como los filósofos, la tragedia lo cuestionaba todo: la naturaleza de los dioses, el valor de la civilización griega y el sentido de la vida. En los viejos tiempos, nadie había sometido esas historias a un escrutinio tan radical. Ahora, los dramaturgos añadían cosas a los relatos originales, los embellecían y los cambiaban para poder explorar las perplejidades sin precedentes que emergían en el mundo helénico.

En la tragedia no había una respuesta sencilla, ni un único punto de vista.[91] Los protagonistas principales eran los héroes míticos del pasado, mientras que el coro solía representar a la gente marginal: mujeres, ancianos y extranjeros, que a menudo miraban horrorizados a los personajes principales, encontrando su mundo ajeno, incomprensible y peligroso. El coro no hablaba por la polis. Aunque eran gente periférica a menudo maleducada, hablaban en un dialecto ático estilizado y lírico, mientras que los protagonistas aristocráticos usaban el dialecto coloquial de la polis. Por tanto había un contraste marcado de perspectivas, y ni el héroe expresaba el punto de vista «correcto». El público tenía que sopesar una idea contra la otra, igual que hacían en el Consejo. Sólo extraerían un sentido de la obra analizando los argumentos del coro (gente que normalmente no tenía voz en la polis) o de los héroes del pasado mítico, que vivían en tiempos y lugares muy distantes. La tragedia enseñaba a los atenienses a proyectarse hacia el «otro», y a incluir entre sus simpatías a aquellos cuyas suposiciones diferían marcadamente de las suyas propias.

91. John Gould, «Tragedy and Collective Experience», en M. S. Silk (comp.), *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and Beyond*, Oxford, 1996, págs. 219-224; Simon Goldhill, «Collectivity and Otherness: The Authority of the Greek Chorus», en Silk, *Tragedy*, págs. 245-260.

Y por encima de todo, la tragedia ponía en escena el sufrimiento. No permitía que los espectadores olvidasen que la vida era *dukkha*, dolorosa, insatisfactoria y fracasada. Colocando a un individuo torturado frente a la polis, analizando el dolor de esa persona y ayudando al público a empatizar con ella, los trágicos del siglo V, Esquilo (c. 525-456), Sófocles (c. 496-405) y Eurípides (c. 484-406), habían llegado al corazón de la espiritualidad de la era axial. Los griegos creían firmemente que compartir el dolor y las lágrimas creaba un lazo valioso entre las personas.[92] Los enemigos descubrían su humanidad común de ese modo, igual que Aquiles y Príamo habían hecho al final de la *Ilíada*: sus lágrimas fueron una *katharsis* que limpió su dolor de odio ponzoñoso. En la Dionisia de la ciudad, los atenienses lloraban en voz alta y sin avergonzarse. Eso no sólo fortalecía sus nexos como ciudadanos, sino que también recordaba a los individuos que no estaban solos en sus dolores más personales. Se dieron cuenta, de una forma completamente nueva, de que todos los seres mortales sufren. La catarsis se conseguía mediante la experiencia de simpatía y compasión, porque la capacidad de «sentir con» el otro era crucial para la experiencia trágica. Esto resultaba especialmente claro en *Los persas* de Esquilo, que se presentó en la Dionisia de la ciudad en 472.

Eligiendo un tema contemporáneo, sólo cuatro años después de la debacle de Frínico en su obra *La caída de Mileto*, Esquilo se estaba arriesgando mucho. Pero su obra consiguió la distancia necesaria haciendo que los atenienses viesen la batalla de Salamina desde el punto de vista de los persas. El hecho de que no hubiese tumultos en aquel momento era un tributo no sólo a Esquilo, sino al público ateniense. Sólo unos años antes, los persas habían destruido por completo su ciudad y profanado sus lugares sagrados, y sin embargo ahora eran capaces de llorar por los muertos persas. Jerjes y su esposa Atosa, y el fantasma de Darío, todos ellos hablaban de manera conmovedora del dolor penetrante y del pesar desgarrador que había rasgado la capa de seguridad y había puesto al descubierto los terrores de la vida. No había justicia triunfante, ni regodeo alguno. Esquilo no pintaba a los persas como enemigos, sino como un pueblo de luto. Se alababa el valor persa, Grecia y Persia se describían como «hermanas de una sola raza...

92. Charles Segal, «Catharsis, Audience and Closure in Greek Tragedy», en Silk, *Tragedy*, págs. 149-166.

impecables en belleza y gracia».[93] La obra acababa con el lamento ritual, mientras el derrotado Jerjes era conducido con amabilidad y respeto hacia su palacio. *Los persas* era un ejemplo muy importante de una simpatía que alcanzaba a los antiguos enemigos en un momento en que los recuerdos del conflicto desesperado todavía estaban recientes.

La obra reflexionaba sobre las lecciones de la guerra. Jerjes era culpable de *hybris*, había sobrepasado la línea y se había negado a aceptar las fronteras divinamente marcadas de su imperio. El fantasma de Darío había emitido una solemne advertencia:

> *Que ningún hombre*
> *Burlándose de la fortuna que tiene y codiciando más*
> *Derroche sus riquezas y las desperdicie por completo.*
> *Zeus entronizado en lo alto*
> *Castiga severamente a los hombres arrogantes y jactanciosos.*[94]

Pero los persas no eran los únicos culpables de ese desmesurado orgullo. En aquel momento, algunos atenienses estaban empezando a preocuparse por su propio *hybris* al invadir otras polis, y a usar los botines de la guerra para financiar sus caros proyectos de edificación. La advertencia de Jerjes probablemente hizo mella en ellos.[95]

En 470, cuando la rica isla de Naxos intentó separarse de la Liga de Delos, Atenas atacó de inmediato la ciudad, arrasó sus murallas y la obligó a volver de nuevo al orden. La liga estaba pensada para estimular la amistad entre las polis, pero estaba quedando muy claro que su objetivo real era servir a los intereses atenienses. Al año siguiente, las ciudades de la liga derrotaron a la flota persa en Panfilia, en una batalla que marcó el final de las guerras persas. Muchos debieron de preguntarse si la liga servía para algo más, ahora que la amenaza persa había sido contenida. También había tensión en casa. Desde Salamina, las *thetes*, las clases inferiores que formaban la espina dorsal de la marina, se habían vuelto más prominentes en la ciudad. No estaban tan constreñidos por las ideas tradicionales, y era más probable que apoyasen

93. Esquilo, *Los persas*, 179-184, en *Aeschylus: Prometheus Bound and Other Plays*, trad. de Philip Vellacott, Londres y Nueva York, 1961.

94. *Los persas*, 826-829. Traducción de Vellacott.

95. Meier, *Athens*, págs. 207-208.

alguna política radical que les diera un perfil más prominente en la asamblea. Hubo nuevas fricciones entre las clases, y Atenas se estaba convirtiendo en una ciudad dividida.

Todas esas ansiedades salen a la superficie en los *Siete contra Tebas* de Esquilo, que se representó en 467 y cuenta la historia de una guerra aparentemente fútil entre los dos hijos de Edipo, Polínice y Etéocles. Esta triste historia de rivalidades fraternas podía recordar a la reciente tragedia de Naxos, cuando los griegos habían atacado a otros griegos. Polínice, que había invadido su polis nativa, era culpable de *hybris*, mientras que Etéocles parecía encarnar el comedimiento y el control que debía caracterizar a un verdadero ciudadano: odiaba la antigua e irracional religión del coro de mujeres asustadas, que corrían periódicamente a escena de una en una o de dos en dos, haciendo preguntas desconcertantes y murmurando gritos rituales estúpidos e incomprensibles. Pero el propio Etéocles, hombre de *logos*, cae presa de la mancha que su padre, Edipo, ha arrojado sobre toda la familia, y que la ha contaminado toda.[96] Al final de la obra, ese *miasma* finalmente lleva a los dos hermanos a matarse el uno al otro fuera de los muros de Tebas.

Esquilo ha representado una sociedad desgarrada, penosamente atrapada entre dos mundos irreconciliables. Como Etéocles y los filósofos, algunos ciudadanos ya no comulgaban con la antigua religión, pero no podían liberarse por completo de ella. Al final de la obra, las Erinias, las antiguas Furias ctónicas, triunfaban sobre las fuerzas modernas del *logos*. Los atenienses podían contemplarse a sí mismos como hombres racionales de la polis, a cargo de su propio destino, pero todavía «sentían» que podían verse abrumados por una mancha de inspiración divina que tenía vida propia. ¿Produciría la *hybris* ateniense en Naxos un *miasma* nuevo, y llevaría a la ciudad a la ruina? La mente griega se sentía desgarrada en dos direcciones opuestas, y Esquilo no proponía una solución fácil. En su lamento final, el coro se hallaba dividido, la mitad se alineaba con Polínice y los demás asistían al funeral de Etéocles.

En 461, un grupo de jóvenes atenienses liderados por Efialtes y su amigo Pericles montaron un ataque concertado contra los ancianos de la Asamblea, que privó al Consejo del Areópago de todos sus poderes. Su lema era *demokratia* («gobierno del pueblo»). El golpe dio un vuelco total al orden político. El Areópago fue reemplazado por el Consejo

96. Vernant, *Myth and Society*, págs. 133-135.

de los Quinientos, y las decisiones a partir de entonces fueron tomadas por todos los ciudadanos en Asamblea Popular. Pero la nueva democracia no era totalmente benigna. Los debates a menudo eran rudos y agresivos. Los tribunales los formaban los propios ciudadanos, que eran así juez y jurado. No había normas legales, y un juicio en esencia consistía en una batalla entre el acusado y sus acusadores.

La *Orestíada*, una trilogía escrita por Esquilo poco después, muestra lo profundamente que se vio sacudida Atenas por esta revolución. De nuevo, Esquilo representaba un enfrentamiento entre lo viejo y lo nuevo, entre las Erinias y los dioses «políticos» más modernos del Olimpo. La trilogía trazaba la emergencia de la polis desde el caos tribal y la venganza hasta el orden relativo de Atenas, donde los ciudadanos podían tomar el control de sus vidas. También marcaba el doloroso paso desde un *ethos* de fuerza bruta a un debate no violento. Sin embargo, Esquilo dejaba bien claro que el ideal difería de la realidad, que no había respuestas fáciles, y que la visión final de la ley y el orden sólo podían ser una aspiración, más que un hecho consumado.

La *Orestíada* se enfrentaba al problema de la violencia, una preocupación fundamental de la era axial. Contaba la historia de la casa de Atreo, una familia contaminada por un crimen antinatural y atrapada en un ciclo interminable de venganzas y muertes. Empezaba con el asesinato de Agamenón por parte de su mujer, Clitemnestra; seguía con el asesinato de ella por su propio hijo, Orestes, que vengaba la muerte de su padre, y acababa con la interminable huida de Orestes de las Erinias, cuyo terrorífico aspecto en escena hacía que algunas mujeres del público llegasen a abortar. Los protagonistas no podían detener la violencia porque cada muerte desencadenaba un nuevo *miasma*, y los dioses olímpicos que, como patronos de las polis, se suponía que estaban de parte de la ley y el orden, parecían complacerse de forma perversa en dar órdenes de cumplimiento imposible a los mortales, implicándoles así en situaciones en las que era imposible tener éxito. La vida humana, por tanto, estaba llena de ineludibles sufrimientos. «Aquel que actúa debe sufrir —observaba el coro—, es la ley.»[97] Pero en su «Plegaria a Zeus», Esquilo ofrecía un frágil atisbo de esperanza. Mientras Zeus («fuera quien fuese Zeus») presidiese el cielo y la tierra, el sufrimien-

97. Esquilo, *Agamenón*, 1592, en *Aeschylus: The Oresteia*, trad. de Robert Fagles, Nueva York y Londres, 1975.

to sería parte de la condición humana, y sin embargo, Zeus había «enseñado a pensar a los hombres», y había puesto a la humanidad en el camino de la sabiduría:

> *Él promulgó esta ley: aprende a través del sufrimiento.*
> *El dolor entra incluso cuando duermes, penetrando en el* ***corazón;***
> *Una pena que no puede olvidar el sufrimiento.*
> *Y hasta los más reacios aprenden a ser sabios.*

Y la vida en realidad era *dukkha*, pero el sufrimiento educaba a los seres humanos, de modo que éstos aprendían a trascender su difícil situación, al parecer sin esperanza.

En *Las Euménides*, la última obra de la trilogía, Orestes, perseguido aún por las Erinias, llegó a Atenas y se arrojó a los pies de Atenea, que convocó al Consejo del Areópago para que juzgara su caso. La brutal justicia de la venganza debía someterse al pacífico proceso de la ley. Las Erinias sostuvieron que al matar a su madre, Orestes había violado la ley sagrada de la sangre, y que debía sufrir el castigo adecuado. El jurado estaba dividido, pero Atenea, que tenía el voto de calidad, absolvió a Orestes, aplacando a las Erinias al ofrecerles un santuario en la Acrópolis. A partir de entonces se las llamaría las Euménides, «las bien dispuestas». Las virtudes de la polis (moderación y equilibrio de fuerzas opuestas) habían prevalecido, pero las oscuras acciones del pasado todavía estaban vivas. Hombres y mujeres, dioses y furias debían aprender sufriendo, asimilando y absorbiendo el recuerdo de las oscuras acciones del pasado. Al final de la obra, las Euménides fueron escoltadas en solemne procesión a su nuevo santuario.[98] Esta *pompa* ritual simbolizaba la inclusión de la tragedia dentro de la polis. El derramamiento de sangre, odio y pesadillas de violencia (simbolizados por las Erinias) no se podían negar. La ciudad debía incorporar ese peso de sufrimiento, tomarlo dentro de sí misma, aceptarlo, honrarlo en el sagrado corazón de la polis y convertirlo en una fuerza para el bien.

Pero Atenas no aprendía las lecciones de la historia. A pesar de sus buenas palabras sobre la libertad, la ciudad era considerada como un poder opresivo en todo el mundo griego. La Liga de Delos de las ciudades-Estado libres se había convertido de hecho en el Imperio Ateniense; cualquier polis que intentase liberarse era brutalmente subyugada y obligada a pagar tributos. En 438, el Partenón, el magnífico templo de Atenea en la Acrópolis, había quedado completado, pero se había construido humillando y explotando a los compatriotas griegos. El nuevo santuario, que dominaba el paisaje de la ciudad, era una afirmación de orgullo y supremacía comunal, aunque Pericles había advertido a los ciudadanos que se habían embarcado en una carrera peligrosa. Sería imposible que Atenas aplastase una revuelta extendida. Su imperio se había convertido en una trampa. Probablemente había sido un error establecerlo, pero sería peligroso dejarlo, porque Atenas era odiada por el pueblo cuyas vidas controlaba.

98. Segal, «Catharsis», págs. 157-158; Oliver Taplin, «Comedy and the Tragic», en Silk, *Tragedy*, págs. 198-199.

Atenas empezaba a darse cuenta de que tenía sus límites. La *Antígona* de Sófocles, presentada a mediados de la década de 440, representaba un enfrentamiento irreconciliable entre la lealtad a la familia y la ley de la polis, que ninguno de los protagonistas (Creonte, rey de Tebas, y Antígona, hija de Edipo) era capaz de resolver. De hecho no había solución posible. La obra mostraba que las firmes creencias y los principios claros no conducían de manera infalible a un resultado positivo. Todos los personajes tenían buenas intenciones, ninguno de ellos quería que ocurriese una tragedia, pero a pesar de sus esfuerzos sinceros, el resultado fue una pérdida catastrófica y devastadora.[99] A pesar de sus orgullosas afirmaciones de honrar la libertad y la independencia, la polis no podía acoger a una Antígona, que desobedecía sus leyes por el más piadoso de los motivos, mantenía sus convicciones y era capaz de argumentarlas con un *logos* apasionado y convincente. En su himno al progreso, el coro de ancianos afirmaba que no había nada que estuviese fuera del poder del hombre. Él había creado la tecnología para vencer todos los obstáculos, y había desarrollado sus poderes de raciocinio para establecer una sociedad firme. Era el señor de todo aquello que dominaba, y parecía completamente invencible... si no fuera por el macabro hecho de la muerte, que ponía de relieve su auténtica indefensión. Si se olvidaba de esto, caería presa de la *hybris*, y caminaría «con un orgullo solitario hasta el final de su vida».[100]

99. Vernant, *Myth and Tragedy*, pág. 277; Michael Trapp, «The Fragility of Moral Reasoning», en Silk, *Tragedy*, págs. 76-81.

100. *Antígona*, 348-370, en *Sophocles: The Theban Plays*, trad. E. F. Watling, Londres y Nueva York, 1957.

Los pueblos axiales estaban volviéndose plenamente conscientes de las limitaciones de la condición humana, pero en otros aspectos de la vida, aquello no evitaba que alcanzasen los objetivos más elevados de desarrollar una tecnología espiritual que les permitiría trascender el sufrimiento de la vida. En realidad, era la experiencia atroz de su inherente vulnerabilidad lo que impulsaba a muchos de ellos a encontrar el absoluto en su propio y frágil yo. Pero los griegos, al parecer, sólo veían el abismo. Una vez que Antígona se daba cuenta de que no podía hacer nada más, aceptaba su destino como hija de Edipo, reconociendo que estaba demasiado indefensa ante el *miasma* que había infectado a toda su familia. En lugar de flaquear, como su hermana Ismene, Antígona tomó posesión altivamente de su sufrimiento y, literalmente, «caminó con orgullo solitario» hasta su tumba.

El sueño de la iluminación, parecía decir Sófocles a la polis, era una ilusión. A pesar de sus extraordinarios logros culturales e intelectuales, los seres humanos todavía se enfrentaban a un dolor abrumador. Sus habilidades, sus principios, su piedad y sus poderes de razonamiento no podían salvarles de la *dukkha*, que experimentaban no como resultado de su propio karma, sino como fuente divina externa a ellos. Los hombres y mujeres mortales no eran dueños de su destino. Debían hacer todo lo que estuviera en su poder para evitar la tragedia... tal y como hizo Antígona. Pero cuando llegaban al final de sus esfuerzos, no podían hacer otra cosa que aceptar su destino sin vacilar, con coraje. Esto, según Sófocles, era lo que constituía la grandeza humana. Pero en la India el sueño de la iluminación no había muerto. Por el contrario, se estaba convirtiendo en una realidad tangible para mucha más gente que nunca.

También en la India se había abierto un vacío espiritual, y los nuevos sabios trabajaban enérgica, incluso desesperadamente, para encontrar una nueva solución. A finales del siglo V, la doctrina del karma, que había sido muy controvertida en tiempos de Yajnavalkya, era universalmente aceptada.[101] Hombres y mujeres creían que estaban atrapados en el ciclo sin fin de muerte y renacimiento; sus deseos les impulsaban

101. Thomas J. Hopkins, *The Hindu Religious Tradition,* Belmont, Calif., 1971, págs. 50-51.

a actuar, y la cualidad de sus acciones determinaría su estado en la otra vida. El mal karma significaba que uno podía renacer como esclavo, animal o planta. El buen karma aseguraba un renacimiento como rey o dios. Pero ése tampoco era un final feliz; hasta los dioses podían consumir su karma benéfico, morir y luego renacer en un estado menos enaltecido sobre la tierra. A medida que ese nuevo concepto iba arraigando, la actitud en la India cambió, y muchas personas se deprimieron. Se sentían condenadas a una vida pasajera detrás de otra. Ni siquiera el buen karma les salvaba. Cuando miraban a su alrededor, en su comunidad, sólo veían dolor y sufrimiento. Hasta la riqueza y los placeres materiales se veían ensombrecidos por la lúgubre realidad de la amenaza de la vejez y la mortalidad. De hecho, creían que los bienes terrenales «minaban... la energía de todos los sentidos», y apresuraban su declive.[102] A medida que ese estado depresivo se intensificaba, la gente luchaba por encontrar una salida. Cada vez había más personas desencantadas con los antiguos rituales védicos, que no podían proporcionar solución alguna para este problema. Lo mejor que podían ofrecer era el renacimiento en el mundo de los dioses, pero a la luz de la nueva filosofía, aquello sólo podía significar una liberación temporal de la repetición de sufrimientos y muertes. Además, la gente estaba empezando a notar que los ritos ni siquiera producían los beneficios materiales que prometían. Algunos rechazaban la ciencia ritual de los *Brahmanas.* Las Upanishadas prometían la liberación final, pero esa espiritualidad no era para todo el mundo. Se basaba en una familiaridad muy próxima con las minucias del pensamiento védico, que la mayoría de la gente, sencillamente, no poseía, y muchos dudaban acerca de la identidad de lo Brahmán y el *atman*, de los cuales dependía todo el sistema. El yoga ofrecía la *moksha*, pero ¿cómo interpretaba el yogui los estados de trance que experimentaba? ¿Se podían reconciliar éstos con la ortodoxia védica? Las Upanishadas compuestas en aquel tiempo afirmaban que sí, que era posible. La Katha Upanishada afirmaba que el *atman* (el verdadero yo) controlaba el cuerpo de la misma manera que un jinete gobernaba su carro. El yogui aprendía a mantener bajo control su mente y sus sentidos como el auriga de un carro controlaba a los buenos caballos. De esa forma, la persona que «tiene comprensión es consciente

102. Katha Upanishad 1.26, en Patrick Olivelle, *Upanishads*, Oxford y Nueva York, 1996 (trad. cast.: *Upanishads*, Madrid, Librería Argentina, 2005).

y siempre pura», y consigue liberarse del ciclo sin fin del renacimiento.[103] Pero otros estaban convencidos de que el yoga no bastaba. Se necesitaba algo más.

El yoga era una ocupación a tiempo completo. Exigía muchas horas de esfuerzo cada día, y era claramente incompatible con los deberes de un padre de familia. Hacia el siglo VI, la mayoría de las personas pensaban que un padre de familia no tenía oportunidad alguna de conseguir la *moksha*, porque era esclavo del karma, obligado por los deberes de su clase a realizar una acción tras otra, cada una de ellas impulsada por el deseo, que era la raíz del problema. Un padre de familia no podía engendrar hijos sin deseo. No podía declarar la guerra, cultivar sus cosechas o meterse en negocios sin querer tener éxito. Cada acción conducía a una nueva ronda de deberes que le ligaban al inexorable ciclo del samsara. La única forma de liberación era «salir» al bosque y convertirse en ermitaño o mendigo, que no tenía ninguna de todas aquellas obligaciones. La gente de la India no contemplaba a los renunciantes como débiles marginados, sino que los reverenciaba como pioneros intrépidos que, con un coste considerable para sí mismos, intentaban encontrar una solución espiritual para la humanidad. A causa de la desesperación que imperaba en la región, muchos echaban de menos un Jina, un conquistador espiritual, o un Buda, un Iluminado que hubiese «despertado» a una dimensión diferente de existencia.

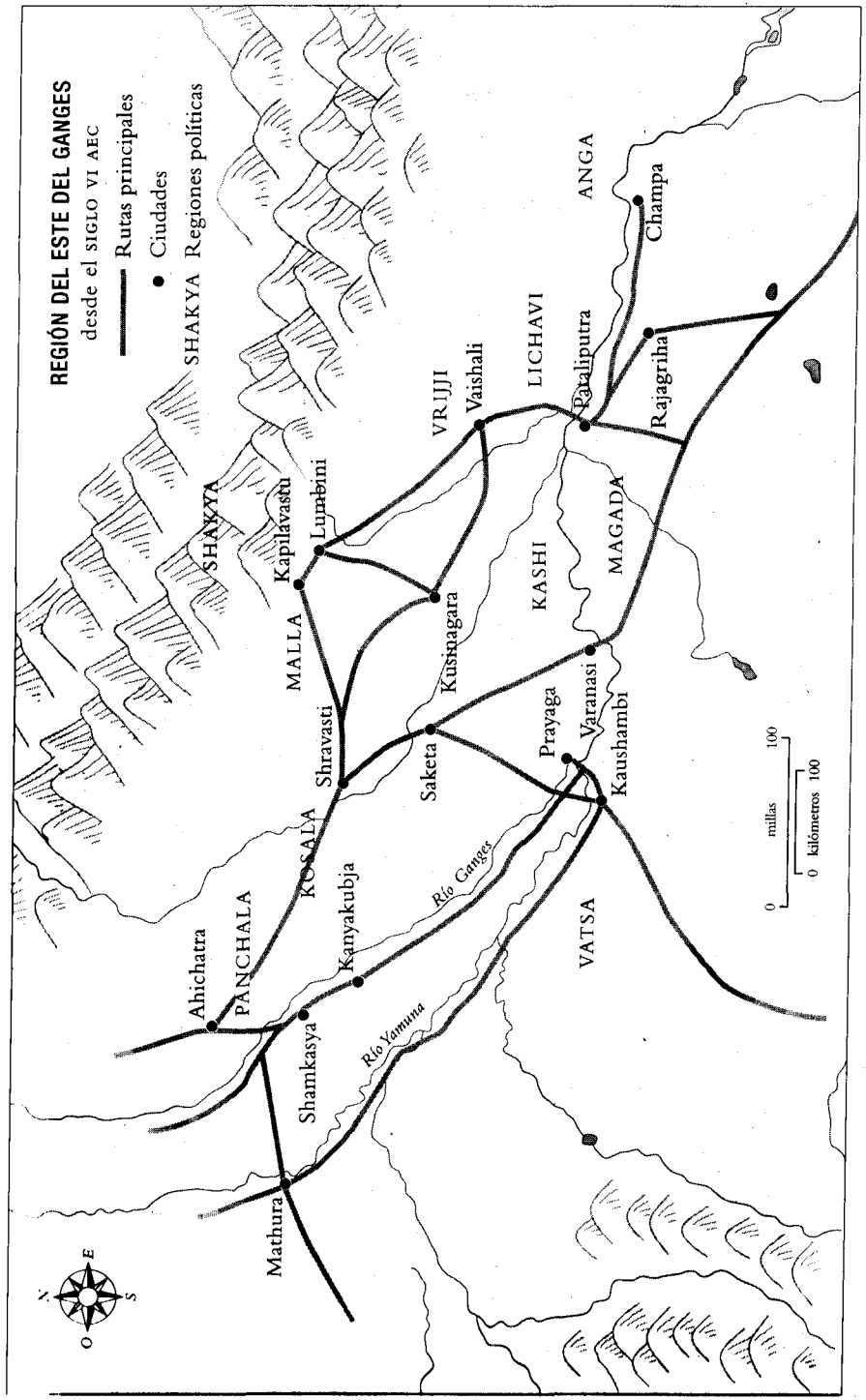
El malestar espiritual se vio exacerbado por una crisis social. Como los griegos, los pueblos del norte de la India estaban sufriendo un importante cambio político y económico. El sistema védico había sido la espiritualidad de una sociedad altamente móvil, ocupada en una migración constante. Pero hacia los siglos VI y V, la gente se establecía en comunidades mayores y permanentes y se dedicaba ya seriamente a la agricultura. La introducción de la tecnología del hierro, incluyendo el arado, hizo posible conseguir más campos de cultivo para irrigarlos y roturar los densos bosques. Los pueblos estaban rodeados de campos cuidadosamente supervisados, con una red de canales de riego. Se empezaron a producir nuevas cosechas: frutas, arroz, cereales, sésamo, mijo, trigo, grano y cebada. Los agricultores se iban haciendo más ricos.[104] También había desarrollo político. Hacia finales del siglo VI, los pequeños feudos habían quedado absorbidos en unidades más grandes. El mayor de todos esos nuevos reinos era Magada, al sudeste de Kosala, en el sudoeste de la India. Estaba gobernado por reyes que gradualmente habían ido imponiendo su gobierno por la fuerza, y lentamente habían cambiado los patrones de juramento de lealtad al clan por un incipiente patriotismo que se concentraba en el territorio, más que en la parentela. Como resultado de ello, la clase de los guerreros, los *kshatriya,* que eran responsables de la defensa y la administración, habían adquirido más importancia aún. Los nuevos reyes ya no eran tan deferentes con los brahmines como habían sido sus antepasados, y aunque todavía acataban los viejos ideales, era sólo de palabra.

La monarquía no era la única forma de gobierno. Al este de los nuevos reinos habían surgido algunos Estados gobernados de forma distinta, por una asamblea (*sangha*) de los ancianos de los viejos clanes (*ganas*). Este gobierno por discusión tenía un obvio parecido con la polis griega, aunque en realidad sabemos muy poco de esas *sanghas* indias. No estaba claro cómo se admitía a la gente a la asamblea tribal, qué clases estaban implicadas ni si los miembros del Consejo eran elegidos o no. Probablemente había tantos sistemas como Estados, pero sea cual fuese su organización, esas «repúblicas» (Malla, Koliya, Videha, Naya, Vajji, Shakya, Kalama y Licchavi) se estaban haciendo más poderosas, aunque se sentían amenazadas por los reinos de Kosala y Magada, que querían expandir su territorio. La posibilidad de enfrentamientos se cernía sobre ellos, y la gente era consciente de que las guerras entre esos Estados más grandes serían mucho más destructivas que las antiguas razias, especialmente porque las armas se habían hecho mucho más mortíferas desde la manufactura del hierro.

Los nuevos Estados fomentaron el comercio en la cuenca del Ganges. Construyeron vías de comunicación y aseguraron las rutas comerciales. Las monedas reemplazaron al ganado como símbolo de riqueza,

103. Katha Upanishad 3, 2-4, 6, 8; 6, 11. Traducción de Olivelle.

104. John Keay, *India: A History*, Londres, 2000, págs. 47-73; Olivelle, *Upanishads*, págs. xxviii-xxvix; Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism*, Cambridge, U.K., y Nueva York, págs. 80-81 (trad. cast.: *El hinduismo*, Madrid, Cambridge University Press, 1988); Hermann Kulke, «The Historical Background of India's Axial Age», en S. N. Eisendstadt (comp.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany, 1986, pág. 109.



y se desarrolló una clase de mercaderes que comerciaba con metales, textiles, sal, caballos y alfarería en toda la región. Algunas personas emprendedoras empezaron a construir imperios mercantiles. Podemos leer la historia de un alfarero que poseía quinientos talleres y una flota de barcos que llevaban sus utensilios por todo el valle del Ganges.[105] El comercio generaba más riqueza, que los reyes y los *shanga-ganas* podían gastar en bienes de lujo, en sus ejércitos y en las nuevas ciudades que se estaban convirtiendo en centros de comercio e industria.

Los textos védicos se vanagloriaban de la existencia de grandes ciudades como Hastinapura, pero en realidad apenas eran algo más que pueblos. La arqueología demuestra que sólo se empezó la urbanización en el siglo VI, y que las nuevas ciudades (Benarés, Rajagriha, Shravsti, Kaushambi y Kapilavastu) se desarrollaron en el extremo oriental del valle del Ganges. Los antiguos centros védicos del oeste siguieron siendo predominantemente rurales. El poder se estaba trasladando hacia el este, que los brahmines habían visto siempre como marginal e impuro. Este cambio fue otro golpe para la ortodoxia védica, que no estaba tan bien adecuada a un entorno urbano y que nunca había echado raíces demasiado profundas en los territorios del este. Si los reyes empezaban a librarse del control de los sacerdotes, las repúblicas tenderían a ignorar a los brahmines por completo, y a escatimar los tradicionales sacrificios. En lugar de celebrar un *potlatch* para consumir sus excedentes, preferían canalizarlos hacia la administración o usarlos para financiar las construcciones urbanas, el comercio y la industria. Se había desarrollado un primitivo capitalismo, que tenía prioridades muy diferentes. Los sacrificios espléndidos se habían pensado para impresionar a los dioses y mejorar el prestigio del patrono. Hacia el siglo V, estos pueblos orientales habían advertido que la mejora de su comercio y su agricultura les conseguiría mucha más riqueza y estatus que los ritos védicos.

En lugar de someterse a la tradición, las nuevas ciudades estimulaban la iniciativa personal y la innovación. Los individuos (tenderos con éxito, fabricantes emprendedores y astutos financieros) se estaban haciendo importantes, y esas personas ya no encajaban fácilmente en el antiguo sistema de clases. El individualismo estaba empezando a reemplazar a la identidad tribal y comunal. Además, la gente que estaba te-

105. Kulke, «Historical Background», pág. 384.

niendo tanto éxito normalmente solía proceder de las clases más bajas del sistema védico. Comerciantes, agricultores y banqueros normalmente eran *vaishyas*, que acumulaban tierra y dirigían la revolución agrícola; otros se dedicaban al comercio y la industria y se estaban haciendo más ricos que los *kshatriyas*. Los artesanos normalmente venían de la clase *shudra* de los indígenas, a los cuales no se les permitía tomar parte en los rituales védicos y no pertenecían a la comunidad aria. En los viejos tiempos, su función había sido proporcionar mano de obra. Pero en las nuevas ciudades algunos *shudras*, como el alfarero con el gran imperio de la cerámica, estaban adquiriendo riquezas y estatus que antes resultaban inconcebibles.

Estos cambios resultaban positivos, pero también poco tranquilizadores. La urbanización implicaba enormes cambios sociales que dejaban a mucha gente con la sensación de estar oscuramente desorientados y perdidos. Algunas familias se habían hecho ricas y poderosas, otras habían empezado a declinar. Las ciudades y el comercio generaban una mayor movilidad personal, y aunque era estimulante establecer nuevos contactos con la gente de otras regiones, eso también acababa por debilitar a las comunidades más pequeñas y provincianas. Existían nuevas divisiones de clases. Brahmines y *kshatriyas* tendían a hacer causa común contra *vaishyas* y *shudras*. Las antiguas élites rurales se sentían alienadas de las clases urbanas emergentes, que tenían fuertes elementos *vaishya* y *shudra*. Los ricos *vaishya*, que se habían convertido en mercaderes y banqueros, cada vez estaban más alejados de los *vaishyas* del campo. Las normas que habían gobernado las relaciones entre las cuatro clases ahora parecían incongruentes, y la gente tuvo que aprender nuevas formas de convivencia. La pérdida de identidad tribal dejó una sensación de privación y de vacío.

Estas tensiones sociales fueron particularmente agudas en el este, donde la urbanización estaba más avanzada, y fue en esa región donde empezó la fase siguiente de la era axial hindú. Allí los colonos arios eran una minoría, y las tradiciones indígenas todavía estaban vivas. La gente se sentía libre para explorar soluciones novedosas. Los rápidos cambios sociales de las ciudades hacían que sus habitantes fueran más conscientes del paso de tiempo que los habitantes del campo, donde la gente hacía las mismas cosas en el mismo momento, año tras año. La vida probablemente parecía mucho más efímera y fugaz, y así se confirmaba la asentada creencia de que la vida era *dukkha*, tal y como mostraban el predominio de las enfermedades y la falta de orden en las ciudades atestadas y perturbadoras. Los valores tradicionales se habían desmoronado, y las nuevas formas parecían aterradoras y ajenas. Las ciudades eran emocionantes: sus calles estaban atestadas de carruajes pintados de vivos colores; enormes elefantes llevaban y traían mercancías desde tierras lejanas; y los comerciantes de todas las partes de la India se mezclaban en los mercados. La clase urbana era poderosa, ambiciosa y llena de codicia. Pero el juego, el teatro, la danza, la prostitución y la bulliciosa vida tabernaria de las ciudades parecían escandalosos a la gente que se inclinaba hacia los viejos valores.

La vida se volvía más agresiva que nunca. En las repúblicas había luchas y enfrentamientos civiles. Las monarquías sólo eran eficientes y centralizadas porque podían coaccionar a sus súbditos. Los ejércitos profesaban fidelidad sólo al rey, en lugar de a la tribu como conjunto, de modo que éste podía imponer el orden con su maquinaria personal de combate, y usarlo para conquistar los territorios vecinos. Este nuevo poder real daba una mayor estabilidad a la región, pero muchos se sentían inquietos al pensar que los reyes podían imponer su voluntad sobre el pueblo de esa forma. La economía se veía movida por la codicia, y banqueros y mercaderes, enzarzados en una competencia incesante, hacían presa unos en los otros. ¿Cómo podía aquella sociedad implacable estar a la altura del ideal de la *ahimsa*, que se había vuelto tan importante en el norte de la India? La vida parecía más violenta y terrorífica aún que cuando el robo de ganado se había convertido en eje vertebral de la economía. La religión védica parecía cada vez más separada de la realidad contemporánea. Los mercaderes estaban constantemente en el camino, y no podían mantener los fuegos sagrados ardiendo, ni observar los tradicionales ritos domésticos. El sacrificio de animales podía tener sentido cuando la cría de ganado era la principal ocupación, pero ahora que la agricultura y el comercio habían ocupado su lugar, el ganado se estaba volviendo escaso y su sacrificio parecía un derroche y una crueldad... porque recordaba demasiado a la violencia de la vida pública. La gente necesitaba una solución religiosa distinta.

Naturalmente muchos se fijaron en los renunciantes que, como los mercaderes, eran los hombres de moda. También ellos se habían alejado de los confines del sistema védico y habían seguido su propio camino. En aquellos tiempos los renunciantes estaban por todas partes. Algunas comunidades de ermitaños seguían en los bosques, observando

los rituales védicos, pero otros eran muy visibles en la sociedad oriental. Hacia el siglo VI habían surgido incontables escuelas. Grupos de discípulos se reunían en torno a un maestro que defendía una forma de vida especial, prometiendo que su *dharma* («enseñanza») conduciría a la liberación de la muerte y del renacimiento. Sus alumnos probablemente le llamaban el Buda, o el Jina, porque creían que había descubierto el secreto de la iluminación. Sabemos muy poco de esas escuelas. La India era todavía una sociedad oral, y la mayor parte de esos gurús no dejaban enseñanzas escritas; a menudo, no tenemos más referencia de ellos que los textos de sus rivales, que probablemente distorsionaban sus enseñanzas. Esos maestros habían absorbido el espíritu competitivo de su época y competían ferozmente unos con otros por sus discípulos, echándose a los caminos para predicar su *dharma*. Multitudes de renunciantes con sus ropajes amarillos marchaban por las rutas comerciales junto a las caravanas de los mercaderes, y su llegada se esperaba tan ansiosamente como la de los objetos del comercio. Cuando llegaba un nuevo maestro a la ciudad, la gente acudía en masa a escucharlo. Había discusiones apasionadas que implicaban a todas las clases sociales en las plazas del mercado, en los edificios oficiales de la ciudad y en los exuberantes parques tropicales situados en los barrios residenciales. Los padres de familia, que no tenían intención alguna de dejar sus hogares pero sentían la necesidad de nuevas respuestas espirituales, a menudo se afiliaban a una escuela como partidarios laicos. Los renunciantes, los «sabios silenciosos», caminaban tranquilamente por las ciudades, pidiendo comida y tendiendo sus cuencos, y los padres de familia y sus esposas se sentían muy contentos de llenarlos con aquello que les sobraba. Era una buena acción, y podía asegurarle a uno en su siguiente vida llegar a ser monje también, y así tener una oportunidad de conseguir la *moksha*.

Las enseñanzas tenían una serie de elementos en común: la vida era *dukkha*; para ser libre, uno tenía que librarse del deseo que conducía a la actividad, por medio del ascetismo y la meditación. No había textos ni comentarios elaborados. Estos *dharmas* eran estrictamente prácticos. El gurú enseñaba un método que era accesible a cualquiera que quisiera aprenderlo; uno no tenía que ser ni estudioso ni experto en rituales. El programa se basaba, normalmente, en la propia experiencia del maestro. Si funcionaba y proporcionaba a su discípulo indicios de liberación e iluminación, el *dharma* era válido. Si no hacía nada por él,

el discípulo no sentía el menor reparo en abandonar a su maestro y buscar otro. De hecho, era costumbre que los monjes se saludasen unos a otros por el camino diciendo: «¿Quién es tu maestro? ¿Y qué *dharma* sigues en estos días?».

Algunas de estas escuelas enseñaban métodos extremos, que revelaban una creciente desesperación.[106] Los hansas no tenían ningún tipo de casa, sólo podían permanecer una noche en cada pueblo, y vivían a base de excrementos de vaca. Los adumbaras vivían de frutas, plantas silvestres y raíces. Los paramahansas dormían debajo de los árboles, en tumbas y en casas abandonadas. Algunos seguían las enseñanzas del Samkhya y practicaban el yoga, decididos a adquirir un conocimiento liberador. Otros eran más escépticos. Un maestro llamado Sanjaya rechazaba la posibilidad de cualquier respuesta final. Lo único que podía hacer uno era cultivar la amistad y la paz mental, porque la verdad era relativa, la discusión inevitablemente conducía a la acrimonia y había que evitarla. Ajita, otro maestro, era un materialista que negaba la doctrina del renacimiento: como todos los humanos eran criaturas enteramente físicas, sencillamente volverían a los elementos después de su muerte. Por tanto, no tenía importancia cómo se comportase uno, porque todo el mundo tenía el mismo destino, pero probablemente era mejor promover la buena voluntad y la felicidad haciendo lo que uno quisiera y realizando sólo el karma que fomentase esos objetivos.[107]

Todas estas enseñanzas mostraban la voluntad de encontrar una salida al punto muerto samsárico del renacimiento y de la nueva muerte: algunos creían que podían conseguirlo mediante austeridades formidables, otros evitando la hostilidad y las situaciones desagradables. El objetivo no era encontrar una verdad metafísica, sino obtener la paz mental. A diferencia de Sófocles, estos sabios no pensaban que tuvieran que aceptar su dolor con dignidad. Estaban convencidos de que «existía» una salida. Uno de los más importantes entre estos maestros fue Makkhali Gosala (muerto c. 385). Hombre taciturno y severamente ascético, predicaba el fatalismo religioso: «El esfuerzo humano no tiene efectividad». La gente no era responsable de su conducta. «Todos los

106. Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, Londres, 1958, págs. 139-140, 158.

107. Trevor Ling, *The Buddha: Buddhist Civilization in India and Ceylon*, Londres, 1973, págs. 78-82.

animales, criaturas, seres y almas carecen de poder y de energía. Se ven inclinados hacia aquí o hacia allá por el destino, la condición necesaria de su clase, y por su naturaleza individual.»[108] Fundó una escuela llamada Ajivaka («Camino de Vida»). Gosala creía que todos los seres humanos sin excepción estaban destinados a vivir un cierto número de vidas antes de conseguir la *moksha*, de modo que sus actos no podían afectar a su destino de una forma u otra. Y sin embargo, paradójicamente, los ajivakas adoptaban un régimen muy estricto. No llevaban ropa, mendigaban la comida y observaban unas normas dietéticas tan estrictas que algunos se acababan muriendo de hambre. También infligían intensos dolores a sus cuerpos. Cuando un nuevo miembro era iniciado en la secta, por ejemplo, se le enterraba hasta el cuello y se le arrancaban los cabellos uno por uno. No se infligían esas penitencias porque creyesen que podían ayudarles, sino sencillamente porque en su ciclo personal habían llegado a un estadio en el cual su destino consistía en practicar la austeridad.

Es una señal de la intensa ansiedad de ese período el hecho de que ese sombrío *dharma* resultase tan popular. Los rivales de Gosala le atacaban con mucha más vehemencia que a ningún otro gurú, porque temían su éxito. Las inscripciones muestran que los reyes le enviaban regalos y donaban propiedades a los ascetas ajivakas, y la secta sobrevivió en la India hasta el siglo X EC. Quizá nos falte una visión completa de ella. Probablemente, Gosala enseñaba una forma especialmente efectiva de meditación que se mantenía oculta a los extraños. La exageración de sus *tapas* podía estar destinada a conmocionar a los iniciados hasta conseguir un estado más allá del dolor y del placer, y su determinismo podía no ser más que un método de conseguir la serenidad y la calma: si todo está predestinado, no hay por qué preocuparse por el futuro.

Se decía que Gosala había sido discípulo de Vardhamana Jnatrputra (c. 497-425), que se había convertido en uno de los maestros más importantes de ese período. Sus discípulos lo llamaban Mahavira, «El Gran Héroe». Era el segundo hijo de un caudillo *kshatriya* de Magada, y tenía un poder psíquico, una fuerza y una belleza espectaculares, pero a la edad de 30 años, decidió abandonar el mundo y convertirse en renunciante. Estaba decidido a conseguir la iluminación por sí mismo,

108. Eliade, *Yoga*, págs. 189-191; Hopkins, *Hindu Religious Tradition*, pág. 54.

sin ayuda de ningún gurú, de modo que se negó a unirse a alguna de las escuelas ya establecidas. Se dice que los dioses realizaron su rito de iniciación en la vida de vagabundo, y durante doce años y medio vivió como mendicante, vagando por el valle del Ganges y practicando las habituales austeridades: no llevaba ropa alguna y exponía su cuerpo al tórrido calor del verano y al frío del invierno; ayunaba y se privaba de sueño y de abrigo. Durante ese período inicial, Mahavira aceptó a Gosala como discípulo y viajó con él a lo largo de seis años hasta que Gosala anunció que él había conseguido la *moksha* y que podía llamarse a sí mismo Jina, conquistador espiritual. Ese relato, sin embargo, es una interpolación posterior en un texto más antiguo.[109] Es hostil a Gosala y sugiere que simplemente éste tenía celos de la superioridad intelectual de Mahavira y se separó de él prematuramente. Al final los dos hombres se reconciliaron: Gosala murió reconociendo que Mahavira era un verdadero maestro, y Mahavira predijo que un día Gosala conseguiría la iluminación. Es probable que hubiera alguna conexión histórica entre las dos escuelas, y que Mahavira se viese influido por los ajivakas en época temprana, pero que siguiera desarrollando unas enseñanzas independientes.

La dura vida de Mahavira tenía un objetivo determinado. Como todos los ascetas, quería liberar su yo auténtico de las limitaciones del cuerpo, y así conseguir control interior y paz mental. Pero no consiguió la *moksha* hasta que desarrolló una forma de ver el mundo completamente nueva que se realizaba en todas partes mediante la *ahimsa*: «no violencia».[110] Cada ser humano tenía un alma (*jiva*), una entidad viviente en su interior, que era luminosa, gozosa e inteligente. Pero los animales, las plantas, el agua, el fuego, el aire e incluso las rocas y piedras también tenían *jivas* a su vez; habían llegado a su existencia presente a través del karma de sus vidas anteriores. Todos los seres vivos compartían la misma naturaleza, por tanto, y debían ser tratados con la misma cortesía y respeto que queríamos recibir nosotros mismos.[111] Hasta las plantas tenían cierto tipo de conciencia; en sus vidas futuras podían convertirse en árboles sagrados, y luego progresar hasta la forma humana y finalmente llegar a la iluminación. Si abandonaban toda violencia,

109. Paul Dundas, *The Jains*, 2ª ed., Londres y Nueva York, 2002, págs. 28-30.
110. *Ibid.*, pág. 27; Hopkins, *Hindu Religious Tradition*, págs. 54-55.
111. Dundas, *Jains*, págs. 106-107.

los animales podían renacer en el cielo. La misma regla se aplicaba a los seres humanos, que podían conseguir la *moksha* sólo en el caso de que no hicieran daño a sus compañeras, las demás criaturas. Hasta que un asceta no adquiría esa visión empática del mundo, no podía alcanzar la *moksha*.

Para Mahavira, la liberación «era» la no violencia. Cuando le llegó este conocimiento a la edad de 42 años, inmediatamente experimentó la iluminación. En aquel momento, según los textos más antiguos, vivía en un campo junto a un río.[112] Había ayunado durante dos días y medio, sin beber agua, expuesto por completo al ardor del sol, y consiguió el *kevala*, un conocimiento único que le dio una perspectiva completamente distinta. Podía percibir de pronto todos los niveles de realidad simultáneamente, en todas las dimensiones de tiempo y de espacio, como si fuese un dios. En realidad, para Mahavira, un *deva* era simplemente una criatura que había conseguido el *kevala* percibiendo y respetando el alma divina que existía en todas y cada una de las criaturas.

Naturalmente, ese estado de ánimo no se podía describir, porque trascendía enteramente la conciencia ordinaria. Era un estado de absoluta simpatía con todos los seres, por muy humildes que fueran. En este estado del ser iluminado, «las palabras se dicen en vano, no se puede hacer ninguna afirmación de lógica prosaica, y la mente no puede comprenderlo». Sólo se puede hablar de ello diciendo: «*neti... neti*» («esto no... esto no»). Cuando una persona iluminada ha conseguido esa perspectiva, encuentra que no hay «nada con que comparar. Su ser no tiene forma... No es sonido, no es forma, no es alma, no es cielo, no es contacto, no es nada parecido».[113] Pero Mahavira estaba convencido de que cualquiera que siguiera su régimen llegaría de forma automática a ese estado inefable, y se convertiría en Jina. De ahí que sus seguidores fueran conocidos como los jainas, y su *dharma* era «El Camino de los Conquistadores».

Mahavira era un *kshatriya*. Creía que era simplemente el último de un largo linaje de Jinas que habían cruzado el río del *dukkha* para conseguir la liberación. Después de su muerte, los jainas desarrollarían una prehistoria elaborada, asegurando que, en las eras anteriores, habían existido veinticuatro de esos «creadores de vados» que habían descubierto el puente hacia la *moksha*. Cada uno de ellos era un *kshatriya*, físicamente fuerte y bello, y tan valiente como un león. Mahavira, el «Gran Héroe», ofrecía por tanto un *ethos* alternativo a la clase del guerrero; el nuevo heroísmo rechazaba completamente la lucha, pero requería coraje propio. Más tarde, la orden de los jainas sería patrocinada por reyes y guerreros que no eran capaces de abandonar sus deberes militares, pero que esperaban hacerlo en una vida futura. A pesar de su dedicación a la no violencia, el *dharma* frecuentemente usaba la imaginería marcial. El asceta jaina era un guerrero que combatía contra sus propios instintos beligerantes y se guardaba de los malos efectos de la agresión que caracterizaba a la gente no iluminada. El asceta conseguía tanta gloria para sí mismo, su familia y su orden mediante su vida o *ahimsa* como un soldado en el campo de batalla. La comunidad jaina se llamaba *gana*, «escuadrón». Convertirse en Jina requería valor, decisión y crueldad hacia uno mismo, que eran las características del auténtico héroe.

Pocas personas persiguieron el ideal de la *ahimsa* con una regularidad tan infatigable como Mahavira. Más tarde, los jainas desarrollarían una escatología y una cosmología; harían evolucionar una metafísica que veía el karma como una forma de materia fina, igual que el polvo, producida por las diversas calidades de las diferentes acciones, que, establecidas en el alma, le hacían de contrapeso y evitaban que flotase hasta la parte superior del universo. Por lo que sabemos, a Mahavira y sus primeros seguidores no les preocupaban estos asuntos. La no violencia era su único deber religioso. Todas las demás prácticas éticas eran inútiles sin la *ahimsa*, y ésta no se podía conseguir hasta que el jaina hubiese adquirido una empatía con todas las criaturas vivientes: «Todas las criaturas que respiran, existen, viven y sienten deben ser respetadas y no asesinadas, ni tratadas con violencia, ni hay que abusar de ellas, ni atormentarlas, ni apartarlas. Ésta es la ley pura, inamovible y eterna que los iluminados que saben han proclamado.»[114]

Esta comprensión no era, por supuesto, una afirmación teórica. Los jainas tenían que ser conscientes a un nivel profundo de que hasta las entidades aparentemente más inertes, como las piedras, tenían una *jiva* y eran capaces de sentir dolor, y que ninguna criatura viviente deseaba sufrir... igual que ellos mismos tampoco lo deseaban.

112. Acaranga Sutra (AS) 2.15.25.
113. AS 1.5.6.3, en Dundas, *Jains*, pág. 43.
114. AS 1.4.1.1-2, *ibid.*, págs. 41-42.

Los jainas llegaban a este conocimiento mediante un programa de ascetismo que les hacía conscientes de esa verdad extraordinaria. Aprendiendo a comportarse de una forma distinta, averiguaban que su perspectiva cambiaba, y empezaban a ver el mundo de una forma nueva. Tenían que moverse con muchísima precaución, para no aplastar sin darse cuenta a algún insecto o pisar una brizna de hierba. Se les requería dejar los objetos con mucho cuidado, y tenían prohibido moverse en la oscuridad, porque sería fácil entonces dañar a alguna otra criatura preciosa. No podían ni siquiera coger la fruta de un árbol, sino que tenían que esperar a que cayese al suelo por sí misma. Los jainas tenían que comer, claro está, y en los primeros tiempos se les permitía aceptar la carne en sus cuencos de mendicantes, a condición de que fuese de animales que no hubiesen matado ellos mismos. El ideal, sin embargo, era abstenerse de cualquier actividad en absoluto, porque hasta el más pequeño de los movimientos o impulsos físicos podía causar daños.

Pero la *ahimsa* de los jainas no era totalmente negativa, preocupada sólo por «no» hacer daño. Los jainas debían cultivar una actitud de benevolencia positiva hacia todos los seres. Todas las criaturas vivientes debían ayudarse unas a otras. Debían acercarse a cada ser humano, animal, planta, insecto o guijarro con simpatía, buena voluntad, paciencia y gentileza. Como los yoguis, los jainas seguían las cinco «prohibiciones» (*yama*) y juraban desterrar la violencia, la mentira, el sexo, el robo y la propiedad, pero la interpretación que Mahavira hacía de esos *yama* estaba modelada por su visión de la fuerza vital en todas las cosas. Naturalmente, los primeros jainas se concentraban en el primer voto, la *ahimsa* («no violencia»), que practicaban hasta en los más mínimos detalles de sus vidas, pero los demás votos también estaban impregnados del espíritu de la no violencia. No sólo los jainas debían dejar de mentir, sino que su habla debía ser consciente y controlada, para eliminar cualquier atisbo de falta de amabilidad o de impaciencia. Las palabras podían conducir a los golpes, de modo que había que hablar lo menos posible. Incluso era preferible «no» decir la verdad si con ello se hería a otra criatura. Los votos de los jainas estaban pensados para crear una actitud de vigilancia y de cuidado. No bastaba para los jainas con renunciar al robo: no podían poseer nada en absoluto, porque todos los seres tienen su *jiva* sagrado, que es soberano y libre.[115]

115. AS 1.2.3, *ibid.*

En todas las ocasiones los jainas debían ser conscientes de la fuerza vital de todo lo que les rodeaba. Aquellos que no lo veían, no podían relacionarse adecuadamente con sus compañeros vivientes, pero esto obligaba a los jainas a una limitación verdaderamente heroica, que parecía restringir su vida constantemente. No podían encender fuego, ni cavar, ni arar. Sólo podían beber agua filtrada, debían inspeccionar su alrededor cada vez que daban un simple paso, y evitar cualquier movimiento irreflexivo. Si se vivían los votos de ese modo, los jainas podían llegar a ver que habían conseguido un control extraordinario de sí mismos, y una compasión que les llevaría a la iluminación. La empatía era crucial. Primero, enseñaba Mahavira, el jaina debía adquirir «conocimiento del mundo», de modo que comprendiera que todo tenía una fuerza vital sagrada. Una vez hubiese adquirido ese conocimiento del mundo, debía cultivar la «compasión por él».[116]

Mahavira había llegado a su propia versión de la Regla de Oro. Los jainas tenían que tratar a todos los demás como les gustaría que les trataran a ellos mismos. La *dukkha* que invadía el mundo entero la causaban las acciones de gente ignorante, que no se daba cuenta de lo que estaba haciendo cuando dañaba a los demás. Negar la *jiva* de las demás criaturas compañeras nuestras era como negar nuestro propio ser interior.[117] Los jainas perseguían la amistad con todas las cosas y todas las personas, sin excepción alguna. Una vez habían conseguido tal actitud, conseguirían de inmediato la iluminación. La *moksha* no era una recompensa otorgada a los que se lo merecían por un dios supervisor. Los jainas no estaban interesados en ese tipo de teología. Pero vieron que su práctica, si se seguía de forma rigurosa, les daba una paz trascendente.

Después de esa iluminación, Mahavira pronunció su primer sermón en el santuario del espíritu de un árbol, a las afueras de la ciudad de Champa.[118] El primer relato detallado de este acontecimiento lo encontramos en un texto relativamente tardío, del siglo I, pero que se convirtió en fundamental para la tradición jaina. El rey y la reina de Champa asistían, junto con una enorme multitud de dioses, ascetas, gente laica y animales, que escuchaban todos atentamente el evangelio de no violencia de Mahavira. Era un momento simbólico. En el sacrifico vé-

116. Dasavairtaklika 4.10, *ibid.*, pág. 160.
117. AS 1.21; 1.1.3.2.
118. Dundas, *Jains*, págs. 34-35.

dico, los dioses se habían reunido para contemplar a los seres humanos matando animales, pero en Champa, dioses, humanos y bestias se reunían para escuchar la prédica de la *ahimsa* y formaban una sola comunidad amorosa. Esa visión de unidad y de empatía universal se suponía que conformaba todas las acciones de la vida.

Los jainas no estaban interesados en el yoga, pero practicaban un tipo propio de meditación. De pie y sin moverse, con las manos colgando a los lados, pero sin tocar el cuerpo, los monjes suprimían de forma rigurosa todo pensamiento hostil o todo impulso, mientras, al mismo tiempo, hacían un esfuerzo consciente por llenar su mente de amor y de amabilidad hacia todas las criaturas.[119] Un jaina experimentado podía conseguir un estado cuasi meditativo llamado *samayika* («ecuanimidad») en el cual «sabía», con todas las fibras de su ser, que todas las criaturas de la faz de la tierra eran iguales; en ese momento notaba exactamente la misma buena voluntad hacia todas las cosas, no tenía favoritos, no odiaba a ningún animal, no distinguía tampoco a un solo ser, por humilde, por desagradable o insignificante que fuese, de sí mismo. Dos veces al día los jainas se quedaban de pie ante su gurú y se arrepentían de cualquier dolor que hubiesen podido infligir inadvertidamente «pisando semillas, plantas verdes, rocío, escarabajos, mohos, tierra húmeda o telarañas». Concluían con estas palabras: «Pido perdón a todas las criaturas vivientes. Que todas las criaturas me perdonen. Que sienta la misma amistad por todas las criaturas y no sienta enemistad hacia ninguna».[120] Pronto, el nuevo ideal no se limitaría a evitar la violencia, sino que cultivaría una ternura y una simpatía sin barreras.

119. *Ibid.*, págs. 170-171.
120. Avashyaksutra 32, en **Dundas, *Jains*, pág. 171.**

Capítulo 7

Preocupación por todos (c. 450 a 398 AEC)

En Israel, la era axial estaba llegando a su fin. Hacia la segunda mitad del siglo V, Jerusalén era una ciudad pequeña y estropeada, en un rincón anodino del Imperio Persa. La Gran Transformación normalmente se daba en regiones que estaban en la vanguardia del cambio y el desarrollo. Israel y Judá habían sufrido muchísimo por los poderes imperiales, pero esos imperios habían llevado consigo también los indicios de horizontes más amplios y de un mundo más extenso. La era axial de Israel había alcanzado su punto álgido en Babilonia, la capital de aquel mundo. En Jerusalén, los exiliados que habían vuelto no estaban ya a la vanguardia de los acontecimientos mundiales, sino que vivían en la oscuridad; la lucha por la supervivencia se había hecho más importante que la búsqueda de una nueva visión religiosa. Unos pocos capítulos del libro de Isaías pueden expresar las preocupaciones de la comunidad después de construir el segundo templo.[1] El antiguo sueño del Segundo Isaías no había muerto aún. La gente todavía esperaba que Yahvé crease «un nuevo cielo y una nueva tierra» en Jerusalén, donde no habría llanto y se olvidaría el dolor del pasado.[2] Otros esperaban el tiempo en el que la ciudad de Dios abriese sus puertas a todo el mundo (los desterrados, los extranjeros, los eunucos) porque Yahvé había proclamado: «Mi casa será una casa de plegaria para todos los pueblos». Un día él traería a todos esos extraños a la ciudad, y les permitiría que

1. Margaret Barker, *The Older Testament: The Survival of Themes from the Ancient Royal Cult in Sectarian Judaism and Early Christianity*, Londres, 1987, **págs. 201-216.**
2. Isaías, 65,**16-25.**

le hicieran sacrificios en el monte Sión.[3] Pero de hecho, otra actitud más rígidamente exclusiva anunciaba ya el fin de la era axial.

Hacia 445 fue nombrado un nuevo gobernador como representante persa en Jerusalén. Nehemías, miembro de la comunidad judía de Susa, la capital persa, había ostentado el cargo de copero del rey Artajerjes I. Conmocionado al oír decir que las murallas de Jerusalén seguían todavía en ruinas, rogó al rey que le permitiese ir a Judá para reconstruir la ciudad de sus antepasados. Llegó de incógnito y salió una noche en secreto a dar una vuelta por las antiguas y desoladas fortificaciones, «con sus agujeros y sus puertas quemadas». En un momento dado ni siquiera pudo encontrar un camino por el que pudiera pasar su caballo. Cuando Nehemías se dio a conocer al día siguiente a los ancianos, los ciudadanos, haciendo un enorme esfuerzo de cooperación, consiguieron construir una nueva muralla para la ciudad solamente en cincuenta y dos días. Pero las relaciones entre la Golá o comunidad de exiliados retornados y sus vecinos se habían deteriorado tanto que aquélla era una tarea peligrosa. A lo largo de su misión, Nehemías tuvo que competir con la oposición decidida de algunos miembros de las dinastías locales: Sanballat, gobernador de Samerina, en los territorios del antiguo reino del Norte; Tobías, uno de sus oficiales; y Gershon, gobernador de Edom. La nueva muralla se reconstruyó entre grandes temores y tensiones: «Cada uno hacía su trabajo con una mano mientras asía un arma con la otra. Y mientras trabajaba cada constructor, llevaba la espada a su costado».[4]

Resulta muy difícil datar este período. Nuestras fuentes principales son los Libros de Esdras y Nehemías, que están compuestos por una serie de documentos no relacionados entre sí que un editor posterior intentó ligar y unir. Este editor asumió que Esdras y Nehemías eran contemporáneos, e hizo llegar primero a Esdras a Jerusalén. Pero de hecho hay buenos motivos para datar la misión de Esdras mucho después, durante el reinado de Artajerjes II.[5] Nehemías hizo mucho por revivir la riqueza de la ciudad. Consiguió aumentar la población hasta unos diez

3. Isaías, 56,7.

4. Nehemías, 2,14; 4,11-12.

5. Gosta W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine,* Minneapolis, 1993 págs. 880-883; Elias J. Bickerman, *The Jews in the Greek Age*, Cambridge, Mass., 1988, págs. 29-32; W. D. Davies y Louis Finkelstein (comps.), *The Cambridge History of Judaism*, 2 vols., Cambridge, U.K., 1984, vol. 1, págs. 144-153.

mil ciudadanos, e intentó evitar la aniquilación de los pobres por parte de la nobleza. Pero resulta significativo que su primer acto en Jerusalén fuese precisamente construir una muralla. En su segundo mandato, que empezó hacia 432, Nehemías promulgó una nueva legislación para prohibir que los miembros de la Golá se casasen con miembros de las familias de la población local, aunque fuesen israelitas, pero de los que no hubiesen sido llevados al exilio. Expulsó al sacerdote principal, Eliashib, porque estaba casado con una hija de Sanballat. En el exilio, algunos de los sacerdotes habían advertido en contra de la asimilación con extranjeros. Ahora a los de la Golá les estaba prohibido casarse con personas que en otro tiempo habían sido alguna vez miembros de la familia israelita, pero que ahora se contemplaban como extraños y enemigos.

Durante el exilio se había animado a los laicos a adoptar las leyes de pureza de los sacerdotes, y esto significaba que los judíos corrientes tenían que recibir instrucción sobre las intrincadas leyes rituales por parte de los expertos. Uno de ellos era Esdras, que se había dedicado «al estudio de la ley de Yahvé, a practicarla y a enseñar a Israel sus leyes y sus costumbres».[6] También es posible que fuese el ministro de asuntos judíos de la corte persa. En aquella época los persas estaban revisando las leyes de los pueblos vasallos, para asegurarse de que eran compatibles con la seguridad del imperio. Como experto legal en Babilonia, Esdras pudo idear una forma de vivir satisfactoria entre la *torah* y el sistema legal persa. Su misión consistía en promulgar la *torah* en Jerusalén y convertirla en ley oficial de la tierra.[7] El escritor bíblico vio la misión de Esdras como un momento decisivo en la historia de su pueblo; describió su viaje a Judá como un nuevo éxodo, y presentó a Esdras como un nuevo Moisés. Cuando llegó a Jerusalén, Esdras se sintió horrorizado por lo que vio. Los sacerdotes todavía estaban en connivencia con los *am ha-aretz*, y la gente seguía tomando esposas extranjeras. Durante un día entero, los habitantes de Jerusalén tuvieron que contemplar, llenos de consternación, cómo el emisario del rey se arrancaba los cabellos y se sentaba en la calle en una postura de gran duelo. Luego, convocó a todos los miembros de la Golá a una reunión: todo aquel que se negase a asistir sería expulsado de la comunidad y sus propiedades serían confiscadas.

6. Esdras, 7,6.

7. Esdras, 7,21-26; Bickerman, *Jews in the Greek Age*, pág. 154.

El día de Año Nuevo, Esdras llevó la *torah* a la plaza que había frente a la Puerta del Agua; de pie sobre un estrado de madera y rodeado por los ciudadanos dirigentes, leyó la *torah* a la multitud, explicando su sentido a medida que leía.[8] No sabemos qué texto en realidad fue el que les leyó, pero ciertamente, supuso una conmoción para el pueblo. La verdad religiosa siempre suena diferente cuando está ya escrita y se lee en voz alta, y la gente se echó a llorar desconsolada, afectada por las exigencias de la religión de Yahvé. Esdras tuvo que recordarles que aquello era una fiesta, una ocasión de regocijo, y recitó el texto que ordenaba a los israelitas vivir en unas «chozas» especiales durante el mes de Sukot o de los Tabernáculos, en memoria de los cuarenta años que sus antepasados habían pasado en el desierto. El pueblo corrió a las colinas a coger ramas de olivo, mirto, pino y palma, y pronto aparecieron refugios verdes por toda la ciudad. Había una atmósfera festiva: cada noche, el pueblo se reunía para escuchar a Esdras leyendo la ley.

La siguiente asamblea fue una ocasión más triste.[9] Se celebró en la plaza frente al templo y la gente temblaba mientras las torrenciales lluvias del invierno inundaban la ciudad. Esdras les ordenó que expulsaran a sus mujeres extranjeras, y según eso las mujeres y los niños fueron arrojados de entre los de la Golá para que se unieran a los *am ha-aretz*. Ahora sólo podían pertenecer a Israel los descendientes de aquellos que habían sido exiliados a Babilonia y aquellos que estuviesen dispuestos a someterse a la *torah*, el código legal oficial de Jerusalén. El lamento de los desterrados quizá se preservase en el libro de Isaías:

> *Porque tú eres nuestro Padre,*
> *Que Abraham no nos conoce,*
> *Ni Israel nos recuerda.*
> *Tú, Yahvé, eres nuestro Padre [...]*
> *Somos desde antiguo gente a la que no gobiernas,*
> *No se nos llama por tu nombre.*[10]

Sufrimiento y dominación habían conducido a una exclusión defensiva que era ajena al espíritu de apertura de la era axial en otras regiones.

8. Nehemías, 8.
9. Esdras, 10.
10. Isaías, 63,10-19.

Pero aquella escena fría y lluviosa no fue el fin de la historia. Los libros de Esdras y Nehemías comprendían sólo una pequeña parte de la Biblia hebrea. Su perspectiva la compartían muchos de los miembros del pueblo, pero ella no era la única. Durante los siglos V y IV, la Biblia fue compilada por diversos editores, y las tradiciones más inclusivas de Israel y Judá también quedaron representadas. Las tradiciones de P, que había insistido en que los seres no humanos eran sucios, dominaba los tres primeros libros del Pentateuco, y expresaba la visión más exclusiva de los deuteronomistas. Otros libros recordaban a los judíos que el propio rey David era descendiente de Rut, una mujer de Moab. Y el Libro de Jonás mostraba a un profeta hebreo obligado por Yahvé a salvar la ciudad de Nínive, capital del Imperio Asirio, que había destruido el reino de Israel en 722. Cuando Jonás se quejó ante Dios, Yahvé le respondió con palabras que podían haber proclamado también muchos de los otros sabios de la era axial, especialmente los jainas, quizá: «¿Acaso no debo sentir pena por Nínive, la gran ciudad, en la cual hay más de ciento veinte mil personas que no pueden distinguir su mano derecha de su izquierda, y no digamos ya de los animales?».[11]

La primera fase de la era axial había concluido, pero, como veremos en el capítulo final, ésta disfrutaría de un segundo florecimiento: el judaísmo rabínico, la cristiandad y el islam se construirían sobre los conocimientos del Israel axial, y crearían una fe basada en la Regla de Oro y en la espiritualidad de la empatía y la «flexibilidad», y la preocupación por todo el mundo.

A medida que entramos en la segunda parte el siglo V, a pesar del aparente éxito de su ciudad, algunos de los antiguos atenienses sentían una gran incertidumbre por el futuro. Pericles había conducido a la polis al zenit de su poder. Los nuevos edificios de la Acrópolis eran un triunfo; los escultores creaban unas obras asombrosas, y los grandes trágicos seguían presentando sus obras maestras en las fiestas Dionisias de la ciudad. En 446 Atenas y Esparta habían negociado una tregua de treinta años, dividiendo el mundo helénico entre ellos: Atenas controlaría el Egeo, mientras Esparta, una potencia terrestre, mantendría el Peloponeso. Atenas podía esperar con toda tranquilidad un período de

11. Jonás, 4,11.

paz y prosperidad, y sin embargo, Pericles construyó grandes muros defensivos, que protegían la ciudad y el puerto del Pireo. Muchos atenienses todavía se sentían vulnerables, oscuramente conscientes de que las polis súbditas estaban molestas por su gobierno imperial. En 446 habían sufrido graves pérdidas en Boecia; las ciudades habían intentado desertar de la Liga de Delos y hubo guerra en Samos, en la cual amenazaban con intervenir los persas. Atenas no era un gran poder mundial, sino sólo una ciudad-Estado pequeña y demasiado extendida. ¿Cómo podían gobernar cuarenta mil hombres armados todo el conjunto de Grecia? Pero la generación más joven no apreciaba este hecho. Nacidos después de la batalla de Maratón, sólo habían conocido el éxito fácil. Se estaban volviendo impacientes con Pericles, que ya tenía 60 años, y estaban dispuestos a escuchar nuevas ideas que convirtieron la ciudad en un hervidero durante la década de los 430.

Hubo un cambio intelectual importante durante esos años. La gente había empezado a sentirse frustrada, incluso harta, de los filósofos, cuyo trabajo se estaba volviendo cada vez más abstruso. Zenón de Elea (antes de 490), discípulo de Parménides, había intentado demostrar la validez de las controvertidas ideas de su maestro formulando una serie de paradojas maliciosas. Parménides aseguraba que a pesar de las pruebas de nuestros sentidos, todo era inmóvil. Zenón lo ilustraba diciendo que una flecha en pleno vuelo en realidad estaba inmóvil. A cada segundo ocupaba un espacio que era exactamente igual a sí misma, y por tanto siempre estaba quieta, donde quiera que estuviese. «Lo que se mueve, no se mueve en el lugar en el cual está, ni en el lugar en el cual no está.»[12] Zenón aseguraba también que era imposible que Aquiles, que corría más rápido que nadie, empezase siquiera la carrera de las Panateneas: antes de que pudiera completar la carrera tenía que recorrer todavía la mitad del camino; antes de llegar a ese punto, tenía que recorrer un cuarto del camino hasta allí. Pero ese tipo de razonamientos podía continuar *ad infinitum*: antes de que Aquiles cubriera «cualquier» distancia, tenía que cubrir la mitad de ésta.[13] Por tanto era imposible hablar con toda lógica de movimiento, de modo que era mejor, según aconsejaba Parménides, no decir nada en absoluto.

12. Diógenes Laercio, *Vidas de los Filósofos* 9.72, en Jonathan Barnes (trad. y ed.), *Early Greek Philosophy*, Londres y Nueva York, 1987, pág. 157.

13. Platón, *Parménides*, 127a-128d.

Zenón quería demostrar la absurda lógica del sentido común, y había descubierto que el movimiento era en realidad una sucesión de inmovilidades, de una forma que fascinaría a filósofos posteriores. Los lógicos chinos, como veremos, imaginarían acertijos semejantes. Pero muchos de los contemporáneos de Zenón sentían que la razón se estaba destruyendo a sí misma. Si era imposible formular verdad alguna, ¿qué sentido tenían esas discusiones? El filósofo siciliano Empédocles (495-435) intentó reinstaurar el mundo normal, ateniéndose al mismo tiempo a algunos principios de Parménides. Aseguraba que los cuatro elementos no cambiaban, ciertamente, pero que sí se desplazaban y se combinaban para formar los fenómenos que veíamos. Anaxágoras de Esmirna (508-428) creía que cada sustancia contenía partes de todas las demás sustancias, aunque su presencia no se pudiese discernir a simple vista. De esto se seguía que como contenía las semillas de todo lo que existía, cualquier cosa podía cambiar y transformarse en cualquier otra. Como los milesios, intentó encontrar la fuente a partir de la cual se desarrollaba todo. La llamó *nous* («mente»). Esta inteligencia cósmica era divina, pero no sobrenatural; era simplemente otra forma de materia. Una vez que la *nous* lo había puesto todo en movimiento, no podía hacer ya nada más. Las fuerzas impersonales y naturales se hacían cargo, y el proceso continuaba sin guía alguna. Demócrito (466-370) imaginó innumerables partículas diminutas que corrían a toda velocidad por un espacio vacío. Las llamó «átomos», palabra que deriva de *atomos*, («indivisible»). Los átomos eran sólidos, indivisibles, indestructibles, pero cuando colisionaban entre sí, se unían unos a otros y formaban los objetos materiales que vemos en torno a nosotros. Cuando los átomos se dispersaban, las cosas se destruían y morían al parecer, pero los átomos seguían creando otras formas de ser.[14]

Esos filósofos no eran pensadores solitarios, apartados del mundo en torres de marfil. Eran famosos. Empédocles, por ejemplo, aseguraba que era divino, llevaba ropas color púrpura, un cinturón dorado y zapatos de bronce. La multitud se arremolinaba para oírle hablar. *A posteriori*, vemos que algunas de las intuiciones de aquellos filósofos eran muy notables. Los átomos de Demócrito acabarían por ser desarrollados por los físicos modernos, y Empédocles imaginó una lucha cósmi-

14. Anthony Gottlieb, *The Dream of Reason: A History of Philosophy from the Greeks to the Renaissance*, Londres, 2000, págs. 65-71.

ca entre atracción y repulsión que no difiere demasiado de la teoría del electromagnetismo y el Big Bang.[15] Pero no tenían forma alguna de probar sus teorías, de modo que por muy ingeniosas que resultasen, seguían siendo fantasías. La filosofía se estaba volviendo algo demasiado remoto para la gente corriente. Esas cosmologías fantásticas no respondían a ninguna necesidad humana e iban en contra de las experiencias básicas. Si uno no podía confiar en las pruebas de sus propios sentidos, ¿cómo llegar a alguna conclusión? ¿Por qué iba a creer alguien en las extraordinarias ideas de Parménides o Demócrito, cuando éstos no podían aportar ninguna prueba palpable que las apoyase? A medida que el sentido común iba siendo desmantelado infatigablemente por esos lógicos, muchos empezaron a sentirse desorientados. La ciencia ha continuado enfrentándose a la gente de una forma similar. Las hipótesis de Copérnico, Galileo y Charles Darwin causaron inquietud cuando se propusieron por primera vez. Esos científicos naturales o *physikoi* empezaron a tener un efecto similar en sus contemporáneos griegos.

Hacia 460 Anaxágoras llegó a Atenas e inmediatamente se convirtió en una figura controvertida. Era la primera vez que Atenas, una polis muy religiosa, se había visto expuesta directamente a las nuevas ideas. Muchos estaban intrigados, pero otros se sentían consternados. Anaxágoras se interesó por la astronomía y se dijo que había predicho la caída de un meteorito en Tracia en 467. Es imposible que lograra tal hazaña, pero quizá se sintiera estimulado por las historias de enormes rocas en llamas que caían desde el cielo. El caso es que concluyó que el sol era una piedra, y la luna una masa de tierra. Los cuerpos celestiales no eran dioses, sino rocas al rojo vivo; en lugar de adorarlas, la gente debía mantenerse apartada de su camino.[16] Este tipo de observaciones podía ser algo común en Jonia, pero no resultaba aceptable en Atenas.

Un nuevo círculo de intelectuales intentó llevar de nuevo la filosofía a ras de tierra y hacerla más relevante. Tuvieron un profundo efecto en los pensadores atenienses, pero muchos los encontraron igual de perturbadores que los científicos.[17] Se llamaban sofistas («hombres sabios»). Más tarde Sócrates, Platón y Aristóteles los criticarían con saña, y como resultado, la palabra «sofista» se usa hoy en día para describir a alguien que usa argumentos engañosos y falaces. Pero esto no hace justicia a los sofistas originales, que buscaban seriamente la verdad a su manera, y creían que tenían una misión importante. Aseguraban que la filosofía había tomado un giro equivocado. Gorgias, que era un sofista de Leontino, en Sicilia, parodiaba la lógica enrevesada de los *physikoi* milesios y eléatas de este modo:

- No existe nada en absoluto.
- Si existiera algo, sería imposible explicar lo que es.
- Si fuera posible explicarlo, sería imposible comunicárselo a nadie.[18]

¿Qué sentido tenía negar el sentido común y la utilidad del lenguaje? En lugar de crear fantasías increíbles, era hora ya de desarrollar una filosofía capaz de ayudar a la gente.

Los sofistas se establecieron como educadores. La democracia había hecho posible que cualquier hombre con cualidades tuviese un lugar en la asamblea, si hablaba de forma elocuente y persuasiva. Pero los currículos habituales no ayudaban a los jóvenes a adquirir esas habilidades. Los jóvenes griegos aprendían a leer, escribir, deportes y muchas cosas de Homero, pero su educación concluía a los 14 años. Los sofistas se prestaron a cubrir ese hueco, ofreciendo una educación de nivel superior a cualquiera que pudiera pagar la tasa requerida. Uno de los sofistas más notables fue Hipias de Elis, un erudito que daba clases de aritmética, mnemónica, topografía, historia, música, poesía y matemáticas. Como Empédocles, era muy famoso. Recitaba sus poemas en los Juegos Olímpicos y enseñaba a enormes multitudes. También era un artesano hábil, y se hacía él mismo la ropa y el calzado. Esta autosuficiencia subrayaba más su filosofía. La gente debe confiar en sus propios co-

15. *Ibid.*, pág. 78.

16. Platón, *Apología,* 26d; Gottlieb, *Dream of Reason*, pág. 84.

17. G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge, U.K., 1981; Gottlieb, *Dream of Reason*, págs. 109-128; Walter Burkert, *Greek Religion*, trad. John Raffan, Cambridge, Mass., 1985, págs. 311-317; Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View*, Nueva York y Londres, 1991, págs. 26-31 (trad. cast.: *La pasión del pensamiento occidental*, Barcelona, Prensa Ibérica, 1997); Christian Meier, *Athens: A Portrait of the City in Its Golden Age*, Londres, 1999, págs. 440-445.

18. Gorgias, Fragmento 3.

nocimientos. En lugar de minar el sentido común, Hipias y sus colegas intentaban dar a sus alumnos confianza en el funcionamiento de su mente. Nunca podrían conocer la verdad absoluta, cierto, pero una vez que se dieran cuenta de que todo pensamiento es subjetivo, al menos se verían libres de todo engaño. Sus ideas serían tan buenas como las de cualquier otro, de modo que podrían contemplar sus propios pensamientos como soberanos y autónomos.

Los sofistas desarrollaron muchos temas de la era axial: el deseo de liberación, la autonomía, el individualismo y la capacidad de llegar a la gente corriente, en lugar de confinar los conocimientos a una pequeña élite. Pero había una diferencia fundamental. Hasta el momento los griegos no habían mostrado deseo alguno de transformaciones radicales, como las que buscaban los yoguis. Tenían un fuerte sentido de sus posibilidades como seres humanos, pero poco interés en el lugar adonde eso podía llevarles. Se concentraban en lo que eran, más que en averiguar en qué podían convertirse.[19] Centrados en el presente, estaban interesados sobre todo en la *techne*, una tecnología que les haría más eficientes aquí y ahora. Los sofistas no querían una *techne* que les llevase fuera de este mundo; no tenían ambición alguna de crear un tipo de persona distinto, sino que simplemente querían mejorar las habilidades mundanas de sus discípulos. En lugar de renunciar a posesiones, los sofistas estaban ávidos de hacer dinero. Otros filósofos despreciaban ese hecho, pero los sofistas no eran tampoco sórdidos mercenarios. Creían sinceramente que desarrollaban un servicio valioso al ayudar a los ciudadanos corrientes a aprovechar las ventajas de sus nuevas oportunidades, sin tener en cuenta su nacimiento o su estatus.

Algunos de ellos daban lecciones de retórica y del arte de la persuasión. Gorgias, por ejemplo, escribió varios manuales de cómo hablar en público, y enseñaba a sus alumnos que se podía argumentar cualquier idea. Una vez escribió una defensa de la indefendible Helena de Troya, y se convirtió en conferenciante de gran éxito. Cuando llegó a Atenas como embajador de Leontino se convirtió en la sensación del momento, y los jóvenes atenienses atestaban sus clases. Uno de sus alumnos fue Alcibíades, sobrino de Pericles, que una vez derrotó sonoramente a su tío en una discusión sobre la democracia usando los métodos sofísticos. Alcibíades se convirtió en brillante orador en la asamblea, y como veremos, esto tuvo terribles consecuencias para Atenas. Algunos de los alumnos de los sofistas ciertamente abusaron de las habilidades que habían aprendido, pero aquello no fue culpa de los sofistas. Gorgias creía que la oratoria efectiva mantenía viva la libertad. Alguien que comprendiera realmente cómo conducir una discusión podía defender a los inocentes y mejorar la polis. En una democracia, observó una vez el orador ático Antífono, «la victoria es de aquel que habla mejor».[20] No era necesariamente una observación cínica, sino la constatación de la forma de funcionamiento de la democracia. Si la victoria era en realidad para la persona que argumentaba de una forma más convincente en la asamblea, las habilidades de los sofistas podían asegurar que prevaleciese el derecho.

19. Meier, *Athens*, págs. 405-412.

No todos los sofistas se concentraron en la oratoria pública. El sofista más importante era Protágoras de Abdera, que tenía poco interés en la retórica.

Su especialidad era la ley y el gobierno, pero también escribió acerca del lenguaje y la gramática, y redactó un tratado filosófico sobre la naturaleza de la verdad. Llegó a Atenas en la década de 430, y se hizo amigo de Pericles, que le encargó que escribiera la constitución para el nuevo asentamiento de Turios, en Italia. Protágoras enseñaba a sus alumnos a cuestionárselo todo. No debían aceptar nada de oídas o de segunda mano, sino comprobar todas las verdades según su propio juicio y experiencia. No debía existir ninguna especulación autoindulgente sobre el cosmos, que no estuviese apoyada en ninguna prueba concreta. La ingenua confianza en la mitología tradicional también era inaceptable, si contradecía las normas del sentido común.

Los sofistas enseñaban la duda sistemática en una época de creciente ansiedad. Habían viajado mucho. Sabían que otras culturas tenían distintas costumbres, que funcionaban perfectamente bien, y concluyeron que no existían las verdades absolutas. Mientras Parménides y Demócrito rechazaban la convicciones subjetivas, Protágoras las aceptaba. La verdad de una persona podía ser distinta de la de su vecino, pero eso no significaba que había que despreciarla por ser falsa. La percepción de cada hombre era válida para él. En lugar de considerar la verdad como una realidad remota, inaccesible a los mortales corrientes, Protágoras aseguraba que todo el mundo tenía su parte de verdad. Sólo

20. Antífono, Fragmento 44, en Gottlieb, *Dream of Reason*, pág. 125.

había que mirar dentro de la mente de cada uno. «El hombre es la medida de todas las cosas —escribió, en su tratado epistemológico—, de las que son en cuanto que son, y de las que no son en cuanto que no son.»[21] El individuo debía confiar en sus propios juicios; no había autoridad trascendente, ni Dios Supremo que pudiera imponer su visión sobre la humanidad.

Algunos atenienses encontraron liberador ese hecho, y descubrieron que su hábito de cuestionar las suposiciones más básicas abría nuevas puertas y les daba nuevos conocimientos sobre la religión. Uno de éstos fue el dramaturgo Eurípides (c. 480-406), y fue en su casa precisamente donde Protágoras leyó su notable tratado sobre los dioses. «En lo que respecta a los dioses —empezaba—, no tengo medio alguno de saber si existen o no, ni tampoco de la forma que tienen, ya que existen muchos obstáculos para tal conocimiento, incluyendo la oscuridad del tema y la brevedad de la vida humana.»[22] Sin una información adecuada, no podía hacer ninguna afirmación acerca de lo divino. Simplemente, había aplicado la regla de Parménides a la teología. La realidad de los dioses no era demostrable, y por tanto no podía ser objeto adecuado de conocimiento o de conversación.

El tratado causó sensación. En 432, la ciudad promulgó una ley que ilegalizaba semejante impiedad, y Protágoras y Anaxágoras fueron expulsados de Atenas. Pero el nuevo escepticismo siguió enraizando, expresado de forma elocuente en las tragedias de Eurípides, que constantemente planteaban preguntas difíciles sobre los dioses: ¿existían en realidad? ¿Eran buenos acaso? Si no es así, ¿cómo podía tener sentido la vida? Estaba fuertemente influido por los sofistas. «¿Crees que hay dioses en los cielos? —escribió en aquella época—. No, no hay tal cosa, a menos que alguien esté decidido a seguir creyendo estúpidamente en los antiguos cuentos de hadas... Pensadlo por vosotros mismos: no os limitéis a creeros lo que yo digo.»[23] Su experiencia personal clamaba contra la antigua teología. Los tiranos mataban y saqueaban, pero les iba mucho mejor que a la gente que vivía de un modo decente. Su héroe Heracles, hijo de Zeus, se volvió loco por culpa de la diosa Hera, y en su locura inspirada por la divinidad asesinó a su propia esposa y a sus

21. Protágoras, Fragmento I, *ibid.*, pág. 119.
22. Protágoras, Fragmento 4, en Tarnas, *Passion of the Western Mind*, pág. 28.
23. Eurípides, «On the Nature of the Gods», citado en Meier, *Athens*, pág. 443.

hijos. ¿Cómo podría aceptar alguien a una deidad así? «¿Quién puede rezar a un dios semejante?», preguntaba Heracles a Teseo, rey de Atenas, al final de la obra. «Estos cuentos son, simplemente, horrendos mitos de los poetas.»[24] Pero Eurípides no rechazaba completamente lo divino. Cuestionando de forma inmisericorde las antiguas historias, empezaba a hacer evolucionar una nueva teología. «La *nous* [mente] de cada uno de nosotros es un dios», aseguraba.[25] En *Las troyanas* hacía que la desconsolada y derrotada Hécuba, esposa de Príamo, rezase a un dios desconocido: «Oh, tú que das apoyo a la tierra y recibes apoyo de ella a su vez, quienquiera que seas, poder que se halla más allá de nuestro conocimiento, Zeus, sea tu dura ley la de la naturaleza o la inteligencia de los hombres, a ti elevo mis plegarias; porque tú diriges en justicia todos los asuntos humanos, moviéndote con pasos silenciosos».[26]

En 431, la *Medea* de Eurípides fue presentada en la fiesta Dionisia de la ciudad. Esta obra cuenta la historia de la mujer de Cólquide que se casó con Jasón, le ayudó a encontrar el vellocino de oro y acabó cruelmente rechazada por su marido. Como venganza mató a la nueva esposa de Jasón, a su padre y finalmente a los hijos que había tenido con Jasón. Pero a diferencia de héroes anteriores, Medea no actuaba bajo las órdenes de ningún dios; ella se veía impelida únicamente por su riguroso *logos*. Luchando contra sus poderosos instintos maternales, poniendo objeciones a su abominable plan, sólo para poder destruirlas luego, se daba cuenta de que no podía castigar plenamente a Jasón a menos que asesinara a sus niños. La razón se estaba convirtiendo en una herramienta espantosa. Podía conducir a la gente a un vacío moral y espiritual y, si se usaba con habilidad, podía encontrar razones convincentes para acciones crueles y perversas. Medea era demasiado inteligente para no encontrar la venganza más efectiva, y demasiado fuerte para no llevarla a cabo.[27] Ella podía haber sido perfectamente discípula de Gorgias.

24. *Heracles,* 1.307; 1.341-1.146, en *Euripides; Medea and Other Plays,* trad. de Philip Vellacott, Londres y Nueva York, 1963.
25. Fragmento 1.018, en Burkert, *Greek Religion*, pág. 319.
26. *Las Troyanas,* 884-888, en *Euripides: Electra and Other Plays,* trad. de John Davie, Londres y Nueva York, 1998.
27. *Medea* 1.021-1.080; Bernard Seidensticker, «Peripeteia and Tragic Dialectic in Euripidean Tragedy», en M. S. Silk (comp.), *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and Beyond*, Oxford, 1996, págs. 387-388.

El ejercicio de la lógica era parte esencial de la catarsis de la tragedia. Aristóteles afirmaría posteriormente que la «capacidad para razonar bien» era condición *sine qua non* para la emoción purificadora de la piedad.[28] Sin rigor analítico, no se puede contemplar el punto de vista de los demás. Para los griegos la lógica no era fría y analítica, sino que estaba cargada de sentimientos. Las discusiones en los tribunales y asambleas eran tan apasionadas y dramáticas como las del teatro, y en ellas los ciudadanos aprendían también el *ekstasis* o el «salir fuera» de sí mismos y moverse hacia una perspectiva distinta.[29] La razón podía obligar a un auditorio determinado a sentir compasión por la gente que podía parecer que no apelaba a su simpatía. Eurípides continuaba la trágica tradición de tender empáticamente hacia el «otro», incluso hacia Medea y Heracles, que habían cometido actos innombrables. Al final de *Heracles*, Teseo ofrece su comprensión a aquel hombre manchado y roto. Cuando conduce a Heracles fuera del escenario, los dos héroes pasan los brazos uno en torno al otro, con un «yugo de amistad», y el coro se lamenta «con mucho duelo y muchas lágrimas... porque hoy hemos perdido a nuestro amigo más noble».[30] Esas palabras instruían a los espectadores para que llorasen también. Era el *ekstasis* dionisíaco, el «salir fuera» de nuestros prejuicios más arraigados y concepciones previas para realizar un acto de compasión que, antes de la obra, podía parecer imposible.

Cuando Eurípides presentó *Medea*, contó la historia de una mujer que se había convencido a sí misma para cometer un crimen terrible. Sus espectadores pudieron ver en ello una referencia al prolongado debate en la asamblea ateniense que, después de un sinfín de maniobras políticas altamente dudosas, había arrojado al mundo griego a la guerra del Peloponeso. En 431, mientras el auditorio contemplaba la obra, los preparativos para aquella ofensiva estaban en curso. El plan de Pericles era salvar el imperio a expensas del Ática. Ordenó que la gente de todo el país se trasladase a la ciudad, y cien mil personas de los distritos rurales se amontonaron en el interior de las murallas de Atenas. Allí se quedaron mientras los espartanos quemaban y saqueaban el campo del Ática y la flota ateniense asolaba el Peloponeso. En 430, un brote de peste convirtió la ciudad superpoblada en un infierno. Murieron unas veinte mil personas (un 25 % de la población). En medio de su terror y su dolor, mientras veían a los devotos sufrir junto a los no creyentes, muchos atenienses perdieron toda su fe en los dioses. También perdieron la confianza en Pericles, que fue despojado de su cargo. Aunque fue nombrado de nuevo pocos meses después, moriría en el otoño de 429. Mientras tanto, mientras la peste arreciaba en Atenas, la guerra había llegado a un punto muerto. Atenienses y espartanos saqueaban los territorios unos de otros, pero raramente se acababan encontrando en el campo de batalla, de modo que ninguno de los dos bandos podía reivindicar una victoria decisiva.

28. Aristóteles, *Retórica*, 1.385.b11-1.386b.7, en Richard McKeon (comp.), *The Basic Works of Aristotle*, Nueva York, 2001.

29. Seidensticker, «Peripeteia and Tragic Dialectic», págs. 402-403.

30. *Heracles*, 1.233-1.238; 1.398-1.428. Traducción de Vellacott.

Pocos meses después de la muerte de Pericles, Sófocles presentaba *Edipo el Tirano* en la fiesta Dionisia de la ciudad. La obra se iniciaba en Tebas, que había sido asolada por la peste a causa del crimen del rey Layo, padre de Edipo, que había permanecido sin vengar. Edipo iniciaba una investigación y, por supuesto, descubría que no sólo era él mismo el involuntario asesino de su padre, sino que, sin darse cuenta de quién era, se había casado con su propia madre. Los sofistas aseguraban que el hombre era libre e independiente, y que podía tomar el control de su propia vida. Pero ¿era un individuo enteramente responsable de sus acciones, como aseguraba la ley de Atenas? Aunque una persona tramase un plan cuidadosamente, ¿acaso no se le escapaba el pleno sentido y origen de sus actos? ¿Acaso éste no permanecía siempre opaco? Toda su vida, Edipo había intentado obrar correctamente, y constantemente había solicitado los mejores consejos que podía obtener. Sin cometer falta alguna por su parte, se había convertido en una figura monstruosa, mancillador de su ciudad, profanada de forma irreversible por unos actos cuyo significado él mismo había sido incapaz de comprender en su momento. Era culpable e inocente, agente y víctima.

Edipo tenía reputación de sabio. Una vez había salvado a Tebas adivinando el enigma de la Esfinge. Se sugirió incluso que su nombre podía derivar de *oida*: «Lo sé». Pero resultó que era todo lo contrario de lo que él creía ser. Había sido mortalmente ignorante. La verdad resultaba insoportable, y en un gesto horripilante que Sófocles añadió por su cuenta a la historia original, cuando supo lo que había hecho, se arrancó los ojos.[31] A pesar de su afamada visión (*oidos*), en realidad había

31. Véase *Odisea* 11, 275-276.

sido ciego a la verdad. Su automutilación llevó a Edipo hasta los límites del conocimiento, más allá del habla y de la percepción, casi en una parodia del conocimiento místico. Empieza la obra como rey reverenciado por sus súbditos como un ser divino; acaba como un criminal contaminado, que ha atraído la *miasma* de la muerte y la enfermedad a su ciudad.

Pero su viaje no ha concluido aún. La ceguera de Edipo le confiere una vulnerabilidad emocional completamente nueva.[32] Su discurso ahora se halla salpicado de exclamaciones incoherentes: «*¡Ion... ion! ¡Aiai... aiai!*». Edipo aprendió el *pathos*. Cuando tendía la mano a sus desdichadas hijas, Ismene y Antígona, Edipo se olvidaba de sí mismo, en simpatía por sus padecimientos. El coro también estaba lleno de terror, su temor era tan grande, que al principio no podían mirar al hombre mutilado a la cara. Pero gradualmente ese espectáculo de indecible sufrimiento les enseñaba compasión, su miedo se disolvía a medida que luchaban por comprender la profundidad del dolor de Edipo. Empezaban a hablar tiernamente de él, calificándole de «amigo mío», o «querido».[33] Como de costumbre en el género trágico, su simpatía emitía un mensaje ante los espectadores, diciéndoles que debían sentir compasión por un hombre que era culpable de crímenes que normalmente les llenarían de disgusto. El público también experimentaría la trascendencia, mientras abandonaban sus suposiciones anteriores y sentían el *ekstasis* de la empatía.

Cuando finalmente Edipo se retiraba de escena y desaparecía en su palacio, aprendía la lección del sufrimiento que los trágicos querían enseñar. Pero resulta difícil definir ese nuevo conocimiento. Lo que los personajes y el público aprendían era una simpatía que les provocaba una catarsis purificadora. Edipo tenía que abandonar su certeza, su claridad y su supuesta inteligencia para hacerse consciente de la oscura ambigüedad de la condición humana. La sagacidad que le había atraído

32. Charles Segal, «Catharsis, Audience and Closure in Greek Tragedy», en Silk, *Tragedy and the Tragic*, págs. 166-168; Claude Calame, «Vision, Blindness and Mask: The Radicalization of the Emotions», en Silk, *Tragedy and the Tragic*, págs. 19-31; Richard Buxton, «What Can You Rely on in Oedipus Rex?», en Silk, *Tragedy and the Tragic*, págs. 38-49.

33. *Edipo rey* 1.297; 1.312; 1.299; 1.321, en *Sophocles: The Theban Plays*, trad. de E. F. Wading, Londres y Nueva York, 1947.

tal prestigio acababa desmantelada. Con gran valor aceptaba su castigo, aunque no se lo había merecido. Ya estaba irrevocablemente apartado de los otros seres humanos. Según la antigua lógica de la religión griega, se había convertido en tabú, en una figura apartada, separada, y por tanto sagrada. En *Edipo en Colona*, una obra que escribió Sófocles ya al final de su vida, Edipo acabaría exaltado, casi deificado, al morir, y su tumba se convertiría en fuente de bendiciones para Atenas, que le había dado asilo.[34]

Durante la década del 420, mientras la guerra del Peloponeso seguía su curso y una atrocidad sucedía a otra, un nuevo filósofo se convirtió en una personalidad muy bien conocida en Atenas. A diferencia de los distinguidos sofistas, su figura era bastante desaliñada. No tenía interés alguno en hacer dinero, y se habría sentido anonadado ante la idea de cobrar a sus alumnos. Era un hombre feo, con los labios gruesos, la nariz chata y aplastada, y la barriga gruesa. Sócrates era hijo de un picapedrero. Sin embargo, había sido capaz de pagarse las armas para que le admitieran en el ejército de los hoplitas, y era veterano de la guerra del Peloponeso. A pesar de su humilde origen, Sócrates atraía a una pequeña multitud de alumnos de las mejores familias de Atenas, que se sentían fascinados por él y le reverenciaban como un héroe filosófico. Sócrates hablaba con todo el mundo. En realidad, necesitaba la conversación, aunque era capaz también de una profunda abstracción. Durante una campaña militar, una vez, asombró a sus colegas hoplitas al quedarse de pie sin moverse toda una noche, luchando con un problema intelectual. En otra ocasión, de camino hacia una cena, cayó en una profunda reflexión, se quedó rezagado de sus compañeros y finalmente se quedó toda la noche solo y perdido en sus pensamientos, en el porche de la casa de un vecino. «Es un hábito que tiene —decía uno de sus amigos—, cuando sale se queda quieto, de pie, no importa donde esté.»[35] Pero su pensamiento era enormemente práctico: Sócrates estaba convencido de que tenía como misión llevar a sus compañeros atenienses a un mejor conocimiento de sí mismos.

34. Jean Pierre Vernant y Pierre Vidal-Naquet, *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, Nueva York, 1990, págs. 113-117 (trad. cast.: *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*, 2 vols., Barcelona, Paidós, 2002).

35. Platón, *El banquete* 220c; 174d; 175b, en *The Symposium*, trad. de W. Hamilton, Harmondsworth, 1951.

La conversación con Sócrates resultaba una experiencia perturbadora. Cualquiera con quien sintiese una afinidad intelectual «es susceptible de verse arrastrado a una discusión con él, e inicie el tema que inicie, se ve envuelto en una polémica con él, una y otra vez —nos dice su amigo Nicias—, hasta que al final ve que tiene que darle cuenta de toda su vida pasada y presente; y cuando empieza a implicarse, Sócrates no le suelta hasta que le ha cribado por completo, de arriba abajo».[36] El objetivo de Sócrates no era transmitir información, sino desmontar las ideas preconcebidas de la gente y conseguir que se dieran cuenta del hecho de que no sabían nada en absoluto. Esa experiencia era una versión más suave de la kenosis que sufría Edipo. Uno no recibe el verdadero conocimiento de segunda mano. Es algo que uno averigua por sí mismo, después de una lucha angustiosa, que implica a todo tu ser. Es un logro heroico, una disciplina que no es cuestión simplemente de asentir a unos cuantos hechos o ideas, sino que requiere que el estudiante examine su vida presente y pasada para averiguar la verdad que hay en su interior.

Sócrates se describía a sí mismo como una comadrona: ayudaba a dar a luz la verdad que estaba dentro de sus interlocutores. Normalmente empezaban una conversación con unas ideas claras y fijas sobre el tema que se discutía. Laques, por ejemplo, que era general del ejército, estaba convencido de que el valor era una cualidad noble. Y sin embargo, según señaló Sócrates, acumulando de forma incansable un ejemplo tras otro, un acto valeroso a menudo era insensato y estúpido... cualidades que ambos sabían que eran «bajas y dañinas para nosotros». Nicias, otro general, intervino en la conversación y sugirió que el valor requería también inteligencia para apreciar el terror, de modo que animales y niños, que carecían de experiencia para comprender el peligro de una situación, no eran verdaderamente valientes. Sócrates replicó que de hecho todas las cosas terribles que tememos se encuentran en el futuro, y por tanto, nos son desconocidas; es imposible separar el conocimiento del bien o mal futuro de nuestra experiencia del bien y mal en el presente y en el pasado. Decimos que el valor es sólo una de las virtudes, pero cualquiera que sea verdaderamente valiente debe haber adquirido también las cualidades de la templanza, la justicia, la sabiduría

36. Platón, *Laques*, 187e (trad. de Benjamin Jowett con M. J. Knight), *The Essential Plato*, Oxford, 1871; reimpreso con una introducción de Alain de Boton, Londres, 1999.

y la bondad que son esenciales para el valor. Si se quiere cultivar una virtud, hay que dominar también las otras. De modo que básicamente, una virtud sola, como el valor, puede ser idéntica a todas las demás. Hacia el final de la conversación los tres hoplitas tuvieron que admitir que aunque todos habían sufrido el trauma del campo de batalla y deberían ser expertos en el tema, eran bastante incapaces de definir el valor. No habían descubierto lo que era, no podían decidir lo que lo distinguía de otras virtudes, y se sentían enormemente perplejos. Eran ignorantes y, como los niños, tenían que volver a la escuela.[37]

Sócrates había inventado la dialéctica, un diálogo riguroso destinado a airear las falsas creencias y averiguar la verdad. Haciendo preguntas y analizando las implicaciones de las respuestas, Sócrates y sus colegas descubrían los fallos y las inconsistencias inherentes a cada punto de vista en particular. Una definición tras otra eran rechazadas, y a menudo el diálogo acababa cuando los participantes se sentían tan mareados y aturdidos como Laques y Nicias. El objetivo de Sócrates no era obtener una solución astuta ni que satisficiera intelectualmente. La discusión normalmente conducía a admitir que «no» había respuesta, y el descubrimiento de esta confusión era mucho más importante que una conclusión clara, porque después de que uno se ha dado cuenta de que no sabe nada, puede empezar la verdadera búsqueda filosófica.

La dialéctica de Sócrates era una versión griega y racional de la *brahmodya* hindú, aquella competición que intentaba formular la verdad absoluta, pero siempre acababa en silencio. Para los sabios hindúes, el momento del conocimiento llegaba cuando uno se daba cuenta de lo inadecuadas que eran sus palabras, y por tanto intuía lo inefable. En el momento final de silencio habían sentido lo Brahmán, aunque no pudieran definirlo con coherencia. Sócrates también intentaba extraer un momento de verdad, en el que sus interlocutores apreciasen la profundidad creativa de la ignorancia humana.

El conocimiento así adquirido resultaba inseparable de la virtud. A diferencia de los sofistas, Sócrates no creía que el valor, la justicia, la piedad y la amistad fuesen ficciones vacías, aunque no fuera capaz de definirlas. Estaba convencido de que señalaban hacia algo genuino y real que se encontraba, misteriosamente, fuera del alcance. Tal y como demostraban sus diálogos, nunca se puede acabar de fijar la verdad,

37. Platón, *Laques*, «Sobre el valor». Traducción de Jowett.

pero si uno trabajaba duro, se podía convertir en realidad en tu propia vida. En su discusión con Laques y Nicias, estaba interesado en el valor como virtud, no como concepto. El conocimiento «era» moralidad. Si uno comprendía la esencia de la bondad, estaba obligado a actuar adecuadamente. Si estaba confundido o su comprensión de la bondad era egoísta o superficial, sus acciones no conseguían alcanzar las cotas más elevadas. Para Sócrates, el objetivo de la filosofía no era proponer teorías abstrusas sobre el cosmos; la filosofía servía para aprender cómo vivir. ¿Por qué había tanta maldad en el mundo? Era porque la gente tenía ideas inadecuadas acerca de la vida y la moralidad. Si reconocían la profundidad de su ignorancia, estarían mejor situados para saber cómo comportarse.

Resulta difícil saber exactamente qué decía o pensaba Sócrates, porque no escribió nada. En realidad desaprobaba la escritura, que, según pensaba, estimulaba una concepción ingeniosa y teórica de la verdad. Nuestra fuente principal son los diálogos escritos por su alumno Platón años después de la muerte de Sócrates. Platón atribuyó muchas de sus ideas y actitudes a Sócrates, especialmente en los trabajos intermedios y últimos, pero los primeros diálogos, como *Laques o del valor*, probablemente nos dan una idea bastante ajustada de la forma de actuar que tenía Sócrates. Vemos que su principal preocupación era la bondad, que creía indivisible. La idea de lo Bueno que tenía Sócrates era, por tanto, bastante similar al *ren* de Confucio. Al parecer tendía hacia una noción trascendente de virtud absoluta que nunca se podía concebir o expresar adecuadamente. Como veremos en el siguiente capítulo, Platón convertiría lo Bueno en el ideal supremo e inefable.

Sócrates quizás esperase avanzar más allá de la perplejidad y la confusión que marcaban el final de cada una de las discusiones que se conservan, pero al parecer sólo llegó hasta ahí. Mediante el riguroso uso del *logos*, había descubierto una trascendencia que consideraba esencial para la vida humana. Por mucho que él y sus compañeros avanzaran en el razonamiento, siempre había algo que se les escapaba. Sócrates se enorgullecía de la ignorancia que había descubierto en el corazón de cada opinión mantenida con firmeza, por muy dogmáticamente que se sostuviera. Comprendía lo poco que sabemos, y no se avergonzaba de encontrar las limitaciones de su pensamiento una y otra vez. Si sentía que tenía alguna ventaja sobre los demás, es porque se daba cuenta de que nunca encontraría respuestas a las preguntas que

ponía. Allí donde los sofistas se habían refugiado de su ignorancia en la acción práctica, Sócrates la experimentaba como un *ekstasis* que revelaba el misterio más profundo de la vida. La gente «tenía» que interrogarse sobre sus suposiciones más fundamentales. Sólo así podrían pensar y actuar correctamente, ver las cosas como eran de verdad, ir más allá de las opiniones falsas y llegar a indicios de esa intuición perfecta que les haría comportarse bien en todo momento. Aquellos que no lo hicieran sólo podrían vivir de una manera convencional y superficial. Como explicaba en una de las frases más memorables que se le atribuyen: «La vida que no es examinada, no vale la pena vivirse».[38]

Ser incapaz de pensar profundamente sobre el significado es una traición del «alma» (*psyche*). El descubrimiento de la psique fue uno de los logros más importantes de Sócrates y Platón. A diferencia del *atman*, la psique estaba separada del cuerpo; había existido antes del nacimiento de lo individual y sobreviviría a la muerte del ser. Permitía razonar a los seres humanos, y les inspiraba para que buscasen la bondad. El cultivo del alma era la tarea humana más importante, mucho más crucial que el logro de éxito mundano. El alma se veía dañada por las acciones equivocadas, pero se beneficiaba de los hechos buenos y justos. «No deberíamos vengarnos ni devolver mal por mal a nadie, sea cual sea el mal que hemos sufrido de él»,[39] decía Sócrates al final de su vida. Era tentador responder de la misma forma, pero la venganza siempre es injusta; por tanto, resulta esencial poner la otra mejilla. Era una separación radical de la costumbre griega que veía la venganza como un imperativo sagrado, pero Sócrates insistía en que era el único camino hacia la felicidad, porque la conducta de abstención hacia todo el mundo, amigos y enemigos por igual, era beneficiosa para el alma.[40]

Esas ideas no se presentaban como dogmas. Cuando Platón fue a anotar las enseñanzas de su maestro, tuvo que inventar la forma literaria del diálogo. Como Confucio, Sócrates enseñaba mediante la discusión, y nunca proponía ninguna tesis definitiva. Cada persona tenía que pensar lo que era justo y bueno para sí mismo en conversación con otros. En el curso de ese agón, experimentaban una iluminación en la cual se

38. Platón, *Apología*, 38a5-6. Traducción de Jowett.
39. Platón, *Critón*, 47c. Traducción de Jowett.
40. Platón, *Critón*, 49a.

despertaban a sí mismos. La gente que acudía a Sócrates normalmente pensaba que sabía de qué estaba hablando, pero haciéndoles conscientes sistemáticamente de su ignorancia, Sócrates les llevaba a descubrir un auténtico conocimiento interior, que había estado allí todo el tiempo. Cuando finalmente salía a la luz, parecía como el recuerdo de una sabiduría que había estado olvidada. Ese descubrimiento esclarecedor, casi visionario, según creía Sócrates, inspiraría la acción correcta.

Como cualquier tipo de transmisión oral, la dialéctica socrática no era puramente un ejercicio cerebral. Era una iniciación. El relato de Platón de esos diálogos socráticos estaba dominado por una emoción profunda que moldeaba las ideas en cada uno de los estadios de la discusión. Los participantes eran conscientes de una aspiración que les llevaba al mismísimo centro de su ser. Había una sensación de lucha constante sin fanatismo ni certezas dogmáticas. Por el contrario, existía una receptividad, una apertura expectante hacia lo absoluto. En el diálogo platónico notamos el efecto que Sócrates tenía en los demás. Alcibíades, el sobrino de Pericles, parecía haberse enamorado de Sócrates, a quien veía como una figura misteriosa, que aparecía sólo cuando uno menos esperaba encontrárselo. Era como las pequeñas efigies del sátiro Sileno, que, cuando se desenroscaban, tenían dentro la estatuilla diminuta de un dios. Era como el sátiro Marsias, cuya música llevaba a su auditorio al trance y les hacía ansiar la unión con los dioses. Pero Sócrates no necesitaba ningún instrumento musical. Sólo sus palabras ya conmovían profundamente a la gente. «Cuando le oigo, mi corazón late mucho más rápido que si estuviese sumido en un frenesí religioso, y las lágrimas ruedan por mi rostro», confesaba Alcibíades. Nunca había experimentado nada semejante al escuchar a su tío Pericles. Cuando hablaba Sócrates, Alcibíades se daba cuenta «de que todavía soy un cúmulo de imperfecciones». Era la única persona en el mundo que podía llenarle de vergüenza. Sócrates parecía un bufón, tonteando por ahí, haciendo bromas, enamorándose de jovencitos y bebiendo toda la noche, pero, según decía Alcibíades:

> Dudo que nadie haya visto nunca los tesoros que se revelan cuando él se pone serio y expone lo que tiene en su interior. Sin embargo, una vez los vi, y los encontré tan divinos y bellos y maravillosos que, para decirlo brevemente, no tuve otra elección que hacer lo que Sócrates me pedía.

Los *logoi* de Sócrates llenaba a su público del mismo tipo de «frenesí» que una iniciación dionisíaca; el oyente se sentía «trastornado» (*ekplexis*), como si se encontrara al borde de una iluminación.[41]

Sin embargo, no todo el mundo se sentía cautivado por Sócrates; en aquellos tiempos de ansiedad y de guerra la gente no quería sentirse confusa, removida hasta lo más profundo, que le obligaran a ser consciente de sus imperfecciones. Querían certezas. En 423, Aristófanes realizó un retrato satírico de Sócrates en su comedia *Las nubes*. La obra mostraba una intranquilidad profunda en relación con el relativismo de los sofistas, que podían defender de forma convincente las proposiciones más imposibles. Sócrates no era un sofista, pero los atenienses que no habían experimentado su método probablemente no eran capaces de distinguir entre su infatigable decisión de socavar las opiniones preconcebidas y la negativa sofista de la verdad absoluta. Aristófanes presentaba a Sócrates en su «taller lógico», donde, argumentando que lo falso era cierto, instruía al pueblo para que adorase a las nubes en lugar de a Zeus. Al final, el protagonista, un leal ciudadano ateniense, se sentía tan ultrajado que acababa por quemar la escuela. La comedia resultaba profética de una forma que Aristófanes no podía haber imaginado jamás.

En aquel entonces, Atenas se enfrentaba a la derrota en la guerra del Peloponeso. Muchos veían aquella catástrofe inminente como un castigo divino por la falta de religiosidad de los filósofos. Contemplaban las enseñanzas de Sócrates como blasfemas, aunque él era devoto a la manera tradicional y asistía a los rituales públicos de una forma tan escrupulosa como cumplió con su servicio militar. Pero la ansiedad estaba a punto de convertirse en histeria. En 416, Alcibíades pronunció un discurso muy emotivo en la asamblea, afirmando que los atenienses debían ir en ayuda de la ciudad aliada de Segesta, en Sicilia, a la que estaba atacando la ciudad cercana de Selinunte. El general Nicias (compañero de discusiones de Sócrates) estaba en contra de aquella expedición, pero Alcibíades y la generación más joven fueron los que triunfaron al final. Fue una decisión desastrosa, porque la mayoría de los ciudadanos que habían votado ir a la guerra no tenían ni idea del tamaño o poder que tenía Sicilia. Justo antes de que desembarcase la flota, alguien destrozó los Hermes, las estatuas fálicas del Dios Hermes,

41. Platón, *El banquete*, 215de. Traducción de Hamilton.

que estaban colocados por toda la ciudad para proteger calles y casas. Nadie supo quién fue el responsable, pero el incidente conmocionó Atenas hasta la médula. La gente estaba convencida de que aquel flagrante sacrilegio atraería la venganza divina. Hubo cazas de brujas, se ejecutó a algunos sospechosos, y finalmente el propio Alcibíades fue reclamado desde Sicilia para que respondiera ante las acusaciones de blasfemia.

A continuación siguió una serie de desastres. La armada ateniense quedó bloqueada en la bahía de Siracusa, y las tropas fueron encarceladas en unas canteras cercanas. De golpe, Atenas perdió cuarenta mil hombres y a la mitad de su flota. El 411, una conspiración proespartana derrocó el gobierno democrático de Atenas. El golpe duró poco tiempo, y al año siguiente se restauró la democracia, pero aquello era una señal de la nueva vulnerabilidad de Atenas. La guerra con Esparta continuó hasta 405, cuando el general espartano Lisandro obligó a Atenas a capitular. De nuevo se estableció una oligarquía bajo un gobierno de treinta aristócratas proespartanos, que mataron a tantos ciudadanos en el período del terror que siguió que acabaron derrocados, y se restableció la democracia después de un año solamente. Atenas había reconquistado su independencia, su democracia y su flota, pero su poder estaba roto, el imperio desmantelado y la gran muralla defensiva de Pericles demolida.

Contra este telón de fondo terrorífico se representaron dos grandes tragedias en Atenas. Justo antes de que Atenas reconociera la derrota en 406, murió Eurípides, y sus últimas obras, oscuras y amargas, morbosas, llenas de la sensación de una catástrofe inminente, se representaron de forma póstuma. La última fue *Las Bacantes*, presentada en 402.[42] Al iniciarse la obra, el dios Dionisos llegaba de incógnito a Tebas, la ciudad que había rechazado a su madre, Semele, cuando ella quedó embarazada, y que prohibió su culto de forma constante. Pero ahora, la mayoría de los tebanos se hallaban cautivados por el fascinante extranjero

42. Charles **Segal**, *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae*, 2ª ed., Princeton, 1997; Richard Seaford, «Something to Do with Dionysus: Tragedy and the Dionysiac», en Silk, *Tragedy and the Tragic*, págs. 284-292; Oliver Taplin, «Comedy and the Tragic», en Silk, *Tragedy and the Tragic*, págs. 284-292; George Steiner, «Tragedy, Pure and Simple» en Silk, *Tragedy and the Tragic*, págs. 538-589; Vernant, *Myth and Tragedy*, págs. 381-412; Meier, *Athens*, págs. 575-578.

que había aparecido de repente en medio de ellos. Las mujeres de la ciudad, que no habían sido iniciadas de una manera adecuada en el misterio dionisíaco, se abandonaron a un frenesí sin límites y corrieron por los bosques, vestidas con pieles de animales. El joven rey Penteo intentó restaurar el orden, pero no fue capaz. Finalmente se dejó vestir de mujer para poder espiar aquellos festejos sin ser descubierto. Pero en su histeria, las mujeres acabaron por desgarrarle en pedazos con las manos desnudas, pensando que habían matado a un león. Agave, la madre de Penteo, llevó triunfante la cabeza de su hijo a Tebas al frente de una demencial procesión.

El drama trágico a menudo había representado el asesinato de parientes, pero al convertir a Dionisos, el patrono de la tragedia, en responsable de aquel crimen antinatural, Eurípides parecía estar poniendo en cuestión todo el género dramático por entero. No había brillo alguno de esperanza al final de la obra. La casa real estaba destrozada, las mujeres reducidas a la animalidad, la razón derrotada por la *mania* salvaje, y Tebas (como Atenas en aquella coyuntura) parecía condenada. ¿De qué valía la liberación anual de emociones en honor a un dios que mataba, torturaba y humillaba a seres humanos sin dar ninguna explicación plausible?

Atenas estaba empezando a crecer más allá de la tragedia, y al hacerlo también separaba su camino de la era axial. La obra advertía a la polis que era peligroso rechazar la admisión del forastero. En *Edipo en Colona* (406), Sófocles había mostrado a Atenas recibiendo con honores la figura contaminada y sagrada del moribundo Edipo, un acto de compasión que sería una bendición para la ciudad. Pero en *Las Bacantes*, Penteo rechazaba al forastero y acababa destruido. Aquello no sólo era políticamente desastroso, sino que los individuos también tenían que reconocer y aceptar a los extraños que encontrasen dentro de sí mismos durante las celebraciones místéricas. Dándole lo que le correspondía a Dionisos en el festival anual, Atenas había otorgado a la alteridad, que él representaba, un lugar de honor en el corazón de la ciudad; pero a lo largo de los años, no había sido capaz de respetar la inviolable separación de las demás polis, las había explotado y atacado, y en el proceso había caído presa de la *hybris*.

En esta última obra, Eurípides se acercó al núcleo de la visión axial. El coro de Ménades, las adoradoras habituales de Dionisos, se había iniciado correctamente en su culto. Experimentaban visiones de paz,

éxtasis e integración. Pero las mujeres de Tebas, que no se habían formado en las disciplinas de la transformación, sencillamente estaban fuera de control, enloquecidas por las regiones más oscuras de su psique, desconocidas para ellas. A medida que entraba en la ciudad, sujetando en alto el espantoso trofeo de la cabeza de su hijo, Agave no consiguió el éxtasis, sino que simplemente se sintió encantada por sus propios logros:

> *Grandes a los ojos del mundo*
> *Grandes son las hazañas que he conseguido*
> *Y la caza que he cazado.*[43]

La apoteosis de aquel egoísmo estéril era un acto de indecible e innatural violencia.

En su obra, Eurípides también presentaba una de las experiencias más conmovedoras y verdaderamente trascendentes de la experiencia griega de lo divino. Dionisos podía parecer amoral, cruel y ajeno, pero estaba presente de forma incontrovertible en escena, y no se le podía desear ni tampoco expulsar. En su disfraz humano de extranjero parecía algo inaudito. Dionisos siempre había sido el dios enmascarado, ya que la máscara era un recuerdo constante de que él no era quien aparentaba. Su suprema epifanía no era una aparición antropomórfica, sino una súbita desaparición cuando, escondiéndose de todo aquel que sólo creía en lo que veía, se desvanecía abruptamente de escena. Un gran silencio descendía de inmediato sobre la tierra, en la cual su presencia se notaba de una forma mucho más fuerte que nunca.[44] La visión olímpica más antigua iba más allá de sí misma hasta la inefable realidad que había detrás de los símbolos.

La segunda gran tragedia de ese período fue la muerte de Sócrates en 399. En su juicio se le acusó de no ser capaz de reconocer a los dioses del Estado, de introducir nuevos dioses y de corromper a los jóvenes. El joven Platón asistió al juicio, y causó en él una profunda impresión. Desde un punto de vista legal, la defensa de Sócrates fue poco hábil. Él no habría sido capaz de corromper a los jóvenes, dijo. No sabía lo

43. Eurípides, *Las Bacantes* 1.168-1.231, en *Euripides: The Bacchae and Other Plays*, trad. de Philip Vellacott, Londres y Nueva York, 1973.

44. Eurípides, *Las Bacantes*, 1.075-1.095.

suficiente para enseñarle nada a nadie. Había trabajado por el bien de Atenas, pero la polis no había conseguido apreciarle. Y sin embargo, él no podía abandonar su misión. Lo mejor que podía hacer un hombre era «no dejar que pasara un solo día sin discutir sobre el bien y sobre todos los demás temas acerca de los cuales me habéis oído hablar».[45] No consiguió convencer a sus jueces y fue condenado a muerte.

Sócrates era objeto de sospecha y miedo desde hacía mucho tiempo. Algunos de sus asociados, como Alcibíades, se habían visto envueltos en desastres militares, y Sócrates se convirtió en un chivo expiatorio. Había dicho las cosas adecuadas en el momento más inadecuado. Dedicado por completo a Atenas, obedeció sus leyes hasta el final, negándose a escapar de prisión, aunque la sentencia era injusta, y rechazando de plano la opción del exilio: tenía casi 70 años, dijo con toda sencillez, y no deseaba vivir en ningún otro sitio. Era un campeón de la verdad, y moriría como testigo (*martys*) de la falsedad que entonces iba en ascenso. Pero murió sin ira y sin culpar a nadie. No había nada trágico en su muerte, les dijo a sus alumnos. Nadie sabía qué era; incluso podía ser algo muy bueno. A lo largo de su vida él creía que le había acompañado un *daimon*, una presencia divina que hablaba con él en los momentos cruciales. Nunca le había dicho qué debía hacer, sino que sólo le había advertido «en contra» de alguna acción en particular. Encontraba muy estimulante que su voz interior no le hubiese hablado durante el juicio. Seguramente iba por el buen camino y se encaminaba a alguno bueno.

Sus amigos se reunieron en torno a su lecho mientras él bebía el veneno prescrito. Antes de tomar la cicuta, dice Platón, se lavó el cuerpo para ahorrarles a las mujeres ese trabajo después de su muerte. Dio las gracias cortésmente a su carcelero por su amabilidad, e incluso hizo algunas bromas acerca de su situación. Fue capaz de mirar a la muerte tranquilamente a la cara, prohibió a sus amigos que se pusieran de duelo, y tranquila y amorosamente aceptó su compañía. En lugar de un dolor destructivo y consuntivo, hubo una paz tranquila y receptiva. A lo largo de la era axial, los sabios estuvieron preocupados por la muerte. Sócrates demostró que era posible que un ser humano disfrutase de una serenidad que trascendía las circunstancias aun en medio del dolor y el sufrimiento.

45. Platón, *Apología*, 37e. Traducción de Jowett.

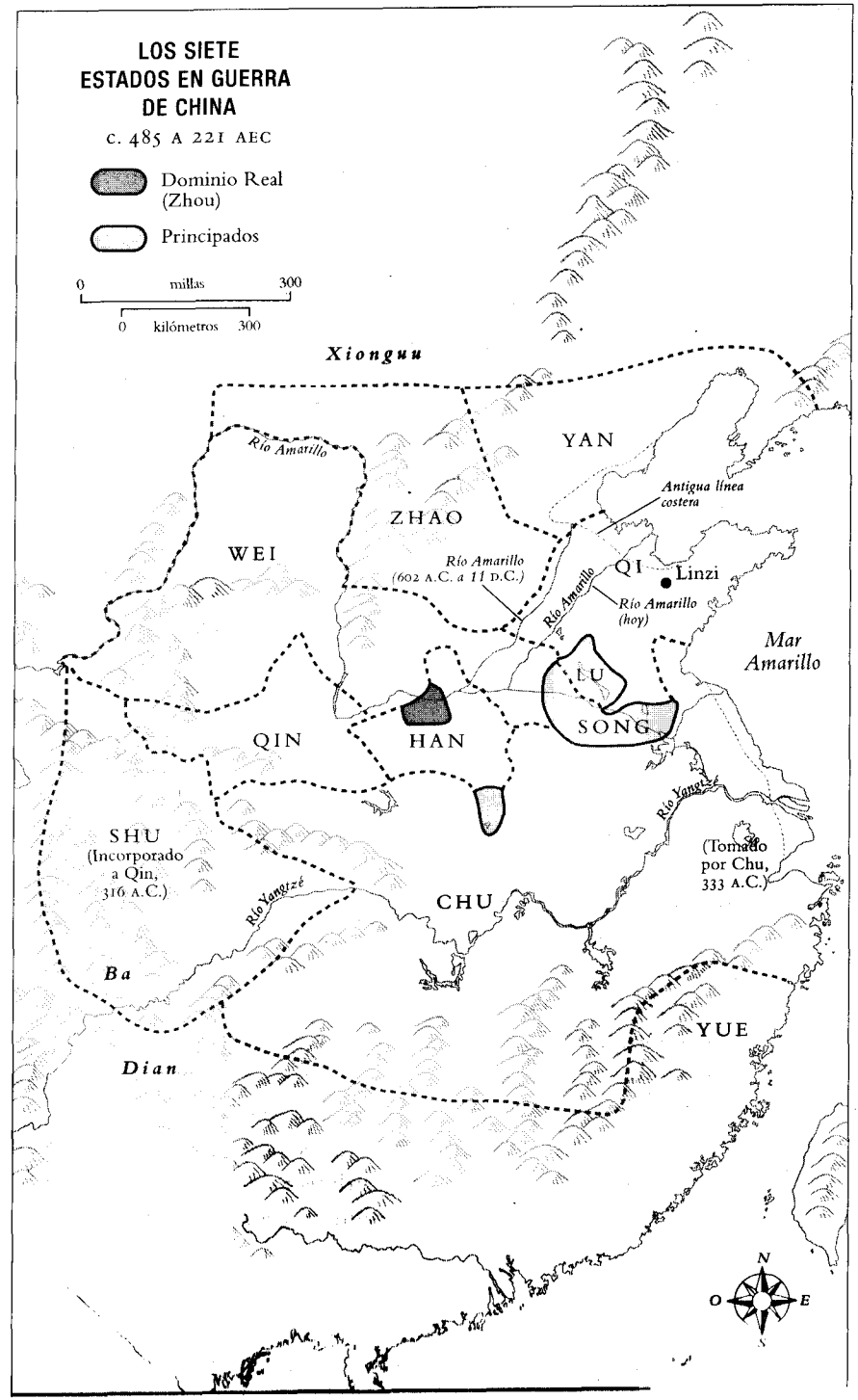
Poco después de la muerte de Confucio, China entró en una era inquietante y aterradora que los historiadores llaman el período de los Estados en Guerra. Éste marcó una transición decisiva en la historia china. En 453, tres familias se rebelaron contra el príncipe de Jin y crearon tres Estados separados en el territorio Jin: Han, Wei y Zhao. Fue el auténtico final de la dinastía Zhou, que llevaba mucho tiempo en declive. Hasta aquel momento, todos los gobernantes de China eran vasallos del rey Zhou; aquellos nuevos Estados, sin embargo, fueron establecidos sencillamente por la fuerza militar, y el rey Zhou no podía hacer nada al respecto. Desde aquel momento, los Estados mayores y más poderosos se enzarzaron en una desesperada lucha por la dominación única de China. Los principales contendientes eran el Estado de Chu, en el sur, que sólo era medio chino; Qin, un Estado guerrero y rudo en el oeste de Shensi; el rico reino marítimo de Qi; los «tres Jin» (los nuevos Estados de Han, Wei y Zhao), y Yan, junto a las estepas del norte. Al principio, los pequeños principados de la llanura central intentaron preservarse mediante la diplomacia, pero en el curso de los doscientos años siguientes fueron eliminados uno a uno y absorbidos en reinos mayores y más competitivos.

La época de los Estados en Guerra fue uno de esos raros períodos de la historia en los que una sucesión de cambios, cada uno de ellos reforzando a los demás, acelera el proceso de desarrollo y conduce a una alteración fundamental de la sociedad.[46] Cuando esas luchas llegan a su fin en 221, la vida política, religiosa, social, económica e intelectual de China es ya totalmente diferente. Pero en los primeros años del período de los Estados en Guerra, la mayoría de la gente sólo sería consciente de que la vida en la llanura central súbitamente se había vuelto más violenta que nunca. El horror de esa experiencia intensificó la búsqueda de una nueva visión religiosa.

La guerra en sí misma se había transformado.[47] No había ya más enfrentamientos ritualizados entre corteses conductores de carros, cada uno intentando superar al otro en generosidad y cortesía. Los Estados militarizados luchaban para conquistar nuevos territorios, subyugar a

46. Jacques Gernet, *A History of Chinese Civilization*, 2ª ed., Cambridge, U.K., y Nueva York, 1996, pág. 62 (trad. cast.: *El mundo chino*, Barcelona, Crítica, 1999).

47. Jacques Gernet, *Ancient China: From the Beginnings to the Empire*, Londres, 1968, págs. 93-94, 96-101; Gernet, *History of Chinese Civilization*, págs. 65-67.



la población y eliminar al enemigo. Las campañas duraban más tiempo y se libraban en lugares más distantes. Las luchas se caracterizaban por una eficiencia mortal, que exigía unidad de mando, estrategia, unas tropas bien entrenadas y recursos abundantes. La guerra la organizaban expertos militares, y el orden, la disciplina y la efectividad eran mucho más importantes que el honor y el prestigio. En los viejos tiempos, nadie habría soñado con matar mujeres, niños, heridos o enfermos. Pero ahora «todo aquel que tenga o conserve algo de fuerza es enemigo nuestro, aunque sean ancianos —decía uno de los generales modernos—. ¿Por qué vamos a dejar de herir por segunda vez a aquellos cuyas heridas no son mortales?».[48]

Ya en el siglo VI los Estados habían empezado a desarrollar una nueva tecnología militar. Los especialistas construían torres móviles y escalas con ruedas para atacar los muros civiles; cavaban minas y pasadizos subterráneos y diseñaban fuelles para introducir humo en los túneles del enemigo. El paisaje mismo se movilizaba para la guerra: Chu y Qi construyeron las primeras murallas de defensa en Honan y Shantung; Qin fortificó los diques del río Amarillo. Las fortalezas se construían a lo largo de las fronteras y quedaban ocupadas por guarniciones profesionales. Se desecaba más tierra y se cavaron los primeros canales para aumentar la producción agrícola que pudiese financiar esas campañas tan caras.

Cada vez se movilizaba más población. En los viejos tiempos de guerras feudales y cortesanas, los campesinos eran actores periféricos, que no tomaban parte real en la acción. Ahora, centenares de miles de campesinos acababan alistados en la infantería, que se había convertido en la parte más importante del ejército. El extinto Estado de Jin fue el primero en usar tropas de infantería a finales del siglo VI, cuando luchaba en regiones montañosas no adecuadas para la guerra en carros. Yue y Wu, cuyo territorio pantanoso tenía demasiados lagos y vías de agua para los carros, le siguieron. Gradualmente el guerrero-campesino se convirtió en un factor importante en la vida política y social. Los aurigas aristocráticos con sus carros quedaron desfasados, y la profesión de soldado se convirtió en una actividad de la clase baja. Los especialistas militares aprendieron de los nómadas de las estepas. En el

48. Zuozhuan («The Commentary of Mr. Zuo») 2,30, en *The Ch'un Ts'ew and the Tso Chuen*, Hong Kong, 1960.

siglo IV introducirían la caballería, que era más móvil que los voluminosos ejércitos con carros, y que podía caer sobre una comunidad entera mediante un ataque sorpresa, con resultados devastadores. Los nuevos guerreros usaban también las armas de los nómadas: la espada y la ballesta, que era mucho más precisa que el antiguo arco y podía matar a una distancia de media milla.

Los reyes de los Estados grandes, que se expandían agresivamente, habían dejado a un lado las ideas de moderación y compostura. Los funerales se convirtieron de nuevo en exhibiciones crueles y esplendorosas. Un rey enterró enormes riquezas con su hija, y sacrificó a grupos enteros de bailarines y a muchachos y muchachas jóvenes de baja extracción social.[49] Los gobernantes modernos tenían casas extravagantes y llenas de colorido, repletas de mujeres, músicos, bailarines, malabaristas, payasos y gladiadores. Los sofistas, que habían aconsejado al principio a príncipes y vasallos en los ritualizados jolgorios cortesanos, ahora desarrollaban sus habilidades de debate y daban consejo sobre relaciones públicas y diplomacia. Empobrecidos *shi* errantes se agrupaban también en torno a las cortes, mostrando sus talentos en espera de conseguir algún cargo. Algunos de ellos eran estudiosos. El duque Wen (446-395) del nuevo Estado de Wei se convirtió en mecenas del aprendizaje, apoyando a un círculo de literatos que le aconsejaban sobre temas de protocolo y ética. Esos reyes ya no confiaban en los aristócratas, que se habían convertido en competidores suyos, y cada vez se volvían más hacia esos «hombres valiosos» en busca de consejo. Uno de los protegidos del duque Wen era el discípulo de Confucio, Zixia.

Pero en aquellos tiempos pragmáticos, los gobernantes tendían a encontrar a Confucio demasiado idealista, y se volvían cada vez más hacia las *xie*, las bandas de expertos militares peripatéticos que, como otros miembros de la clase *shi*, habían perdido su apoyo en las ciudades y vagaban por el campo en busca de empleo. Hacia el período de los Estados en Guerra, sin embargo, muchos de los *xie* eran reclutados entre las clases bajas. Había mercenarios, dispuestos a luchar en todos los ejércitos mientras se les recompensase adecuadamente. A diferencia de los confucianos, más aristocráticos, eran hombres de acción agresivos. Según un historiador de un período posterior, «sus palabras eran siempre sinceras y fiables; sus acciones, rápidas y decisivas. Eran siempre

49. Marcel Granet, *Chinese Civilization*, Londres y Nueva York, 1951, págs. 32-33.

fieles a aquello que prometían, y sin pensar en sus propias personas, corrían hacia el peligro, amenazando a otros».[50]

Pero hacia finales del siglo V, uno de los *xie* volvió la espalda a esa militancia y empezó a predicar un mensaje de no violencia. Se llamaba Mozi, «Maestro Mo» (c. 480-390). Sabemos muy poco de él, porque los diálogos registrados en el libro que lleva su nombre son mucho más impersonales que las Analectas, y Mozi, el hombre, desaparece detrás de sus ideas.[51] Encabezaba una hermandad estrictamente disciplinada de 180 hombres.[52] A diferencia del grupo de discípulos de Confucio, con una organización laxa, la escuela de Mozi parecía una secta. Tenía unas normas estrictas, seguía una ética rigurosamente igualitaria, y sus miembros se vestían como campesinos o como artesanos. En lugar de luchar como mercenarios, los seguidores de Mozi intervenían para parar las guerras y defender las ciudades en los Estados más pequeños y vulnerables.[53] Nueve capítulos de Mozi tratan de las técnicas de guerra defensiva y de la construcción de equipos para proteger las murallas de las ciudades. Pero Mozi también era un filósofo. No se detenía en la acción disciplinada, sino que viajaba de corte en corte, predicando sus originales ideas a los gobernantes.

Por lo que sabemos de los Mozi, parece que el Maestro Mo originalmente debió de ser un artesano. Usaba toda la imaginería de un hombre trabajador, comparando la organización del mundo con los compases y escuadras del carretero y el carpintero, que empleaban esos instrumentos «para medir la circunferencia y el cuadro en todo el mundo».[54] A diferencia del estilo amable de las Analectas, la prosa de Mozi es un poco carente de humor y algo pesada, cosa que nos hace pensar que quizá fue un hombre autodidacta y que tomó la pluma con dificultades.[55]

50. Sima Qian, *Records of the Grand Historian* 124, en Fung Yu-Lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, Derk Bodde (ed. y trad.), Nueva York, 1976, pág. 50.

51. Fung Yu-Lan, *Short History of Chinese Philosophy*, págs. 50-52.

52. *The Book of Huainan* 20. El *Huainanzi* es una colección de veintiún ensayos compilados en el siglo II.

53. A. C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, 1978, pág. 4; Gernet, *Ancient China*, págs. 116-117.

54. *El libro de Mozi*, 26, 4. Las citas del libro de Mozi son de Burton Watson (trad. y ed.), *Mo-Tzu: Basic Writings*, Nueva York, 1963, a menos que se indique lo contrario.

55. A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, Ill., 1989, pág. 34; Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Mass., y Londres, 1985, pág. 137.

A pesar de su impresionante conocimiento de la tradición, una cierta torpeza de estilo indica que Mozi no se hallaba totalmente a gusto con la alta cultura de la nobleza. Mo y sus seguidores eran unos arribistas, que veían con impaciencia las preocupaciones de la aristocracia por el prestigio y el estatus. Querían un control uniforme de gastos, un freno a las extravagancias y una sociedad que reflejase el *ethos* más frugal de su propia clase.

Mozi, por ejemplo, era muy crítico con la dinastía Zhou, y se interesaba poco por el héroe de Confucio, el duque de Zhou. Le interesaba muy poco el ritual Zhou, la música, la literatura, que tan inspiradoras resultaban para Confucio. La gente más pobre nunca había tomado parte en esas elaboradas ceremonias cortesanas, y a los discípulos de Mozi o mozistas el *li* les parecía una total pérdida de tiempo y de dinero a los mozistas. Mozi era profundamente religioso, y creía que era importante hacer sacrificios al Cielo y a los espíritus de la naturaleza, pero también se sentía disgustado por la extravagancia de los elaborados ritos ceremoniales en los templos ancestrales. Se indignaba especialmente por los carísimos funerales y el largo período de duelo, que duraba tres años. Todo aquello estaba muy bien para los ricos y ociosos, pero, ¿qué ocurriría si todo el mundo observase aquellos ritos? Los trabajadores se arruinarían, la economía se hundiría y el Estado acabaría debilitado.[56] Mozi adoptaba una visión estrictamente pragmática del ritual. Los gobernantes gastaban una cantidad inadecuada de dinero en esas ceremonias, mientras que el pueblo ordinario no tenía lo necesario para comida y ropas. El *li* no elevaba el alma; los ritualistas sencillamente se habían retirado de los problemas de su tiempo, refugiándose en la discusión sobre ceremonias arcanas y abandonando toda esperanza de redimir el mundo.

La situación había cambiado ya de forma drástica en el corto tiempo que había transcurrido desde la muerte de Confucio. En los siglos IV y III, como veremos, los confucianos se ocuparían intensamente de los sufrimientos de los pobres y trabajarían infatigablemente por la reforma de la sociedad. Pero en tiempos de Mozi, algunos de los ritualistas quizá se vieron tan conmocionados por los rápidos cambios operados en la gran llanura que se retiraron de la vida pública de la forma que había descrito Mo. Mozi, sin embargo, se sentía muy preocupado por la

56. Mozi, 26, 4.

situación de los campesinos, que se veían obligados a luchar en las guerras, reclutados a la fuerza, y empobrecidos por elevados impuestos. Era esencial procurar que tuviesen cubiertas sus necesidades básicas de abrigo, ropa y seguridad. Mozi no era ningún revolucionario. Él no quería derrocar a la clase dirigente, pero estaba convencido de que los valores chinos necesitaban una revisión radical. Mozi creía que los reyes sabios se habían contentado con las necesidades primarias de la vida. Debían volver a los ideales de Yao, Shun y Yu, que no habían vivido con sofisticación, lujo y llamativa ostentación a expensas de la gente corriente. Ellos habían construido sus casas únicamente para que les preservaran de la humedad; sus muros eran lo bastante gruesos solamente para protegerse de la nieve y la lluvia, y sus particiones internas eran sólo lo suficientemente altas para segregar los sexos.[57] El favorito de Mozi era Yu, que, a pesar de su situación prominente y su gran riqueza, había pasado toda su vida desarrollando una tecnología para controlar la distribución del agua y evitar las inundaciones, trabajando de forma práctica para el bien del pueblo.

El mensaje de Mozi era utilitario y pragmático, aunque también nutría algunos sueños utópicos. Creía que era posible persuadir a los seres humanos de que se amasen en lugar de odiarse. Lo mismo que en el caso de Confucio, el único hilo que unía a su filosofía era el *ren*, pero creía que Confucio había distorsionado esa ética de la compasión limitándola a la familia. Según su punto de vista, el espíritu de clan de la aristocracia era la raíz de muchos de los problemas existentes: el patrioterismo familiar, la competencia por el prestigio, las venganzas y los gastos extravagantes. Quería reemplazar el egocentrismo del parentesco por un altruismo generalizado.[58] Todo el mundo debía sentir hacia los demás exactamente lo que sentía por su propia gente. «Los otros deben ser contemplados como el propio ser», decía. Ese amor debía ser «incluyente para todos y excluyente para nadie».[59] La reforma debía venir de los gobernantes; la única forma de evitar que los chinos se destruyesen unos a otros en aquellas espantosas guerras era persuadirles de que practicasen el *jian ai*.

57. Mozi, 6, 17-18.

58. Gernet, *Ancient China*, pág. 116.

59. Mozi, 3, 16, trad. de Fung Yu-Lan, *Short History of Chinese Philosophy*, pág. 55.

El *jian ai* se suele traducir como «amor universal», pero en realidad eso es demasiado emotivo para el *ethos* utilitario de Mozi.[60] Mozi no esperaba que los chinos desarrollasen un cálido afecto y ternura por todo el mundo. Estaba más interesado en la justicia que en los sentimientos. El *ai* era una actitud cultivada deliberadamente para la benevolencia, de modo que uno le deseaba bien a todo el mundo, incluso (o especialmente, quizás) a aquellos que no pertenecían a su comunidad inmediata. El *jian ai* se basaba en un fuerte sentido de la equidad, la justicia y la preocupación imparcial por todos los seres humanos sin excepción. Y, según el convencimiento de Mo, esto era indispensable para la paz y la seguridad. Por aquel entonces, los gobernantes sólo amaban a su propio Estado y no sentían reparo alguno en atacar a sus rivales. Pero si se les enseñaba a sentir la misma preocupación por los demás que por sí mismos, eso sería imposible. «Contempla otro Estado como contemplas el propio, la familia de los demás como contemplas la tuya, y a cualquier persona como a ti mismo —exhortaba Mo—. Si los señores de los Estados estuvieran preocupados los unos por los otros, no irían a la guerra.» Si los hermanos no tenían respeto los unos por los otros, acabarían peleándose; si los señores no tenían *jian ai*, reunirían sus ejércitos. «En todos los casos, la razón por la cual van en aumento las calamidades, desposesiones, resentimientos y odios del mundo reside en la falta de *jian ai*.»[61]

La versión de Mozi de la Regla de Oro quizá se expresase de una forma menos elegante que la de Confucio, pero fue tomada de inmediato como más radical. En lugar de ver la familia como el lugar donde uno aprende a amar a otras personas, Mozi aseguraba que, por el contrario, el *jian ai*, «preocupación por todo el mundo», hacía posible amar a la familia o al Estado de una forma adecuada. Si la gente no cultivaba la benevolencia hacia toda la raza humana, el amor a la familia y el patriotismo degenerarían en un egoísmo colectivo. Según su punto de vista, la familia confuciana no era más que un grupo con intereses especiales. Incluso los criminales amaban a su familia y robaban a otras personas para enriquecer a sus parientes. Si la gente no se esforzaba más allá de su familia o su nación, eran culpables del egoísmo potencialmente letal que era la causa de todos los males del mundo.

60. Graham, *Disputers of the Tao*, pág. 41.

61. Mozi, 15, 11-15.

El *jian ai* conducía directamente a la no violencia. En el capítulo de su libro titulado «Rechazo de la Agresión», Mozi sopesaba cuidadosamente el coste de la guerra a cambio de sus beneficios. La guerra arruinaba las cosechas, mataba a multitudes de civiles, malgastaba armas y caballos, y dejaba a los antepasados sin descendientes que hicieran sacrificios a su favor. Los gobernantes afirmaban que la conquista beneficiaba al Estado, pero la captura de una pequeña ciudad podía tener como resultado miles de muertos en un momento en que se necesitaban desesperadamente los hombres para cultivar la tierra. ¿Cómo podía ser bueno eso para su reino? Los Estados más importantes pensaban que ganarían conquistando el territorio de sus vecinos más pequeños, pero sus guerras sólo beneficiaban a cinco personas de cada mil. Algunos capítulos de Mozi, escritos probablemente por generaciones posteriores de mozistas, permitían la guerra para la autodefensa; incluían incluso instrucciones para la defensa de una ciudad durante un sitio. Pero el propio Mozi probablemente era un pacifista estricto, que se oponía a toda violencia y viajaba de un Estado a otro para persuadir a los gobernantes de que rompiesen el ciclo de guerras que estaba empezando a devorar todos los Estados de la gran llanura.[62]

Muchos de los chinos, para los cuales los valores familiares eran sacrosantos, se sintieron conmocionados por las ideas de Mo, de manera que desarrollaron un método de discutir racionalmente en apoyo de sus creencias. Por eso el Mozi contiene los primeros ensayos chinos sobre lógica y dialéctica; algunos de los últimos capítulos, que datan del siglo III, muestran una comprensión sofisticada sobre los principios de la argumentación sistemática, la definición y la gramática precisa. El enfoque era totalmente distinto del estilo impresionista de las Analectas. Confucio asumía que los *junzi* adquirirían su comprensión y sus conocimientos de forma intuitiva después de un largo período de estudio y reflexión. Pero los «hombres de valor» de Mozi (*xian*) eran hombres de acción, y seguían su camino hacia la verdad de una forma lógica.[63] Se les daba muy bien «la conducta virtuosa, y eran hábiles en la discusión».[64] Sus comentarios debían ser precisos para poder convencer a sus oponentes de la importancia del *jian ai* en aquel momento desesperado de la historia. Los mozistas estaban más interesados en «hacer» el bien que en «ser» buenos. Para Confucio, el *ren* era sobre todo una virtud interior, pero los «hombres de valor» estaban dirigidos hacia el mundo externo. Los mozistas no estaban interesados en el lento proceso de cultivo propio, sino que querían poner sus habilidades prácticas, lógica y poder de voluntad al servicio de la sociedad.

62. Graham, *Disputers of the Tao*, págs. 47-48.
63. Schwartz, *World of Thought*, pág. 157.
64. Mozi, 8.

Mozi resumía su visión en diez tesis, cada una de las cuales se presentaba como una proposición. ¿Debería la gente «preocuparse por todo el mundo»? ¿Debían «rechazar la agresión»? ¿Qué pensaban los mozistas de los funerales extravagantes, la música litúrgica y la voluntad del Cielo? ¿Estaban las acciones de la gente determinadas por el destino? ¿Cómo debían acercarse los mozistas a sus superiores? Cada propuesta se sopesaba bien teniendo en cuenta tres criterios. ¿Se conformaba a las prácticas de los reyes sabios? ¿La apoyaba el sentido común? Y, lo más importante de todo: ¿beneficiaría a la raza humana? Si fallaba alguna de estas tres pruebas, debía ser rechazada. Los funerales fastuosos y la música no beneficiaban a la sociedad, de modo que debían desaparecer. Nadie había visto nunca al «destino», de modo que el determinismo que hacía creer a los confucianos que no podían cambiar el mundo no era una actitud adecuada para verdaderos hombres de valía.

La visión ética de Mozi era estrictamente utilitaria. Un acto era virtuoso si enriquecía a los pobres, evitaba muertes innecesarias e incrementaba la población, y contribuía al orden público. Había que persuadir a la gente de que no fuese egoísta; los seres humanos eran egoístas por naturaleza, de modo que había que convencerles mediante argumentos irrefutables de que su bienestar dependía completamente del bienestar de la comunidad entera, y de que una «preocupación por todo el mundo», justa e imparcial era esencial para la prosperidad, la paz y la seguridad.[65] Los mozistas debían convencer a los gobernantes de que la agresión no les interesaba. La guerra hacía sufrir a sus propios súbditos, arruinaba la economía y la victoria despertaba odios y celos. Sólo conseguirían la riqueza, la felicidad y el éxito que deseaban si todo el mundo se comportaba entre sí con equidad y trascendía el interés personal. Los gobernantes debían «aprender a no preocuparse sólo por ellos mismos».[66]

65. Mozi, 15.
66. Graham, *Later Mohist Logic*, pág. 256.

Si eran egoístas y violentos, incurrirían en la ira del Cielo. A diferencia de Confucio, que prefería no hablar del Cielo, Mozi respaldaba todos y cada uno de sus argumentos con una referencia al Dios Excelso. El Cielo amaba a todos los seres humanos sin distinción, y era el modelo ejemplar de *jian ai*. «El cielo todo lo abraza y no es egoísta», insistía Mozi.

> El Cielo es generoso y desinteresado; la comprensión del Cielo es eterna y nunca declina... El Cielo muestra su amor a todos los hombres dándoles vida y apoyándoles. Si uno desacata al Cielo, el Cielo infligirá calamidades. Porque los sabios convirtieron al Cielo en su norma de vida, y sus acciones fueron efectivas.[67]

La aristocracia llevaba mucho tiempo dirigiéndose hacia una concepción impersonal de lo divino, pero Mozi probablemente expresaba las creencias de la gente corriente, que todavía veía el Cielo como una deidad personalizada. Sin embargo, a pesar de sus fuertes creencias literales en Dios y en los Espíritus, Mozi tenía muy pocos sentimientos religiosos. A diferencia de Confucio, Mozi no sentía ni sobrecogimiento ni maravilla ante la presencia del Cielo. Su teología era tan grave y práctica como su ética. El Cielo era algo útil. El Cielo podía impulsar a la gente a creer que «debían» preocuparse por todo el mundo, o si no sufrir las consecuencias.

Si se podía convencer a todo el mundo de que respetasen a los demás, tal y como se respetaban a sí mismos, habría paz y armonía en todo el mundo. Nadie arrasaría una ciudad hasta los cimientos, ni masacraría a la población de una aldea si practicaba el *jian ai*. Mozi era mucho más elocuente cuando describía su utopía:

> Ahora, si buscamos el beneficio del mundo tomando el *jian ai* como modelo, aquellos con aguzados oídos y ojos serenos verán y oirán por otros, aquellos con miembros robustos trabajarán por otros, y aquellos con conocimientos del Camino se dedicarán a enseñar a otros. Aquellos que son viejos, sin mujer ni hijos, encontrarán apoyo y podrán vivir tranquilos el resto de sus días; los jóvenes y huérfanos que no tengan parientes, encontrarán a alguien que se ocupe de ellos y atienda a sus necesidades.[68]

67. Mozi, 4, en Schwartz, *World of Thought*, pág. 145.
68. Mozi, 16.

Mozi no creía que aquello fuese un sueño imposible. A lo largo de ese capítulo, exclamaba repetidamente: «Cuando todos esos beneficios se pueden asegurar simplemente tomando como modelo el *jian ai*, no entiendo cómo es posible que los hombres del mundo que oyen hablar de esta doctrina aún sean capaces de criticarla».[69] Los reyes sabios habían fundado un imperio basado en el altruismo universal; el ideal había funcionado en el pasado, y podía hacerlo de nuevo. Era posible cambiar el mundo, aducían, y los hombres de valía debían enfrentarse a ese desafío.

Durante el período de los Estados en Guerra, Mozi era reverenciado mucho más ampliamente que Confucio, porque hablaba directamente al terror y la violencia de su tiempo. Mientras contemplaba a toda China movilizándose hacia la guerra, parecía que los seres humanos iban a borrarse de la faz de la tierra. Si no podían frenar su egoísmo y su codicia, se destruirían los unos a los otros. La única forma de sobrevivir para ellos era cultivar una simpatía sin límites que no dependía de la identificación emocional, sino de la comprensión razonada y práctica de que incluso sus enemigos tenían las mismas necesidades, deseos y temores que ellos mismos.

Hacia finales del siglo V, un *kshatriya* de la república de Sakki, a los pies del Himalaya, se afeitó la cabeza y la barba, se vistió el ropaje color azafrán del renunciante y se puso en camino hacia Magada. Su nombre era Siddhatta Gautama y tenía 29 años. Más tarde recordaba que sus padres lloraron amargamente cuando se fue de casa. También se nos dice que antes de irse entró en el dormitorio de su mujer mientras ella dormía para mirarla por última vez a ella y a su hijo recién nacido, como si no confiase en su propia decisión si ella le rogaba que se quedase.[70] Había empezado a encontrar asfixiante la hermosa casa de su padre: un miasma de pequeñas obligaciones que le aplastaban. Cuando

69. *Ibid.*
70. Majjhima Nikaya (MN) 26, 85, 100; Jataka 1,62. Las escrituras pali incluyen cuatro colecciones de los sermones de Buda (Majjhima Nikaya, Digha Nikaya, Anguttara Nikaya y Samyutta Nikaya) y una antología de obras menores, que incluyen los Udana, una colección de máximas de Buda, y los Jataka, historias acerca de las vidas anteriores de Buda y sus compañeros. Las citas del Canon pali que se dan aquí son versiones propias de los textos citados.

contemplaba la vida humana, Gautama sólo veía un sombrío ciclo de sufrimiento que empezaba con el trauma del nacimiento y procedía, inexorablemente, hacia el «envejecimiento, la enfermedad, la muerte, el dolor y la corrupción», para volver a empezar de nuevo con el siguiente ciclo vital. Pero como los demás renunciantes, Gautama estaba convencido de que esas situaciones dolorosas debían poseer sus contrapartidas positivas. «¿Y si empiezo a buscar —decía—, la liberación de todas esas ataduras, lo no nacido, lo sin edad, sin muerte, sin dolor, lo incorrupto...?»[71] Llamó a esa deleitosa liberación *nibbana** («apagarse») porque las pasiones y los deseos que le habían ligado quedarían extinguidos, como se apaga una llama. Tenía una búsqueda larga y ardua por delante, pero nunca perdió la esperanza de que había alguna forma de existencia (que se pudiese alcanzar en esta vida) que no fuese contingente, viciada y efímera. «Existe algo que no ha nacido de la forma habitual, que no ha sido creado, y que permanece sin daño alguno —insistía—. Si no existiera, sería imposible encontrar un camino de salida.»[72]

Creía que él lo encontraría, como lo creían los monjes que seguían sus enseñanzas y las transmitían oralmente, hasta que llegaron a su forma presente casi cien años después de la muerte de Gautama. Le llamaron «el Buda», el «iluminado» o el «despierto». Esas escrituras budistas están redactadas en pali, uno de los dialectos del sánscrito del norte de la India, y son nuestra fuente principal de información sobre la vida de Buda. Como en la mayoría de las nuevas escuelas que estaban surgiendo en el este de la llanura del Ganges, las enseñanzas y prácticas budistas (*dhamma*)** se basaban en la experiencia vital del fundador, y los textos en pali, por tanto, insisten en esos aspectos de su biografía que podían ayudar a otros a alcanzar el *nibbana*. Si la gente quería recibir la iluminación, también tendría que dejar casa y familia, así como sus prejuicios, muy atrás, tal y como había hecho el Buda.

Más tarde los budistas contaron una historia mítica que daba un significado mucho más profundo a la partida de Gautama. Cuando nació, su padre invitó a algunos brahmines a examinar al bebé y predecir su futuro. Uno de ellos predijo que Gautama vería cuatro imágenes

71. MN 26.

* En sánscrito, la palabra pali *nibbana* es *nirvana*.

72. Udana, 8, 3.

** En sánscrito, la palabra pali *dhamma* es *dharma*.

perturbadoras que le convencerían para convertirse en un renunciante, y descubrir una verdad espiritual. El padre de Gautama tenía ambiciones más mundanas para su hijo, de modo que para escudarle de esos penosos espectáculos apostó guardias en torno a su palacio para mantener alejada toda realidad perturbadora. Así, aunque vivía rodeado de lujos y despreocupación, el muchacho era en realidad un prisionero. El palacio del placer de Gautama es una imagen extraordinaria de una mente en negación. Mientras persistimos en cerrar nuestros corazones a los sufrimientos que nos rodean por todas partes, somos incapaces de crecer y de adquirir conocimiento. Pero cuando Gautama cumplió los 29 años, los dioses, que necesitaban el *dhamma* de Buda tanto como los seres humanos, decidieron intervenir. Enviaron a cuatro de los suyos entre los guardias, disfrazados de hombre anciano, hombre enfermo, cadáver y renunciante. Gautama se sintió tan conmocionado por esas imágenes de sufrimiento que adoptó el ropaje amarillo y dejó su casa aquella misma noche. Una vez que el sufrimiento, que forma parte inexcusable de la condición humana, se ha abierto paso entre las barricadas de precaución que hemos erigido contra él, ya no podemos volver a ver el mundo de la misma manera. Gautama había permitido que el conocimiento del *dukkha* invadiese su vida, y su búsqueda ya se podía iniciar.

Mientras recorría el camino hacia Magada, Gautama probablemente saludaba a otros renunciantes de la forma habitual, preguntándoles quién era su maestro y qué *dhamma* seguían, porque buscaba un maestro que le instruyese en los rudimentos de la «itinerancia». Primero estudió en Vaishali con dos de los mayores yoguis del momento, Alara Kalama y Uddalaka Ramaputta. Era un alumno excelente, y para deleite de sus maestros, pronto llegó a los estados de trance más elevados, pero no podía aceptar las interpretaciones que ellos hacían de esas experiencias. Ellos seguían las enseñanzas de la Samkhya, y creían que una vez que habían entrado en aquellos planos superiores de la psique, habían liberado el *purusha* de los lazos de la naturaleza. Pero Gautama se había mostrado toda su vida escéptico con las doctrinas metafísicas: ¿cómo podía aquel trance ser el incondicional y no creado *purusha*, cuando él sabía perfectamente bien que lo había hecho para sí mismo, mediante su experiencia yóguica? Además, cuando volvía a sí mismo, se daba cuenta de que no había existido ninguna transformación. Seguía siendo todavía su propio ser no regenerado, codicioso y anhelante. Su

trance no era el *nibbana*, porque el *nibbana* no podía ser temporal. A Gautama no le parecía mal el yoga, pero no aceptaba las interpretaciones que no coincidían con su propia experiencia.[73]

Gautama dejó a sus maestros y se unió a un grupo de ascetas. Con ellos practicó los severos extremismos que dañaron gravemente su salud. Yació en un colchón de pinchos, comió y bebió sus propias heces y orina, y ayunó de una forma tan rigurosa que le sobresalían los huesos «como una hilera de husos... o las vigas de un viejo cobertizo». En un momento dado se quedó tan débil que le dieron por muerto junto a un camino.[74] Pero no sirvió de nada. Por muy severas que fuesen sus penitencias, o quizás a causa de ellas, su cuerpo aún reclamaba atención, y continuaba acosado por los deseos y anhelos que le ligaban al oscuro ciclo del renacimiento. No había allí ni asomo de la paz y la liberación que buscaba.

Sin embargo, Gautama no se rindió. A partir de entonces decidió confiar sólo en sus propios conocimientos. Éstos se convertirían en los principios fundamentales de su método espiritual. Decía constantemente a sus discípulos que no debían aceptar las enseñanzas de nadie, por muy elevado que fuese, si esas enseñanzas no se avenían con sus propias experiencias. Jamás debían aceptar una doctrina o una fe de segunda mano. Hasta sus propias enseñanzas debían ser desechadas si no conseguían llevar a la iluminación a sus seguidores. Si la gente confiaba en una figura autoritaria, nunca conseguiría la libertad del *nibbana*. De modo que en un momento de desesperación y desafío, con la salud rota por las penitencias excesivas y en un callejón sin salida espiritual, Gautama decidió buscar por sí mismo. «¡Desde luego —exclamaba—, debe de haber otra vía para conseguir la iluminación!» Y como para probar que su declaración de independencia era realmente la vía de avance, empezaron a aparecer ante él los inicios de una nueva solución.[75]

De pronto recordó un incidente de su infancia. Su niñera le había dejado bajo la sombra de un rododendro, mientras ella asistía al arado ceremonial de los campos antes de las plantaciones primaverales. El niñito se sentó y vio que unos brotes de hierba joven habían quedado arrancados por el arado y que habían muerto algunos insectos. Contemplando aquel desastre, Gautama sintió una extraña punzada de dolor, como si hubiese muerto algún pariente suyo.[76] Ese brote de empatía desinteresada le procuró un momento de liberación espiritual. El día era precioso, y el niño había sentido una alegría pura que manaba de su propio interior. Instintivamente se colocó en la posición yóguica y entró en un estado de trance, aunque no había recibido una lección de yoga en su vida.

73. MN 26, 36, 85, 100.
74. MN 12, 36, 85, 200.
75. MN 36.

Mientras recordaba aquel acontecimiento de su niñez, Gautama advirtió que la alegría que sintió aquel día estaba totalmente libre de codicia o de deseo. «¿No podría ser ésta —se preguntó a sí mismo— la vía hacia la iluminación?» Si un niño sin entrenamiento alguno podía conseguir el éxtasis yóguico y tener indicios del *nibbana*, quizá la liberación de la *moksha* estuviera inscrita en la estructura de nuestra humanidad. En lugar de someter su cuerpo a través del ayuno y de hacer yoga hasta dominar la psique, quizás hubiese que cultivar esas tendencias innatas que conducían al *cetovimutti*, la «liberación de la mente» que era el *nibbana*. Debía promover los estados mentales sanos (*kusala*), como el impulso desinteresado de compasión que había surgido de forma tan natural, y al mismo tiempo evitar cualquier estado mental o físico que pudiera impedir esa liberación.[77]

Como los jainas, Gautama se dio cuenta de que las cinco «prohibiciones» tradicionales de los estados «malsanos» (*akusala*) —violencia, robo, mentira, intoxicación y sexo— debían equilibrarse mediante sus contrapartidas positivas. En lugar de evitar la agresión sin más, había que comportarse de manera amable y dulce con todas las cosas y con todo el mundo, y cultivar pensamientos de amor y bondad. Era importante no mentir, pero también era crucial asegurarse de que cualquier cosa que uno dijera fuera «razonada, precisa, clara y beneficiosa».[78] Además de evitar el robo, había que complacerse en el hecho de poseer sólo lo mínimo imprescindible. A partir de entonces iba a trabajar «a favor» de su naturaleza humana, y no a luchar en contra de ella. Por primera vez desde hacía meses tomó comida sólida y empezó a cuidarse hasta recuperar la salud. También empezó a desarrollar un tipo de

76. Joseph Campbell, *Oriental Mythology: The Masks of God*, Nueva York, 1962, pág. 236 (trad. cast.: *Las máscaras de Dios*, Madrid, Alianza, 4 vols.).
77. MN 36.
78. Anguttara Nikaya (AN) 9, 3; MN 38, 41.

yoga especial. Primero vino la práctica de la «conciencia» (*sati*) en la cual, como preludio a la meditación, examinaba su conducta en todos los momentos del día, observando el flujo y reflujo de emociones y sensaciones, junto con las fluctuaciones de su conciencia, y era consciente de la corriente continua de deseos, irritaciones e ideas que pasaban por su mente en el espacio de una sola hora. Esa introspección no estaba destinada a inducir una culpabilidad neurótica, egocéntrica. Gautama, simplemente, se estaba familiarizando con el funcionamiento de su mente y su cuerpo para poder explotar sus capacidades y sacar de ellas el máximo provecho, de la misma forma que un jinete busca un conocimiento íntimo del caballo al que está entrenando.

Como muchos otros renunciantes, Gautama estaba convencido de que la vida era *dukkha*, y que el deseo era el responsable de nuestros sufrimientos. La práctica de la conciencia le hacía más consciente aún de la naturaleza impermanente y transitoria de la existencia humana, y de sus incontables frustraciones y decepciones. No eran solamente los grandes traumas de la vejez, la enfermedad y la muerte lo que hacía tan insatisfactoria la vida. «Verse forzado a la proximidad con aquello que odiamos es sufrir; verse separado de aquello que amamos es sufrir; no conseguir lo que queremos es sufrir.»[79] También observó la forma en que un anhelo tras otro iban tomando posesión de su mente y de su corazón, y se dio cuenta de que sin cesar ansiaba convertirse en algo distinto, ir a algún otro sitio y conseguir algo que no tenía. En esa corriente infinita de deseos, parecía como si los seres humanos buscasen continuamente un nuevo tipo de existencia: una nueva vida o renacimiento. Esto se podía observar en su inquietud física, en la forma en que constantemente cambiaba de postura, o se dirigía hacia otro lugar del bosque. «El mundo, cuya verdadera naturaleza es el cambio, está constantemente decidido a convertirse en otra cosa —concluía—. Está a merced del cambio, y sólo es feliz cuando se halla atrapado en el proceso del cambio, pero ese amor al cambio contiene un cierto miedo, y ese miedo, en sí mismo, es *dukkha*.»[80]

No se trataba simplemente de reflexiones lógicas. Gautama era un yogui muy hábil, y practicaba su «conciencia» con la concentración disciplinada que le permitía ver esas verdades de forma más directa, sin el filtro de egoísmo autoprotector que las distorsiona. Pero no se detuvo a contemplar esas verdades negativas; también fomentó los estados más «positivos» (*kusala*) mientras realizaba sus ejercicios yóguicos, sentado, con las piernas cruzadas, y practicaba los rituales de respiración del *pranayama*. No sólo eliminaba así el odio de su mente, sino que también se aseguraba de que estuviera «llena de compasión, deseando el bienestar de todos los seres vivos». No sólo se liberaba de la pereza y de la inercia, sino que cultivaba «una mente lúcida, consciente en sí misma, y completamente alerta». Desterrando sistemáticamente un pensamiento ansioso tras otro, vio que su mente se volvía «tranquila y calmada... dejaba atrás las dudas debilitadoras», y ya no se veía acosada por «estados mentales malsanos [*akusala*]».[81] Si se realizaban con la suficiente profundidad, a la manera yóguica, estos esfuerzos mentales, según creía, podían transformar las tendencias inquietas y destructivas de la mente inconsciente y consciente.

En años posteriores, Gautama aseguró que su conciencia yóguica daba a luz a un ser humano distinto, que no estaba dominado por el anhelo, la codicia y el egoísmo. Casi se había matado sufriendo unas mortificaciones excesivas, pero se había convencido de que la compasión disciplinada y adquirida sistemáticamente podía ocupar el lugar del antiguo ascetismo punitivo, y dar acceso al aspirante a dimensiones de su humanidad desconocidas hasta entonces. Todos los días, mientras practicaba el yoga, entraba en un estado de conciencia alternativo que fundía cada trance sucesivo con una sensación de benevolencia positiva hacia el mundo entero.

Llamaba a estas meditaciones «las inconmensurables» (*appamana*). En cada estadio de su viaje yóguico hacia las profundidades de su mente, evocaba deliberadamente la emoción del amor («ese sentimiento enorme, expansivo e inconmensurable que no conoce el odio»), y lo dirigía hacia los cuatro puntos cardinales del mundo, sin omitir una sola planta, animal, amigo o enemigo del radio de su simpatía. Era un programa con cuatro aspectos. Primero, cultivaba una disposición de amistad hacia todas las cosas y hacia todo el mundo. A continuación aprendía a sufrir con las demás personas y cosas, empatizando con su dolor, igual que había sentido compasión por las hojas de hierba y los insectos

79. *Vinaya*: Mahavagga 1.6. Este texto forma parte del *Vinaya Pitaka*, Libro de la Disciplina Monástica, que codifica las normas de la orden budista.

80. Udana, 3, 10.

81. MN 38.

bajo la pomarrosa. En la tercera fase de su meditación, lograba una «alegría receptiva» que se deleitaba con la felicidad de los demás, sin envidia ni sentimiento alguno de discapacidad propia. Finalmente, cuando entraba en el trance más profundo, tan inmerso en el objeto de su contemplación que estaba más allá del dolor o del placer, Gautama aspiraba a una actitud de total ecuanimidad hacia los demás, sin sentir ni atracción ni antipatía. Esto resultaba extraordinariamente difícil, porque Gautama tenía que despojarse completamente del egoísmo que constantemente busca cómo otras cosas y personas pueden beneficiar o perjudicar a nuestro ser. Mientras que el yoga tradicional producía en el yogui un estado de autonomía inmune, Gautama estaba aprendiendo sistemáticamente a abrir todo su ser a los demás, y por tanto a trascender el ego con la compasión y cariño hacia todas las criaturas.[82] Cuando se cultivaban esos estados positivos y habilidosos con intensidad yóguica, podían enraizar de una forma mucho más fácil en el inconsciente, y hacerse habituales. Las «inconmensurables» estaban destinadas a derruir las barricadas que erigimos entre nosotros mismos y los demás para proteger nuestros frágiles egos. A medida que la mente se liberaba de sus restricciones ordinarias y egoístas, se sentía «expansiva, sin límites, mejorada, sin odio ni malevolencias mezquinas».[83] Si se alcanzaba el nivel más alto, ese yoga de la compasión llevaba al aspirante a la «liberación de la mente» o *nibbana*.[84]

No tenemos ni idea de cuánto costó a Gautama recuperar la salud y alcanzar la iluminación suprema después de haber desarrollado ese método. Los textos en pali dan la impresión de que fue un proceso rápido, pero el propio Gautama explicaba que podía costar hasta siete años alcanzar esa transformación incrementadora. El aspirante aprendía gradualmente a vivir sin los anhelos egoístas que envenenan nuestras vidas y nuestras relaciones, y se iba dejando afectar cada vez menos por esos deseos rebeldes. Cuando uno se hace consciente de la naturaleza efímera de esos pensamientos invasivos resulta difícil identificarse

82. Hermann Oldenberg, *Buddha: His Life, His Doctrine, His Order*, Londres, 1882, págs. 299-302; Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*, Oxford, 1951, pág. 102.

83. AN 8.7.3.

84. Richard F. Gombrich, *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*, Londres y Atlantic Highlands, NJ., 1996, págs. 60-61.

con ellos, y cada vez se hace uno más partidario de examinar las distracciones que nos privan de paz.[85] Los textos representan a Gautama consiguiendo la iluminación en una sola noche, porque quieren mostrar los perfiles generales del proceso y no están interesados en los detalles históricos del recorrido. Pero la iluminación de Gautama casi con toda seguridad no fue una experiencia instantánea, de «renacimiento». Más tarde él mismo advirtió a sus discípulos que «en este método, el entrenamiento, la disciplina y la práctica tienen efecto por grados, lentamente, sin una súbita percepción de una verdad definitiva».[86]

La historia tradicional quiere que Gautama se encontrase sentado bajo un árbol *bodhi* en un agradable bosquecillo junto a la ciudad de Uruvela, al lado del río Neranjara. Las escrituras pali nos dicen que en el curso de una sola meditación consiguió una iluminación que le cambió para siempre y que se convenció de que se había liberado del ciclo de renacimientos.[87] Pero parece que hay pocas cosas nuevas en esos conocimientos, formulados normalmente como las Cuatro Nobles Verdades. La mayoría de los renunciantes habrían estado de acuerdo con las tres primeras: que la existencia era *dukkha*, que el deseo era la causa del sufrimiento y que existía una forma de salir de ese aprieto. La cuarta verdad quizá supusiera el avance decisivo: Gautama aseguraba que había descubierto el camino que conduce del sufrimiento y el dolor a su cese en el *nibbana*. Ese camino, que tradicionalmente se llamaba el Noble Camino Óctuple, era un plan de acción que incluía moralidad (cultivo de los estados de «habilidad»), meditación y sabiduría (*panna*), que permitían al aspirante comprender las enseñanzas de Gautama directamente a través de la práctica del yoga e integrarlas con su vida diaria. Gautama nunca aseguró que las Verdades Nobles fuesen únicas, pero sí que fue la primera persona en esa era histórica que fue «consciente» de ellas, y que las convirtió en realidad en su propia vida. Se dio cuenta de que realmente había extinguido los anhelos, el odio y la ignorancia que esclavizan a la humanidad. Él había alcanzado el *nibbana*, y aunque estuviese sujeto a dolencias físicas u otras vicisitudes, nada podía tocar su paz interna, ni causarle ningún dolor mental grave. Su método había funcionado. «¡La vida santa se ha vivido hasta su

85. Michael Carrithers, *The Buddha*, Oxford y Nueva York, 1993, págs. 75-77.

86. AN 8, 20.

87. MN 36; Samyutta Nikaya 12, 65.

total conclusión!», gritó triunfante al final de su meditación bajo el árbol *bodhi*. «¡Lo que debía hacerse se ha hecho; ya no queda nada más que hacer!»[88]

¿Qué era el *nibbana*? La palabra, como hemos visto, significa que Gautama, al conseguir la iluminación, había sido «apagado». Después de su iluminación, a menudo le llamaban el Tathagata («ido»), queriendo decir con ello que él ya no estaba allí. Pero eso no significaba una extinción personal. Lo que se había extinguido no era Gautama como hombre, sino los fuegos de la codicia, el odio y el engaño. Alejando los estados de ánimo «malsanos», el Buda (como debemos llamar ahora a Gautama) había conseguido la paz del desinterés total. Era un estado que nosotros, que nos hallamos todavía sujetos por las redes del egoísmo, no podemos siquiera empezar a imaginar. Por eso el Buda siempre se negaba a definir el *nibbana*: sería «inadecuado» hacerlo, porque no había palabras para describir ese estado a una persona no iluminada.[89] El Buda sufriría todavía; se haría viejo, y enfermaría como todo el mundo, pero mediante la meditación asidua y el esfuerzo ético, había encontrado un refugio interior, que permitía a cualquier hombre o mujer que ponía en práctica su régimen vivir con el dolor, tomar posesión de él, afirmarlo y experimentar una profunda serenidad en medio del sufrimiento. Quizá Sócrates hubiese descubierto algo similar a través de la disciplina de toda su vida de apasionada honradez, que le hacía capaz de sentir ecuanimidad mientras sufría una ejecución injusta. El *nibbana* se encontraba, por tanto, en el interior de cada persona, y era un estado totalmente natural. Había un centro tranquilo que daba sentido a la vida. La gente que perdía el contacto con ese lugar tranquilo de su interior podía alejarse de él, pero una vez que aprendían a acceder a ese oasis de calma, ya no se veían arrastrados aquí y allá por miedos y deseos en conflicto, y descubrían una fortaleza que provenía de verse correctamente centrados, fuera del alcance del egoísmo.

El Buda estaba convencido de que aunque el *nibbana* no era una realidad sobrenatural, era un estado trascendente, porque se encontraba más allá de las capacidades de aquellos que no habían conseguido el despertar interior. No había palabras para describirlo, porque nuestro lenguaje deriva de los datos sensoriales de nuestra existencia desgraciada, en la cual no podemos concebir enteramente una vida desprovista de ego. En términos puramente mundanos, el *nibbana* es la «nada», porque no corresponde a ninguna realidad que podamos reconocer. Pero aquellos que habían conseguido encontrar aquella paz sagrada descubrieron que vivían una vida infinitamente más rica.[90] Más tarde, los monoteístas hablarían de Dios en términos muy similares, asegurando que Dios no era «nada», porque no era otro ser, y resultaba mucho más preciso afirmar que no existía, porque nuestras nociones de existencia eran demasiado limitadas para aplicarlas a lo divino.[91] También asegurarían que una vida desinteresada y compasiva podía llevar a la gente a la presencia de Dios. Pero como otros sabios y místicos hindúes, el Buda encontraba demasiado limitada la idea de una deidad personalizada. El Buda siempre negó la existencia de un ser supremo, porque una deidad autoritaria y supervisora podía convertirse en otro puntal o grillete que impediría la iluminación. Los textos pali nunca mencionan lo Brahmán. El Buda venía de la república de Sakkia, lejos del corazón de las tierras brahmínicas, y quizá no estuviese familiarizado con ese concepto. Pero su rechazo de Dios o de los dioses era tranquilo y mesurado. Sencillamente, los apartaba pacíficamente de su mente. Arremeter con vehemencia contra esas creencias habría sido una aseveración de ego muy torpe. Los antiguos dioses jugaban a veces un papel en su vida. Mara, dios de la muerte, por ejemplo, a veces aparece en los textos pali como tentador de Buda, aconsejándole que tome un camino más fácil, casi como si fuese un aspecto de la propia mente de Buda.

Pues bien, cuando el Buda intentaba dar a sus discípulos un atisbo de cómo era el *nibbana*, a menudo mezclaba términos negativos y positivos. El *nibbana* era la «extinción de la codicia, el odio y el engaño»; era «no deshonroso», «no debilitante», «no desintegrante», «inviolable», «no angustioso» y «no hostil». Eliminaba todo aquello que encontramos insoportable. Uno de los epítetos más frecuentes usados para describir el *nibbana* era «no mortal». Pero también se podían decir cosas positivas del *nibbana*: era «la Verdad», «lo Sutil», «la Otra Orilla»,

88. MN 36.
89. AN 10,95.
90. MN 29.
91. Karen Armstrong, *A History of God: The 4.000 Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, Londres y Nueva York, 1993 (trad. cast.: *Una historia de Dios: 4.000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el Islam*, Barcelona, Paidós, 1995 [reeditado en la colección Surcos en 2006]).

«Paz», «Eternidad», «Objetivo Supremo», «Pureza, Libertad, Independencia, la Isla, el Refugio, el Amparo, el Abrigo, el Más Allá».[92] Era el objetivo supremo tanto de humanos como de dioses, una serenidad inaprensible y un refugio de una seguridad absoluta. Muchas de estas imágenes recuerdan palabras usadas por los monoteístas para describir su experiencia del Dios inefable.

Al hallar el *nibbana*, el Buda había conseguido su objetivo, pero no era ése el final de su vida y su misión. Al principio simplemente quería deleitarse en su paz trascendente. Se le ocurrió que quizá debía extender la buena nueva, pero rechazó la idea porque era demasiado agotadora y deprimente. Su *dhamma* era demasiado difícil de explicar. Lejos de desear rendirse, muchas personas se regodeaban en sus ligaduras, y no querían oír aquel mensaje de abandono.[93] Pero el dios Brahma (una manifestación popular de lo Brahmán en el este del Ganges) decidió intervenir. En el texto pali, como Mara, parecía representar un aspecto de la propia personalidad del Buda: en un nivel bastante soterrado, Gautama se daba cuenta de que sencillamente no podía descuidar a sus compañeras las criaturas vivas. Invirtiendo completamente sus papeles habituales, el dios dejó su cielo, descendió a la tierra y se arrodilló ante el hombre arrodillado. «Señor —rezó—, por favor, enséñame el *dhamma*. Mira a la raza humana, que se ahoga en su dolor, y viaja lejos para salvar al mundo.» El Buda escuchó con cuidado y el texto pali nos dice que: «Por pura compasión, contempló el mundo con ojos de Buda».[94] Ésta es una observación importante. Un Buda no era simplemente uno que conseguía su propia salvación, sino uno que podía seguir simpatizando con el dolor de los demás. La compasión y la amabilidad afectuosa dirigidas a los cuatro puntos cardinales de la tierra le habían llevado a la iluminación. El retiro egoísta violaría la dinámica esencial de su *dhamma*, que exigía que retornara al mundo y que se comprometiera con sus desdichas. Una parte esencial de la iluminación que había conseguido bajo el árbol *bodhi* era que vivir moralmente era vivir para otros. Durante sus siguientes cuarenta y cinco años de vida el Buda anduvo incansablemente por ciudades y pueblos de la llanura del Ganges, llevando sus enseñanzas a dioses, animales, hombres y mujeres.

92. Sutta-Nipata 43, 1-44. El Sutta-Nipata es una antología de poesía budista antigua.
93. *Vinaya*: Mahavagga 1, 5.
94. *Ibid.*

Los primeros discípulos del Buda ya eran renunciantes, y de uno de ellos se decía que había conseguido la iluminación durante el primer sermón del Buda. Los textos siempre describían el proceso de la misma manera. Mientras Kondanna escuchaba al Buda que exponía las Verdades Nobles, empezó a experimentar la enseñanza «directamente», ésta se «alzó» dentro de él, como si saliera de las profundidades de su propio ser, como si la reconociera, como si siempre la hubiese sabido.[95] Esto fue poco antes de que los jóvenes de las clases de los *kshatriya* y los brahmines empezaran a unirse al Buda. Los comerciantes *vaishya* también se sentían atraídos por la insistencia en la confianza en sí mismos, y aquellos que no se convertían en monjes a menudo acababan como seguidores laicos y patronos. La orden del Buda (*sangha*) pronto se convirtió en una secta de considerable tamaño. Los monjes pasaban horas cada día practicando el yoga compasivo y consciente del Buda, pero también tenían que enseñar el método a otros. No era una religión para la élite privilegiada, como los antiguos rituales védicos. Era «para la mayoría». Los monjes a menudo vivían en parques en las afueras de las ciudades, y así era más fácil consultarles para la gente de las ciudades, y multitudes de mercaderes, nobles y cortesanos acudían a escuchar al Buda cuando llegaba a su región. Pero la mayoría del tiempo los monjes estaban en camino, viajando «por el bienestar y la felicidad de todos los pueblos, por compasión hacia el mundo».[96]

Una de las formas más populares de conseguir el *nibbana* era mediante la meditación sobre la doctrina particular budista del *anatta* («no yo»). El Buda no creía que el yo eterno (*atman*, *purusha*) fuese la realidad suprema. La práctica de la conciencia había hecho que comprendiera que los seres humanos estaban en flujo constante; sus cuerpos y sentimientos cambiaban de un momento a otro. Después de examinar sistemáticamente sus cambiantes convicciones, emociones y percepciones, una persona honrada tendría que concluir que ninguna de éstas podía ser el yo buscado por tantos renunciantes, porque eran muy imperfectas y transitorias: «Esto no es mío, no es esto lo que soy en realidad; éste no es mi yo».[97] Pero el Buda iba más allá todavía y negaba también la realidad de un yo estable, «de tipo inferior». El término

95. *Vinaya*: Mahavagga 1, 6.
96. *Vinaya*: Mahavagga 1, 11.
97. *Vinaya*: Mahavagga 1, 6; SN 22, 59.

«yo» y «mí» eran, según creía él, simples convenciones, ya que todo ser sensible era, sencillamente, una serie de estados temporales y mutables de existencia. En nuestros tiempos, algunos filósofos posmodernos y críticos literarios han llegado a una conclusión similar.

Al Buda le gustaba usar metáforas como la del fuego que ardía o la de una corriente rápida para describir la personalidad humana. El hombre tenía cierta identidad, pero nunca era el mismo de un momento al siguiente. A diferencia de la idea posmoderna, sin embargo, el *anatta* no era una doctrina abstracta y metafísica, sino, como todas sus enseñanzas, un programa de acción. El *anatta* requería que los budistas se «comportaran» día a día, hora a hora, como si el «yo» no existiera. No sólo el concepto del «yo» conducía a pensamientos torpes acerca del «ego» y del «mí», sino que la prioridad del yo conducía a la envidia, el odio hacia los rivales, la presunción, el orgullo, la crueldad y (cuando el yo se sentía amenazado) la violencia. El Buda intentó que sus discípulos se dieran cuenta de que no tenían ningún «yo» que hubiese que defender, inflar, engatusar o realzar a expensas de otros. A medida que un monje se hacía experto en la práctica de la conciencia, ya no se oponía a que su ego pasara por estados mentales transitorios, sino que contemplaba sus temores y deseos como algo pasajero, un fenómeno remoto que no tenía nada que ver con él. Una vez un monje había conseguido ese nivel de desapasionamiento, explicaba el Buda a sus monjes, estaba ya maduro para la iluminación. «Su codicia desaparece, y una vez sucede esto, desaparece también su ansia, experimenta la liberación de la mente.»[98]

Los textos nos dicen que cuando los primeros discípulos del Buda oyeron esta explicación del *anatta* sus corazones se llenaron de alegría e inmediatamente experimentaron el *nibbana*. ¿Por qué sentirse tan felices al oír decir que el yo que todos ellos apreciaban tanto no existía? El Buda sabía que el *anatta* podía parecer algo espantoso. Alguien que viera las cosas desde fuera podía llenarse de pánico pensando: «Voy a ser aniquilado y destruido, ¡ya no existiré!».[99] Pero los textos pali muestran que la gente aceptaba el *anatta* con alivio y deleite. Una vez que vivían como si el yo no existiese, encontraban que eran mucho más felices y experimentaban el mismo tipo de ampliación del ser que cuando practicaban los inconmensurables de la tradición china. Vivir más allá de todo odio, codicia y ansiedades acerca del estatus y la supervivencia resultaba ser algo liberador.

98. *Vinaya*: Mahavagga, 1, 6.
99. MN 1.

Pero no había forma de probar esto de forma racional. La única forma de evaluar el método del Buda era ponerlo en práctica. No tenía tiempo para fórmulas doctrinales abstractas, divorciadas de la acción. La teología de una persona era un tema de indiferencia total para el Buda. En realidad, aceptar un dogma de otra autoridad cualquiera era algo poco hábil; no podía conducir a iluminación alguna, porque suponía una abdicación de la responsabilidad personal. La fe significaba confiar que existía el *nibbana* y la decisión de realizarlo. Él siempre insistía en que sus discípulos probaban todo lo que él les enseñaba. Una idea religiosa podía también fácilmente convertirse en un ídolo mental, una cosa más a la que agarrarse, mientras que el objetivo del *dhamma* era ayudar a la gente a liberarse. Hasta sus propias enseñanzas se podían rechazar, una vez que habían cumplido su objetivo. A él le gustaba contar la historia de un viajero que llegaba a una gran extensión de agua y necesitaba desesperadamente cruzar al otro lado. Pero no había puente alguno, ni transbordador, de modo que improvisaba una balsa y se ponía a remar. Pero entonces el Buda le preguntaba a su auditorio: ¿qué debería hacer el viajero con la balsa? ¿Debía decidir que, como le había resultado muy útil, tenía que cargársela a la espalda y llevarla consigo adonde quiera que fuese? ¿O sencillamente debía amarrarla y continuar su viaje? La respuesta era obvia. «Pues de la misma forma, monjes, mis enseñanzas son como una balsa, que se puede usar para cruzar el río, y no hay que conservar después», concluía el Buda.[100] Su tarea no era emitir afirmaciones infalibles, ni satisfacer la curiosidad intelectual, sino permitir a la gente cruzar el río del dolor y llegar a «la otra orilla». Cualquier cosa que no sirviera para ese fin era irrelevante.

El Buda, por tanto, no tenía teoría alguna sobre la creación del mundo, ni sobre la existencia de Dios. Esos temas, por supuesto, eran fascinantes, pero él se negaba a discutirlos. ¿Por qué? «Porque, discípulos míos, no os ayudarán, no son útiles para la búsqueda de la santidad; no conducen a la paz y al conocimiento directo del *nibbana*.»[101] Le dijo a

100. MN 22.
101. Samyutta Nikaya **53, 31**.

un monje que continuaba acosándole con preguntas de cosmología, en detrimento de su práctica yóguica y ética, que era como un hombre herido que se niega a recibir tratamiento médico hasta saber el nombre de la persona que ha disparado la flecha, y de qué pueblo venía. Moriría antes de obtener esa información inútil. ¿Qué diferencia supondría saber que un dios ha creado el mundo? El dolor, el sufrimiento y la pena seguirían existiendo. «Yo predico una curación para esas situaciones desdichadas aquí y ahora —explicaba el Buda a su monje inclinado a la metafísica—, de modo que recuerda siempre lo que no te he explicado y los motivos que he tenido para negarme a explicártelo.»[102]

Al Buda le gustaba que las explicaciones fuesen, en lo posible, mínimas. Como Sócrates, quería que sus discípulos averiguasen la verdad por sí mismos. Eso también se aplicaba a los laicos. En una ocasión los kalaman, una tribu que vivía en la orilla norte del Ganges, envió una delegación al Buda. Un renunciante tras otro habían llegado hasta ellos, explicaban, pero cada uno de ellos criticaba las doctrinas de los demás. ¿Cómo podían saber quién tenía razón? El Buda replicó que ya veía por qué estaban tan confundidos los kalaman. No añadió más perplejidad a la que ya sentían recitando las Cuatro Nobles Verdades, sino que realizó una clase espontánea. Los kalaman esperaban que otras personas les dieran las respuestas, explicó, pero si buscaban en sus propios corazones, se darían cuenta de que ya conocían la forma correcta de vivir. Por ejemplo, la codicia, ¿era buena o mala? ¿Habían observado los kalaman que si alguien estaba consumido por el deseo era probable que robase, mintiese o incluso matase? ¿Este tipo de conducta no hacía que la persona egoísta fuese muy poco popular, y por tanto desgraciada? ¿Y no conducían el odio y el engaño también al dolor y al sufrimiento? Hacia el final de su discusión, los kalaman vieron que en realidad ya conocían el *dhamma* del Buda desde siempre. «Por eso yo os he dicho que no confiéis en ningún maestro —concluyó el Buda—. Cuando sepáis por vosotros mismos que determinadas cosas son útiles y otras no, debéis practicar esa ética y aferraros a ella, no importa lo que os diga nadie.»[103] Adaptó una forma de meditación de los inconmensurables a los laicos para ayudarles a adquirir la actitud habilidosa descrita en un poema budista temprano:

102. MN 63.
103. AN 3, 65.

¡Que todos los seres sean felices!
Débiles o fuertes, de condición alta, media o baja,
Pequeños o grandes, visibles o invisibles, cercanos o lejanos,
Vivos o todavía por nacer... ¡que todos sean perfectamente felices!
Que nadie mienta a nadie ni desprecie a ningún ser
en ninguna parte.
¡Que nadie desee daño a ninguna criatura, por ira o por odio!
¡Amemos a todas las criaturas como una madre a su único hijo!
¡Que nuestros pensamientos afectuosos llenen el mundo entero,
por encima, por debajo, a través...
Sin límites; una buena voluntad sin límites hacia el mundo entero,
Sin restricciones, libre de odio y de enemistad![104]

Si se comportaban de esa forma y había una vida futura, concluía el Buda, los kalaman acumularían el buen karma suficiente para renacer como dioses. Pero si no había vida eterna, su forma de vida considerada y cordial animaría a otros a responderles de la misma manera. Al final, los kalaman sabrían que se habían comportado bien, cosa que siempre representa un consuelo.[105]

El Buda siempre se colocaba en la posición de las personas a las que se dirigía, aunque no estuviera de acuerdo con ellas. Como siempre, la clave era la compasión. Uno de sus seguidores laicos era el rey Pasenadi de Kosala, que observó un día que él y su mujer recientemente habían admitido el uno al otro que nada les era más querido que sus propios egos. Obviamente, aquel punto de vista no podía compartirlo el Buda, pero no riñó al rey ni se lanzó a ninguna discusión sobre el *anatta*. Por el contrario, instó a Pasenadi a que considerase esto: si había averiguado que no existía para él nada más querido que él mismo, otros podían sentir lo mismo. Por tanto, concluía el Buda: «Una persona que ama el yo no puede hacer daño al yo de los demás».[106] Era una versión de la Regla de Oro. La gente laica no podía extinguir su egoísmo de una forma tan completa como un monje, que estaba dedicado a esa tarea todo el tiempo, pero sí que podía usar su experiencia de egoísmo para sentir empatía por la vulnerabilidad de las demás personas. Eso les llevaría más allá de los excesos del ego, y les introduciría en el valor esencial de la compasión.

104. Sutta-Nipata 118.
105. AN 3, 65.
106. Samyutta Nikaya 3, 1-8.

Hacia el final de su vida, la esposa del rey Pasenadi murió y él cayó en una depresión crónica. Le dio por vagar por el campo sin rumbo, y un día descubrió un parque lleno de maravillosos árboles antiguos. Apeándose de su carruaje, caminó entre sus enormes raíces y observó de qué forma «inspiraban confianza y seguridad». «Eran tranquilos, ninguna voz discordante perturbaba su paz; desprendían una sensación de estar aparte del mundo ordinario y ofrecían un retiro de la crueldad de la vida.» Mirando aquellos maravillosos árboles, el rey inmediatamente pensó en el Buda, saltó a su carruaje y condujo durante muchos kilómetros hasta que llegó a la casa donde se alojaba el Buda, que entonces era un anciano de 80 años.[107] Para muchos de sus contemporáneos el Buda era un remanso de paz en un mundo lleno de violencia y dolor. La búsqueda de un lugar apartado, separado del mundo y sin embargo maravillosamente interior, que sea imparcial, absolutamente claro, tranquilo, y que nos llene de confianza en que, contra todo pronóstico, nuestras vidas tienen valor: esto era lo que buscaba mucha gente de la era axial cuando buscaban a Dios, lo Brahmán o el *nibbana*. El Buda parecía compendiar todo esto en su propia persona. La gente no se sentía repelida por su falta de pasión, ni intimidada por su falta de preferencias por una cosa o una persona sobre otra. No parecía haberse vuelto malhumorado, ni lúgubre, ni inhumano, sino que inspiraba una emoción extraordinaria en todos aquellos que le conocían. Su constante e infatigable gentileza, serenidad y justicia parecían sonar como un acorde, en consonancia con sus anhelos más profundos. Como Sócrates y Confucio, se había convertido en lo que Karl Jaspers llama una personalidad paradigmática, alguien que ejemplifica lo que un ser humano puede ser o no ser.[108] Esas luminarias de la era axial se convertían en modelos arquetípicos; imitarles ayudaba a otras personas a conseguir la humanidad mejorada que ellos encarnaban.

Un día, un brahmín encontró al Buda sentado debajo de un árbol y la visión de su serenidad, tranquilidad y autodisciplina llenó de maravilla al sacerdote. El Buda le recordó a un elefante con sus colmillos: era la misma sensación de enorme fortaleza y de potencial tremendo con-

107. MN 89.

108. Karl Jaspers, *The Great Philosophers: The Foundations*, Hannah Arendt, (comp.) y Ralph Manheim (trad.), Londres, 1962, págs. 99-105 (trad. cast.: *Los grandes filósofos*, Madrid, Tecnos, 1993).

trolado y canalizado hacia una paz extraordinaria. El brahmín nunca había visto a un hombre que tuviese un aspecto semejante. «¿Eres un dios, señor? —preguntó—. ¿Un ángel, un espíritu?» «No», replicó el Buda. Simplemente, él había revelado nuevas posibilidades de la naturaleza humana. Era posible vivir en este mundo de dolor en paz, con control y en armonía con nuestras hermanas las demás criaturas. Una vez que la gente cortaba las raíces de su egoísmo, vivía en la cima de sus capacidades y activaba partes de su ser que normalmente estaban dormidas. ¿Cómo debía describirle el brahmín? «Recuérdame —le dijo el Buda— como uno que está despierto.»[109]

109. AN 4, 36.

Capítulo 8

Todo es uno (c. 400 a 300 AEC)

Hacia el siglo IV, la transformación económica y política de China estaba progresando a una asombrosa velocidad. Las guerras seguían, y los príncipes las necesitaban para financiar sus caras campañas, de modo que estimulaban el desarrollo de una nueva economía mercantil.[1] A finales del siglo V, los chinos habían descubierto cómo roturar el hierro, y con sus resistentes utensilios de hierro pudieron despejar inmensas cantidades de tierras boscosas. Hacia finales del siglo IV el valle del Wei, la cuenca del Chengdu y la llanura central se sometían a cultivos continuos. Los agricultores aprendieron a usar el estiércol, a distinguir los diversos tipos de terreno y los mejores momentos para arar, sembrar o drenar la tierra. Las cosechas mejoraron, y, a pesar de la destrucción de las guerras, hubo un rápido crecimiento de la población. Apareció una nueva clase de comerciantes, que trabajaban estrechamente al lado de los príncipes, construyendo hornos para fundir metales y explotando minas. Los comerciantes más emprendedores establecieron enormes imperios comerciales y llevaron sus bienes hasta el norte de Corea, hasta las estepas e incluso hasta la India, comerciando con textiles, cereales, sal, metales, pieles y cuero, y empleando un número cada vez más elevado de artesanos, agentes y flotas de carros y barcos.

Las ciudades ya no eran simplemente capitales políticas y religiosas, sino que se habían convertido en centros de comercio e industria, acomodando a miles de ciudadanos. En el período feudal, los muros de las

1. Jacques Gernet, *A History of Chinese Civilization*, 2ª ed., Cambridge, U.K., y Nueva York, 1996, págs. 67-81 (trad. cast.: *El mundo chino*, Barcelona, Crítica, 1999); Jacques Gernet, *Ancient China: From the Beginnings to the Empire*, Londres, 1968, págs. 89-114.

pequeñas ciudades-palacio medían sólo quinientos metros; ahora, algunas murallas llegaban a medir más de tres kilómetros de largo. En el siglo IV, Linzi, la capital de Qi, era la ciudad más grande de toda China, con trescientos mil habitantes. Allí había emergido una clase urbana de artesanos y artífices, que ya no estaban ligados al palacio real, y los ricos disfrutaban de los nuevos lujos y de la floreciente industria del entretenimiento. Los príncipes de Qi se convirtieron en mecenas de los estudiosos más importantes de China, y en 357 fundaron la Academia de Jixia, junto a la puerta occidental de Linzi, donde los intelectuales *shi* vivían en lujosos apartamentos cobrando generosos estipendios.[2]

Muchos disfrutaron de estos cambios, pero otros iban siendo más conscientes de que sus vidas eran muy distintas de la ritualizada existencia de sus antepasados. Los príncipes de los Estados mayores y de más éxito ya no se sometían a restricciones ceremoniales. En lugar de «no hacer nada», como requería el *li* real, los gobernantes perseguían de forma entusiasta sus propias políticas y ambiciones, y estaban decididos a monopolizar el poder. A principios del siglo IV, el rey de Wei reemplazó a los barones y ministros hereditarios por un servicio civil de funcionarios asalariados. Los antiguos cargos administrativos estaban siempre ligados a las grandes familias, pero ahora el rey podía elegir a sus propios funcionarios, y si éstos se mostraban desobedientes, simplemente podía librarse de ellos. Los políticos insatisfactorios eran exiliados de forma sumaria o ejecutados. A medida que otros Estados seguían el ejemplo de Wei, la política se fue convirtiendo en un juego extremadamente peligroso. Los príncipes consultaban ocasionalmente a los moralistas *shi*, pero prestaban más atención a los comerciantes. Sus políticas cada vez reflejaban más el sagaz pragmatismo y el cálculo del nuevo *ethos* comercial.

El boom económico acentuó las desigualdades y provocó unos problemas sociales generalizados. Los campesinos eran reclutados regularmente en el ejército, y apartados de sus hogares y sus campos; algunos se convertían en agricultores y tenían éxito, pero otros adquirían deudas y se quedaban sin tierras. Los gobernantes se apoderaban de muchos de los pantanos y bosques donde antes los campesinos podían pescar, cazar o reunir leña. Las comunidades rurales quedaron fatalmente

2. Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Mass., y Londres, 1985, págs. 238-239.

perjudicadas, y muchos campesinos se vieron obligados a convertirse en asalariados en fábricas y fundiciones. Algunas familias aristocráticas quedaron arruinadas, y los principados pequeños y anticuados se hallaban en un peligro constante de aniquilamiento. En las vidas de muchas personas se abrió un enorme vacío. «¿Qué es legal, qué es ilegal? —preguntaba Ku Yuan, príncipe y poeta de Chu—. ¡Este país es un cenagal de desaliento! ¡Ya no hay nada puro! ¡Los soplones son exaltados! ¡Los hombres sabios, de noble origen, no tienen renombre!»[3] Había rogado a su príncipe que consultase a un hombre santo y volviese al Camino, pero fue despedido, desterrado y en 299 se suicidó.

Otros no querían tener nada que ver con aquel nuevo mundo, y se retiraban a los bosques. Los eremitas habían optado por la vida fuera de la ciudad ya hacía tiempo; Confucio había conocido a uno de aquellos anacoretas, que ridiculizó sus intentos de reformar la sociedad.[4] Esos solitarios no se parecían en nada a los renunciantes de la India. Sencillamente, querían llevar una vida tranquila. Algunos, sin embargo, se basaban en elevados principios morales, y hablaban de una forma «crítica y despectiva» de cómo estaban las cosas en aquellos momentos.[5] Su héroe era Shen Nong, el legendario rey sabio que había inventado la agricultura.[6] A diferencia de los ambiciosos gobernantes de su tiempo, Shen Nong no había intentado centralizar su imperio, sino que había permitido que cada feudo siguiera siendo autónomo; no había aterrorizado a sus ministros y, aparte de una inspección regular de sus cosechas, había gobernado mediante el «no hacer nada» (*wu wei*). Otros eremitas se contentaban, sencillamente, con vivir una vida idílica, cazando y pescando en los bosques y las marismas,[7] pero hacia mediados del siglo IV, también habían desarrollado una filosofía que atribuían a un tal Maestro Yang.[8]

3. Marcel Granet, *Chinese Civilization*, trad. Kathleen Innes y Mabel Brailsford, Londres y Nueva York, 1951, pág. 32.

4. *Analectas* 14, 39, 41; 18:6.

5. *El libro de Zhuangzi*, 15, 1, en Martin Palmer con Elizabeth Brenilly (trad.), *The Book of Chuang Tzu*, Londres y Nueva York, 1996.

6. A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, Ill., 1989, págs. 64-74.

7. *The Book of Zhuangzi* 15, 5.

8. Fung Yu-Lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, Derk Bodde (ed. y trad.), Nueva York, 1976, págs. 60-66.

Yangzi no dejó ningún libro, pero sus ideas quedaron preservadas en otros textos. Emitió un desafío directo y perturbador a los confucianos y mozistas. La familia *li* insistía en que la vida de una persona no era suya. El Cielo había otorgado a los humanos un lapso vital fijado, de modo que si uno ponía su vida en peligro, se violaba la voluntad del Cielo. Ahora que la vida en la corte se había vuelto tan peligrosa, estaba claro que era erróneo buscar cargos políticos.[9] Los yangistas, por tanto, se retiraban por principio de la vida pública. Aseguraban que Yao y Shun no se habían retirado del gobierno por humildad, como creían los confucianos, sino porque se negaban a poner en riesgo su propia vida o la de otras personas. A los yangistas les gustaba citar el ejemplo de Tan Fu, el antepasado de los reyes Zhou, que había renunciado al trono en lugar de luchar contra un ejército invasor: «No puedo soportar la idea de enviar a la muerte a los hijos y hermanos menores de aquellos con quienes vivo», explicó en el discurso de su abdicación.[10]

Los yangistas no tenían tiempo para el *ren* o «preocupación por todo el mundo». Su filosofía era: «Cada uno para sí mismo».[11] Esto les parecía monstruosamente egoísta a los confucianos, que se quejaban de que si Yangzi «podía beneficiar al imperio arrancándose un pelo, no lo hacía».[12] Pero los yangistas insistían en que era irresponsable implicarse con otras personas o instituciones; el principal deber de cada uno era preservar su propia vida y hacer solamente aquello que surgía de forma natural.[13] Los yangistas no debían inmiscuirse en su naturaleza humana, sino que debían seguir el Camino que había sido establecido por el Cielo. Era erróneo rechazar el placer o someterse a los rituales artificiales de la vida cortesana, que distorsionaban las relaciones humanas. Uno no podía establecer un contacto real con la gente si seguía el *li* en lugar de sus sentimientos. La vida debía ser espontánea y sincera.

Muchas personas en China se veían atraídas por el ideal yangista, pero otras lo encontraban perturbador.[14] Siempre habían creído que los rituales establecían el Camino del Cielo sobre la tierra. ¿Eran tan

9. *Anales de Primavera y Otoño* 1, 3.
10. *Anales de Primavera y Otoño* 21.4, en Graham, *Disputers of the Tao*, pág. 251.
11. *El Libro de Mencio* 3B9, en D. C. Lau (trad.), *Mencius*, Londres 1970.
12. *El Libro de Mencio*. Traducción de Lau.
13. *El Libro de Huainan*, 13.
14. *El Libro de Mencio*, 3B9.

dañinos realmente esos *li*? Si Yangzi tenía razón, reyes virtuosos que se habían negado el placer a sí mismos por el bien de sus súbditos habían sido estúpidos y desatinados, mientras que tiranos inmorales que se limitaron a disfrutar estaban mucho más cerca del Cielo. ¿Eran básicamente egoístas los seres humanos? Si es así, ¿qué se podría hacer para convertir el mundo en un lugar mejor? ¿Qué base podía tener la moralidad? ¿Era perverso el ideal confuciano del cultivo de uno mismo? ¿Y qué era exactamente esa «naturaleza humana» que los yangistas tanto valoraban? Esas cuestiones las discutían los estudiosos de la Academia de Jixia, uno de los cuales escribió una réplica confuciana al yangismo en un ensayo místico llamado *Entrenamiento Interior (Xinshu Shang)* para la guía de un gobernante.

El autor afirmaba que el *ren* no era una distorsión de la naturaleza humana, sino precisamente su culminación; en realidad, la misma palabra *ren* era sinónimo de humanidad. Si un príncipe quería ser auténticamente «humanitario», debía descubrir el núcleo de su propio ser. En lugar de volar hacia el bosque para encontrar la paz y la seguridad, debía cultivar una quietud interior a través de la meditación. Aprendiendo a controlar sus pasiones, a tranquilizar sus deseos y a vaciar su mente de pensamientos que le distrajeran, el príncipe iluminado encontraría al fin su verdadero y auténtico ser. Conseguiría aclarar sus poderes mentales, su salud física mejoraría y descubriría que sin hacer ningún esfuerzo más, ya se había convertido de forma «natural» en un hombre de *ren*. Los chinos habían descubierto la introspección y hacia el siglo IV ya habían desarrollado su propia versión del yoga. Sabemos muy poco de esas formas tempranas de meditación, pero al parecer implicaban ejercicios de concentración y respiración controlada. En los viejos tiempos, los reyes habían establecido el Camino adoptando la orientación física correcta. Ahora, según el *Entrenamiento Interior*, un príncipe podía enderezar el mundo encontrando su centro en su propio interior.

La meditación china se basaba en el control del *qi*, una palabra muy difícil de traducir. *Qi* era la materia cruda de la vida, la energía básica y su espíritu primordial. Animaba a todos los seres vivos y daba a todas las cosas su forma y tamaño característicos. El *qi,* subestructura de la realidad dinámica e incesantemente activa, era muy similar a los átomos de Demócrito, pero de tipo más místico. Bajo la guía del Camino, la fuerza controladora primordial, se acumulaba periódicamente en va-

rias combinaciones y formaba una roca, una planta o un ser humano. Pero ninguna de esas creaciones era permanente. Al final el *qi* se dispersaba: la persona o planta moría, y la roca se desintegraba. Pero el *qi* seguía vivo; continuaba bullendo en el caldero del cambio incesante y al final se acababa reagrupando y adoptando una forma distinta. Todas las cosas del universo, por tanto, compartían la misma vida, aunque en diferentes grados de intensidad.

La forma más pura y más concentrada de *qi* era el ser mismo, la «quintaesencia» (*jing*) de la realidad. En la meditación, el contemplativo aprendía a liberar su *qi*. Eliminando sistemáticamente todo el deseo, odio y actividad mental inquieta que bloqueaba su curso natural, el contemplativo permitía que su *qi* fluyera sin impedimento alguno a través de su corazón, su mente y su cuerpo, de la forma deseada por el Cielo. Cuando conseguía su alineamiento total con el Camino, caía en trance y una paz sagrada se alzaba desde su interior: era el *shen*, su ser más profundo y más divino, que era uno con la quintaesencia (*jing*) de la existencia. En la meditación, por tanto, el príncipe iluminado descubría su verdadera naturaleza. No sólo perfeccionaba su corazón (*xin*), el órgano del pensamiento, sino que su oído, su vista y sus miembros eran también más saludables.[15] Por tanto, así sería capaz de completar el lapso de vida que le había sido otorgado. Porque era uno con el *jing*, la «quintaesencia» de todo lo que había existido, y experimentaba una sensación de unión con el conjunto de la realidad, y podía exclamar: «Todas las cosas están a mi disposición, dentro de mí mismo».[16]

En un momento en que China estaba desgarrada por unas guerras terroríficas, los místicos chinos estaban descubriendo una tranquilidad dentro de sí mismos que lo unía todo. Ese deseo de unificación también informaba la nueva ola de dialéctica y debate. Las intensas discusiones entre mozistas, confucianos y yangistas habían conducido a la fascinación por los mecanismos de la argumentación. Como los sofistas griegos, los *bianzhe* («debatidores») se deleitaban demostrando su habilidad para adoptar ambos puntos de vista en una misma discusión, y minar cualquier idea preconcebida. Muchas personas los encontraban triviales e irresponsables, pero los «debatidores» veían su trabajo como una fuerza de cohesión, que unía entre sí objetos aparentemente dispares y revelaba una unidad subyacente. Uno de ellos exclamaba: «Yo uní similitud y diferencia, distinguí entre dureza y blancura; lo que era cierto y lo que no era cierto, lo que era posible y lo que no era posible».[17]

15. *Inward Training* 2.100, en Graham, *Disputers of the Tao*, págs. 100-105.
16. *Inward Training* 2.102. Traducción de Graham.

El más famoso de todos esos dialécticos tempranos era un hombre notable: Huizi (370-319), primer ministro del Estado de Wei, uno de los más avanzados en los temas de la guerra.[18] Muy poco de su escritura ha sobrevivido, pero parece que sentía una gran afinidad con el mozismo. Su único trabajo que ha llegado hasta nosotros es un conjunto de diez paradojas que revelaban la inestabilidad que vislumbraba en el corazón de la existencia.[19] Huizi quería demostrar que las palabras eran engañosas porque daban a las cosas una ilusoria sensación de permanencia y solidez: «Hoy he partido para Yueh —decía—, y llegué ayer.» El tiempo era enteramente relativo: el «ayer» de hoy era el «hoy» de ayer, y el hoy de «hoy» sería el «ayer» de mañana. En otra paradoja demostraba lo relativo de nuestros conceptos espaciales: «Ya sé dónde está el centro del mundo: al norte de Yen y al sur de Yueh». Porque Yen estaba en el norte de China, y Yueh en el sur, y el «centro», lógicamente, debía de encontrarse entre ambos extremos. Pero cuando se salía fuera de una perspectiva estrictamente china, quedaba claro que cualquier sitio podría ser el centro del mundo, igual que cualquier punto de una línea podía ser el inicio de un círculo.

Las tesis en realidad eran puntos para la contemplación, destinados a demostrar que las distinciones que imaginamos que vemos no son más que ilusiones. Incluso la vida y la muerte son aspectos la una de la otra. «Cuando el sol está en el centro, está en declive —decía Huizi—. Lo que ha nacido está muriendo.» Todo fluye, de modo que desde el primer momento de su existencia, la vida de cualquier criatura ya ha empezado a decaer. La gente usaba palabras como «alto» y «bajo» con un sentido absoluto, sin darse cuenta de que un objeto sólo es «alto» en comparación con alguna otra cosa, de modo que «el cielo está al mismo nivel que la tierra y las montañas son iguales que los pantanos». Era un error colocar las cosas en categorías absolutas, porque todo era único, hasta los objetos aparentemente similares: «Lo que está unido, está se-

17. *El libro de Zhuangzi* 17, 34. Traducción de Palmer.
18. Graham, *Disputers of the Tao*, págs. 76-82; Schwartz, *World of Thought*, págs. 223-224; Fung Yu-Lan, *Short History of Chinese Philosophy*, págs. 83-94.
19. *El libro de Zhuangzi* 33. Traducción de Palmer.

parado». Todas las cosas eran, por tanto, una sola: el cielo y la tierra, la vida y la muerte, lo superior y lo inferior. Político, activista y mozista, Huizi habría querido sugerir que todos los seres humanos tenían igual valor, y que la fortuna social también era mutable.[20]

En la primera de sus tesis, Huizi señalaba una realidad que se encontraba más allá de cualquier cosa que experimentamos en la vida ordinaria: «La cosa más importante no tiene nada fuera de ella, y podemos llamarla La Grande; la cosa más pequeña no tiene nada en su interior, y la podemos llamar La Pequeña». Llamamos a un objeto «grande» sólo porque es mayor que otro, pero en realidad todo es «grande», porque no existe nada en nuestro mundo que no sea más grande que otra cosa cualquiera. Y sin embargo las categorías de «mayor que» y «menor que» existen en nuestra mente, y eso demuestra que tenemos el poder de imaginar lo absoluto. El lenguaje descubre una trascendencia que estaba inscrita en la estructura de nuestro pensamiento. Las paradojas de Huizi tenían una resonancia espiritual y social que no tenían las de Zenón, y sus diez proposiciones estaban enmarcadas por las ideas de trascendencia y compasión. En su primera tesis, Huizi dirige nuestra atención al Grande que no tenía nada fuera de sí mismo. La décima y última tesis era mozista: «El amor incluye todas las formas de vida y el Cielo y la Tierra son Uno». Como las distinciones en las cuales se basan lo que nos gusta y lo que no nos gusta son engaños, deberíamos sentir una preocupación igual por todos los seres. La última tesis se retrotrae a la primera, porque lo «Grande» comprende el conjunto de la realidad: el Cielo y la Tierra no son distintos ni antitéticos, sino uno solo.[21] Todo, por tanto, se merece nuestro amor y preocupación última.

Esa visión espiritual ayuda a explicar la improbable amistad de Huizi con Zhuangzi (c. 370-311), una de las figuras más importantes de la era axial china.[22] Zhuangzi, que era yangista y eremita, parece a primera vista que tenga poco en común con el señorial primer ministro de Wei. Siguió siendo un marginal toda su vida. Una vez visitó al rey de

20. Schwartz, *World of Thought*, pág. 224.

21. Fung Yu-Lan, *Short History of Chinese Philosophy*, pág. 91.

22. Graham, *Disputers of the Tao*, págs. 172-203; Schwartz, *World of Thought*, págs. 215-236; Fung Yu-Lan, *Short History of Chinese Philosophy*, págs. 104-117; Mark Elvin, «Was There a Transcendental Breakthrough in China?», en S. N. Eisenstadt, comp., *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany, 1986, págs. 342-

Wei vestido con un traje muy gastado y roto y con los zapatos atados con cordones, y durante algunos años vivió en una pocilga, y se ganaba la vida trenzando sandalias. Pero Zhuangzi tenía una mente efervescente, original y brillante, y nunca se sintió desplazado ante los ricos y poderosos. Le gustaba polemizar con Huizi, y después de su muerte se quejaba de que ya no tenía nadie con quien hablar; pero finalmente Zhuangzi sintió que la dialéctica le venía demasiado estrecha. Huizi, por ejemplo, era mozista, pero, ¿no podían tener razón también los confucianos? Si todo era relativo, como sugería Huizi, ¿por qué iba a ser correcta sólo una filosofía? Según su punto de vista, las constantes disputas y la competitividad de los filósofos no eran más que puro egoísmo: el Camino estaba más allá de las limitadas nociones humanas de malo y bueno, verdad y falsedad.

El libro atribuido a Zhuangzi es realmente una antología de textos que datan del siglo IV hasta finales del III. Tradicionalmente, se pensaba que sólo los primeros siete capítulos contenían las enseñanzas propias de Zhuangzi, pero unos análisis modernos han revelado que esos «Capítulos Internos» incluyen material posterior, y que algunos de los otros apartados están más cerca en estilo del Zhuangzi histórico. El libro empezaba como defensa de una vida privada. Zhuangzi estaba irritado por los mozistas y los confucianos, que, según pensaba, reventaban de engreimiento, convencidos pomposamente de que tenían la misión de salvar al mundo. La política no podía cambiar la naturaleza humana: cuando reyes y políticos interferían con las vida de sus súbditos, invariablemente empeoraban las cosas. Zhuangzi creía en el no gobierno. Era antinatural y perverso forzar a la gente a obedecer leyes hechas por el hombre; era como acortar las patas de una grulla, poner un ronzal en torno al cuello de un caballo o pasar una cuerda por el hocico de un buey.[23]

Cuando Zhuangzi se retiró de la vida pública en busca de la paz y la seguridad, ya había sido yangista. Pero un día se dio cuenta de que era imposible que una criatura viviese una vida segura y protegida.[24] Había entrado en un coto de caza para cazar furtivamente unas aves, vio a una gran urraca y apuntó cuidadosamente, esperando que el ave saliese volando, alarmada. Pero la urraca ni siquiera vio a Zhuangzi, porque

23. *El libro de Zhuangzi* 17.

24. *El libro de Zhuangzi* 20, 61-68. Traducción de Palmer.

tenía los ojos puestos en una cigarra deliciosa que descansaba en un bonito rincón sombreado, sin pensar en su seguridad. Una mantis religiosa estaba agazapada, dispuesta ya a saltar sobre la cigarra, tan concentrada en su caza que también había ignorado a la urraca, que cayó sobre su presa, muy alborotada, y las engulló a ambas... todavía sin percatarse de la presencia de Zhuangzi y su arco. Zhuangzi suspiró, compasivo. «Ah, así son las cosas, una cosa atrae un desastre tras otro, y luego sobre sí misma.» Ninguna de aquellas criaturas era consciente del peligro inminente, porque todas ellas estaban programadas para cazarse unas a otras. Lo quisieran o no, estaban implicadas en una cadena de destrucciones mutuas. Nadie vivía una vida totalmente aislada... ni siquiera un ermitaño: el propio Zhuangzi estaba tan ocupado apuntando a la urraca que ni se había dado cuenta de la aparición en escena de un guardabosques, que le expulsó enojado del parque. El incidente causó una gran impresión en Zhuangzi, y durante tres meses se sintió deprimido. De pronto se daba cuenta de que el credo de los yangistas se basaba en una ilusión: era imposible protegerse de la forma que le había enseñado Yangzi. Todos estamos condicionados a destruir y ser destruidos, comer y ser comidos. No podemos escapar a nuestro destino. Hasta que nos reconciliásemos con el interminable proceso de destrucción y disolución, no tendríamos paz.

Después del incidente del parque, Zhuangzi se percató de que veía el mundo de una manera muy distinta. Empezó a darse cuenta de que todo fluía de forma constante, que estaba en proceso de convertirse en alguna otra cosa, aunque siempre estábamos intentando congelar nuestras ideas y nuestras experiencias y convertirlas en absolutas. No era así como funcionaba el Camino del Cielo. Cualquier cosa que intentase oponerse a la interminable transformación de la vida, en un intento de convertirse en autónoma y contenida en sí misma, iba contra el ritmo natural del cosmos. Una vez que apreció plenamente este hecho, Zhuangzi sintió una estimulante libertad. Vio que ya no tenía miedo de la muerte, porque era fútil intentar preservar indefinidamente la vida. La muerte y la vida, la alegría y la pena se sucedían una a otra como el día y la noche. Cuando muriese y dejase de ser «Zhuangzi», nada cambiaría. Él seguiría siendo lo que había sido siempre en esencia, una diminuta parte del desfile de incesantes mutaciones del universo.

A veces, Zhuangzi usaba tácticas de choque para que la verdad impactase a amigos y discípulos. Cuando murió la esposa de Zhuangzi,

Huizi fue a hacerle una visita de condolencia y se quedó horrorizado al encontrárselo sentado, con las piernas cruzadas, cantando escandalosamente y golpeando una cuba antigua y destartalada, violando así las dignas ceremonias del período de duelo. «¡Era tu esposa! ¡Alumbró a tus hijos! —protestó Huizi—. ¡Lo menos que puedes hacer es derramar una lágrima por ella!» Zhuangzi sonrió. Cuando ella murió, lloró a su esposa como todo el mundo. Pero luego desplazó su mente al momento anterior al nacimiento de ella, cuando formaba parte del *qi* en movimiento incesante, del material en crudo del universo. Un día hubo un cambio extraordinario: el *qi* se mezcló de una forma totalmente nueva y, de pronto, ¡allí estaba su querida esposa! Ahora ella había muerto, y simplemente había sufrido otra alteración. «Ella es como las cuatro estaciones, es como la primavera, verano, otoño e invierno que se siguen unos a otros», reflexionó Zhuangzi. Ahora, ella estaba en paz, yacía en el seno del *dao*, la mansión más grandiosa de todas. Si él lloraba y se quejaba, estaría completamente en desacuerdo con la forma en que eran las cosas.[25]

Zhuangzi y sus amigos mostraban un divertido y distante deleite con los cambios, la muerte y la disolución que a muchos de los demás sabios de la era axial les llenaba de desesperación. Un día, el maestro Li, uno de los discípulos de Zhungzi, visitó a un amigo moribundo y para su disgusto encontró a su mujer y sus hijos sollozando a su cabecera. «¡Salid de aquí! ¡Fuera! —gritó—, ¡no estorbéis el cambio que está en curso!» Luego, apoyándose contra la puerta de la habitación de su amigo enfermo, observó, juguetonamente: «Es asombroso... ese Hacedor de Cosas. ¿En qué te convertirá ahora? ¿Adónde te enviará? ¿Te convertirá en un hígado de rata? ¿En la pata de una chinche?». «Nuestros padres forman parte de nosotros», replicó el hombre moribundo.

> Este y oeste, norte y sur... adondequiera que vamos, seguimos sus deseos. Y obedecemos al *yin* y el *yang* de una forma mucho más completa. Ellos me han traído aquí, al borde de la muerte, y resistirse a sus deseos sería una gran insolencia.
>
> Podemos considerar que nuestra vida es una bendición, de modo que nuestra muerte debe ser una bendición también. Supongamos que un poderoso herrero forja una pieza de metal, y que ésta salta y dice: «No,

25. *El libro de Zhuangzi* 18, 15-19. Traducción de Palmer.

no... ¡yo debo ser una de esas legendarias espadas moyeh!». ¿No consideraría el herrero que ese metal no auguraba nada bueno? Y supongamos que, habiendo tenido la ocasión de tener forma humana, yo insistiera: «¡Humano, humano, no quiero ser más que humano!». ¿Acaso el Hacedor de Cambios no me consideraría una persona que no augura nada bueno? Yo veo el Cielo y la Tierra como una poderosa fundición, y al Hacedor de Cambios como un poderoso herrero, de modo que adondequiera que me envíe, ¿cómo podría quejarme? Dormiré profundamente... y luego, de pronto, me despertaré.[26]

Una vez que dejaron de pensar en sí mismos como individuos únicos y preciosos cuyas vidas debían ser preservadas a toda costa, Zhuangzi y sus amigos averiguaron que podían observar sus apuros con un animoso interés e imparcialidad, y seguir tranquilos y contentos.[27] En cuanto te reconcilias enteramente con el Camino del Cielo te encuentras en paz, porque estás en sintonía con la realidad.

¿Qué era exactamente el Camino? Una y otra vez, Zhuangzi insistía en que el Camino era impensable, inexpresable e imposible de definir. No tenía cualidades ni forma; podía ser experimentado, pero nunca visto. No era un dios; había existido antes que el Cielo y la Tierra, y estaba más allá de la divinidad; era más antiguo que la antigüedad... aunque no era viejo. Era tanto existente como no existente.[28] Representaba una miríada de modelos, formas y posibilidades que hacían la naturaleza tal y como era.[29] El Camino, misteriosamente, ordenaba las transformaciones y cambios del *qi*, pero seguía existiendo en un momento en que cesaban todas las distinciones que caracterizan nuestra forma normal de pensamiento. Cualquier intento de pontificar sobre estos temas inefables simplemente conducía a disputas impropias y egoístas. Debíamos darnos cuenta de que no sabíamos nada. Si seleccionábamos una teoría y rechazábamos otra, estábamos distorsionando la realidad, intentando forzar el flujo creativo de la vida para que entrase en un canal que nosotros mismos habíamos hecho. La única aseveración válida era una pregunta que nos sumergía en la duda y un sentido luminoso de desco-

26. *El libro de Zhuangzi* 6, 53, en David Hinton (trad.), *Chuang Tzu: The Inner Chapters*, Washington, D. C., 1998.

27. *El libro de Zhuangzi* 5, 84.

28. *El libro de Zhuangzi* 6, 29-31.

29. Elvin, «Was There a Transcendental Breakthrough in China?», pág. 343.

nocimiento. No debíamos desmayar a la hora de averiguar que no había certeza alguna, porque aquella confusión podía conducirnos precisamente al Camino.

El egoísmo era el mayor obstáculo para la iluminación. Era una sensación exagerada del propio ser que hacía que nos identificásemos con una opinión en lugar de otra; el ego nos volvía pendencieros y oficiosos, porque queríamos cambiar a otras personas para nuestra propia conveniencia. Zhuangzi a menudo usaba maliciosamente la figura de Confucio para expresar algunas de sus propias ideas. Un día, decía, Yan Hui le dijo a Confucio que iba a partir para reformar al rey de Wei, un joven violento, temerario e irresponsable. Maravillado, Confucio observó, irónicamente, que Yan Hui no se entendía completamente a sí mismo. ¿Cómo podía cambiar, pues a otra persona? Lo único que podía hacer era establecer la ley y explicar unos pocos principios confucianos. ¿Cómo podían afectar esas directivas externas a los oscuros impulsos inconscientes que eran la fuente de la crueldad del rey? Sólo había una cosa que podía hacer Yan Hui. Debía vaciar su mente, librarse de toda aquella bulliciosa presunción y encontrar su verdadero centro.

«Centra tu atención —empezó Confucio—. Deja de escuchar con los oídos y escucha con la mente. Entonces deja de escuchar con la mente y escucha con tu espíritu primordial [*qi*]. La atención se limita al oído. La mente se limita a hacer concordar las cosas. Pero el espíritu primordial está vacío: es, sencillamente, aquello que espera a las cosas. El Tao es el vacío fusionado y el vacío es el ayuno de la mente.»[30]

En lugar de usar cualquier oportunidad posible para alimentar el ego, debíamos matarlo de hambre. Hasta nuestras mejores intenciones podían ser molienda en el molino de nuestro egoísmo. Pero el *qi* no tenía agenda; sencillamente, se dejaba moldear y transformar por el Camino, y así, todo resultaba bien. Si Yan Hui dejaba de bloquear el *qi*, desviándolo de su curso natural, el Camino podría actuar a través de él. Sólo entonces se podría convertir en una fuerza del bien en el mundo. Hacia el final de la conversación, sin embargo, Yan Hui parecía haber perdido todo interés en el proyecto.

Una vez que la gente dejaba de discutir sobre doctrinas y teorías, podía adquirir lo que Zhuangzi llamaba el Gran Conocimiento. En lu-

30. *El libro de Zhuangzi* 4, 26-28. Traducción de Hinton.

gar de asegurar que «tal cosa» no significaba «cual», empezaban a ver que todas las aparentes contradicciones formaban una unidad misteriosa y numinosa. Esa *coincidentia oppositorum* les llevaba hasta el cubo de la rueda, hasta el eje del Camino, el «eje en el centro del círculo, porque puede reaccionar por igual a lo que es y a lo que no es».[31] El estado de falta de iluminación era como la visión que tiene una rana que vive en un pozo, y sólo puede ver un trocito de cielo, que toma por el conjunto. Después de haber visto la realidad entera, esa perspectiva cambiaba para siempre.[32] El Gran Conocimiento no se podría definir nunca; Zhuangzi describía sólo sus efectos. Esto daba al sabio una receptividad sensible e inteligente para cada circunstancia a medida que ésta iba surgiendo. No planeaba cómo actuaría antes de tiempo; no se atormentaba por las posibles vías de actuación ni se atenía a un conjunto rígido de normas. Una vez que había dejado de obstruir el Camino, adquiría una espontaneidad que se asemejaba a la habilidad especial de un artesano con talento.

Zhuangzi contaba otra historia de Confucio: viajaba éste con sus discípulos por un bosque y se encontró con un jorobado que cogía cigarras con un palo pegajoso. Para el asombro de Confucio, el jorobado no dejaba escapar ni una. ¿Cómo lo conseguía? Había perfeccionado de tal forma su capacidad de concentración que se había sumergido por completo en su tarea, y había llegado a un *ekstasis*, a un olvido de sí mismo que le ponía en perfecta armonía con el Camino. «¿Tienes el Camino?», le preguntó Confucio. «¡Sí, claro que lo tengo!» replicó el jorobado. ¡No tenía ni idea de cómo lo había conseguido! Pero había practicado durante meses, y ahora podía colocarse en un estado en el cual se encontraba absolutamente concentrado en la caza de cigarras: «Sin cansarse, sin inclinarse, sin ser consciente de ninguno de los restantes seres vivos, excepto las cigarras. Siguiendo ese método, ¿cómo fallar?». Había dejado atrás su ser consciente y había dejado que se hiciera cargo de todo el *qi*, explicó Confucio a sus discípulos: «Mantiene su voluntad íntegra, y su espíritu lleno de energía», de modo que sus manos parecían moverse solas. Una planificación consciente y deliberada habría resultado contraproducente, pues le habría distraído. El jorobado recordó a Zhuangzi al carpintero Bian, que explicaba: «Cuando

31. *El libro de Zhuangzi* 2, 29-31. Traducción de Palmer.
32. *El libro de Zhuangzi* 17, 3.

trabajo en una rueda, si la golpeo con demasiada suavidad, aunque es agradable, la rueda no queda bien. Si la golpeo furiosamente, me canso mucho y al final no queda bien. De modo que hay que hacerlo ni demasiado flojo, ni demasiado fuerte. La cojo en la mano y la sujeto con el corazón. No puedo expresarlo mediante palabras; simplemente, lo sé. No puedo enseñárselo a mi hijo, ni tampoco mi hijo puede aprenderlo de mí».[33] De la misma manera, un sabio que hubiese aprendido a no analizar, a no hacer distinciones ni sopesar las alternativas, habría dejado atrás el «principio del ego», haría lo que surgiese de forma natural y se convertiría en uno con el ritmo más profundo y más divino del universo.

¿Y qué sensación producía esto? Zhuangzi les habló a sus discípulos de Ziqi, el contemplativo, cuyos amigos le habían encontrado un día «mirando al cielo, respirando con agitación y con el rostro inexpresivo, como si estuviese perdido y ensimismado». Eso nunca había ocurrido antes. Ziqi parecía una persona completamente distinta. ¿Qué había sucedido? «¿Comprendes tales cosas? —preguntó Ziqi—. Justo entonces yo me había perdido por completo.» Se había «ido», de la misma forma que un artesano desaparece en su trabajo. Cuando intentamos sujetarnos a nosotros mismos, nos alejamos de la «gran transformación» del Camino. Como se había perdido a sí mismo, Ziqi quedó liberado de las restricciones del egoísmo. Veía con mucha mayor claridad que nunca. «Quizás hayáis oído la música de los humanos —dijo a sus amigos—, pero no habéis oído la música de la tierra. O si habéis oído la música de la tierra, no habéis oído la música del Cielo. Cuando se consigue esa visión más amplia, se oye cantar juntas a todas las cosas, y sin embargo, se puede distinguir cada una por separado. Ése es el Gran Conocimiento; es "amplio y pausado", mientras que "la comprensión pequeña es estrecha y atareada".»[34]

No se puede conseguir esa iluminación a menos que uno abandone todos los hábitos previos de pensamiento. El verdadero sabio no amasa conocimientos, sino que aprende a olvidar una cosa tras otra, hasta que finalmente se olvida de sí mismo y se puede fundir gozosamente en el Camino. Zhuangzi cuenta otra historia más sobre Confucio y Yan Hui.

33. *El libro de Zhuangzi* 19, 19-21; 13, 70-75. Traducción de Palmer.
34. *El libro de Zhuangzi* 2, 1-3. Traducción de Hinton.

—¡Estoy ganando terreno! —anunció un día Yan Hui.

—¿Qué quieres decir? —preguntó Confucio.

—He olvidado completamente la Humanidad [*ren*] y el Deber [*yi*] —replicó Yan Hui.

—¡No va mal! —admitió Confucio—. Pero todavía no es esto.

Unos pocos días después, Yan Hui exclamó:

—He olvidado por completo el ritual y la música.

—Todavía no es esto —dijo Confucio.

Pero finalmente Yan Hui sorprendió a su maestro.

—¡Estoy ganando terreno! —sonrió—. Me siento tranquilamente y olvido.

Confucio se movió intranquilo.

—¿Qué quieres decir? —preguntó.

—Dejo que el cuerpo caiga y el intelecto se desvanezca —dijo Yan Hui—. Elimino la forma, abandono la comprensión... y luego me muevo más libremente, fundiéndome con la gran transformación. Eso es lo que yo llamo *sentarse tranquilamente y olvidar.*

Confucio se puso pálido; su discípulo le había sobrepasado.

> «Si te fundes así, te liberas de todo aquello que te gusta o no te gusta —decía—. Si eres todo transformación, quedas libre de permanencia. ¡Así que, al final, el verdadero sabio eres tú! No te importa entonces si a partir de ahora te sigo, ¿verdad?»[35]

«Conocer» una cosa es distinguirla de todo lo demás. Olvidar esas distinciones es hacerse consciente de la unidad indiferenciada, y perder toda sensación de ser un individuo aparte.

La iluminación de Zhuangzi era diferente de la de Buda; al parecer no había ocurrido una sola vez y para siempre. Él no podía ir andando por ahí en un trance perpetuo; había veces en que tenía que analizar las cosas y hacer distinciones para poder funcionar en la vida normal.[36] Algunas veces estaba «con el Cielo» y otras veces estaba «con la humanidad».[37] Pero en el centro de su vida, se sentía en paz con el Camino, la «raíz» o «semilla» de la cual surgen todas las cosas, y el eje en torno al cual giran todas ellas.

35. *El libro de Zhuangzi* 6, 93. Traducción de Hinton.
36. *El libro de Zhuangzi* 6, 19.
37. *El libro de Zhuangzi* 6, 20. Traducción de Palmer.

Zhuangzi no se sentía enteramente feliz con el ideal mozista de «amor» o «preocupación», porque requería que la gente centrase su atención en seres individuales que eran demasiado efímeros para su grado de atención. Pero predicaba una espiritualidad de la empatía. El sabio, según creía, era esencialmente no egoísta. «El hombre perfecto no tiene yo», explicaba.[38] Contempla a las demás personas como «yo». «Si la gente llora, él llora... considera a todo el mundo como su propio ser», porque ha perdido todo sentimiento de sí mismo como algo separado y particular.[39] Su corazón se ha quedado «vacío», y sencillamente refleja a otros seres en su integridad, como un espejo, sin la lente distorsionadora del ego.[40] Un verdadero sabio no necesita normas sobre el *ren*. Espontáneamente busca el bien de los demás, sin pensar de una forma insistente en sí mismo como preocupado por otras personas.[41] Una vez que tiene el Gran Conocimiento, ha adquirido la habilidad de la benevolencia inconsciente.

Zhuangzi probablemente consideraba a su contemporáneo Meng Ke (371-288), a quien se conoce en Occidente como Mencio, un entrometido y un egoísta, porque estaba desesperadamente ansioso por adoptar un papel activo en la vida pública.[42] Devoto confuciano, Mencio se convirtió en estudioso en la Academia Jixia, pero su auténtica ambición era servir en el gobierno. Como Confucio, sin embargo, no tuvo éxito. No consiguió ganarse la confianza ni del rey Xuan de Qi ni del rey Hui de Liang, que encontraron sus ideas ridículamente impracticables. Pero Mencio no se rendía fácilmente, y durante años viajó de un Estado a otro intentando persuadir a los príncipes para que volvieran al Camino. No podía dar la espalda al mundo como Zhuangzi, sino que creía que había sido nombrado por el Cielo para salvarlo.

Mencio veía una pauta en la historia. Cada quinientos años, más o menos, aparecía un rey sabio y en el período intermedio la gente era gobernada por «hombres de renombre» normales y corrientes. Como

38. *El libro de Zhuangzi* 1, 21. Traducción de Palmer.
39. *El libro de Zhuangzi* 6, 80. Traducción de Palmer.
40. *El libro de Zhuangzi* 7, 32; 13:2-6; 33, 56.
41. *El libro de Zhuangzi* 6, 11.
42. Graham, *Disputers of the Tao*, págs. 111-132; Elvin, «Was There a Transcendental Breakthrough in China?», págs. 340-342; Schwartz, *World of Thought*, págs. 255-290; Fung Yu-Lan, *Short History of Chinese Philosophy*, págs. 68-79; Tu Wei-ming, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*, Albany, 1985, págs. 61-109.

habían pasado casi setecientos años desde el gobierno de los primeros reyes Zhou, el nuevo gobernador sabio, desgraciadamente, ya tenía que haber llegado. Mencio era muy consciente de que China había cambiado, y según su punto de vista, a peor. «La gente nunca había sufrido más que hoy en día bajo un gobierno tiránico —se lamentaba—. Debe de ser que el Cielo no desea traer paz al mundo.» Pero si el Cielo «quería» salvar al mundo, ¿quién sino él estaba capacitado para hacerlo?[43] Como simple plebeyo, no podía ser un rey sabio, pero creía que había sido nombrado mensajero del Cielo ante los príncipes. La gente pedía a gritos un buen liderazgo. Se congregarían ante cualquier gobernante que los tratase con amabilidad, con benevolencia y justicia.

Cuando quedó claro que los príncipes nunca le tomarían en serio, Mencio se retiró y escribió un libro que registraba sus discusiones con los gobernantes a los que había querido servir. Creía que era imposible gobernar por la fuerza. La gente se sometía a un gobierno coercitivo porque no tenía otra elección, pero si llegaba al poder un rey amante de la paz, le seguirían «con admiración en los corazones», porque la bondad tenía «un gran poder de transformación».[44] En lugar de confiar en un poder militar, le dijo al rey Hui, debía «reducir los castigos y los impuestos, y conseguiría así que la gente arase más hondo y sembrase con mayor presteza». En su tiempo libre, los jóvenes sanos debían aprender a vivir con el *li* familiar, y convertirse en buenos hermanos e hijos. Una vez que hubiesen recibido esa base moral, lógicamente se convertirían también en súbditos leales y en fuente de gran fortaleza. Ellos «infligirían la derrota sobre las potentes armaduras y las armas afiladas» a los Estados más importantes, aunque «no fuesen armados más que con estacas».[45] ¿Por qué? Porque los mejores ministros querrían servir en la administración de un rey justo y compasivo; los campesinos querrían cultivar sus tierras, los mercaderes comerciar en sus ciudades. «Cualquiera que se sintiese agraviado por sus gobernantes podría venir y quejarse ante su majestad», le dijo Mencio al rey Hui. «Si ocurre tal cosa, ¿quién podrá detener esto?»[46]

43. Mencio 2A 1; 2B 13; las citas de Mencio están tomadas de Lau, *Mencio*.
44. Mencio 2A 3.
45. Mencio 1A 5-6.
46. Mencio 1A 7.

Confucio había creído que el ritual por sí solo podía transformar la sociedad, pero Mencio había presenciado las revoluciones económicas y agrícolas del período de los Estados en Guerra. En lugar de admirar su eficiencia ritual, Mencio reverenciaba a Yao y a Shun como ingenieros, como hombres prácticos, de acción. En el tiempo de Yao, China se vio abrumada por una terrible inundación, y Yao fue el único que «se llenó de ansiedad».[47] Excavó canales para el agua, para que fluyera hacia el mar, y la gente fuese capaz de nivelar la tierra y volverla habitable. Shun nombró a Yu ministro de Obras Públicas, y durante ocho largos años Yu dragó los ríos, ahondó sus lechos y construyó nuevos diques. En todo ese tiempo no durmió ni una sola noche en su propia casa. No tenía tiempo para ocuparse de la agricultura, de modo que Shun nombró a Hou Chi para que enseñase al pueblo a cultivar grano. Pero en cuanto el pueblo tuvo el vientre lleno, el nivel moral descendió y eso produjo mucha inquietud a Shun. Por tanto, nombró a Fang Xun ministro de Educación, para que instruyese al pueblo en el *li* de las relaciones humanas.[48]

Mencio insistía en la preocupación amorosa que los reyes sabios habían sentido por el pueblo. En sus relatos, la primera señal de sabiduría emergente, tanto en Yao como en Shun, fue que se preocuparon por su gente, que se mostraron inquietos por sus dificultades y llenos de preocupación y aflicción. Un sabio no puede soportar ver sufrir a otras personas. Cada uno de ellos tiene «un corazón sensible al dolor de los demás... y eso se manifiesta en un gobierno compasivo», aseguraba Mencio. Los reyes sabios no se contentaban sencillamente con sentir preocupación por sus súbditos, sino que traducían su preocupación de forma enérgica y creativa en acciones efectivas. Su gobierno bueno y práctico surgía de la compasión (*ren*), la capacidad de mirar más allá del interés propio, «la extensión del ámbito de actividad de uno mismo para incluir a los demás».[49]

Los príncipes del período de los Estados en Guerra quizá no tuviesen los excepcionales talentos de Yao y Shun, pero sí que podían y debían imitar su altruismo. Confucio se había negado a definir el *ren*; Mencio le dio un sentido mucho más claro y específico: «benevolen-

47. Mencio 3A 4.
48. Mencio 3B 9.
49. Mencio 2A 6.

cia», la virtud esencial que le hacía imposible dar la espalda al mundo. Desconfiaba de la «preocupación por todos» de Mozi, temiendo que esa buena voluntad generalizada minase los lazos familiares, que son esenciales para la sociedad,[50] aunque estaba de acuerdo en que la preocupación de uno no debe limitarse a la familia. Le dijo al rey Xuan que empezase por tratar con reverencia a los miembros más ancianos de su propia familia. Una vez que dominase ese hábito de respeto, lo extendería de forma natural a las personas ancianas de otras familias. Finalmente, sería capaz de tratar a todos sus súbditos con benevolencia, y ellos se someterían de buen grado a su gobierno.[51]

Mencio no estaba de acuerdo en que las normas del *ren* eran artificiales, sino que creía que era natural que la gente respondiese de forma compasiva al sufrimiento. Recordó al rey Xuan que él había perdonado recientemente la vida a un buey que iba a ser sacrificado. Cuando vio al pobre animal cruzando su salón y oyó su lastimero grito, llamó al encargado: «¡Déjalo vivir! No puedo soportar ver cómo se encoge de miedo, como un hombre inocente que se dirige al lugar de su ejecución».[52] Aquél había sido un buen impulso, pero no fue más que el principio. A continuación, el rey aplicaría su simpatía instintiva a sus súbditos y les trataría de una forma más amable, y al final, extendería su preocupación a otros Estados. Mencio creía que la naturaleza humana básicamente era buena: que se inclinaba al *ren* de forma espontánea. Los mozistas creían que la gente solamente se podía mover por el interés propio, y que había que introducir la bondad en su interior desde fuera, pero Mencio aseguraba que para nosotros era normal comportarse moralmente, igual que para nuestros cuerpos era normal desarrollarse con una forma humana madura. Podíamos detener nuestro crecimiento tanto físico como moral mediante los malos hábitos, pero la tendencia instintiva hacia la bondad seguía existiendo.

Cada persona tenía cuatro «impulsos» fundamentales (*tuan*) que, si se cultivaban adecuadamente, irían convirtiéndose en las cuatro virtudes cardinales: benevolencia, justicia, cortesía y la sabiduría para distinguir entre lo bueno y lo malo. Eran como los primeros brotes que algún

50. Mencio 3A 5.
51. Mencio 1A 7.
52. *Ibid.*

día acabarían creciendo hasta ser una planta.[53] Esos «brotes» eran tan naturales para nosotros como los brazos o las piernas. Nadie carecía totalmente de simpatía hacia los demás. Si un hombre veía a un niño tambaleándose en el borde de un pozo, a punto de caer, inmediatamente se arrojaría hacia adelante para salvarlo, no para congraciarse con los padres, ni para ganarse la admiración de los amigos, ni porque estuviera irritado por los gritos del niño. Se vería movido por un impulso instintivo de compasión. Había algo fundamentalmente erróneo en una persona capaz de ver caer al niño hacia su muerte sin notar ni siquiera un atisbo de inquietud. Del mismo modo, alguien que no tuviese absolutamente ningún sentido de la vergüenza o que careciese del más mínimo y rudimentario sentido de lo que es bueno o lo que es malo sería un ser humano defectuoso. Se podían pisotear esos «brotes» (igual que uno puede quedar lisiado o deformado), pero si se cultivan de forma adecuada, adquieren un poder propio vibrante y dinámico. Una vez que se han activado, transforman no sólo a la persona que los practica, sino también a todo el mundo con quien entra en contacto, como la potencia del rey. Alguien que ha cultivado con éxito los cuatro «brotes» puede salvar al mundo.[54]

Mencio vivía en el período turbulento de los Estados en Guerra. Sabía que las semillas embrionarias de la bondad se destruían con facilidad. Donde quiera que mirara veía ejemplos de codicia y de egoísmo, que, según creía, obstruían el flujo del *qi* y pervertían la tendencia natural hacia la bondad. Los «brotes» residen de forma natural en el «corazón», órgano pensante y afectivo, pero mucha gente sencillamente desperdiciaba su corazón. La gente corriente se veía corrompida por la crueldad, el hambre y la explotación. Las clases superiores estaban tan ávidas de lujos, placeres, poder y fama que habían descuidado los «brotes» y dejaban que se marchitasen y muriesen. Sólo el *junzi*, la persona madura, mantenía vivo su corazón.[55] La mayoría de los corazones se parecían a la montaña del Buey, que en otros tiempos estuvo cubierta de bosques frondosos y exuberantes, pero que luego quedó completamente despojada por una incesante y brutal deforestación. Era difícil creer que antes hubo árboles en la montaña del Buey, e igual de difí-

53. Mencio 2A 6.
54. *Ibid.*
55. Mencio 6A 8.

cil era imaginar que una persona bestial y egoísta había tenido antes buenas cualidades. Pero el potencial seguía ahí. «Dado el alimento adecuado, no hay nada que no pueda crecer, y privado de él, no hay nada que no se marchite.»[56]

Mencio era un optimista. Aunque uno hubiese perdido el corazón, siempre era posible recuperarlo. El *wu wei* («no hacer nada») no era la respuesta; el mundo necesitaba el *yu wei* («esfuerzo propio»), que ponía a los seres humanos en armonía con el Cielo. El objetivo de la educación de Confucio era buscar el corazón compasivo que se había descarriado. ¡Qué extraño resultaba que la gente no se preocupase por la disminución de su humanidad! Muchos pasaban una gran cantidad de tiempo y energía buscando pollos o perros perdidos, pero no hacían nada para recuperar sus propios corazones.[57] Todo el mundo, sin excepción, tenía la capacidad de cultivar las cuatro virtudes esenciales y convertirse en un sabio como Yao o Shun. En cuanto fuese encontrado y reparado, el corazón compasivo estaría tan bien formado que podía arder como un fuego forestal, o saltar por los aires como un muelle que hubiese forzado su camino hacia lo alto desde las profundidades de la tierra. Un sabio era simplemente una persona que se había dado cuenta plenamente de su humanidad y se había convertido en uno con el Cielo.[58] La mayoría de nosotros al principio encontramos difícil la compasión; tenemos que nutrir nuestra virtud innata mediante repetidos actos de benevolencia, reverencia, justicia y equidad. Cada vez que actuamos bien, fortalecemos los «brotes», hasta que las virtudes cardinales se hacen habituales. Una campaña vigorosa de *yu wei* daría como resultado la creación de un corazón «inconmovible» o «inquebrantable», que podría mantener a raya las pasiones rebeldes.

La persona que perseverase en esa lucha por el bien llegaría a lo que Mencio llamaba «el *qi* como una inundación» (*hao jan chi qi*), una frase que acuñó él mismo y que encontraba difícil de explicar. Era un tipo de *qi* especial, que elevaba a los seres humanos hacia lo divino:

56. *Ibid.*
57. Mencio 6A 11.
58. Mencio 7 A 1.

> Éste es un *ch'i** que es, en su más alto grado, vasto e inflexible (*hao jan*). Nútrelo con integridad y no coloques obstáculo alguno en su camino, y llenará el espacio entre el Cielo y la Tierra. Es un *ch'i* que une la bondad con el Camino. Prívalo de ambas cosas y sucumbirá. Ha nacido de la bondad acumulada, y no puede apropiárselo nadie mediante una esporádica ostentación de bondad.[59]

La práctica del *ren* pondría a los seres humanos frágiles y corrientes en armonía con el Camino. Zhuangzi había experimentado algo parecido, pero aseguraba que sólo la autoconciencia podía impedir el flujo del *qi*. No es así, replicaba Mencio; la unidad con el Camino se puede conseguir mediante disciplina y esfuerzo moral continuado.

La Regla de Oro era crucial. La virtud convertía al *junzi* en auténticamente humano, y ponía al individuo en una relación mística con el universo entero. «Las diez mil cosas están aquí —dijo Mencio en una de sus instrucciones más importantes—. No hay alegría mayor para mí que averiguar, mediante la autointrospección, que soy fiel a mí mismo. Haz todo lo que puedas para tratar a los demás como te gustaría que te trataran a ti, y averiguarás que es el camino más corto hacia la benevolencia [*ren*].»[60] Comportándose como si otras personas fueran tan importantes como uno mismo, se puede experimentar una unidad extasiada con todas las cosas. Un *junzi* ya no siente distinción alguna entre él y las demás criaturas. Una persona tal se convierte en fuerza divina para el bien en un mundo atribulado.

Cuando miraba atrás, hacia el período feudal, una época en la que el egoísmo del rey se hallaba limitado por el *li*, Mencio creía que sus súbditos habían estado contentos. Aquellos días distantes le parecían una era dorada, comparada con la violencia y el terror del período de los Estados en Guerra. El rey había irradiado la potencia del Camino y había ejercido una profunda influencia moral sobre su gente, que había sido «feliz, expansiva y contenta». Los súbditos se habían «dirigido cada día hacia la bondad, sin darse cuenta de quién se la había traído». En su tiempo, ya no había reyes así, pero cualquiera podía convertirse en *junzi*, una persona plenamente madura, y tener el mismo efecto en su

* En este texto Lau usa el antiguo sistema Wade-Giles para la transliteración de los caracteres chinos, en lugar del pinyin usado en este libro. Aquí, qi aparece como *ch'i*.

59. Mencio 2A 2; Fung Yu Lan, *Short History of Chinese Philosophy*, pág. 78.
60. Mencio 7A 4.

entorno. «Un *junzi* transforma el lugar por donde pasa, y obra maravillas allá donde reside. Está en la misma corriente que el Cielo por arriba y la Tierra por debajo. ¿Qué se puede decir que nos trae salvo beneficios?»[61]

En China, la era axial había empezado tarde, pero estaba en pleno florecimiento. En las demás regiones o bien estaba en retroceso o bien convirtiéndose en algo distinto. Lo vemos claramente en el *Mahabharata*, la gran epopeya de la India.[62] La historia está situada en la región del Kuru-Panchala durante el período de los *Brahmanas*, antes de que surgieran el sistema de los Estados, pero la transmisión oral de esta epopeya empezó hacia el año 500 y no fue confiada a la escritura hasta los primeros siglos de la era común, cuando adquirió su forma final. El *Mahabharata* es, por tanto, un texto complejo y con muchas capas, una antología de muchos hilos de tradición. El perfil general de la historia, sin embargo, probablemente se estableció a finales del siglo IV. A diferencia de los textos que definieron la era axial, compuestos en círculos sacerdotales y de renunciantes, la epopeya refleja el *ethos* de la clase guerrera de los *kshatriya*. La revolución religiosa de la era axial les dejó con un dilema desconcertante. ¿Cómo era posible que un rey o un guerrero que admirase el ideal del *ahimsa* pudiese reconciliarse con su vocación, que exigía que luchase y matase para defender a su comunidad?

Los deberes de cada clase eran sagrados. Cada uno tenía su *dharma* inviolable, una forma de vida ordenada de forma divina. El deber de todo brahmín era convertirse en experto en las tradiciones védicas; el *kshatriya* era responsable de la ley, el orden y la defensa; y el *vaishya*

61. Mencio 7A 13.

62. E. Washington Hopkins, *The Great Epic of India*, Nueva York, 1902; Thomas J. Hopkins, *The Hindu Religious Tradition*, Belmont, Calif., 1971, págs. 87-89; Klaus K. Klostermeier, *Hinduism: A Short History*, Oxford, 2000, págs. 58-62; John Brockington, *The Sanskrit Epics*, Leiden, 1998; John Brockington, «The Sanskrit Epics», en Gavin Flood (comp.), *The Blackwell Companion to Hinduism,* Oxford, 2003, págs. 116-123; R. C. Zaehner, *Hinduism,* Londres, Nueva York y Toronto, 1962, págs. 84-120; Alf Hiltebeitel, *The Ritual of Battle: Krishna in the Mahabharata,* Ithaca y Londres, 1976; David Shulman, «Asvatthaman and Brhannada: Brahmin and Kingly Paradigms in the Sanskrit Epics», en S. N. Eisenstadt (comp.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany, 1986, págs. 407-425.

tenía que dedicar sus energías a la producción de riquezas. Los renunciantes dependían del apoyo de los guerreros y comerciantes que les daban limosnas, comida y seguridad que les permitían dedicarse a tiempo completo a la búsqueda religiosa. Sin embargo, para cumplir sus deberes con éxito, reyes, guerreros y comerciantes se veían obligados a comportarse de formas que eran (según la jerga budista) «poco hábiles», o incluso directamente pecaminosas. Para tener éxito en el mercado, los *vaishyas* debían ser ambiciosos, buscar los bienes mundanos y competir agresivamente con sus rivales, y ese «deseo» les ligaba inexorablemente al ciclo de la muerte y el renacimiento. Pero la vocación de *kshatriya* era especialmente problemática. Durante una campaña militar, a veces se veía obligado a escatimar la verdad, o incluso a decir mentiras. Quizá tuviese que traicionar a antiguos amigos y aliados, y matar a gente inocente. Ninguna de esas actividades era compatible con el *ethos* yóguico, que exigía la no violencia y una adherencia estricta a la verdad en todo momento. El *kshatriya* sólo podía esperar convertirse en monje en la otra vida, pero dada la naturaleza de su karma diario, parecía improbable que pudiese conseguir ni siquiera ese objetivo tan limitado. ¿Acaso no había esperanza? El *Mahabharata* daba vueltas y más vueltas a esas cuestiones, pero sin ser capaz de encontrar una solución satisfactoria.

Resulta muy difícil datar algún pasaje concreto del *Mahabharata* con total precisión, o incluso aislar la historia original. En el largo proceso de transmisión, el material nuevo y el viejo quedaron inextricablemente combinados, y en los primeros siglos de la era común, la epopeya fue reinterpretada por sacerdotes eruditos. Sin embargo, el movimiento general de la narración permite comprender algo mejor las preocupaciones de los *kshatriyas* a medida que la era axial llegaba a su fin. El *Mahabharata* cuenta la historia de una guerra catastrófica entre dos grupos de primos: los Kauravas y los Pandavas, que competían por el control de la región del Kuru-Panchala. No sólo era la familia la que se desgarraba, sino que la guerra conducía casi a la aniquilación de toda la raza humana. Ponía fin a la edad heroica y desembocaba en la Kali Yuga, que es nuestra época, profundamente imperfecta.

Fue una guerra apocalíptica, y sin embargo no se nos presenta en el *Mahabharata* como una lucha entre el bien y el mal. Los Pandavas estaban destinados a ganar, pero consiguieron derrotar a los Kauravas sólo recurriendo a maniobras muy dudosas que les sugería su amigo y alia-

do Krishna, el caudillo del clan Yadava. Aunque no tenían otra elección que actuar como lo hicieron, los Pandavas se sintieron profundamente afectados por su conducta deshonrosa y cuando examinaron el mundo devastado y despoblado al final de la guerra, su victoria les pareció vacío. Como contraste, muchos de los Kauravas parecían guerreros nobles y ejemplares. Cuando su líder, Duryodhana, murió en batalla, su espíritu ascendió de inmediato al cielo y una lluvia de pétalos celestiales cubrió su cuerpo.

En algunos aspectos, el mundo religioso del *Mahabharata* parece no haber sido tocado por la era axial. La epopeya nos recuerda que sólo un grupo de élite estuvo implicado en la Gran Transformación. La mayoría de la gente conservaba las antiguas prácticas religiosas, y (superficialmente, al menos) no parecían afectados por los nuevos acontecimientos. Indra, por ejemplo, seguía siendo el dios más importante del *Mahabharata*. Estaba claro que seguía siendo popular entre los *kshatriyas*, mucho después de que se hubiese ido diluyendo mediante las sofisticadas especulaciones sacerdotales. En la epopeya, los acontecimientos cósmicos de los antiguos motivos védicos se veían traspuestos a un escenario histórico: la guerra entre Pandavas y Kauravas era una réplica de la guerra entre los *devas* y los *asuras*, y cada uno de los hermanos Pandava era el hijo y equivalente terrenal de un dios védico. La epopeya se basaba en la teología del período védico inicial. Un guerrero que moría en batalla iba directamente al mundo de los dioses; no había insinuación alguna de que tuviese que volver y sufrir otra muerte. En el poema no aparecen los modernos renunciantes, sólo anticuados ermitaños que encendían sus fuegos sacrificiales en el bosque. En el *Mahabharata* aparecen unos pocos yoguis, pero normalmente están más interesados en explotar las posibilidades mágicas de sus poderes mentales reforzados que en suprimir sus egos. La era axial había insistido en la responsabilidad personal de los individuos, pero en la epopeya los personajes principales no tenían ninguna elección, y a menudo se veían impulsados por los dioses a actuar en contra de su propio juicio. El espíritu arcaico del *Mahabharata* es particularmente evidente en su preocupación por las antiguas tradiciones sacrificiales. Los cinco hermanos Pandava, por ejemplo, estaban casados con su hermana Draupadi. Esto era muy poco convencional, desde luego, pero el matrimonio recordaba el antiguo ritual del Asmavedya, el sacrificio del caballo, que otorgaba soberanía al rey: durante el rito, la reina celebraba una sesión de sexo simulado

con el semental del sacrificio, y así era capaz de transmitir el dominio que éste representaba a su marido. En la epopeya, Draupadi representaba la autoridad real, que transmitía a sus hermanos.

Pero el *Mahabharata* también refleja el terror inspirado por las luchas sacrificiales, antes de que hubiesen sido reformadas por los ritualistas. Al principio de la historia, Yudishthira, el hermano Pandava de más edad, tras haber ganado el reino por la fuerza de las armas, convoca a los caudillos a su coronación real (*rajasuya*). Tenía que probar que poseía lo Brahmán sometiéndose al desafío y al juicio mediante el ritual. Era un rey debidamente coronado y consagrado, pero el *rajasuya* tuvo un resultado desastroso. Dominado por la envidia, Duryodhana desafió a Yudishthira al juego de dados, obligatorio durante los ritos, pero los dioses cargaron los dados contra Yudishthira, que perdió a su mujer, sus propiedades y su reino. Los Pandavas se vieron obligados a exiliarse durante doce años, y la guerra que casi condujo a la destrucción del mundo se hizo inevitable. La catastrófica visión que tiene este relato sobre la competición sacrificial nos dice algo de la ansiedad que inspiró la reforma ritual de los *Brahmanas*.

Las desgracias de Yudishthira nos demuestran que el *Mahabharata* no quedó, después de todo, inmune al influjo de la era axial. Parece que él resultó profundamente afectado por los nuevos ideales. Se volvió (para la frecuente exasperación de sus hermanos) amable, tolerante y singularmente carente del *ethos* del guerrero. No sólo no tenía ningún deseo de afirmarse y de hacer propaganda de su ego de la forma convencional, sino que al parecer encontraba prácticamente imposible hacerlo y veía la guerra como algo malvado, salvaje y cruel.[63] Yudishthira era un hombre de la era axial, y esto resultaba ser un inconveniente casi intolerable. No podía irse a los bosques y practicar el *ahimsa*. Era hijo del dios *Dharma*, una manifestación de Varuna, que confirmaba el orden que hacía posible la vida. Como representante terrenal suyo, el deber inexorable de Yudishthira era conseguir la soberanía, la única que podía establecer el orden en el mundo. Como hijo de Dharma, también estaba obligado a practicar las virtudes tradicionales de la veracidad absoluta y la fidelidad a la palabra dada, sin la cual el orden social no se podía mantener. Sin embargo, durante la guerra, Yudishthira se vio obligado, de forma bastante vergonzosa, a mentir.

63. *Mahabharata* 5.70.40-66.

Durante el curso del decimoctavo día de combate, los Pandavas tenían que matar a dos de los generales que luchaban del lado de Kaurava. Como la epopeya estaba situada en la era heroica, ninguno de esos hombres era un mortal corriente: eran semidioses con poderes sobrenaturales. Cuando los Pandavas se dirigían hacia la batalla, por ejemplo, sus carros no tocaban la tierra. Los guerreros no se veían sujetos a las mismas restricciones que los seres humanos, en nuestra propia y degradada Kali Yuga, y Brishma y Drona, que conducían las tropas Kaurava, no podían morir mediante métodos normales. Habían infligido tantas bajas al ejército Pandava que los hermanos ya no confiaban en conseguir la victoria. El futuro del mundo estaba en vilo, porque si Yudishthira no conseguía la soberanía, el orden divino se vería irremisiblemente violado. En ese momento terrible, Krishna se adelantó con un consejo que consternó a todos los hermanos.

Los Pandavas conocían y respetaban a los generales, que sin duda eran hombres de extraordinario valor y honor. Cuando eran niños, Bhishma había iniciado a los Pandavas en el código de los *kshatriya* y de las artes marciales. Era un perfecto guerrero, famoso por su escrupulosa sinceridad. Drona había enseñado a los Pandavas el manejo del arco y de los carros y, como brahmín, era un hombre devotamente religioso. No se le habría ocurrido jamás romper un juramento, y a todo el mundo le parecía completamente imposible creer que Yudishthira, hijo de Dharma, mintiese o intentase explotarles. Y, sin embargo, eso fue lo que Krishna, en dos consejos de guerra sucesivos, les aconsejó que hicieran. Yudishthira, decía, debía presionar a Bhishma para que le revelara, con su habitual y escrupulosa sinceridad, la única forma posible de matarle. Y debía contar a Drona una asquerosa mentira, informándole de que su hijo Aswatthaman había sido asesinado, para que, en medio de la batalla, Drona dejara sus armas y se volviera vulnerable al ataque.

Cuando Krishna trazó esas estratagemas con todos sus sucios detalles, los hermanos Pandava se quedaron horrorizados. Lleno de pena y de vergüenza, Arjuna, el mejor guerrero de todos ellos, se negó al principio a tomar parte en el plan de Krishna. Krishna le había dicho que debía acercarse sigilosamente a Bhishma escondido detrás de otro guerrero, que, para añadir el insulto a la injuria, ¡había sido mujer en una vida pasada! Arjuna era hijo de Indra: ¿cómo iba a comportarse de tal modo? Pero Krishna señaló que Arjuna había hecho el voto solemne de matar a Bhishma, y que ésa era la única forma de cumplir su palabra. ¿Cómo iba a romper el hijo de Indra un juramento sagrado?[64]

Cuando Bhishma fue asesinado conforme al plan de Krishna, todo el mundo se comportó de la manera más noble que pudo. Arjuna extrajo agua desde las profundidades de la tierra con una de sus flechas, para que su antiguo maestro pudiese aplacar su sed y bañarse las heridas, y el cuerpo moribundo de Bhishma no tocó el suelo: quedó en un estado de elevación heroica y moral. Pero la muerte de Drona dañó de forma irreparable a los Pandavas. Krishna le dijo a Arjuna que debían «arrojar a un lado la virtud», para poder salvar el mundo, y Yudishthira, aunque de mala gana y «con dificultad», prometió decirle a Drona su cruel mentira.[65] «La mentira puede ser mejor que la verdad —afirmó Krishna—. Diciendo una mentira para salvar la vida, la falsedad no nos toca.»[66]

Pero a pesar de las afirmaciones de Krishna, Yudishthira sí quedó dañado. Su carro siempre había flotado cuatro dedos por encima del suelo, pero tan pronto como le dijo a Drona que su hijo había muerto, bajó de golpe al suelo. Drona, sin embargo, murió con una muerte muy santa, y fue llevado directamente al cielo. Cuando Yudishthira le dijo que su hijo Aswatthaman había muerto, Drona al principio siguió luchando, pero luego fue persuadido para que bajara las armas por un grupo de *rishis* que aparecieron ante él en una visión y le advirtieron de que estaba a punto de morir; como brahmín, no podía pasar sus últimos momentos combatiendo. Inmediatamente, Drona depuso las armas, se sentó en su carro en la posición yóguica, cayó en trance y pacíficamente ascendió al mundo de los dioses. La vida ya había abandonado su cuerpo cuando fue decapitado por uno de los Pandavas. El contraste de la caída de Yudishthira con la gracia y la ascensión al éxtasis de Drona tuvo unas implicaciones terribles. Arjuna reprendió severamente a Yudishthira: aquella vil mentira les mancillaría a todos.[67]

¿Qué se puede pensar del papel tan discutible de Krishna? Él no era un como Satán que tentaba a los Pandavas para que pecasen. Como

64. *Mahabharata* 6.103.71, 82-90.

65. *Mahabharata* 7.164.63, en K. M. Ganguli (trad.), *Mahabharata*, 12 vols. Calcuta, 1883-1896.

66. *Mahabharata* 7.164.98-99. Traducción de Ganguli.

67. *Mahabharata* 7.164.41-42.

los hermanos, él era también hijo de uno de los dioses védicos. Su padre era Vishnu, el guardián del sacrificio.[68] En los *Brahmanas*, la tarea de Vishnu es «reparar» un sacrificio que se estropeó por un error en el ritual, de modo que todavía pudiese cumplir su función y renovar el orden cósmico. En el *Mahabharata*, Krishna era el equivalente terrenal de Vishnu. A medida que la edad heroica llegaba a su violento final, había que restaurar el orden mediante un masivo sacrificio ritual. La batalla era ese sacrificio. Sus víctimas, los guerreros que murieron durante el combate, volverían a colocar la historia en marcha, devolviendo la soberanía a Yudishthira. Pero la guerra no se podía ganar por medios corrientes: Drona y Bhishma, señalaba Krishna, eran superhombres que «no podían ser asesinados mediante una lucha igualada».[69] Sus desesperadas estratagemas eran como los procedimientos rituales especiales empleados por un sacerdote para poner otra vez en funcionamiento el sacrificio.

En términos del antiguo *ethos* védico, el argumento de Krishna era impecable. Incluso podía citar el precedente de Indra, que había recurrido a una mentira similar cuando mató al monstruo Vritra y extrajo el orden del caos. Pero Yudishthira era un hombre de la era axial, y no se dejó convencer por ese ritual arcaico y tradicional. Estaba inconsolable. A lo largo de todo el poema persistía en su grito desesperado: «Nada es más maligno que el *dharma* del *kshatriya*».[70] La guerra no era un sacrificio de sangre aceptable para los dioses; era una atrocidad. La historia épica mostraba que la violencia conducía a más violencia, y que una traición deshonrosa conducía a otra.

Enloquecido por la pena, el hijo de Drona, Aswatthaman, juró vengar la muerte de su padre, y se ofreció a sí mismo a Shiva, el antiguo dios del pueblo indígena de la India, como «sacrificio propio» (*atmayajna*). Su martirio fue una parodia horrible de la renuncia no violenta del yo practicada por los renunciantes. Shiva tendió a Aswatthaman una espada reluciente y tomó posesión de su cuerpo, que brillaba con resplandor sobrenatural. En un frenesí divino, Aswatthaman entró en el campamento de Pandava cuando todos dormían y empezó a matar a sus enemigos en un ataque que era tan deshonroso como la traición de

68. Taittiriya Samhita 3.1.10.3; Shatapatha Brahmana 4.2.2.4.
69. *Mahabharata* 9.6062. Traducción de Ganguli.
70. *Mahabharata* 5.7066. Traducción de Ganguli.

Yudishthira a su padre. Aswatthaman era un brahmín; experimentó la masacre como un ritual sagrado, pero de hecho fue un sacrificio que se descontroló. En el ritual védico, el animal se suponía que moría de forma rápida y sin dolor. Pero cuando Aswatthaman atrapó a su primera víctima (el hombre que había decapitado a su padre), le golpeó y dio patadas hasta matarlo, negándose a acabar con rapidez, y «le hizo morir con la muerte de un animal... le aplastó la cabeza».[71]

Los hermanos Pandavas escaparon al asalto, pues Krishna les había aconsejado que durmieran fuera del campamento aquella noche, pero gran parte de sus familias (incluyendo los niños) fueron asesinados. Cuando los Pandavas finalmente se apoderaron de Aswatthaman, le encontraron sentado serenamente junto al Ganges vestido con traje de ritual, en la postura clásica brahmánica, con un grupo de renunciantes. En cuanto vio a los Pandavas, Aswatthaman arrancó una hoja de hierba y la transformó en una *brahmasiris*, un arma de destrucción masiva que liberó con el grito de «*¡Apandavaga!*» («¡por la aniquilación de los Pandavas!»). De inmediato hubo una espantosa conflagración que amenazó con engullir el mundo entero. Para neutralizar el efecto del misil de Aswatthaman, Arjuna disparó también inmediatamente un *brahmasiris* propio, y éste también se incendió como el fuego al final de una yuga.[72]

Hubo un punto muerto y de nuevo el destino del mundo quedó en el fiel de la balanza. Pero dos de los renunciantes que estaban con Aswatthaman se colocaron entre las armas en conflicto. Siguiendo el espíritu axial («desear el bienestar de todas las criaturas y de todos los mundos») pidieron a ambos guerreros que recuperaran sus proyectiles. Arjuna había observado la «vida santa» de un guerrero: practicaba una forma de yoga y observaba cuidadosamente las virtudes sagradas del *kshatriya* de la veracidad y la fidelidad.[73] Era capaz de controlar su cólera, y como no había disparado el arma con ira, pudo recuperarla. Aswatthaman, sin embargo, había arrojado su *brahmasiris* con rabia. No podía recuperarla, pero sí alterar su curso: el arma iría a parar a los vientres de las esposas de los Pandavas; ya no alumbrarían más niños, y la estirpe de los Pandavas se extinguiría. Krishna le maldijo: durante

71. *Mahabharata* 10.3.33. Traducción de Ganguli.
72. *Mahabharata* 10.14.6-7.
73. *Mahabharata* 10.15.1-10.

tres mil años Aswatthaman debía vagar solo por la tierra, como renunciante frustrado, viviendo en los bosques y terrenos deshabitados.

Yudishthira gobernó durante quince años, pero la luz había desaparecido de su vida. Nunca pudo reconciliar la violenta vocación del *kshatriya* con el *dharma* del *ahimsa* y de la compasión que encontraba en su corazón. Hay innumerables pasajes en el *Mahabharata* que defienden la vocación del guerrero y que exaltan la lucha y el asesinato, pero las dudas fundamentales persisten. La epopeya muestra el efecto perturbador de la espiritualidad axial en algunos de los no sacerdotes de la India, que se sentían arrojados a una especie de limbo. Atrapados en un *dharma* mundano, no podían unirse a los renunciantes y yoguis pero notaban que la antigua fe védica tampoco les sustentaba ya. En realidad, a veces esa fe parecía algo demoníaco: el frenético «sacrificio propio» de Aswatthaman casi había destruido el mundo. La historia de aquel ataque nocturno (con su evocación de masacre y martirio y con represalias en aumento y armas que se disparan incesantemente) casi tiene una resonancia profética para nosotros, hoy en día. Un ciclo destructivo de violencia, traición y poco uso de la verdad podía conducir a un nihilismo trágico:

> La diosa Tierra temblaba, y las montañas se estremecían. El viento no soplaba, ni tampoco el fuego, aunque lo aventasen, rugía ya. Y hasta las constelaciones del cielo, agitadas, vagaban por el espacio. El sol no brillaba; el disco de la luna perdió su esplendor. Todo confundido, el espacio estaba cubierto de oscuridad. Entonces, vencidos, los dioses no conocían sus dominios, el sacrificio ya no alumbraba, y los *vedas* los abandonaron.[74]

La única cosa que había salvado al mundo de la destrucción era el espíritu axial de los dos sabios que deseaban «el bienestar de todas las criaturas y de todos los mundos». De algún modo, ese espíritu debía convertirse en algo más accesible a los guerreros corrientes y los padres de familia, algunos de los cuales estaban en peligro de caer en la desesperación.

Cuando Sócrates fue ejecutado por la democracia de Atenas en 399, su alumno Platón tenía 30 años. La tragedia dejó una impresión

74. *Mahabharata* 10.18.9cd-12, citado en Hiltebeitel, *Ritual of Battle*, pág. 334.

indeleble en el joven, y afectó profundamente a su filosofía.[75] Platón había esperado hacer carrera en política. A diferencia de su héroe, Sócrates, venía de una familia rica y aristocrática: su padre era descendiente del último rey de Atenas; su padrastro había sido amigo íntimo de Pericles, y dos de sus tíos trabajaban activamente en el gobierno de los treinta tiranos después de la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso. Habían invitado a Platón a que se uniera a ellos. Parecía una gran oportunidad, pero Platón pudo ver los fallos de aquella desastrosa administración. Estaba encantado con el hecho de que se hubiese restaurado la democracia, y creía que su momento había llegado, pero el juicio y la muerte de Sócrates habían alterado tanto sus esperanzas que se había desilusionado y se retiró de la vida pública, asqueado. Adondequiera que miraba, en cualquier polis, el sistema de gobierno era malo:

> De ahí que me viera obligado a decir... que la raza humana no verá días mejores hasta que o bien el linaje de aquellos que siguen la filosofía de forma recta y genuina adquiera autoridad política, o bien la clase de los que tienen el control político se vea obligada por alguna bendición de la providencia a convertirse en auténticos filósofos.[76]

¿Cómo se podían integrar los conocimientos de la era axial en el mundo violento y deshonroso de la política? La filosofía de Platón a menudo parece mística y supone una huida de lo mundano hacia la fría pureza de la abstracción. Sin embargo, Platón no quería que los filósofos se retirasen del mundo. Como los confucianos, creía que un sabio debe ser un hombre de acción e influir en la política pública. Lo ideal es que fuera un filósofo el que gobernase al pueblo. Como el Buda, Platón insistía en que después de conseguir la iluminación, el sabio debe volver al ágora y trabajar allí por la mejora de la humanidad.

75. Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View*, Nueva York y Londres, 1991, págs. 4-54 (trad. cast.: *La pasión del pensamiento occidental*, Barcelona, Prensa Ibérica, 1997); Bernard Williams, «Plato: The Invention of Philosophy», en Frederic Raphael y Ray Monk (comp.), *The Great Philosophers*, Londres, 2000, págs. 41-75; Anthony Gottlieb, *The Dream of Reason: A History of Philosophy from the Greeks to the Renaissance*, Londres, 2000, págs. 169-219; Walter Burkert, *Greek Religion*, trad. de John Raffan, Cambridge, Mass., y Londres, 1992, págs. 321-337.

76. Séptima Carta 326a, citada en Gottlieb, *Dream of Reason*, pág. 176.

Después de la muerte de Sócrates, Platón viajó por el Mediterráneo oriental, buscando inspiración. Pasó un tiempo en Megara, con Euclides, uno de los filósofos eleáticos que habían sido discípulos de Sócrates. Éste compartía la fascinación de Platón por Parménides. Platón se sentía atraído también por las comunidades de los pitagóricos, con los cuales forjó amistades duraderas. Se sentía especialmente inspirado por su pasión por las matemáticas, que apartaban su mente de la confusa ciénaga de las particularidades hacia un mundo de números puros y de formas geométricas. Viajó a Egipto y Libia, y en la corte del tirano Dionisio I de Siracusa conoció a Dión, que se entusiasmó muchísimo con las ideas de Platón. Quizá Platón esperaba que Dión se convirtiera en filósofo activista en Sicilia, pero aquella primera visita a Siracusa acabó mal. Se decía que Dionisio hizo que vendieran a Platón como esclavo, y que fue rescatado sólo en el último minuto por sus amigos. Dolorido por aquella experiencia, volvió a casa en Atenas en 387.

Allí había pocas cosas que le animasen. Atenas había intentado recuperarse de la guerra del Peloponeso estableciendo una alianza con Tebas contra Esparta. Pero no sería una paz duradera. Los acontecimientos de los treinta años siguientes demostraron la inestabilidad crónica de la política entre ciudades del interior de Grecia. Las polis continuaban luchando, ninguna ciudad era capaz de llevar a cabo una política exterior coherente, y todas estaban debilitadas por el conflicto incesante. El comercio decaía y existían nuevos conflictos entre ricos y pobres. Estas disputas internas explotaban a veces en atrocidades. En 370 los demócratas de Argos aporrearon brutalmente a mil doscientos aristócratas hasta matarlos, y en Tegea, los líderes de la oligarquía fueron asesinados por una turba violenta.

La respuesta de Platón a estos tumultos fue fundar una escuela de matemáticas y filosofía. Se llamaba Academia, porque los estudiantes se reunían en un bosquecillo sagrado a las afueras de Atenas dedicado al héroe Academus. La enseñanza se llevaba a cabo mediante la discusión a la manera socrática, más que mediante clases. Platón no buscaba en aquella etapa temprana imponer sus puntos de vista a sus discípulos, sino que estimulaba el pensamiento independiente. Al mismo tiempo, desarrolló sus ideas personales por escrito y se convirtió en el primer filósofo cuya obra ha sobrevivido de una forma completa. No consignaba sus ideas de una manera dogmática, sino que usaba la forma del diálogo, mediante la cual se expresaban distintos puntos de vista. Como

Sócrates era el héroe de esos diálogos, no se llegaba a ninguna conclusión firme. Los diálogos de Platón no eran argumentos definitivos, sino invitaciones a pensar más, que atraían a sus lectores hacia una apreciación más profunda de las complejidades de los temas discutidos. Platón no era como un académico moderno. En lugar de exponer sus ideas de forma solemne y lógica, a menudo las presentaba de una forma juguetona, indirecta y alusiva, hablando en parábolas y refiriéndose a verdades fundamentales de una manera elíptica y oscura. Creía que el proceso para llegar a la verdad era duro, y requería un entrenamiento largo y riguroso en dialéctica, pero en sus escritos preservaba también él los antiguos métodos de transmisión oral, que reconocían que la verdad no podía ser transmitida mediante un simple recitado de hechos, sino que exigía intuición, capacidad estética e imaginación, así como observación empírica y lógica disciplinada.

La filosofía de Platón está dominada por lo que normalmente se llama «teoría de las formas», aunque realmente nunca se convirtió en una teoría consistente. Los estudios modernos han trazado una línea en su pensamiento, y algunos creen que al final de su vida abandonó las formas por completo, pero es un error buscar una evolución intelectual clara en las obras de Platón.[77] Probablemente él empezaba un nuevo diálogo antes de acabar el que ya tenía en progreso, trabajando en varios a la vez. A veces intentaba un enfoque, a veces otro; ocasionalmente describía las formas místicamente como figuras divinas; otras veces, las definía más cerebralmente. En cada diálogo se acercaba sigilosamente a este difícil concepto desde un punto de vista distinto, de modo que lo que se ha conservado es una serie de discusiones superpuestas unas con otras, que presentan una idea general de una «forma» como objeto abstracto de pensamiento, planteando una serie de cuestiones filosóficas distintas... pero intentando siempre averiguar cómo esa noción aparentemente abstrusa podía tener relevancia práctica en el mundo inestable y perturbador del siglo IV.

Sócrates había intentado descubrir la auténtica naturaleza de la bondad, pero al parecer no lo formuló de una forma que satisficiera a nadie. Quizá ni siquiera a sí mismo. En los primeros diálogos, Platón probablemente se apegaba de una manera más estrecha a los procedimientos de su maestro. Tal y como hemos visto, hizo que Sócrates preguntase a

77. Williams, «Platón», pág. 47; Tarnas, *Passion of the Western Mind*, pág. 13.

sus interlocutores para considerar los diferentes aspectos de una virtud como el valor, esperando encontrar un común denominador. Si un tipo de conducta era valiente, y otro en cambio no lo era, ¿qué nos decía todo eso acerca de la naturaleza del valor en sí? ¿Cómo se podía comportar uno de forma virtuosa, si no sabía qué era la virtud? En la turbulencia política de su tiempo, en el que aquellos que apoyaban las distintas formas de gobierno —democracia, oligarquía, tiranía, aristocracia, monarquía— defendían su caso con estridencia, Platón creía que la única esperanza de conseguir una solución era encontrar los principios subyacentes del buen gobierno. Como Sócrates, Platón se sentía muy inquieto por el relativismo de los sofistas. Quería encontrar una dimensión de la realidad que fuese constante e inalterable, pero que pudiera ser captada mediante un esfuerzo sostenido del pensamiento racional.

Sin embargo, Platón se apartó de Sócrates al plantear una extraordinaria sugerencia. La virtud, decía, no era un concepto que se pudiera construir acumulando ejemplos de conducta en la vida diaria. Era una entidad independiente, una realidad objetiva, que existía en un plano superior al mundo material. Las ideas de bondad, justicia o belleza no se podían experimentar mediante los sentidos; no podemos verlas, oírlas ni tocarlas, pero ellas podrían ser comprendidas por el poder de razonamiento que reside en el alma (*psyche*) de cada ser humano. Todo en nuestro mundo material tiene una forma eterna, inalterable: el valor, la justicia, la generosidad... incluso una mesa. Si nos quedamos en la orilla de un río, reconocemos la masa de agua que se encuentra frente a nosotros como río, y no como lago o como océano, porque tiene forma de río en nuestra mente. Pero ese concepto universal no es algo que nosotros hayamos creado para nuestra propia conveniencia. Existe por derecho propio. En este mundo, por ejemplo, no hay dos cosas que sean completamente iguales, y sin embargo, nosotros tenemos una idea de la igualdad absoluta, aunque no tenemos experiencia de ella en nuestras vidas cotidianas. «Las cosas tienen un ser fijo, una esencia propia —hacía decir Platón a Sócrates—. Ellas no existen en relación con nosotros, y no fluctúan según la manera en que aparecen ante nosotros. Son por sí mismas, en relación con su propio ser o esencia, que es suyo por naturaleza.»[78]

78. *Crátilo*, 386, trad. de C. D.C. Reeve en John M. Cooper, (comp.), *Plato: Complete Works*, Indianápolis, 1997.

La palabra griega *idea* no significa lo mismo que nuestra «idea» moderna. Una *idea* o *eidos* no es un constructo mental privado y subjetivo, sino una «forma», «diseño» o «esencia». Una forma o *idea* es un arquetipo, el modelo original que da a cada entidad en particular su forma y condición distintivas. La noción filosófica de Platón se puede ver como una expresión racionalizada e interiorizada de la antigua filosofía perenne en la cual cada objeto o experiencia terrenal tiene su equivalente en la esfera divina.[79] Esa percepción había sido crucial para la religión preaxial, de modo que la idea de Platón de un mundo de absolutos que estaban representados de forma imperfecta en la esfera mundana habría parecido menos extraña a sus contemporáneos que a un lector moderno. Las formas se manifestaban en el mundo del tiempo, pero eran superiores, numinosas e intemporales. Moldeaban nuestras vidas, pero las trascendían. Todo aquí abajo estaba en cambio constante, en constante declive. Platón señalaba que aunque una mujer bella perdiese su belleza y acabase muriendo, la belleza seguiría existiendo. Ella no había poseído la belleza absoluta, porque ningún ser terrenal la tiene, pero se hallaba informada por la belleza, y participaba de su cualidad eterna. Su belleza era muy distinta de la belleza de su hermana, o de la belleza de un poema, de una montaña o de un edificio, pero la gente era capaz de reconocerla porque cada uno de nosotros tiene un conocimiento innato de las formas eternas. Cuando nos enamoramos de una persona bella, nos rendimos a la belleza que se ha revelado en ella. El que está iluminado se habrá entrenado a sí mismo (o a sí misma, puesto que Platón creía que las mujeres también podían disfrutar de este conocimiento) para ver a través de la imperfecta manifestación terrenal de belleza la forma eterna que subyace.

El reino de las formas es, por tanto, primario, y nuestro mundo material secundario y derivado, igual que, en la filosofía perenne, la esfera celestial era superior y más duradera que la mundana. Las formas tenían una intensidad de realidad que los fenómenos transitorios no podían poseer. Cuando entrevemos la forma que se revela de manera imperfecta en una persona, una acción o un objeto, vemos su esencia escondida y encontramos un nivel de ser que es más auténtico que su manifestación terrenal. Como Zhuangzi y el Buda, Platón se daba cuenta de que

79. Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return, or, Cosmos and History*, Princeton, 1959, págs. 34-35 (trad. cast.: *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 2000).

todo lo que veía aquí abajo estaba convirtiéndose constantemente en otra cosa. Las formas, sin embargo, no estaban implicadas en este flujo de devenir. Eran estáticas, inalterables e inmortales. El filósofo quería encontrar un nivel más profundo de significado cultivando un conocimiento que se basaba en el ejercicio de la pura razón más que en los datos de los sentidos, que siempre eran implícitamente insatisfactorios, o *dukkha*, como habría dicho el Buda.

Platón podía haberse retrotraído a una percepción mítica antigua, pero también se sentía inspirado por las matemáticas de su tiempo. Inscrito encima de la puerta de la Academia se hallaba el lema: «Que nadie que no se halle familiarizado con la geometría entre aquí». Los conocimientos de matemáticas eran esenciales. Como los pitagóricos, Platón creía que el cosmos estaba ordenado sobre las ideas fundamentales de número y geometría. Nunca vemos un círculo o un triángulo perfectos en los objetos naturales, pero esas formas subyacen en todos los objetos observados empíricamente. No son, según creía Platón, impuestas por la mente ordenada al mundo desordenado que se encuentra en torno a nosotros, sino que existen independientemente, trascendiendo el intelecto que los percibe. De hecho, por tanto, son «hallados», y descubiertos no mediante los procesos normales de pensamiento, sino por una inteligencia bien entrenada. Las matemáticas ejemplifican ese conocimiento absolutamente cierto que Platón buscaba, pero que no podía derivar de nuestra experiencia ordinaria.[80] Incluso hoy en día los matemáticos hablan sobre su disciplina de una forma platónica: «Cuando uno ve una verdad matemática —ha explicado Roger Penrose—, la conciencia propia penetra en el mundo de las ideas y hace contacto con él».[81]

Pero aunque ese conocimiento sólo se pudiera adquirir de una manera dolorosa y laboriosa, Platón estaba convencido de que era una capacidad enteramente natural en el ser humano. Nacimos con ella. Sencillamente, había que despertarla. La verdad no se introducía en la mente desde el exterior, sino que tenía que ser «recogida» a partir de una existencia prenatal, en la que cada hombre o mujer había disfrutado del conocimiento directo de las formas. Cada alma (*psyche*) había nacido muchas veces, explicaban Platón y Sócrates, «y había visto todas las cosas que están en este mundo y en el otro. No hay nada que no

80. *Menón*, 82b-c.
81. Citado en Gottlieb, *Dream of Reason*, pág. 170.

haya aprendido, de modo que no resulta sorprendente que pueda recordar las cosas que conocía antes, tanto sobre la virtud como sobre otras cosas... porque la búsqueda y el aprendizaje son, en conjunto, recuerdo».[82] Ilustraba su teoría convocando a su lado a un muchacho esclavo y ayudándole a encontrar la solución para un difícil problema geométrico, asegurando que simplemente le había recordado al niño algo que él ya conocía en una existencia previa, pero que había olvidado.[83]

Platón compartía la convicción de muchos filósofos de la era axial de que había una dimensión de la realidad que trascendía nuestra experiencia normal, pero que era accesible para nosotros y natural para nuestra humanidad. Sin embargo, mientras otros creían que esa sabiduría no se podía conseguir mediante el raciocinio, Platón creía que sí. Pero su insistencia en que el conocimiento es básicamente recuerdo muestra que su rigurosa dialéctica no era fríamente analítica, sino intuitiva; la recuperación de ese conocimiento innato parecía coger por sorpresa a la propia mente. Es cierto que en algunos diálogos Platón sencillamente hizo uso de las formas para investigar un concepto o para llegar a la raíz de un problema.[84] Pero también es cierto que la búsqueda racional era apasionada y romántica. En la antigua Grecia la razón no era «fría», sino «cálida», una búsqueda espiritual de significado y valor.[85] Ayudaba a la *psyche* a identificar sus objetivos y utilizar sus deseos para conseguirlos. Hasta aquel momento, por lo que podemos saber a partir de los textos fragmentarios que han sobrevivido, los filósofos griegos se habían limitado a menudo a una interpretación teórica y cerebral de la experiencia. En la Academia, la educación griega se hizo más espiritual.

Frecuentemente, Platón usaba las imágenes y el vocabulario de los misterios eléusicos y dionisíacos para describir el proceso de iluminación y recuerdo. En lugar de conseguir el conocimiento mediante rituales y representaciones dramáticas, sin embargo, sus discípulos alcanzaron su visión de las formas a través del ejercicio de una dialéctica que era tan rigurosa y exigente que parece que les empujaba a un estado

82. *Menón*, 81c-d, trad. de G. M. A. Grube en Cooper, (comp.), *Plato: Complete Works*.
83. *Menón*, 82b-c.
84. Gottlieb, *Dream of Reason*, pág. 174.
85. *Ibid.*, pág. 207.

alternativo de conciencia. El proceso se describía como una ascensión mística a un estado más elevado del ser, una iniciación que no era enteramente distinta de la experimentada por los *mystai* de Eleusis, que habían introducido al aspirante en un estado de bienaventuranza. En *El banquete*, Platón hizo describir a Sócrates la búsqueda como un asunto amoroso que se apoderaba de todo el ser del buscador, hasta que alcanzaba un *ekstasis* que le llevaba más allá de la percepción normal. Sócrates explicaba que había recibido esa información de una sacerdotisa llamada Diótima, que enseñó a sus *mystai* cómo su amor por un cuerpo bello podría ser purificado y transformado en una contemplación extática (*theoria*) de la belleza ideal. Al principio, el iniciado filosófico se sentía sólo cautivado por la perfección física de la persona amada; luego, empezaba a ver que esa persona era simplemente una manifestación de una belleza que existía también en otros seres. En el siguiente estadio de su iniciación, se daba cuenta de que la belleza de cuerpo era de un orden inferior respecto a la belleza más elusiva del alma que podía existir incluso en una persona físicamente fea. Finalmente, explicaba Diótima: «A medida que se aproxima al final de la iniciación, se le aparece esa visión maravillosa que es alma verdadera de la belleza que tanto ha trabajado para encontrar». Esa belleza era eterna; no podía ya confiarse a un objeto particular, sino que era «absoluta, existiendo sola, por sí misma, única, eterna». Todas las demás cosas participaban en ella, «y sin embargo de tal modo que, mientras llegan al ser y desaparecen, la belleza no sufre aumento o disminución alguna ni tampoco ningún cambio». La *psyche* había sido «iniciada en los misterios del amor», había dejado atrás el mundo material, y conseguido un conocimiento extático de la belleza absoluta por sí misma.[86]

Los modernos experimentamos el pensamiento como algo que «hacemos». Pero Platón lo contemplaba como algo que le ocurría a la mente: los objetos del pensamiento eran realidades vivas en la *psyche* de la persona que aprendía a verlos. Esa visión de belleza no era simplemente una experiencia estética. Una vez la gente la experimentaba, se daban cuenta de que habían sufrido un profundo cambio moral y no podían vivir ya de una forma fea y poco ética. Una persona que hubiese conseguido ese conocimiento podía «alumbrar no simples imágenes reflejadas de bondad, sino auténtica bondad, porque estaría en contacto no con un reflejo, sino con la verdad». Habría experimentado una transformación fundamental: «Habiendo alumbrado y nutrido la auténtica bondad, tendría el privilegio de ser amado por Dios, y convertirse, si es que algún hombre puede hacerlo, en inmortal».[87] La descripción de la belleza que hace Platón es claramente similar a lo que otros llaman Dios o el Camino:

> Esta Belleza no aparecerá a la imaginación como la belleza de un rostro o unas manos o algo corpóreo, o como la belleza de un pensamiento o ciencia, o como la belleza que tiene su sede en algo aparte de sí misma, ya sea un ser vivo o la tierra o el cielo o cualquier otra cosa.

Como Dios, lo Brahmán o el *nibbana*, era completamente trascendente: «Absoluta, existiendo sólo en sí misma, única, eterna».[88]

Pero la visión de la belleza no era el final de la búsqueda. Apuntaba, inexorablemente, hacia el Bien, la esencia de todo aquello que los seres humanos deseaban. Todas las demás formas estaban subsumidas dentro del Bien, y se nutrían de él. En el Bien, todas las cosas se hacían una. El Bien era indescriptible, y el Sócrates de Platón sólo podía hablar de él mediante parábolas de la manera más memorable en la alegoría de la caverna incluida en *La República*.[89] Allí Sócrates imaginaba a un grupo de hombres que hubiesen vivido toda su vida encadenados como prisioneros en una caverna. Estaban alejados de la luz del sol, y sólo podían ver las sombras que se reflejaban desde el mundo exterior en la pared rocosa. Ésa era una imagen de la condición humana no iluminada, en la cual es imposible ver directamente las formas. Estamos tan condicionados por nuestras circunstancias llenas de privaciones que tomamos estas sombras efímeras por la realidad verdadera. Si nos liberásemos de esa cautividad, nos sentiríamos deslumbrados y asombrados por la brillante luz del sol y la existencia vibrante del mundo que hay fuera de la cueva. Probablemente sería demasiado para nosotros, y querríamos volver a nuestra existencia familiar en penumbra.

De modo que, explicaba Sócrates, el ascenso hacia la luz debía llevarse a cabo de forma gradual. La luz del sol simbolizaba el Bien. Igual

86. *El banquete*, 210e, en W. Hamilton (trad.), *The Symposium*, Harmondsworth, 1951.

87. *El banquete*, 201e. Traducción de Hamilton.
88. *El banquete*, 201e. Traducción de Hamilton.
89. *La República*, 504d-509d.

que la luz física nos permite ver claramente, así el Bien es la fuente de todo conocimiento. Cuando, como los prisioneros liberados, viésemos el Bien, percibiríamos lo que había realmente allí. El sol permite que las cosas crezcan y florezcan; como el Bien, es la causa del ser, y por tanto se encuentra fuera de todo lo que experimentamos en nuestra vida cotidiana. Al final de esa larga iniciación, el alma iluminada es capaz de ver el Bien tan claramente como la gente corriente ve el sol. Pero ni siquiera ése es el final del viaje. Los hombres liberados probablemente querrían quedarse fuera y recrearse al sol, igual que el Buda quería regodearse con la paz del *nibbana*, pero ellos tienen el deber de volver a la oscuridad de la caverna para ayudar a sus camaradas. «Por tanto, cada uno de vosotros a su vez debe bajar para vivir en el lugar común de alojamiento donde moran los otros —insistía Sócrates—. Veréis mucho mejor que la gente que vive allí. Y como habréis visto la verdad de las cosas bellas, justas y buenas, reconoceréis cada imagen por lo que es.»[90] Probablemente el recibimiento sería hostil. Se sentirían algo confusos ante la oscuridad; sus antiguos compañeros podían reírse de ellos y decirles que les habían engañado. ¿Cómo podía un hombre iluminado «competir de nuevo con los prisioneros perpetuos a la hora de reconocer las sombras»?[91] Los cautivos incluso podían revolverse contra sus liberadores y matarlos, igual que, insinuaba Platón, habían ejecutado los atenienses al Sócrates histórico.

La parábola de la caverna era parte esencial de la descripción política de Platón de la República ideal. Siempre volvía a la aplicación práctica de sus ideales, y las sombras de la pared, que representaban además la visión empobrecida de los no iluminados, y expresaban también las ilusiones efímeras de la política contemporánea, que se basaba en la coerción y las fantasías interesadas. En *La República*, Platón quería demostrar que la justicia era racional y que los hombres podían vivir de la forma que debían si se les educaba en una sociedad decente, donde los dirigentes se dejaban gobernar por la razón. En este texto hay muchas cosas desagradables y elitistas. Por ejemplo, en la ciudad utópica de Platón habría ingeniería genética: a los ciudadanos menos capacitados se les disuadiría de la procreación; los niños con defectos serían elimi-

90. *La República*, 520c, trad. de G. M. A. Grube y C. D. C. Reeve, en Cooper (comp.), *Plato: Complete Works*.

91. *La República*, 517a. Traducción de Grube y Reeve.

nados discretamente, y los más prometedores serían arrebatados a sus padres y criados en guarderías estatales en una parte segregada de la polis. Los más dotados serían sometidos a una educación larga y ardua que culminaría en su salida de la cueva. Al final de su iniciación en la vida cívica iluminada, verían el Bien por sí mismos y por tanto llegarían a una estabilidad interna que traería la paz y la justicia a la República.

> Y así el Estado nuestro y vuestro vivirá a la luz del día, y no en sueños, como la mayor parte de los demás Estados, donde los jefes se baten por sombras vanas y se disputan con encarnizamiento la autoridad, que miran como un gran bien. Pero la verdad es que todo Estado en que los que deben mandar no muestran empeño por engrandecerse necesariamente ha de ser el que viva mejor, y ha de reinar en él la concordia, mientras que al que tenga otra clase de gobernantes no puede menos de sucederle todo lo contrario.[92]

Platón casi con toda certeza no contemplaba su República imaginaria como un modelo para un Estado real, y probablemente la usaba sólo para estimular la discusión, pero la crueldad inherente a su utopía se apartaba del *ethos* compasivo de la era axial.

La República era autoritaria. Imponía su visión sobre los otros: un expediente que Buda, por ejemplo, habría encontrado «poco hábil». Platón no tenía tiempo para las humanidades. Miraba con recelo la educación griega tradicional, con su énfasis en la poesía y la música, porque creía que las artes despertaban emociones irracionales. La República de Platón no estimularía las relaciones personales: el sexo sería un simple medio para el fin de engendrar ciudadanos genéticamente aceptables. Y Platón quería desterrar la tragedia de su polis ideal. En el siglo IV, las nuevas tragedias continuaban atrayendo a muchos espectadores de todo el Ática,[93] pero los atenienses miraban atrás con nostalgia, a los grandes días de Esquilo, Sófocles y Eurípides, y todavía ansiaban su trágica lucidez.[94] Pero Platón volvía la espalda a la tragedia. Desconfia-

92. *La República*, 520e. Traducción de J. Manuel Pavón (en *Obras completas*, Altaya, Barcelona, 1994).

93. P. E. Easterling, «The End of an Era: Tragedy in the Early Fourth Century», en A. H. Sommerstein (comp.), *Tragedy, Comedy, and the Polis*, Bun, 1993.

94. P. J. Wilson, «The Use of Tragedy in the Fourth Century» en M. S. Silk (comp.), *Tragedy and the Tragic*, Oxford, 1996, págs. 314-316.

ba de su pesimismo, de su valoración negativa del potencial humano, y creía que su visión escéptica de los dioses podía inducir a un nihilismo fatal. Simpatizar con los héroes trágicos era aprobar implícitamente su escasa valoración de la vida, y alentar por tanto la pena inconsolable y la rabia irreprimible. La tragedia tenía el poder de dañar las almas de los ciudadanos virtuosos y hacer que las vidas de los que se exponían a ella fuesen «peores y más desdichadas». Y por encima de todo, la tragedia explotaba una tendencia natural al pesar y podía inspirar una «rendición emocional».[95] El dolor por uno mismo y la compasión por los demás debían ser controlados y mantenidos a raya. En realidad, simpatizar con otros y compartir su sufrimiento, como debía hacer el público dirigido por el coro, perjudicaba de una forma peligrosa la moderación y el autocontrol de todo hombre bueno. La sociedad debía tomar medidas para reprimir esa simpatía natural, porque era incompatible con la virtud.[96]

En lugar de cultivar esos «brotes» de compasión, como Mencio, Platón quería eliminarlos. En sus últimos trabajos vemos una dureza que pudo haberse visto acentuada por su segunda aventura siciliana. Después de la muerte del tirano Dionisio I de Siracusa, Platón se vio imprudentemente envuelto en una conspiración política que condujo al asesinato de su antiguo protegido Dión en 354. En un momento dado Platón fue puesto en arresto domiciliario, y escapó con dificultades de la ejecución. No sólo sus ideas filosóficas habían resultado completamente ineficaces, sino que él mismo quedó marcado de forma personal, y a partir de ese momento tomó una línea mucho más dura.

La visión que tenía Platón de las formas había introducido una nueva dinámica en la religión griega. Desde Homero, se había animado a los griegos a aceptar la realidad como era, y ellos no tenían ambición alguna de trascenderla ni de cambiar radicalmente su condición. Poetas, científicos y trágicos habían insistido en que la existencia era transitoria, mortecina y a menudo cruelmente destructiva. La vida humana era *dukkha*; ni siquiera los dioses podían cambiar ese estado de cosas insatisfactorio. Ésa era la auténtica realidad, y un ser humano maduro debía enfrentarse a ella, o bien con desconfianza heroica o bien con una

95. *La República*, 606d. Traducción de Grube y Reeve.

96. *La República*, 603e-606b; Stephen Halliwell, «Plato's Repudiation of the Tragic», en Silk, *Tragedy and the Tragic*.

comprensión trágica o filosófica. Platón invirtió esa idea. Nuestra vida terrena y corpórea era miserable y fracasada, ciertamente, pero no era la realidad auténtica. Era «irreal», comparada con el mundo eterno e inmutable de las formas, y ese mundo perfecto era accesible a los seres humanos. La gente no tenía que soportar el sufrimiento y la muerte. Si se preparaban para dedicarse a una iniciación filosófica larga y exigente, sus almas podrían ascender al mundo divino sin ninguna ayuda por parte de los dioses, y conseguir una inmortalidad que antes era prerrogativa de los dioses olímpicos. Tras Platón hubo un anhelo de una realidad inefable que existiese más allá de los dioses.

En sus últimos años, sin embargo, Platón volvió al mundo y su teología se hizo más concreta. En el *Timeo*, Platón sugiere que el mundo lo ha creado un artesano divino (*demiourgos*) eterno y absolutamente bueno, pero no omnipotente; no era libre de moldear el cosmos como quiso, sino que tuvo que adaptar su creación a las formas. El artesano no era una figura que pudiese inspirar una búsqueda religiosa, porque no tenía interés alguno en la humanidad. No era el Dios Supremo: existía un dios superior, pero era también irrelevante para los sufrimientos humanos. «Encontrar al hacedor y padre de este universo es bastante difícil —observaba Platón—, y aunque tuviese éxito, anunciárselo a todo el mundo es imposible.»[97] El objetivo de Platón no era religioso. Sencillamente, quería crear una cosmología racional. Creado según las formas, imbuido de razón, su universo tenía un patrón inteligible que podía ser investigado de forma empírica. No habría más intervenciones arbitrarias de los dioses olímpicos. El cosmos lo gobernaba un plan general que los hombres podían comprender, si se aplicaban a él con lógica.

En realidad, el cosmos así creado era en sí mismo un ser viviente, con una mente racional (*nous*) y un alma (*psyche*), que podían discernirse en las proporciones matemáticas del universo y en las revoluciones regulares de los cuerpos celestiales. Las estrellas mismas participaban de la divinidad del creador; eran «dioses visibles y generados» y Gaia, la Tierra, era «la primera y la que tenía más jerarquía»; ella también había sido creada según un modelo perfecto.[98] De la misma forma, el *nous* de cada ser humano era divino; cada uno tenía un *daimon*, una chispa divina, dentro de su interior, cuyo objetivo era «levantarnos de

97. *Timeo*, 28c, trad. de Donald J. Zeyl, en Cooper (comp.), *Plato: Complete Works*.

98. *Timeo*, 39-41. Traducción de Zeyl.

la tierra y hacia aquello que es afín a nosotros en el cielo».[99] Los seres humanos por tanto vivían en un mundo perfectamente racional, cuya exploración era tanto una empresa científica como espiritual. Platón había diseñado una nueva religión cósmica, que sustituía a la antigua visión olímpica, una religión que vino a convertirse en la fe del filósofo iluminado. Fue aceptada (aunque interpretada de diversas maneras) por todos los discípulos de Platón, y una vez combinada con la visión monoteísta, sería la visión cosmológica fundamental de Europa occidental hasta el siglo XII EC.

El universo sagrado de Platón fue una inspiración para los filósofos: les animaba a investigar el cosmos de forma empírica y a creer que era posible resolver los misterios de la naturaleza. Les aseguraba que sus mentes, que contenían un resto de lo sagrado, estaban equipadas para aquella tarea. También ponía lo divino en un marco humano, y lo hacía perceptible. Era posible ver en realidad a los dioses: el sol, la luna y las estrellas, todos los días, brillando en el cielo. Cuando investigaban la tierra científicamente, no hacían más que hurgar en el misterio de lo divino. Pero la religión cósmica de Platón no significaba nada para la gente corriente que no tenía ningún entrenamiento filosófico. Una deidad que no estaba interesada en la raza humana no podía dar sentido a sus vidas. Platón intentó remediar este hecho. Los dioses olímpicos y los héroes eran contemplados a partir de entonces como *daimones*, divinidades menores que actuaban como espíritus tutelares y llevaban mensajes al inefable mundo celestial. Nadie podía tener tratos con ese Dios supremamente incomprensible, pero sí que podían adorar a Zeus, el guardián de los límites de la ciudad, que se ocupaba de los extranjeros; a Hera, la patrona del matrimonio; y a Atenea y Ares, que cuidaban de los hoplitas durante una campaña.[100] Los dioses olímpicos habían quedado reducidos a ángeles guardianes,* parecidos a los espíritus naturales que iban desapareciendo paulatinamente de las religiones axiales.

Los dioses olímpicos quizás hubiesen perdido estatus, pero Platón insistía en que su culto era esencial para la polis. En *Las leyes*, su última obra, Platón describía otra ciudad utópica en la cual seguía siendo importante el antiguo culto. Negaba que hubiese algún conflicto entre la razón y la piedad tradicional griega. No había pruebas concluyentes de la existencia de los *daimones* olímpicos, pero era irracional y poco inteligente negar los antiguos mitos, porque como los cuentos de hadas, contenían una cierta parte de verdad. Platón quería reformar el culto. Insistía en que los dioses olímpicos no podían verse influidos por el sacrificio o la oración, pero que los hombres debían expresar su gratitud a esos intermediarios que les ponían en contacto con el mundo divino e inefable.[101] Hestia, Zeus y Atenea tendrían sus santuarios en la Acrópolis de su ciudad ideal. Su ágora se vería rodeada de templos, y los festivales, procesiones y sacrificios y plegarias deberían llevarse a cabo con absoluta meticulosidad. Las deidades más importantes de aquella ciudad imaginaria eran Apolo y Helios, que se habían identificado desde hacía mucho tiempo con el sol, y que podían integrarse fácilmente con la teología cósmica de Platón. Platón intentaba mezclar lo viejo y lo nuevo. Durante los festivales de su polis, los dioses y los *daimones* bailarían sin ser vistos junto a los celebrantes humanos. En realidad, el objetivo de estos rituales era precisamente «compartir las festividades [de los dioses]».[102] El festival implicaba *orgiazein*, una palabra usada para describir las celebraciones extáticas de los misterios.[103] Los sacrificios no propiciaban a los olímpicos, pero sí que conseguían elevar el espíritu y daban a los humanos indicios de trascendencia. Sin embargo, a pesar de que Platón aprobara la antigua religión, la consideraba inferior a la filosofía. No podía producir una auténtica iluminación: las formas sólo se podían aprehender a través de los poderes razonadores de la mente, no mediante los conocimientos que daba el mito o el drama sagrado del ritual. La religión tradicional había quedado devaluada; el *mythos* se había convertido en algo supeditado al *logos* místico de Platón.

Había una directriz siniestra en *Las leyes* que llevaba a Platón más lejos todavía de la era axial.[104] Su ciudad imaginaria era una teocracia. El primer deber de la polis era inculcar «los pensamientos adecuados acerca de los dioses, y luego vivir de acuerdo con ellos: bien o no bien».[105]

99. *Timeo*, 90a. Traducción de Zeyl.

100. *El banquete*, 202e-203a; *Leyes*, 834a; 729e; 941a.

* El griego *aggelos* y el latín *angelus* significan «mensajero», espíritu que vela, seres espirituales superiores a los humanos que asistían a las deidades.

101. *Leyes*, 771d.

102. *Leyes*, 653b; 654a, trad. de Trevor J. Saunders, en Cooper (comp.), *Plato: Complete Works*.

103. *Leyes*, 717b.

104. Burkert, *Greek Religion*, págs. 333-334.

105. *Leyes*, 716c. Traducción de Saunders.

La creencia correcta venía primero; la conducta ética sólo en segundo lugar. La teología ortodoxa era el requisito previo de la moralidad. «Nadie que cree en dioses como exige la ley comete jamás voluntariamente un acto pecaminoso, ni deja que ninguna palabra descontrolada salga de sus labios.»[106]

Ninguno de los pensadores de la era axial había puesto gran énfasis en la metafísica. Algunos incluso contemplaban este tipo de especulaciones como algo torpe. La acción ética venía primero; la acción compasiva, no la ortodoxia, permitía a los seres humanos aprehender lo sagrado. Pero para Platón era obligatoria la creencia correcta, tan importante que un «Consejo nocturno» debía supervisar las opiniones teológicas de los ciudadanos. Había tres artículos de fe obligatorios: que los dioses existían, que se ocupaban de los seres humanos y que no se podía influir sobre ellos mediante el sacrificio y la plegaria. El ateísmo y una creencia supersticiosa en la eficacia práctica de los rituales serían crímenes capitales en la polis ideal de Platón, porque esas ideas podían dañar al Estado. A los ciudadanos no se les permitiría ni dudar de la existencia de los dioses olímpicos ni hacer preguntas capciosas sobre ellos. Los poetas podían usar sus fábulas para instruir a las masas, pero sus historias no debían ser demasiado fantasiosas. Debían centrarse en la importancia de la justicia, la transmigración de las almas y los castigos que se infligirían a los infractores en la otra vida. Esas doctrinas podían garantizar la buena conducta de los menos educados. Platón era consciente de que algunos ateos vivían unas vidas ejemplares, de modo que permitía a un no creyente confeso cinco años de vida para que encontrara el camino de vuelta al redil. Durante ese tiempo se le detendría en un lugar apartado para que reflexionase. Si seguía negándose a someterse a la verdadera fe, sería ejecutado.[107]

Al principio de su búsqueda filosófica, Platón se había sentido horrorizado por la ejecución de Sócrates, que fue condenado a muerte por enseñar falsas ideas religiosas. Al final de su vida, él mismo abogaba por la pena de muerte para aquellos que no compartieran sus puntos de vista. La visión de Platón se había agriado. Se había vuelto coercitiva, intolerante y punitiva. Buscaba imponer la virtud desde fuera, desconfiaba de los impulsos compasivos y había vuelto su religión filosófica completamente intelectual. La era axial en Grecia haría maravillosas contribuciones a las matemáticas, la dialéctica, la medicina y la ciencia, pero se estaba apartando mucho de la espiritualidad.

106. *Leyes* 888b; 885b. Traducción de Saunders.
107. *Leyes* 907d; 909d.

El alumno más brillante de Platón marcó su línea divisoria de forma más absoluta aún. Aristóteles (c. 384-322) no era ateniense de origen. Venía de una colonia griega en la península de Calcis. Su padre era amigo y médico del rey Amintas II de Macedonia, y Aristóteles se crió con el hijo del rey Amintas, Filipo. A la edad de 18 años, sin embargo, Aristóteles llegó a Atenas, y durante veinte años estudió con Platón en la Academia. Durante este período de su vida fue un leal discípulo de Platón y aceptó su teoría de las formas. Pero a lo largo del tiempo se fue convenciendo de que las formas no tenían una existencia independiente y objetiva. Cualidades tales como la belleza, el valor, la redondez o la blancura sólo existían en los objetos materiales de los cuales eran inherentes. Aristóteles se mostró extremadamente crítico con la noción de que el mundo ideal era más real que el universo material. Algunas sustancias eran eternas, divinas y superiores a los objetos perecederos, ciertamente, pero era muy difícil conseguir algún conocimiento preciso de ellas, porque existían fuera del alcance de nuestros sentidos. Era mejor concentrarse en las cosas que estaban a nuestro alcance, como la estructura de las plantas y los animales.

Cuando murió Platón en 347, Aristóteles se fue de Atenas. Quizá se sintiese decepcionado por no haber sido nombrado director de la Academia, pero también es posible que se hubiese convertido en persona *non grata* en Atenas a causa de sus relaciones con los macedonios. Su amigo Filipo había sucedido a su padre en 360. Soldado y político de genio, había convertido el Estado pobre, atrasado y aislado de Macedonia en un poder importante en la región, de modo que ahora amenazaba los intereses atenienses. Después de una serie de derrotas militares, Atenas se vio obligada a firmar un tratado con Macedonia en 346, pero seguía mostrándose hostil y resentida ante aquel nuevo y dinámico Estado, que expandía sin cesar su territorio e iba invadiendo las tierras interiores.

En 342, Filipo invitó a Aristóteles a fijar su residencia en Macedonia y educar a su hijo Alejandro. Aristóteles fue el tutor de Alejandro durante al menos tres años, un tiempo durante el cual Filipo se había convertido en amo de toda Grecia, y después de infligir una decisiva derrota a Atenas en 338, llevó una nueva estabilidad a la región. Todas

las polis se beneficiaron de unas condiciones mucho más pacíficas, y Atenas en particular disfrutó de un nuevo período de prosperidad. Filipo había planeado invadir Persia, pero fue asesinado en 336 y sucedido por su hijo Alejandro. Al año siguiente Aristóteles volvió a Atenas y estableció su propia escuela, conocida como el Liceo, porque estaba cerca del Liceo templo de Apolo.

Mientras tanto se había convertido en biólogo. Había pasado varios años en Asia Menor diseccionando animales y plantas y escribiendo detalladas descripciones de sus investigaciones. Aristóteles volvió a traer la filosofía a la tierra. Le interesaba especialmente el proceso de desarrollo y de descomposición de los seres vivos: una vez cascó un huevo cada día para ir comprobando el crecimiento del embrión de pollo. Mientras Platón y otros sabios de la era axial se habían visto perturbados por el flujo y la mutabilidad, Aristóteles sencillamente se sentía intrigado por todo el proceso del «devenir». El cambio no era *dukkha*; era natural en todos los seres vivos. En lugar de buscar su sentido en el mundo inmaterial, Aristóteles lo encontró en las formas físicas de transformación. Para él, una «forma» no era una realidad eterna, fuera del reino de los sentidos. Era una estructura inmanente dentro de cada sustancia, que controlaba su evolución hasta que llegaba a su madurez. Cada persona o cosa tenía una *dynamis* que le impelía a crecer hasta alcanzar su forma, como la bellota contenía en su interior el «potencial» de convertirse en roble. No había que temer el cambio, sino celebrarlo, pues representaba la lucha universal por la plenitud.

Pero éste era un logro puramente terrenal. Aristóteles no tenía la ambición de abandonar la caverna de Platón. Se encontraba demasiada belleza en el mundo de los fenómenos, si el filósofo sabía utilizar la razón. Después de su regreso a Atenas, Aristóteles empezó a desviar su atención hacia los temas metafísicos y éticos, pero siguió centrándose tenazmente en la facultad y el ejercicio de la razón. Aristóteles era un hombre de *logos*. Lo que distinguía al ser humano de otros animales era la capacidad de pensar racionalmente. Cada criatura luchaba por llegar a la forma que contenía en su interior. La *theoria*, la persecución de la verdad por sí misma, era la «forma» final u objetivo del hombre (Aristóteles tenía muy mala opinión de las mujeres, que veía como formas humanas defectuosas). La *eudaimonia* («bienestar») del hombre, por tanto, se encontraba en su inteligencia. Su «bondad» consistía en pensar de una forma clara y efectiva, planificando, calculando, estudiando y elaborando las cosas. El bienestar moral de un hombre también dependía del *logos*, porque cualidades tales como el valor o la generosidad debían ser regulados por la razón. «La vida según la razón es mejor y más agradable —escribió en uno de sus últimos tratados—, ya que la razón, más que nada, es el hombre.»[108] La inteligencia de un hombre (*nous*) era divina e inmortal; le ligaba con los dioses y le daba la habilidad de captar la verdad última. A diferencia del deleite sensual, los placeres de la *theoria* no fluían y refluían, sino que ofrecían una alegría continua, dando al pensador la suficiencia que caracterizaba la vida más elevada de todas. «Debemos, en lo posible, aguzar cada nervio para vivir de acuerdo con lo mejor que hay en nosotros», insistía Aristóteles. Como los dioses, no podemos sumergirnos por completo en la contemplación intelectual, pero cuando lo hacemos, activamos un principio divino en nuestro interior. Un hombre sólo puede alcanzar su atributo divino «en la medida en que hay en él algo de divino».[109]

En algunos aspectos la *theoria* era similar a los estados de éxtasis conseguidos por algunos de los otros sabios de la era axial, que también deseaban culminar su potencial humano buscando una alegría que no se fundiese ni desapareciese, y una autosuficiencia absoluta. Pero éstos habían intentado ir más allá de la razón y el *logos*. No sabemos qué era lo que implicaba la *theoria* de Aristóteles.[110] ¿Acaso incluía sus estudios científicos? ¿O estaba relacionada con alguna actividad más meditativa y trascendental? Ciertamente, el *noeton* («pensamiento») era para Aristóteles la forma de ser más elevada. *Noesis noeseos* («pensar sobre el pensamiento») era ser, propiamente; era el origen de todas las cosas, y caracterizaba la vida oculta de Dios.

Como Platón, Aristóteles creía que la *theologia*, el estudio de Dios, era la «primera filosofía», porque se ocupaba de la causa más elevada del ser. Aceptaba plenamente la religión cósmica de Platón, viendo el universo como divino, las estrellas como dioses vivientes, e imaginando un ser supremo que existía más allá del artesano divino y de su creación. El Dios de Aristóteles no era la causa primera, porque el universo era divino y eterno. Por el contrario, él veía a Dios como el Motor Inmóvil.

108. *Ética a Nicómaco*, 1178a, en Richard McKeon (comp.), *The Basic Works of Aristotle*, Nueva York, 2001.

109. *Ética a Nicómaco*, 1177a, *ibid.*

110. Gottlieb, *Dream of Reason*, págs. 270-272.

Observaba que todo lo que se movía había sido activado por otra cosa. ¿Qué era lo que había colocado a las estrellas y los demás cuerpos celestiales en sus inmutables revoluciones en torno a la tierra? Aquello que los había puesto en movimiento debía ser en sí mismo inmóvil, pues de lo contrario tendríamos que postular que un ser todavía más elevado había iniciado a su vez esa acción. La razón exigía que la cadena de causas y efectos tuviese un único punto de inicio. El Dios de Aristóteles era, por tanto, la consecuencia lógica de esa cosmología, más que una realidad místicamente intuida. En el reino animal, decía, el deseo podía inspirar movimiento. Un león hambriento acechaba a un cordero porque deseaba comer. De ello se seguía que las estrellas quizá se hubiesen puesto en movimiento debido al deseo. Y eran en sí mismas tan perfectas que sólo podían anhelar una perfección mayor, impulsadas por un amor intelectual a un ser dedicado a la actividad suprema. El dios de Aristóteles era *noesis noeseos*, perdido en la contemplación de sí mismo.

De ahí que el Motor Inmóvil de Aristóteles fuese eterno; era la forma suprema, porque se trataba de la única forma que existía, sin ninguna materia. Como divinidad más elevada, era puro *nous*, autoabsorto y autosuficiente, porque no podía prestar atención a nada inferior a sí mismo. Dios era pura *theoria*. De nuevo, como en la teología de Platón, no había nada en todo aquello para las personas corrientes.[111] No sólo el Motor Inmóvil no estaba preocupado por la raza humana, sino que Aristóteles también arrojaba dudas sobre la idea de que los dioses olímpicos menores tuviesen interés alguno por la humanidad. Para Platón, la implicación de los dioses olímpicos en los asuntos humanos era un artículo de fe: para Aristóteles, era simplemente una hipótesis.[112] Sin embargo, como Platón, Aristóteles no quería abolir el culto tradicional. La gente siempre anhelaba que hubiese seres superiores. Era natural para ellos honrar a los dioses, y ese tipo de adoración debía aceptarse como algo natural. Los antiguos mitos eran muy sospechosos, pero probablemente contenían unos pocos residuos de antigua sabiduría, como adscribir la divinidad a los cuerpos celestiales. La religión también podía ser útil para dar una sanción divina a las leyes y normas de la polis.[113]

111. Burkert, *Greek Religion*, pág. 331.
112. *Ética a Nicómaco*, 1099b11; 1179a24.
113. *Política*, 1335b.15; 1314b39; 1331a27; 1336b6; *Retórica*, 1391b1.

La filosofía había producido un nuevo Dios, pero que no tenía nada en común con Yahvé. Aristóteles habría encontrado absolutamente ridícula la idea de una deidad suprema que súbitamente decidiera crear el mundo y se implicase en la historia humana. Aunque los monoteístas usasen posteriormente las discutibles «pruebas» del Motor Inmóvil de Aristóteles para demostrar la existencia de su Dios, el Dios de los filósofos era contemplado en última instancia por los que tenían mayor criterio como *deus otiosus*, e inútil por tanto para la búsqueda espiritual.[114] Aristóteles habría estado de acuerdo. No había nada sagrado en su metafísica. El término en sí mismo fue acuñado por editores y bibliotecarios que compilaron sus escritos fragmentarios y las notas de sus clases. Éstos se limitaron a combinar catorce ensayos sobre temas sin relación entre ellos en un solo volumen, que etiquetaron como *meta ta physika*: «Después de *La física*».

En algunos aspectos, Aristóteles parecía tener una comprensión mejor de la espiritualidad tradicional que Platón. No le preocupaba la ortodoxia, señalando que los iniciados que tomaban parte en los misterios no lo hacían para aprender hechos ni doctrinas, sino para «experimentar determinadas emociones y para ser colocadas en una determinada disposición».[115] Ese tipo de religión trataba de los sentimientos *(pathein)* y no del pensamiento. Aristóteles parecía más cómodo con la emoción que Platón. A veces, por ejemplo, era bueno estar furioso, mientras uno no permitiese que su ira se convirtiese en extrema. Mientras Platón habría desterrado la tragedia de su república ideal, Aristóteles creía que todavía tenía una función. Era adecuado sentir compasión y temor en algunas ocasiones, y la tragedia ayudaba a educar las emociones y enseñar a la gente a experimentarlas de la forma adecuada.[116] Al observar los sufrimientos de Edipo, por ejemplo, un hombre pusilánime podía darse cuenta de que, después de todo, sus problemas no eran tan graves, y una persona arrogante aprendería a sentir compasión por aquellos más débiles que él. Imitando acontecimientos graves

114. Karen Armstrong, *A History of God: The 4000 Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, Londres y Nueva York, 1993, págs. 171-208.
115. Fragmento 15, citado en Walter Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, Mass., y Londres, 1987, págs. 69, 89 (trad. cast.: *Cultos mistéricos antiguos*, Madrid, Trotta, 2005).
116. Gottlieb, *Dream of Reason*, pág. 277.

y terribles, la tragedia conseguía la purificación de tales sentimientos.[117] Las emociones se veían así despojadas de sus posibles peligros, y se hacían beneficiosas para los individuos y la comunidad. En realidad, esos sentimientos eran esenciales para el placer peculiar de la tragedia. Aristóteles comprendía racionalmente lo que los ritualistas habían intuido siempre: una representación simbólica, mítica o ritual de unos acontecimientos que habrían resultado insoportables en la vida diaria podía transformar nuestros temores más profundos en algo puro, trascendente, incluso placentero. Y sin embargo, Aristóteles veía las tragedias como textos literarios para examinar en privado. En su discusión de la tragedia insistía en su efecto para el individuo más que en su función cívica o política. No discutía su dimensión ritual, y mostraba escaso interés por los dioses. Su crítica literaria era antropocéntrica y, como su filosofía, estaba plenamente orientada al aspecto mundano. Lo que había sido una profunda experiencia religiosa se estaba viendo transformado súbitamente por la inteligencia racional de Aristóteles en algo mucho más pragmático.

Aristóteles fue un pionero con un enorme genio. Casi por sí solo estableció los fundamentos de la ciencia occidental, la lógica y la filosofía. Desgraciadamente, también dejó una impresión indeleble en la cristiandad occidental. Desde que los europeos descubrieron sus escritos en el siglo XII, muchos se prendaron de sus pruebas racionales de la existencia del Motor Inmóvil... uno de sus logros menos inspirados. El Dios de Aristóteles, que no pretendía tener ningún valor religioso, era ajeno al empuje fundamental de la era axial, que insistía en que la realidad última era inefable, indescriptible e incomprensible... y sin embargo, era algo que los seres humanos «podían» experimentar, aunque no por medio de la razón. Pero Aristóteles había puesto a Occidente en un camino científico, que, casi dos mil años después de la primera era axial, suscitaría una segunda Gran Transformación.

117. *Poética*, 6, 1449b28.

Capítulo 9

Imperio (c. 300 a 220 AEC)

Al principio del siglo III, la era axial, que ya estaba llegando a su fin en otras regiones, todavía florecía en China, pero incluso allí algunas de las ideas originales se estaban anquilosando. Durante generaciones, Wei y Qin habían sido los reinos más poderosos en la región. En una desesperada lucha por la supervivencia, los Estados más pequeños habían apoyado alternativamente a uno o a otro, pero la gente se iba cansando ya de aquella lucha inacabable. Muchos añoraban la llegada de un gobernante que fuese lo bastante poderoso para crear un Imperio Chino unido, como en los días de Yao y Shun. Había un deseo de paz casi palpable. Los chinos no estaban interesados en las cuestiones científicas, metafísicas y lógicas que fascinaban a los griegos. La situación política era tan grave que tales temas parecían triviales. Su prioridad era volver a instaurar la ley y el orden, y con ese fin los filósofos, moralistas y místicos chinos se concentraron en resolver los problemas de gobierno. Por aquel tiempo quedó claro que era necesario un nuevo enfoque. El cambio se estaba acelerando a un ritmo tal que la gente podía ver diferencias importantes entre una generación y la siguiente. Existía la convicción cada vez mayor de que a partir del caos del período de los Estados en Guerra, surgiría un nuevo imperio que no podía ser gobernado como el imperio arcaico de Yao y Shun, ni siquiera del primer Zhou. En los reinos más importantes, en constante expansión, los príncipes ya no confiaban en la potencia mágica (*daode*) de su cargo. Eran realistas y veían que la economía era la clave del éxito. La victoria estaría con el gobernante que tuviese más territorio, más mano de obra, más recursos y las mayores reservas de grano.

A finales del siglo IV, los gobernantes habían dejado de fingir que escuchaban a los consejeros confucianos o mozistas. Por el contrario, se dirigieron a los hombres de la nueva clase de comerciantes, que compartían su realismo crudo. Los comerciantes dependían del cálculo y de las leyes de las finanzas; en lugar de contemplar el Camino, especulaban con el deseo de beneficios y de lujos y pensaban en términos de dinero y de contratos escritos. Pero otra escuela filosófica estaba ya saliendo a la palestra. En un Estado tras otro, los gobernantes se estaban volviendo hacia los políticos científicos, los «hombres de método». Los historiadores chinos se refieren a ellos colectivamente como los Fajia, expresión que se suele traducir como «Escuela de las Leyes».[1] Pero esto podría inducir a error. Los hombres de método, ciertamente, estaban interesados en las leyes, pero no les preocupaba la jurisprudencia. *Fa* significaba «modelo, nivel». Se usaba para describir una herramienta como la plomada o la escuadra del carpintero, que daban forma a materiales en crudo, de modo que se conformasen a un modelo fijo.[2] Los legalistas querían que la gente se adaptase a su ideal, de modo que hicieron públicos los métodos prescriptivos de controlar la conducta social. El f*a*, por tanto, se equiparaba a menudo con el *xing* («castigo»). El Estado, afirmaban, debía imponer penas severas para reformar a hombres y mujeres, de la misma forma que la escuadra obliga a un material irregular a adoptar una forma recta. Mozistas y confucianos creían que sólo un rey sabio que estuviese imbuido de benevolencia y moralidad podía reformar la sociedad. Los legalistas no estaban interesados en la moralidad de un príncipe; creían que, si se formulaba de la forma adecuada, su método funcionaría automáticamente, con tal de que se viera respaldado por castigos draconianos y un riguroso código penal.

Los hombres de método probablemente estuvieron siempre activos en los círculos del gobierno. Incluso en los tiempos feudales idealizados siempre había existido una cierta medida de coerción en la política. Pero los tiempos habían cambiado. Durante el último siglo hubo una gran explosión demográfica en la gran llanura, y a causa de las incesantes guerras de expansión, los Estados se estaban haciendo mucho mayores de lo que antes eran los pequeños principados feudales. Un príncipe necesitaba más que el *ren* y el ritual para gobernar esos enormes reinos. Los legalistas querían crear un sistema de gobierno que funcionase de hecho. No veían la historia como un declive lamentable a partir de una edad dorada. Eso sólo podía conducir a la nostalgia por el pasado, mientras que la salvación debía encontrarse en una apreciación racional del presente. Los Estados de más éxito, como Wei y Qin, que estaban expandiéndose constantemente y por tanto tenían que imponer sus normas sobre pueblos resentidos y vencidos, necesitaban un método de administración eficiente que no confiase en el carisma de los gobernantes, sino que se aplicase a todos los súbditos por igual, ricos y pobres, chinos o bárbaros.

A los legalistas les gustaba comparar el mecanismo de la ley con unas balanzas, que proporcionaban una medida regular. Los mercaderes y tenderos podían querer obtener más dinero de sus clientes, pero la balanza les diría exactamente cuánto podían cobrarles. «Los hombres no intentan cambiar la balanza, porque saben que sería inútil», escribió un autor del siglo IV.

> De modo que cuando hay un gobernante de gran lucidez en el trono, los funcionarios no tienen oportunidad alguna de vulnerar la ley, los magistrados no tienen oportunidad de practicar la parcialidad. La gente sabe que sería inútil intentar influir en los magistrados; la balanza siempre permanecería nivelada y correcta, esperando su carga. De ese modo, los traidores y los embaucadores no tienen oportunidad alguna de obtener decisiones parciales para sí mismos.[3]

Una vez establecido esto, su teoría política funcionaría de una forma automática e imparcial. Los legalistas habían hecho la importante transición intelectual del gobierno de persona a persona del feudalismo a un sistema legal objetivo, que no era distinto del concepto de ley que impera en el Occidente moderno, con la excepción de que en la antigua China la ley no estaba destinada a proteger al individuo, sino a conseguir el control desde arriba. El estatus intelectual y moral del gober-

1. A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, Ill., 1989, págs. 267-276; Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Mass., y Londres, 1985, págs. 321-345; Fung Yu-Lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, Derk Bodde (ed. y trad.), Nueva York, 1976, págs. 155-165.

2. Schwartz, *World of Thought*, págs. 321-323.

3. *El libro de Guanzi* 67.3.55, citado en Graham, *Disputers of the Tao*, pág. 274. El Guanzi se atribuía al estadista Guan Zhong del siglo VII, pero en realidad es de fecha muy posterior.

nante era irrelevante, porque el sistema podía funcionar sin su intervención personal. Podía (y debía) retirarse a un lado y «no hacer nada» (*wu wei*).

Curiosamente, los legalistas sentían una gran afinidad con los taoístas, gente como Zhuangzi, que también enseñaba la importancia de «no hacer nada», e insistía en que el Camino del Cielo obraba independientemente de las intenciones humanas. Los primeros legalistas estaban de acuerdo. Así, Shen Dao, que era contemporáneo de Mencio en la Academia de Jixia, había comparado las instituciones impersonales de autoridad en el Estado bien ordenado con la actividad del Camino del Cielo, que no podía verse afectado por los deseos y disposiciones de los seres humanos individuales. Igual que el sabio evitaba la actividad decidida (*yu wei*), porque ésta bloqueaba las obras del Camino, así el rey debía evitar cualquier intervención personal que impidiese el trabajo mecánico del sistema. Shen Dao quería encontrar un contexto ideológico para su visión puramente pragmática del gobierno, y el ideal legalista del rey pasivo e inactivo tenía hondas raíces en China. La ley ritual del período feudal había dictaminado también que el príncipe no debía «hacer nada», sino que simplemente debía permitir que el poder mágico del Camino actuase a través de él.

El legalismo se desarrolló primero en los reinos de Wei, Han y Zhao, que se habían desgajado del antiguo Estado de Jin a principios del siglo V. Éstos eran Estados aislados, y sus gobernantes, por tanto, estaban menos comprometidos con la tradición y más abiertos a las teorías radicales del gobierno. Hacia 370, un joven ambicioso llamado Shang Yang (c. 390-338) se había establecido en Wei y se unió a las discusiones de los científicos políticos locales, que no tenían ningún programa espiritual importante, sino que sencillamente querían reformar el ejército, aumentar la producción agrícola, reforzar el poder del gobernante, debilitando a la nobleza local, y desarrollar un código legal claro y efectivo. Shang no consiguió ganarse el favor del rey de Wei, pero en 361 logró convertirse en consejero jefe del príncipe de Qin. Era una gran oportunidad. Qin tenía una gran población bárbara, que no sabía casi nada de las tradiciones Zhou, y la nobleza era demasiado débil y empobrecida como para llevar a cabo una oposición efectiva al programa revolucionario de Shang. Su reforma, que iba en contra de muchos de los principios importantes de la era axial, convertía al reino atrasado y aislado de Qin en el Estado más avanzado y poderoso de China. A finales

del siglo III, como resultado de las medidas de Shang, de largo alcance, Qin conquistaría todos los demás Estados, y en 221 su gobernante se convertiría en el primer emperador histórico de China.

El señor Shang no sentía lealtad alguna hacia las tradiciones del pasado. «Cuando los principios que guían al pueblo no son adecuados para sus circunstancias —afirmaba—, su escala [*fa*] de valores debe cambiar. A medida que cambian las condiciones del mundo, se aplican distintos principios.»[4] No tenía sentido soñar con una edad dorada de reyes sabios y compasivos. Si la gente fue más generosa en el pasado, no era porque practicasen el *ren*, sino porque la población era más pequeña, y había bastante comida para salir adelante. De forma similar, la corrupción y el conflicto del período de los Estados en Guerra no eran el resultado de la falta de honradez, sino que ocurrían sencillamente porque los recursos eran escasos.[5] En lugar de promover la no violencia, el señor Shang quería que la gente de Qin estuviese tan ansiosa de guerra y derramamiento de sangre como un lobo hambriento. Sólo tenía un objetivo: «El enriquecimiento del Estado y el fortalecimiento de su capacidad militar».[6] Para conseguir sus objetivos, los gobiernos tenían que explotar el miedo y la codicia de la población. Muy poca gente quería exponerse a los peligros de la nueva guerra. Pero Shang ideó unos castigos tan duros para los desertores que la muerte en el campo de batalla parecía preferible. También recompensaba los servicios militares sobresalientes de campesinos y nobles por igual con concesiones de terrenos agrícolas.

La reforma metódica y racional del señor Shang transformó completamente la vida cotidiana en Qin, que bajo su tutela se convirtió en una máquina de combate mortal y eficiente. El alistamiento en el ejército y las levas eran obligatorias, y la dura disciplina de la vida militar se impuso a todo el país. La innovación más importante del señor Shang fue conectar la producción agrícola con la vida militar. Los campesinos y soldados que tenían éxito se convertían en terratenientes y se les otorgaban títulos y pensiones, mientras que la antigua nobleza fue desmantelada. Los aristócratas que no se desempeñaban bien en el campo de

4. *Shanqiunshu* («Libro del Señor Shang»), 2, 7, citado en Fung Yu-Lan, *Short History of Chinese Philosophy*, pág. 159.

5. *Shanqiunshu*, 9, 1.

6. *Shanqiunshu*, 8, 8, citado en Schwartz, *World of Thought*, pág. 328.

batalla eran degradados y se convertían en plebeyos; aquellos que no participaban eficientemente en los ambiciosos planes de limpieza de la tierra de Shang acababan vendidos como esclavos. Todo el mundo estaba sujeto a las mismas leyes: hasta el príncipe de sangre real era ejecutado si se le hallaba culpable de una ofensa menor.

El señor Shang no sólo no estaba preocupado por la moralidad del príncipe, sino que creía que un sabio virtuoso sería un rey desastroso. «Un Estado que usa a la buena gente para gobernar a los malvados acabará sumido en el desorden y destruido —declaraba—. Un Estado que usa a los malvados para gobernar a los buenos siempre disfruta del orden y se vuelve fuerte.»[7] Los confucianos, que predicaban la paz, eran peligrosos. Si todos los hombres practicaban el *li*, se volverían tan moderados y contenidos que un príncipe nunca lograría persuadir a nadie para que combatiese. El señor Shang despreciaba abiertamente la Regla de Oro. Un príncipe verdaderamente efectivo infligiría al enemigo exactamente lo que «no» desearía nunca que les hicieran a sus propias tropas. «Si en la guerra haces lo que nunca haría el enemigo, serás fuerte —decía a sus oficiales—. Si en las empresas acometes aquello que tu enemigo se avergonzaría de hacer, tú tendrás la ventaja.»[8]

Sus reformas draconianas tuvieron un gran éxito. En 340 Qin infligió una aplastante derrota a Wei, su principal rival, y se convirtió en el competidor más importante del poder imperial. El señor Shang esperaba recibir un generoso donativo de tierras como recompensa por sus servicios, pero, por el contrario, se convirtió él mismo en víctima de la nueva crueldad. En 338, después de la muerte de su real patrono, sus rivales se ganaron la confianza del nuevo príncipe y Shang fue cortado en pedazos por los mismos carros de guerra que él había procurado para Qin. Pero una nueva generación de legalistas continuaría las líneas que él había trazado, y otros Estados empezaron también a seguir el ejemplo de Qin.

Uno de los mejores eruditos legalistas fue Han Fei (280-233), que se convirtió en ministro del rey Huang-Di, de Qin. Era mucho menos cínico que el señor Shang y creía que tenía la noble misión de ayudar a

7. *Shanqiunshu*, 20, citado en Mark Elvin, «Was There a Transcendental Breakthrough in China?», en S. N. Eisenstadt (comp.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany, 1980, pág. 352.

8. *Shanqiunshu*, 20, citado en Graham, *Disputers of the Tao*, pág. 290.

la humanidad. En su ensayo «Indignación Solitaria» se veía a sí mismo muy distinto de los otros *shi* que vagaban y hacían proselitismo de ideas que, según su opinión, eran inútiles e impracticables. Él y los demás legalistas debían ser hombres de impecable moralidad, y debían dedicarse con infatigable devoción a los más altos intereses del príncipe.[9] Han Fei sabía que era muy improbable que un rey fuese un dechado de virtudes, pero quería ayudar a un ser humano normal y corriente a convertirse en gobernante efectivo estableciendo un sistema eficiente. El gobernante debía encontrar a los funcionarios adecuados para que trabajasen para él, y debía hallarse inspirado por el deseo de ayudar a su pueblo. «Simplemente, debe contemplar lo que beneficia al pueblo. Por tanto, cuando les impone castigos, no es por odio al pueblo, sino simplemente porque se preocupa por ellos.»[10] Debía ser imparcial y generoso, castigar a amigos y familiares si era necesario y recompensar también a sus enemigos. Un poema atribuido a Han Fei daba al *wu wei* del gobernante un significado casi místico:

> *Haciendo sin conocimiento, posee lucidez,*
> *Haciendo sin valía, obtiene resultados,*
> *Haciendo sin valor, consigue fortaleza.*[11]

La ley no debía de ser un método de castigo y supresión. Era una educación que acostumbraba al rey y a los súbditos a comportarse de un modo distinto. Una vez estuviese completa la reforma, no habría más necesidad de castigos; todo el mundo actuaría según los mejores intereses del Estado. Sin embargo, a pesar de todas sus buenas intenciones, Han Fei también sufrió un final violento. Fue calumniado y encarcelado, y en 233, en lugar de someterse a una ejecución, aceptó la opción de suicidarse.

Antes de convertirse en legalista, Han Fei había estudiado con el más distinguido filósofo confuciano de su tiempo, y probablemente había adquirido gran parte del idealismo de su maestro. Xunzi (c. 340-245), un pensador apasionado, poético y aun así rigurosamente racional, consiguió absorber los conocimientos de otros filósofos en su

9. *Shanqiunshu*, 20, en Schwartz, *World of Thought*, págs. 342-343.

10. *Han Feizi* («El Libro de Han Fei»), 54, en Graham, *Disputers of the Tao*, pág. 290.

11. *Han Feizi*, 5, *ibid.*, pág. 288.

propia perspectiva del confucianismo, y crear una síntesis poderosa.[12] No pensaba que mozistas, yangistas y legalistas estuviesen equivocados; sencillamente, realzaban sólo una parte de un argumento muy complejo, y se podía aprender algo de todos ellos. Xunzi estaba influido también profundamente por las ideas taoístas. Su libro estaba organizado y argumentado de una manera mucho más convincente que ningún otro texto de la era axial china, aunque al mismo tiempo su prosa se modulaba con facilidad hasta convertirse en poesía y su lógica en intuición mística.

Xunzi estaba horrorizado por el nuevo pragmatismo, que según creía había conducido a un declive en los niveles morales. Por todas partes veía «tramas y conspiraciones», y la búsqueda egoísta de la riqueza, el poder y el lujo.[13] Como los príncipes se negaban a verse restringidos por el *li*, perseguían sus propias ambiciones de una manera implacable, y la violencia y la guerra eran endémicas. Xunzi no aceptaba el realismo de los legalistas; seguía creyendo aún en un rey compasivo, que era la única persona que podría restaurar la paz y el orden, pero estaba también dispuesto a considerar cualquier sistema que pudiera procurar algo de alivio, aunque se apartase de los principios tradicionales del confucianismo. Xunzi era un activista. Deseaba un puesto en el gobierno, pero no tuvo más éxito que Confucio o Mencio. Fue nombrado tres veces maestro de la Academia de Jixia, pero tuvo que dejar Qi cuando su tiránico rey Min expulsó a todos los eruditos de su reino. En 255 se trasladó a Chu, donde el primer ministro le nombró magistrado, pero perdió su puesto en 238 al ser asesinado su patrono. Apenado, Xunzi se retiró de la vida pública y se dedicó a publicar una recopilación de ensayos.

Uno de ellos describía su visita a Qin. Aunque el ideal legalista no podía estar más alejado del suyo propio, Xunzi se mostró impresionado por lo que vio. Los funcionarios trabajaban con eficiencia e integridad, no había corrupción, no había luchas intestinas en la administración, y la gente corriente era sencilla y no estaba estropeada. Quizá

12. Graham, *Disputers of the Tao*, págs. 235-267; Schwartz, *World of Thought*, págs. 299-320; Fung Yu-Lan, *Short History of Chinese Philosophy*, págs. 143-154; Elvin, «Was There a Transcendental Breakthrough in China?», págs. 348-351.

13. *Xunzi* («El Libro del Maestro Xan»), 9, en Burton Watson (ed. y trad.), *Xunzi: Basic Writings*, Nueva York, 2003.

temieran al gobierno, pero lo obedecían y apreciaban la estabilidad y la imparcialidad de las nuevas leyes.[14] Qin, sin embargo, no era perfecto. Xunzi se dio cuenta de que las reformas sólo habían sido posibles porque la gente no tenía ninguna experiencia de una civilización elevada. Creía que el duro código penal probablemente era necesario, pero también observó que Qin era un lugar lleno de perturbaciones; la gente parecía tener un miedo constante de que «el mundo se uniera para aplastarles».[15] Qin nunca llegaría a gobernar a toda China, creía, porque su estilo de gobierno draconiano alienaba a los súbditos de sus Estados; sólo sobreviviría si aceptaba la guía de un *junzi*, un gobernante maduro y humano. Xunzi tenía razón y estaba equivocado al mismo tiempo. Qin consiguió derrotar a los demás Estados y establecer un imperio, pero sus implacables métodos de gobierno dieron como resultado la caída de la dinastía, que cayó al cabo de sólo catorce años.

Sin embargo, Qin era un desafío para un confuciano. Durante una audiencia con el rey Zhao, Xunzi le dijo que sentía que no hubiese ritualistas en la administración Qin. El rey replicó rotundamente: «Los confucianos [*ru*] no sirven para nada a la hora de gobernar un Estado».[16] Dadas sus propias experiencias poco alentadoras, a Xunzi le resultó muy difícil discutirle ese punto. Tampoco fue capaz de encontrar una respuesta convincente para su ambicioso y joven alumno Li Si. Xunzi aseguraba que si un *junzi* llegaba al poder habría paz, porque su moralidad (*yi*) y su benevolencia (*ren*) serían una fuerza irresistible hacia el bien. Era una bonita visión confuciana. La compasión del príncipe irradiaría de él, como la potencia irradiaba de los reyes sabios, explicaba Xunzi; adondequiera que fuese, transformaría su entorno sin esfuerzo alguno. Un príncipe tal no atacaría jamás a otro Estado para satisfacer su propia ambición.

> Él sólo coge las armas para poner fin a la violencia, y para evitar el daño, no para competir con otros por los despojos. Por tanto, cuando los soldados de ese hombre benévolo acampan, obtienen un respeto divino; y por dondequiera que pasan, transforman a la gente. Son como la lluvia propia de la estación, con cuya caída todos los hombres se regocijan.

14. *Xunzi*, 16.

15. *Xunzi*, 16, en Schwartz, *World of Thought*, pág. 305.

16. *Xunzi*, 8, citado en Graham, *Disputers of the Tao*, pág. 238.

«¡Sueños!», exclamó Li Si. ¿Cómo se explicaba Xunzi entonces el éxito de Qin, que llevaba venciendo cuatro generaciones seguidas? «Sus ejércitos son los más fuertes del mundo, y su autoridad influye en todos los demás señores feudales. Y no lo hace mediante el *ren* y el *yi*, sino tomando ventaja de todas sus oportunidades... eso es todo.»[17] No mucho después Li Si abandonó a Xunzi, se convirtió al legalismo, emigró a Qin, se convirtió en primer ministro y dirigió la campaña fulminante que tuvo como resultado la victoria final de Qin en 221.

En 260, unos años después de la visita de Xunzi, el ejército de Qin conquistaba el Estado nativo de Xunzi, Zhao. Aunque el príncipe se rindió, las tropas de Qin asesinaron a cuatrocientos mil soldados Zhao. ¿Cómo podía un *junzi*, que ni siquiera ostentaba un puesto bajo en la administración, ejercer alguna influencia para contener a un régimen tan atroz? Pero aunque la situación política se iba oscureciendo, y más Estados adoptaban el sistema legalista, Xunzi nunca perdió la fe. Contra todo pronóstico, continuaba creyendo que el espíritu de «renuncia» de los rituales y la ética compasiva del *ren* podían traer la paz y el orden a China, aunque admitía que, en aquellos tiempos tan duros, probablemente deberían ir respaldados por castigos y recompensas. La sabiduría no era un ideal imposible. Si hacía un esfuerzo apasionado y comprometido por transformarse él mismo, cualquier hombre de la calle podía volverse semejante a Yao y salvar al mundo.

A lo largo del libro de *Xunzi*, encontramos un ruego insistente del *yu wei*, el esfuerzo disciplinado y consciente. Xunzi había aprendido de su visita a Qin que si se esforzaban mucho, los seres humanos podían cambiar su sociedad. Pero debían asumir la responsabilidad ellos mismos. El Cielo no era un dios que interviniese en los asuntos del mundo. No tenía ningún sentido confiar en el Cielo para que les ayudase, ni intentar forzar la voluntad del Cielo consultando oráculos. Xunzi odiaba esas supersticiones antiguas y manipuladoras. El Cielo tenía una naturaleza por sí mismo; el Camino del Cielo se podía ver en el orden y la regularidad de los cuerpos celestiales y en la sucesión de las estaciones. El Camino del Cielo estaba enteramente separado de los seres humanos. A éstos no se les podía dar guía ni ayuda, pero ponía a su disposición los recursos que necesitaban para encontrar su propio camino. Ésa era la misión del *junzi*. No tenía sentido contemplar el Camino del Cielo y descuidar los asuntos humanos, como había hecho Zhuangzi. Era erróneo retirarse de la sociedad. La civilización era un logro magnífico; había dado a los seres humanos un estatus divino, y les había convertido en compañeros iguales del Cielo y la Tierra. «¿Es mejor obedecer al Cielo y cantarle himnos —preguntaba Xunzi—, o captar cuál es el mandato del Cielo y hacer uso de él?» ¿Qué era mejor, anhelar el Cielo, como los taoístas, o hacer uso de los recursos que el Cielo les había suministrado y «llevarlos a término»?[18] Si nos concentrábamos en el Cielo y descuidábamos lo que el hombre puede hacer, insistía Xunzi una y otra vez, «no conseguiremos comprender la naturaleza de las cosas».[19]

17. *Xunzi*, 15, 72. Traducción de Watson.

Pero eso implicaba un esfuerzo duro, dedicación. Xunzi había aprendido de los legalistas que la gente necesitaba ser reformada. A diferencia de Mencio, creía que la naturaleza humana no era buena, sino mala. Aseguraba que todo el mundo «nace con sentimientos de envidia y odio, y si los satisface, le conducirán a la violencia y el crimen, y todo sentido de lealtad y buena fe desaparecerá».[20] Usaba la misma imaginería que los legalistas: «Un trozo de madera torcido debe esperar hasta que se le ha colocado en el tablero para enderezarlo, se le ha aplicado vapor y se ha forzado para enderezarlo, antes de volverse recto».[21] Pero si trabajaba intensamente, cualquiera podía convertirse en sabio. Él solo no podía conseguir aquello; primero, tenía que encontrar un maestro y someterse a los ritos (*li*): sólo entonces sería capaz de observar los dictados de la cortesía y la humildad, obedecer las normas de la sociedad y conseguir el orden.[22] No era bueno hacer lo que a uno se le ocurría de forma natural, como los yangistas y los taoístas. La bondad era el resultado de una conducta consciente. El *junzi* usaba el artificio para redirigir sus pasiones a través de canales constructivos. Y así no se deformaba la conducta humana, sino que se extraía todo su potencial.

Xunzi estaba convencido de que si usaba su inteligencia y su poder de razonamiento, la gente se daría cuenta de que la única forma para restaurar la paz y el buen orden era crear una sociedad moral. La educación era crucial. Así aceptaba una página del libro de los legalistas

18. *Xunzi*, 17, 44. Traducción de Watson.
19. *Ibid.* Traducción de Watson.
20. *Xunzi*, 23, 1-4. Traducción de Watson.
21. *Ibid.* Traducción de Watson.
22. *Ibid.*

admitiendo que los menos inteligentes no comprenderían todo esto, y que habría que obligarles, mediante un sistema juicioso de leyes y castigos, a someterse a un programa de educación moral. Pero la gente más sabia elegiría voluntariamente transformarse mediante el estudio de la sabiduría del pasado. Cuando Yao, Shun y Yu habían contemplado el mundo, se habían dado cuenta de que podían acabar con el intolerable sufrimiento que veían a su alrededor sólo mediante un considerable esfuerzo intelectual, que empezaba con la transformación de ellos mismos. De modo que crearon los rituales de reverencia, cortesía y «complacencia» (*rang*). Éstos moderaban sus pasiones rebeldes, y así podían conseguir la paz interior. Mirando dentro de sus propios corazones, observando críticamente su conducta y sus propias reacciones ante los dolores y alegrías de la vida, los sabios descubrían cómo ordenar las relaciones sociales.[23] El *li* se basaba, por tanto, en el principio del *shu*, «gustarse a uno mismo». Sólo cuando un gobernante se había dominado a sí mismo podía llevar la paz y el orden a una sociedad en su conjunto.

Los sabios no habían impuesto a sus súbditos un conjunto de normas ajenas; el *li* se había visto inspirado por su análisis de la humanidad. Los ritos humanizaban las emociones, dándoles forma igual que un artista extrae forma y belleza de unos materiales poco prometedores: ellos «recortan lo que es demasiado largo y estiran lo que es demasiado corto, eliminan lo que sobra y reparan las deficiencias, extienden las formas del amor y la reverencia y, paso a paso, llevan a su plenitud las bellezas de la conducta adecuada».[24] El *li* era una especie de ley natural. El universo mismo debía obedecer unas normas que extraían orden del posible caos. Hasta los cuerpos celestiales y las cuatro estaciones debían «rendirse» en lugar de invadirse agresivamente unos a otros. «El Cielo y la Tierra se armonizan mediante el *li*, el sol y la luna están iluminados por él; las cuatro estaciones derivan su orden de él, las estrellas y los planetas se mueven por él», apuntaba Xunzi. Y si no lo hacían, se producía el caos. El mismo *li*, que exigía que todas las cosas observasen su lugar adecuado en el orden del cosmos, purificaría las emociones humanas.[25] De modo que, lejos de ser antinatural, el *li* llevaría a la gente al centro de la realidad. «El significado del ritual es profundo, realmente —repetía Xunzi con énfasis—. El que intenta penetrar en él con las teorías inanes y toscas de los hacedores de sistemas, perece allí.»[26]

23. *Xunzi*, 21, 28-30.
24. *Xunzi*, 19, 63. Traducción de Watson.
25. *Xunzi*, 19, 17-79. Traducción de Watson.

Aunque Xunzi se concentró en la tierra más que en el Cielo, no era un humanista secular. Como todos los chinos, reverenciaba a la naturaleza como algo «divino» (*shen*). Su racionalismo religioso estaba basado en un silencio místico. Deploraba lo que él llamaba «obsesión», la insistencia egoísta en una sola postura doctrinal. Antes de que alguien intentase reformar la sociedad, debía comprender el Camino, y no podía hacerlo insistiendo en que sus opiniones eran acertadas y todas las demás erróneas. Sólo podía comprender el Camino una mente que estuviese «vacía, unificada y tranquila». Aquí Xunzi estaba plenamente de acuerdo con Zhuangzi. La mente estaba «vacía» si seguía abierta a nuevas impresiones, en lugar de aferrarse a su propia opinión; estaba «unificada» si no obligaba a la complejidad de la vida a adaptarse a un sistema impositivo e interesado; y estaba «tranquila» si no se regodeaba en «sueños y fantasías ruidosas» ni nutría ambiciosos «planes y conspiraciones» que entorpeciesen la verdadera comprensión.[27] «Vaciedad, unidad y tranquilidad —explicaba Xunzi— son las cualidades de una iluminación grande y pura.»

Despojado de obsesión egoísta, un ser humano corriente podía conseguir la visión panóptica de un sabio. En lugar de sentirse aprisionado en un punto de vista pueblerino y egoísta, adquiría una comprensión intuitiva de los principios más profundos del gobierno.

> Aquel que posee una iluminación tal, puede quedarse sentado en su habitación y contemplar toda la zona comprendida entre los cuatro mares, puede morar en el presente y sin embargo disertar sobre épocas distantes. Tiene la visión penetrante de todos los seres y comprende su verdadera naturaleza, estudia las épocas de orden y desorden y comprende el principio que subyace en ellas. Ése examina el Cielo y la Tierra, gobierna a todos los seres y domina el gran principio y todo lo que hay en el universo.[28]

26. *Xunzi*, 19, *passim*. La frase se va repitiendo en todo el capítulo como un estribillo. Traducción de Watson.
27. *Xunzi*, 21, 34-39. Traducción de Watson.
28. *Ibid.* Traducción de Watson.

Su inteligencia se había vuelto «divina» (*shen*). Los legalistas no habían sido suficientemente ambiciosos. Una persona reformada no era simplemente una pieza más en el engranaje de la máquina económica o militar, sino un ser divino. «Amplio y vasto... ¿quién sabe cuáles son los límites de un hombre semejante? —preguntaba Xunzi—. Brillante y completo... ¿quién sabe cuál es su virtud? Misterioso y siempre cambiante... ¿quién conoce su forma? Su brillantez sólo iguala a la del sol y la luna; su grandeza llena las ocho direcciones. Así es el Gran Hombre.»[29] Un hombre que ha cumplido de esa forma el potencial de su humanidad podría salvar el mundo.

Nadie se tomó las ideas políticas de Xunzi muy en serio, pero a mediados del siglo III, todo el mundo hablaba de otro manual místico del arte de gobernar que atrajo inmediatamente la atención de todos.[30] Los legalistas en particular acogieron muy bien ese nuevo texto. El *Daodejing (Clásico del Camino y de su Fuerza)*, que suele transcribirse también como Tao Te King o sólo como *Tao*, se había convertido en un clásico popular de la devoción en la zona occidental, aunque no fue escrito en principio para un individuo privado, sino para el gobernante de un pequeño Estado. Sabemos muy poco de su autor, en realidad, sólo que escribía bajo el pseudónimo de Lao Tse, «Viejo Maestro». Circulaban diversas historias sobre él, ninguna de las cuales tenía demasiada validez histórica, y el autor, cuyo tema es el anonimato y el desinterés, se nos escapa, como probablemente él mismo habría deseado.

El *Daodejing* consiste en ochenta y un pequeños capítulos escritos en verso enigmático. Aunque Lao Tse era mucho más espiritual que los legalistas, existía una afinidad entre ellos, que los legalistas apreciaron de inmediato. Ambos despreciaban a los confucianos; ambos tenían una visión paradójica del mundo, en el cual se podían conseguir los objetivos sólo persiguiendo sus contrarios; y ambos creían que el gobernante no debía «hacer nada», e intervenir lo menos posible en la vida del Estado. A diferencia de los legalistas, Lao Tse quería que su rey fuese virtuoso, pero no como un sabio confuciano, que intentaba de manera incesante «hacer» cosas por su pueblo. Por el contrario, un príncipe que practicase la modestia y la imparcialidad total del *wu wei* pondría fin a la violencia del período de los Estados en Guerra. Los antiguos reyes, se decía, habían gobernado mediante la fuerza mágica que establecía el Camino del Cielo en la tierra realizando una serie de ceremonias externas. Lao Tse interiorizaba esos antiguos ritos y aconsejaba a los príncipes que adquiriesen una conformidad interior y espiritualizada con el Camino.

29. *Ibid.* Traducción de Watson.

30. Graham, *Disputers of the Tao*, pág. 215; Elvin, «Was There a Transcendental Breakthrough in China?», pág. 352; Huston Smith, *The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions*, San Francisco, 1991, pág. 197 (trad. cast.: *Las religiones del mundo*, Barcelona, Kairós, 2005); Max Kaltenmark, *Lao Tzu and Taoism*, Stanford, California, 1969, pág. 14.

Aquéllos eran tiempos terroríficos para los pequeños principados, que estaban a punto de verse arrasados por Qin. El temor de la aniquilación inminente surge como un *leitmotiv* en todo el *Daodejing*, que ofrece al príncipe vulnerable una estratagema para la supervivencia. En lugar de adoptar poses agresivas, debía retirarse y empequeñecerse. En lugar de tramar conspiraciones, debía abandonar el pensamiento, calmar la mente, relajar el cuerpo y liberarse de las formas convencionales de ver el mundo. Debía permitir que sus problemas se resolviesen por sí mismos mediante la disciplina del *wu wei*.[31] Pero eso sólo se podía conseguir si reformaba su propio corazón, para que estuviera anclado en la tranquilidad y la vaciedad. Por eso Lao Tse dedica treinta capítulos de su libro a la disciplina mística que transformaría la vida interior del príncipe y le daría la capacidad de reponer y restaurar el mundo, como habían hecho los antiguos reyes.

El primer capítulo nos introduce en el método de Lao Tse. El gobernante sabio debe aprender a pensar de una forma totalmente distinta. El pensamiento corriente y racional sería inútil: doctrinas, teorías y sistemas sólo podrían dificultar su progreso, porque el gobernante debía entrar en una dimensión que existía fuera de todo lenguaje y concepto. De ahí que Lao Tse empezase:

> *El camino del que se puede hablar no es el camino constante;*
> *El nombre que se puede pronunciar no es el nombre constante,*
> *Lo innombrable es el principio del cielo y de la tierra.*

31. Schwartz, *World of Thought*, págs. 186-215; Elvin, «Was There a Transcendental Breakthrough in China?», págs. 352-354; Kaltenmark, *Lao Tzu and Taoism*; Fung Yu-Lan, *Short History of Chinese Philosophy*, págs. 93-103; Graham, *Disputers of the Tao*, págs. 170-231; Holmes Welch, *The Parting of the Way: Lao Tzu and the Taoist Movement*, Londres, 1958.

Todo en el mundo tiene nombre, pero Lao Tse estaba hablando de lo que estaba fuera de lo mundano y era más fundamental que cualquier cosa que pudiéramos concebir: era por tanto anónimo, no visto. Pero la mayoría de las personas no eran conscientes de su dimensión oculta. Sólo podía conocerlo la persona que se había librado para siempre del deseo. Alguien que no hubiese eliminado el deseo de su mente y su corazón sólo podía ver la manifestación de su realidad sin nombre: el mundo visible, de los fenómenos. Lo no visto y lo no manifiesto, sin embargo, estaban enraizados en un nivel de ser mucho más profundo, la esencia de todas las cosas, el «misterio más allá del misterio». ¿Cómo deberíamos llamar a eso? Quizá, concluía Lao Tse, deberíamos llamarlo «lo oscuro», para recordarnos a nosotros mismos su profunda oscuridad: «¡La puerta hacia los múltiples secretos!».[32]

Lao Tse revelaba capas mucho más profundas de realidad, como si estuviese pelando una cebolla. Antes de que pudiera empezar su búsqueda, el sabio gobernante debía comprender la inadecuación del lenguaje; igual que él pensaba que había atisbado lo no visto, también era consciente de un misterio todavía más hondo. A continuación, se le advertía de que su conocimiento no consistía en adquirir información privilegiada: exigía la kenosis sobre la cual insistían los mayores sabios de la era axial. Tenía que abandonar el «deseo» que clama constantemente: «¡Yo quiero!». Y aun habiéndose dado cuenta de esto, sólo se encontraba ante las puertas de un misterio final. Al colocar el Camino en el centro de su visión, Lao Tse ponía el énfasis en la fluidez de la vida espiritual; el objetivo era oculto e inaccesible, y en el camino siempre había un nuevo giro, una revuelta más, constantemente nos urgía a avanzar más aún, y al mismo tiempo se alejaba en la distancia:

Existe una cosa confusamente formada,
Nacida antes que el cielo y la tierra
Silenciosa y vacía.
Está sola y no cambia,
Da vueltas y no se cansa.
Puede ser la madre del mundo.
Yo no conozco su nombre
Así que la llamo «el camino».

32. *Daodejing* («Clásico del Camino y su Potencia»), 1, en *Tao Te Ching*, Londres y Nueva York, 1963 (trad. cast.: *Tao te Ching*, Madrid, Alba, 1987).

Le doy el nombre provisional de «grande».
Siendo grande, se describe como algo que se aleja.[33]

Había una cierta despreocupación en el intento de Lao Tse de dar nombre a esa «cosa» elusiva, lejana, a la cual sólo podía dar un nombre «provisional». No podemos hablar de esa «cosa», pero si nos moldeamos de acuerdo a ella, se nos hace, de algún modo, familiar.

Los elípticos poemas de Lao Tse no tienen sentido lógico. Deliberadamente confundía a sus lectores acribillándolos a paradojas. Les decía que lo sublime era innombrable, y sin embargo unos versos más abajo afirmaba que lo «nombrado» y lo «innombrable» vienen de la misma fuente. El gobernante sabio se suponía que guardaba esas contradicciones en su corazón y se hacía consciente de la inadecuación de sus procesos ordinarios de pensamiento. Los capítulos de Lao Tse no eran especulaciones, sino puntos para la meditación. Sólo escribía las conclusiones, y no trazaba todos los pasos que le habían llevado a esas ideas, porque el gobernante sabio tiene que recorrer el viaje por el Camino él mismo, yendo desde lo manifiesto hasta lo no visto, y finalmente hasta la oscuridad de lo oscuro. No podía conseguir esos conocimientos de segunda mano, confiando en los informes que le daban otras personas del Camino. Los chinos tenían su propia forma de yoga (*zuowang*), que les enseñaba a dejar fuera el mundo exterior y clausurar sus modos habituales de percepción. Zhuangzi había llamado a este hecho «olvidar», descartar el conocimiento. Lao Tse se refería ocasionalmente a esas disciplinas yóguicas,[34] pero no las describía con detalle; eran, sin embargo, esenciales para el proceso místico que delineaba. La única forma de que el lector pudiese evaluar sus conclusiones era hacer el viaje.

Lao Tse llamaba a menudo a la realidad no vista «el vacío», porque no se podía definir, un nombre que sugería una vaciedad a la que temía la atareada mente *yu wei*. Nuestra naturaleza detesta el vacío, y llenamos nuestra mente de ideas, palabras y pensamientos que parecen estar llenos de vida, pero que no nos llevan a ninguna parte. En el *Daodejing*, sin embargo, el Vacío recibe también el nombre de Útero de todo lo existente, porque alumbra la nueva vida.[35] Las imágenes de Lao Tse del

33. *Daodejing*, 25. Traducción de Lau.
34. *Daodejing*, 59.
35. *Daodejing*, 21; 6.

Vacío, el Valle y el Hueco hablan de algo que no está. Además, remiten hacia el indescriptible misterio del ser, que también señala hacia la kenosis de la mente del *wu wei*, una vez que se ha perdido el ego. Debe haber un vacío en el ser del gobernante sabio. En el trance de la meditación, éste podría experimentar la «vaciedad» que, según Lao Tse, es un retorno a la auténtica humanidad que la gente disfrutaba antes de verse infectada por la civilización, que había introducido un falso artificio en la vida humana. Interfiriendo con la naturaleza, los seres humanos habían perdido su Camino.

Mientras otras criaturas se atenían al Camino diseñado para ellas, los humanos se habían apartado de su *dao* por la constante y atareada reflexión del *yu wei*: hacían distinciones que no existían, y formulaban solemnes principios de acción que no eran más que proyecciones egoístas. Lao Tse estaba de acuerdo con Zhuangzi en eso. Cuando el sabio se entrenaba para dejar a un lado esos hábitos mentales, podía volver a su naturaleza original, y situarse en el camino correcto.

Hago todo lo que puedo para conseguir la vaciedad;
Me aferro con firmeza a la tranquilidad.
La miríada de criaturas se elevan juntas
Y yo contemplo su regreso.
Las criaturas que se arremolinan
Vuelven todas a sus raíces separadas
Y regresar a las raíces de uno mismo se conoce como tranquilidad.[36]

Todo lo demás volvía a sus orígenes, de la misma forma que las hojas caen hacia las raíces del árbol, se convierten en abono y vuelven a ingresar en el ciclo de la vida. Las hojas habían emergido del mundo de lo no visto, se habían manifestado durante un tiempo y luego volvían a lo oscuro. El gobernante sabio iluminado permanecía de pie, distante de ese flujo. Una vez que se había alineado con lo no visto, conseguía una sabiduría y una imparcialidad perfectas. Podía identificarse con el Camino, concluía el poema, «podía resistir, y hasta el final de sus días no se enfrentaba a peligro alguno».[37]

La vaciedad producía una liberación del miedo que invade el *Daodejing*. El gobernante que temía la aniquilación tenía miedo de una quimera. No debía temer a la nada, porque ésta se hallaba en el corazón de la realidad. «Los treinta rayos de la rueda comparten un solo cubo —señalaba Lao Tse—, pero es precisamente en el lugar donde no hay nada [el agujero para el eje] donde reside la eficacia del carro.»[38] Así también al hacer un cacharro amasamos la arcilla y le damos forma atractiva, pero la razón de ser de la vasija es aquella parte en la que no hay nada. Lao Tse concluye:

Así pensamos que nos beneficiamos de las cosas perceptibles
Pero es donde no percibimos nada donde se halla la verdadera eficacia.[39]

Lo mismo ocurría con la política pública. Una vez que había descubierto el fértil Vacío que tenía en su interior, el príncipe estaba dispuesto para gobernar. Había conseguido una «majestuosidad» modelada según el Cielo y el *dao*.[40] El gobernante sabio debía comportarse como el Cielo, que perseguía su propio curso inescrutable sin interferir con los Caminos de otras criaturas. Ése es el Camino que deben seguir las cosas, y ese activismo incesante, decidido, traería la paz al mundo.

Por todas partes los gobernantes, políticos y funcionarios estaban conspirando y haciendo planes. Muchos de los filósofos habían hecho más mal que bien. Los mozistas insistían en la importancia del análisis, la estrategia y la acción. Los confucianos glorificaban la cultura que, según creía Lao Tse, había interrumpido el flujo del *dao*. Los héroes confucianos Yao, Shun y Yu, habían interferido constantemente con la naturaleza, dirigiendo el flujo de los ríos, incendiando los bosques y las montañas para crear tierras de cultivo. Imponiendo sus rituales a la sociedad, los confucianos animaban a la gente a concentrarse en una espiritualidad puramente externa. Era una actividad demasiado centrada en un objetivo, con exceso de *yu wei*. Era incompatible con la forma de fluir del Camino, suave, poco firme, espontánea, que dejaba solas a las criaturas:

El camino nunca actúa, y sin embargo nunca deja nada sin hacer;
Que los señores y príncipes sean capaces de atenerse a él,
Las mil y una criaturas se transformarán por voluntad propia.

36. *Daodejing*, 16. Traducción de Lau.
37. *Ibid.*
38. *Daodejing*, 11, en Kaltenmark, *Lao Tzu and Taoism*, pág. 43.
39. *Ibid.*
40. *Daodejing*, 16.

Y el gobernante taoísta concluía: «Si dejo de desear y me quedo quieto, el imperio estará en paz por voluntad propia».[41]

El secreto de la supervivencia era actuar de forma contraria a la intuición.[42] En la vida política, la gente siempre prefería la actividad frenética a no hacer nada, el conocimiento a la ignorancia, y la fuerza a la debilidad, pero, para asombro de sus contemporáneos, que estaban intrigados por esa idea novedosa,[43] Lao Tse insistía en que debían hacer exactamente lo contrario.

En el mundo no hay nada más dócil y débil que el agua
Sin embargo, atacando lo que es duro y fuerte
Nada puede sobrepasarla.
Y es porque no hay nada que pueda ocupar su lugar.
Que el débil venza al fuerte,
Y el sumiso venza al duro,
Todos en el mundo lo saben,
Pero nadie puede poner en práctica ese conocimiento.[44]

Todo esfuerzo humano estaba dirigido contra la pasividad, de modo que hacer lo contrario de lo que esperaban los políticos, que conspiraban agresivamente, era volver a la espontaneidad del Camino.[45] Era una ley de la naturaleza que todo lo que subía debía bajar, de modo que al fortalecer a tu enemigo mediante la sumisión, en realidad lo que hacías era apresurar su declive. La razón por la cual Cielo y Tierra duraban siempre era precisamente porque no luchaban para prolongar su existencia:

Por tanto, el sabio pone su persona en último lugar, y va primero...
¿No es precisamente porque no piensa en sí mismo que puede cumplir sus objetivos privados?[46]

41. *Daodejing*, 37. Traducción de Lau.
42. Graham, *Disputers of the Tao*, págs. 223-224.
43. Ver *Xunzi*, 17, 51; *Anales de primavera y otoño*, 17, 7.
44. *Daodejing*, 78. Traducción de Lau.
45. *Daodejing*, 43.
46. *Daodejing*, 7. Traducción de Lau.

Tal vaciedad del yo requería un entrenamiento místico prolongado, pero una vez que el sabio gobernante había conseguido el vacío interior, se volvía tan vital, fluido y fecundo como las cosas que se consideraban más débiles en la vida.

La fuerza y la coerción eran por sí mismas autodestructivas. Aquí Lao Tse volvía al espíritu de los antiguos rituales de guerra, que pedían a los guerreros que «renunciasen» ante el enemigo. «Las armas son instrumentos de mal presagio, y no son instrumentos del sabio —mantenía Lao Tse—. Éste las usa sólo cuando no puede hacer otra cosa.»[47] A veces la guerra era una lamentable necesidad, pero si se veía obligado a luchar, el sabio siempre debía tomar las armas con pesar. No debía haber triunfalismo egocéntrico, ni chauvinismo cruel, ni patrioterismo fácil. El sabio no debía intimidar al mundo con una exhibición de armas, porque esa beligerancia ciertamente acabaría volviéndose contra él. El sabio siempre debía intentar llevar a su fin una expedición militar. «Llevarla a la conclusión, pero no alardear; llevarla a la conclusión, pero no fanfarronear; llevarla a la conclusión, pero no ser arrogante; llevarla a la conclusión, pero sólo cuando no hay otra elección; llevarla a la conclusión, pero no intimidar.»[48]

El *wu wei*, por tanto, no significa una abstinencia total de la acción, sino una actitud no agresiva y no enérgica que evita la escalada del odio.

El buen líder en la guerra no es guerrero
El buen luchador no es impetuoso
El mejor conquistador del enemigo es el que nunca toma la ofensiva
El hombre que extrae lo mejor de otros hombres
es aquel que los trata con /humildad.[49]

Esto, concluía Lao Tse, «es lo que yo llamo virtud [*de*] de no violencia», y actuando de esa forma, concluía Lao Tse, el sabio guerrero «igualaba lo sublime del Cielo».[50]

Era nuestra actitud, y no nuestra acción, lo que determinaba el resultado de lo que hacíamos. La gente siempre era capaz de experimen-

47. *Daodejing*, 31, en Kaltenmark, *Lao Tzu and Taoism*, pág. 56.
48. *Daodejing*, 30. Traducción de Lau.
49. *Daodejing*, 68, en Kaltenmark, *Lao Tzu and Taoism*, pág. 56.
50. *Ibid.*

tar las sensaciones y motivaciones que subyacían bajo nuestras palabras y nuestras acciones. El sabio debía aprender a absorber la hostilidad; si contraatacaba ante una atrocidad, ciertamente, habría nuevos ataques. Los desafíos había que ignorarlos. «Renunciar es preservarse por entero... Porque como [el sabio] no compite, nadie en el mundo está en posición de competir con él.»[51] Los tiranos están cavando su propia tumba, porque cuando un príncipe intenta actuar sobre otros seres humanos, éstos automáticamente se le resisten, y el resultado normalmente es el contrario del que se proponía. El *wu wei* debe combinarse con la humildad. El sabio no debe pregonar a los cuatro vientos sus principios desde los tejados; en realidad, no debe tener opiniones fijas. El sabio no trata de hacer que la gente se convierta en lo que «él» quiere que sean, sino que «toma como propia la forma de pensar de la gente».[52] Lao Tse estaba convencido de que la naturaleza humana era originalmente amable y buena. Se había vuelto violenta sólo cuando la gente se había visto constreñida por leyes elaboradas y códigos morales.[53] Cuando se encontraba con la agresión de un Estado mayor, el gobernante sabio debía preguntarse si el odio estaba alimentando más odio aún, o si se estaba debilitando por causa de la compasión, una virtud que Lao Tse raramente mencionaba de forma explícita, pero que estaba implícita en su esfuerzo por colocarse a sí mismo en el lugar del otro:

> *La razón de que haya gran aflicción es que tengo un yo.*
> *Si no tuviera yo, ¿qué aflicción podría tener?*
> *Por tanto, a alguien que honra al mundo como su propio yo*
> *Se le confiará el mundo,*
> *Y a uno que ama al mundo como a sí mismo*
> *Se le encomendará el mundo.*[54]

Lao Tse fue el último de los grandes sabios chinos de la era axial. El suyo era un ideal esencialmente utópico. Resulta difícil ver cómo un sabio que ha alcanzado ese nivel de «vaciedad» puede llegar jamás al poder, porque sería incapaz de realizar el cálculo necesario para conseguir

51. *Daodejing*, 22, en Wm. Theodore de Bary e Irene Bloom, *Sources of Chinese Tradition from Earliest Times to 1600*, Nueva York, 1999, pág. 85.
52. *Daodejing*, 49. Traducción de Lau.
53. *Daodejing*, 18; 19.
54. *Daodejing*, 13, en de Bary y Bloom, *Sources of Chinese Tradition*, págs. 83-84.

el cargo.[55] Como Mencio, Lao Tse quizás alimentaba algún tipo de esperanza mesiánica de que los horrores de su tiempo impulsaran a la gente a gravitar de forma espontánea hacia un gobernante de inclinación mística. Pero, por supuesto, no fue ningún sabio taoísta, sino el Estado legalista de Qin quien acabó con la violencia de los Estados en Guerra y unificó el imperio. Ese éxito espectacular parecía probar que el gobierno universal no se podía conseguir sin recurrir al poderío militar. Y llevó consigo una cierta paz, aunque supuso la sentencia de muerte para las esperanzas de moralidad, benevolencia y no violencia de la era axial. Bajo el imperio, las espiritualidades axiales efectuarían una síntesis y se transmutarían en algo totalmente diferente.

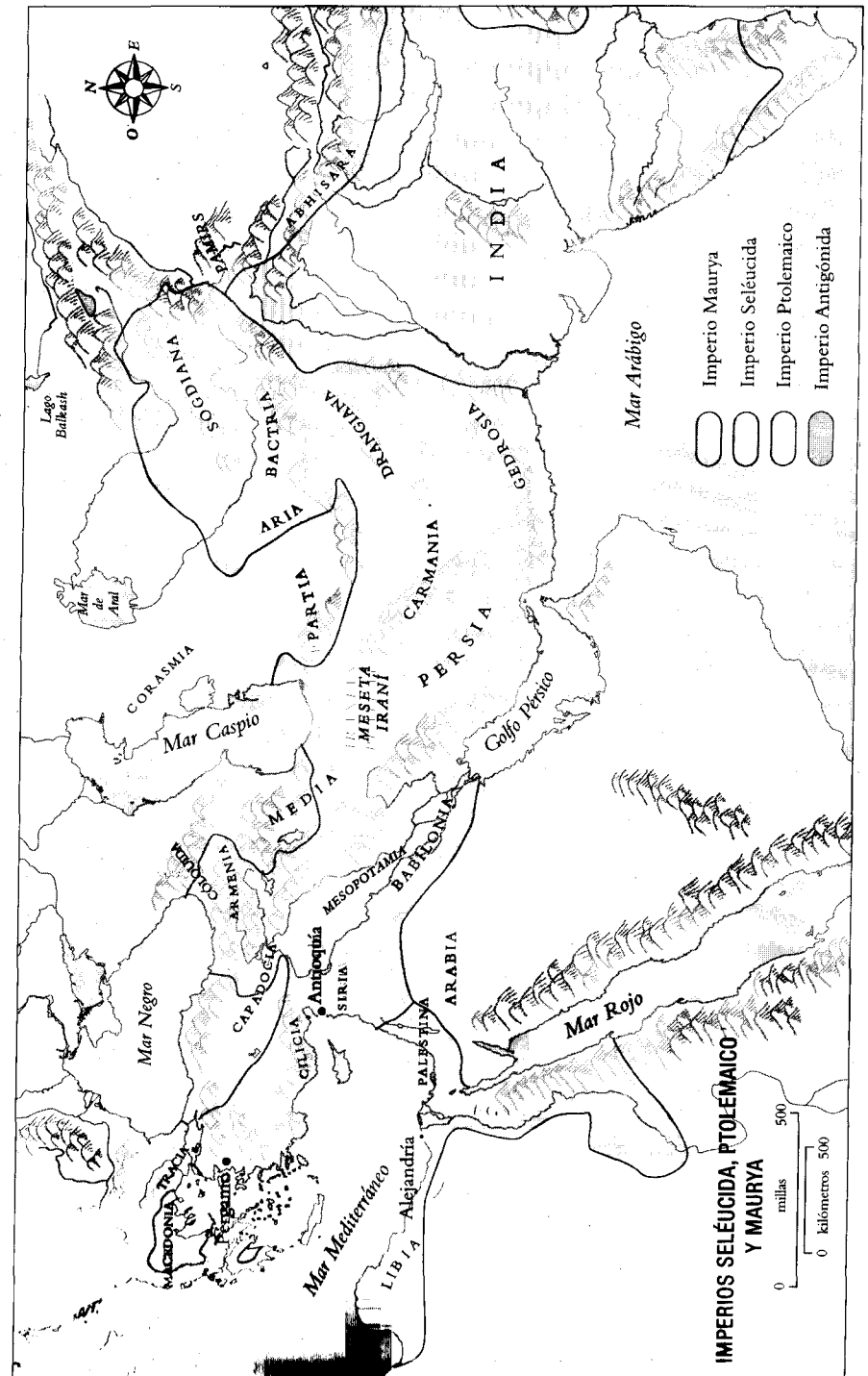
Los chinos estaban aislados de otros pueblos de la era axial, de modo que no sabían nada de la extraordinaria carrera de Alejandro Magno, el antiguo alumno de Aristóteles que conquistó el Imperio Persa en 333, al derrotar al ejército de Darío III en el río Issos, en Cilicia. A continuación condujo a su ejército a dominar toda Asia, creando un imperio que incluía la mayor parte del mundo conocido. Su progreso había sido violento e implacable. No concitó oposición alguna, y destruyó de forma inmisericorde las ciudades que tuvieron la temeridad de interponerse en su camino, masacrando a toda su población. Su imperio se basaba en el terror, y sin embargo, Alejandro tenía una visión de unidad política y cultural. Pero el imperio no sobrevivió a su temprana muerte en Babilonia, en 323. Casi inmediatamente sus generales se enzarzaron en una lucha y durante las dos décadas siguientes las tierras conquistadas por Alejandro quedaron devastadas por esos seis *diadochoi* («sucesores»). La «paz» del imperio había dado paso a una guerra destructiva. Finalmente, a finales del siglo, dos de los *diadochoi* eliminaron a los demás y se dividieron los territorios de Alejandro entre ellos. Ptolomeo, uno de los generales más astutos de Alejandro, tomó Egipto, la costa africana, Palestina y el sur de Siria, mientras Seleuco, que había sido nombrado sátrapa de Babilonia por Alejandro, controlaba gran parte del antiguo Imperio Persa, incluido Irán. Seleuco estableció la lejana frontera oriental cediendo los territorios de la India, que resultaron imposibles de mantener.

55. Schwartz, *World of Thought*, pág. 211.

Alejandro causó poca impresión en la gente de la India. Conquistó sólo unas pocas tribus menores, y su invasión ni siquiera la mencionaban algunos de los primeros historiadores hindúes Su logro no fue la conquista de la India, sino la hazaña de conseguir llegar hasta allí, y sus dos años en la India fueron más una expedición geográfica que una campaña militar. Alejandro parecía el ideal encarnado del *ethos* griego. Había sido educado en los mitos homéricos, inspirado por los ideales de Atenas y tuvo como profesor a Aristóteles. Grecia no había participado tan plenamente en la visión religiosa de la era axial como las demás regiones. Algunos de sus logros «axiales» más asombrosos habían sido militares. Los dos años de aventura de Alejandro en la India fueron un momento de ese tipo: un ejército griego había alcanzado lo que se contemplaba como el fin del mundo. Se había enfrentado a esa última frontera con tanta valentía como los yoguis habían luchado para romper los límites de la psique humana. Mientras los místicos habían conquistado el espacio interior, Alejandro exploraba los confines más alejados del mundo físico. Como muchos de los sabios axiales, estaba constantemente «buscando algo más».[56] Quería ir en la India más allá que los propios reyes persas, y llegar al océano que, según creía, circundaba la tierra. Ése era el tipo de «iluminación» que siempre atraía a los exploradores occidentales,[57] pero era muy distinta del *nibbana* o de la *moksha*, caracterizados por la modestia, el *ahimsa* y la compasión que buscaban los místicos de la India.

Los soldados griegos se sintieron cautivados y aterrorizados por la magnificencia de la India, con sus temibles monzones, sus asombrosos elefantes de guerra, los veranos abrasadores y los inaccesibles pasos de montaña. Se sintieron especialmente intrigados por los «filósofos desnudos» que encontraban, que podían ser jainas. Pero aunque los hindúes no mostraron ningún interés perdurable por los griegos, Alejandro y sus sucesores cambiaron decisivamente la suerte de algunos de los demás pueblos que hemos visto en este libro. Los zoroastrianos de Irán recordaron a Alejandro como el mayor pecador de toda la historia, porque había matado a muchos sacerdotes y eruditos y destrozado muchos de sus fuegos sagrados. Era el «execrable» (*guzustag*), un título que compartía solamente con el Espíritu Hostil. El asesinato de los sacer-

56. Robin Lane Fax, *Alexander the Great*, Londres, 1973, pág. 331.
57. John Keay, *India: A History*, Londres, 2000, pág. 71.



dotes fue una pérdida irreparable: los textos zoroastrianos se transmitían todavía oralmente, y muchos existían sólo en las mentes de los sacerdotes asesinados, y nunca podrían ser recuperados.

Los judíos quedaron más afectados por los *diadochoi* que por el propio Alejandro. Desde los tiempos de Esdras y de Nehemías, Jerusalén había quedado atrasada culturalmente. Ya no se encontraba en ninguna de las rutas comerciales principales: las caravanas que se detenían en Petra o en Gaza no tenían motivo alguno para seguir hasta Jerusalén, que carecía de materias primas para desarrollar su propia industria. Pero durante las guerras de los *diadochoi*, Judea fue invadida continuamente por un ejército tras otro, desde Asia Menor, Siria y Egipto, con sus bagajes, equipamiento, familias y esclavos. La misma Jerusalén cambió de manos no menos de seis veces entre 320 y 301. Los judíos de Jerusalén vieron a los griegos como destructivos, violentos y militaristas. En 301, Judea, Samerina, Fenicia y toda la llanura costera fueron capturadas por los ejércitos de Ptolomeo I Soter, y durante los cien años siguientes Jerusalén permaneció bajo el control de los Ptolomeos, que, sin embargo, no interfirieron demasiado en los asuntos locales.

Pero la región estaba cambiando. Alejandro y sus sucesores fundaron nuevas ciudades en Oriente Próximo que se convirtieron en centros de aprendizaje y cultura helenística: Alejandría en Egipto, Antioquía en Siria, y Pérgamo en Asia Menor. Éstas fueron polis griegas, que normalmente excluían a los habitantes nativos y se construían a una escala jamás vista anteriormente en el mundo helénico. Era la cosmópolis, la «ciudad mundo». Aquélla fue una era de grandes migraciones. Los griegos ya no se sentían ligados a la pequeña ciudad-Estado de su nacimiento. La heroica expedición de Alejandro había expandido sus horizontes, y muchos ahora sentían que eran cosmopolitas, ciudadanos del mundo. Los griegos se convirtieron en viajeros por todo el mundo, como comerciantes, mercenarios y embajadores, y muchos empezaron a encontrar la polis mezquina y provinciana. Algunos fundaron nuevas polis en Oriente Próximo. Alejandro había establecido a los macedonios en Samerina, y posteriormente los colonos griegos llegaron también a Siria y convirtieron ciudades tan antiguas como Gaza, Siquem, Marissa y Amán en polis al modo helenístico. Soldados griegos, mercaderes y empresarios se establecieron en estos enclaves griegos para aprovechar las nuevas oportunidades. La gente local que aprendió a hablar y escribir en griego se convirtió también en *hellenes*, y se

les permitió entrar en los rangos más bajos del ejército y la administración.

A partir de ahí se produjo un choque de civilizaciones. Algunos de los habitantes locales estaban fascinados por la cultura griega. Otros en cambio estaban horrorizados por el aire secular de la vida de la polis, las actividades inmorales de los dioses griegos y el espectáculo de los jóvenes ejercitándose desnudos en los *gymnasia*. Los judíos estaban divididos en su respuesta a los griegos. En Alejandría, los Ptolomeos se negaban a admitir a los egipcios en el *gymnasium*, pero sí permitían entrar a los forasteros, de modo que los judíos locales se entrenaban también allí y consiguieron una fusión única entre la cultura griega y la judía. En Jerusalén, que era más conservadora, se desarrollaron dos facciones. Una estaba dirigida por el clan de los Tobíades, descendientes del Tobías que había causado tantos problemas a Nehemías. Se sentían a sus anchas en el mundo griego, y fueron pioneros de las nuevas ideas en Jerusalén. Pero otros encontraban extremadamente amenazadora esa influencia extranjera, y se agarraban de forma defensiva a las antiguas tradiciones, inclinándose más bien hacia los Oníades, una familia sacerdotal decidida a mantener las antiguas leyes y costumbres. El siglo III es un período misterioso en la historia de Jerusalén, pero parece que en aquella época las tensiones entre ambos bandos se mantuvieron bajo control. Más tarde, sin embargo, después del fin de la era axial, hubo graves conflictos cuando algunos judíos intentaron convertir a la propia Jerusalén en una polis llamada «Antioquía de Judea».

Esos años turbulentos afectaron a la historia de Jerusalén de otra forma. Antes hubo muy pocas rebeliones contra la Persia imperial. Los reyes persas habían propagado el mito de que habían heredado un imperio que duraría siempre: fue inaugurado por los asirios, luego pasó a los babilonios, y finalmente a Ciro. Cualquier rebelión, por tanto, estaba condenada al fracaso. Pero cuando la gente del Oriente Próximo vio a los *diadochoi* combatiendo para controlar la región, y obteniendo un éxito tras otro, su actitud cambió. El mundo había dado un vuelco y algunos judíos empezaron a albergar esperanzas de independencia bajo un *messiach* propio. Cuando, en 201, los Ptolomeos fueron expulsados de Judea por los seléucidas, esas esperanzas se inflamaron de nuevo. La conducta del rey seléucida Antíoco IV en el siglo II tuvo como resultado un resurgimiento de la pasión apocalíptica judía, que bebía de la antigua teología de la monarquía davídica. Pero esa piedad mesiánica no

tenía sus raíces en la era axial, y llevó al judaísmo en una dirección muy distinta, postaxial.

Alejandro había conquistado su imperio en la cima de los logros intelectuales griegos, y su carrera marcó el principio de una nueva era. Tras su muerte, algunas polis de la Grecia continental, incluyendo Atenas, se rebelaron contra el gobierno macedonio, y Antípater, uno de los seis *diadochoi* originales, tomó brutales represalias. Eso acabó con la democracia ateniense. A medida que los emigrantes y colonos griegos se iban estableciendo en los nuevos territorios, la civilización griega empezó a mezclarse con las culturas del este. Los eruditos del siglo XIX llamaron a esa fusión «helenismo». El desafío de esa mezcla fue enriquecedor, pero la intensidad del experimento griego quedó diluida en el proceso. Al extenderse de una forma tan poco profunda en una zona tan enorme y extraña, esa civilización se fragmentó y se convirtió en «grequizante», más que auténticamente griega. Todos los períodos de grandes cambios sociales son turbulentos. El colapso del antiguo orden y los inevitables trastornos políticos resultaron perturbadores.[58] Hubo gran desconcierto e incomodidad. La autonomía personal y política siempre habían sido cruciales para el sentido de identidad griego, pero ahora su mundo se había expandido de una forma tan intensa que la gente sentía que su destino estaba controlado por unas fuerzas tremendas e impersonales.

Durante el siglo III, tres nuevas filosofías, enraizadas en los sufrimientos de la época, trataron de mitigar esa sensación de extrañamiento.[59] Epicuro (341-270), por ejemplo, experimentó muy poca seguridad durante sus primeros treinta y cinco años de vida. Su familia fue expulsada de Samos por los macedonios y vagó de una polis a otra antes de llegar a Atenas en 306. Allí se compró una casa con jardín cerca de la Academia y fundó una comunidad con varios amigos íntimos. El placer, según enseñaba, era el objetivo fundamental de la existencia humana, pero eso no significaba, como aseguraban sus detractores, que se

58. Charles Freeman, *The Greek Achievement: The Foundation of the Western World*, Nueva York y Londres, 1999, págs. 362-365.

59. Anthony Gottlieb, *The Dream of Reason: A History of Philosophy from the Greeks to the Renaissance*, Londres, 2000, págs. 283-345; Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View*, Nueva York y Londres, 1991, págs. 73-85 (trad. cast.: *La pasión del pensamiento occidental*, Barcelona, Prensa Ibérica, 1997).

entregase a una incesante orgía de deleites hedonísticos. De hecho la comunidad adoptó un régimen bastante tranquilo y sencillo en «el Jardín». El placer no consistía en la sensualidad ni en la autoindulgencia, sino en la *ataraxia* («liberación del sufrimiento»). Los epicúreos evitaban toda alteración mental. La vida en la polis era tan tensa e impredecible que aquellos que tenían los medios necesarios debían retirarse de los asuntos públicos y disfrutar de una pacífica existencia con gente agradable. Debían evitar cualquier cosa que les causase inquietud, incluyendo la creencia supersticiosa en veleidosas deidades que infligían enormes sufrimientos a desventurados hombres y mujeres. Y por encima de todo, los epicúreos no debían permitir que el hecho de ser mortales envenenase su mente. Debían darse cuenta de que la muerte era, sencillamente, la extinción de la conciencia, «viendo que cuando existimos, la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente, no existimos», señalaba Epicuro. Era absurdo preocuparse por ese hecho. «Una comprensión correcta de que la muerte no significa nada para nosotros hace que podamos disfrutar de la vida mortal, no añadiéndole un tiempo infinito, sino librándonos del deseo de la inmortalidad.»[60]

Al mismo tiempo que Epicuro y sus amigos disfrutaban del retiro en el Jardín, Zenón de Citio (342-270), un fenicio helenizado de Chipre, enseñaba en la Estoa Pintada, un porche del ágora ateniense. De ahí que él y sus seguidores fuesen conocidos como «estoicos». Zenón se había sentido enormemente inspirado por el extraordinario momento en que Alejandro pareció unir el mundo entero bajo su mando. El cosmos, creía, era una unidad. No había separación entre cuerpo y espíritu; el conjunto de la realidad era física, animada y organizada por una especie de aliento fogoso y vaporoso, que él llamaba el Logos («razón»), el Pneuma («espíritu») o Dios. Esta fuerza inteligente y divina lo penetraba todo. Era completamente inmanente. Los seres humanos sólo podían alcanzar la felicidad viviendo de acuerdo con el Logos racional, que se revelaba en el orden natural. La libertad consistía en la rendición a la voluntad de Dios; como Dios lo había predeterminado todo, era inútil rebelarse en contra del destino. La actitud correcta era de resignada aquiescencia. Los estoicos debían viajar ligeros por la vida, indiferentes a sus circunstancias externas. Debían cultivar la paz interior, evitar toda ocasión de inquietud, cumplir con su deber conscientemente,

60. Epicuro, *Carta a Meneceo* **125**, en Gottlieb, *Dream of Reason*, pág. 296.

comportarse con sobriedad y evitar todos los extremos. El objetivo era vivir en armonía con los inexorables procesos del Logos divino, y no trabajar contra ellos.

La *ataraxia* era también el objetivo de Pirrón de Elis (c. 365-275), fundador de los escépticos. Sabemos muy poco de él. No escribió nada, y en realidad no apareció ningún texto escéptico hasta unos quinientos años después de su muerte. Pirrón al parecer insistía en que era imposible estar seguro de nada, y por tanto la forma mejor de vivir en paz era suspender el juicio. La gente que era dogmática y segura de sí misma estaba condenada a la infelicidad. «Nada es honorable ni abyecto, justo o injusto —se dice que afirmaba—. La convención y el hábito son las bases de todo lo que hacen los hombres, porque todas las cosas no son más de esto que de lo otro.»[61] Era bastante contradictorio, por supuesto. Si nada de lo que sabemos es verdad, ¿cómo podía Pirrón saber que eso mismo que decía era verdad... o plantear siquiera una filosofía? Pero Pirrón aparentemente veía el escepticismo como una terapia, no como una teoría epistemológica. La gente estaba demasiado agitada por sus fuertes opiniones; estaban demasiado ansiosos por descubrir la verdad. De modo que un escéptico podía minar con amabilidad sus certezas, eliminando todo aquel torbellino intelectual de su sistema. Sexto Empírico, el primer escritor escéptico, que vivió en el siglo III EC, explicaba que Pirrón y sus discípulos empezaron intentando averiguar la verdad para conseguir la paz mental. Pero como fueron incapaces de conseguirlo a plena satisfacción, abandonaron la búsqueda e inmediatamente se sintieron mucho mejor. «Cuando suspendieron el juicio, la tranquilidad siguió, como si fuera por casualidad, como una sombra sigue a un cuerpo.»[62] De modo que se les empezó a conocer como *skeptikoi* («buscadores») porque todavía buscaban y no habían cerrado la mente, pero habían aprendido que una actitud despejada, abierta a todas las posibilidades, era el secreto de la felicidad.

La era axial estaba acabada y bien acabada para aquellos filósofos helenísticos, y sin embargo, en su trabajo encontramos fantasmales reliquias de la gran espiritualidad pionera que los sabios y profetas llevaban más de quinientos años explorando. La heroica lucha de Confucio, el Buda, Ezequiel y Sócrates se había visto reemplazada por una versión

61. Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos,* 19.61, *ibid.*, pág. 329.
62. Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos* 1.29, *ibid.*, pág. 335.

más modesta, asequible y «barata». En el ideal de Zenón de una vida en sintonía con la naturaleza había un atisbo de taoísmo, pero en lugar del anhelo de cambiar el mundo, alineándose con el proceso natural, el estoico sencillamente se resignaba al *statu quo*. Existe un fatalismo en todas esas filosofías griegas del siglo III que era anatema para la era axial. El Buda había advertido a sus discípulos que no se apegaran a las opiniones metafísicas; los místicos de las Upanishadas habían reducido al silencio a sus interlocutores señalando la falacia del pensamiento racional, pero no habían «suspendido el juicio», sencillamente, como los escépticos. Habían usado la experiencia de desmantelar los hábitos ordinarios del pensamiento para dar a la gente indicios de un misterio que se hallaba más allá de las palabras y las ideas conceptuales. Los renunciantes de la India habían dejado el mundo atrás, pero no vivían en el Jardín epicúreo de las afueras, y el Buda había insistido en que sus monjes volviesen al ágora y practicasen la compasión hacia todos los seres vivientes.

Ahí se hallaba la diferencia. Esos filósofos helenísticos no tenían ninguna exigencia ética heroica. Todos aseguraban que dejaban a un lado la abstrusa metafísica de Platón y Aristóteles para volver a Sócrates, que había intentado enseñar a los hombres cómo debían vivir. Querían la paz mental que Sócrates había poseído al enfrentarse a su injusta muerte con toda ecuanimidad. También eran hombres del pueblo como Sócrates, que hablaba con todo el mundo, educados y no educados, todos por un igual. Pero Sócrates nunca había asegurado que el único objetivo del ser humano tuviera que ser eliminar las perturbaciones. Zenón, Epicuro y Pirrón querían disfrutar de una vida tranquila, y estaban decididos a evitar los extremos y los esfuerzos de los grandes filósofos de la era axial. Sencillamente, querían la *ataraxia* para verse libres de conflictos. Los sabios axiales señalaban que la existencia era insatisfactoria y dolorosa por sí misma, y querían trascender ese sufrimiento. Pero no estaban contentos simplemente con evitar las preocupaciones y dejar de preocuparse por nada y por nadie; habían insistido en que la salvación consistía en enfrentarse al sufrimiento, y no en retirarse a su negación. En el Jardín aislado de Epicuro hay más de un atisbo del parque de los placeres de Buda. La similitud se hace más aguda todavía cuando pensamos que la mayoría de los epicúreos tenían medios propios para financiar su retirada, que no era accesible a los *hoi polloi*, es decir, la muchedumbre.

En lugar de buscar la *ataraxia*, los pensadores axiales habían obligado a sus contemporáneos a aceptar la realidad del dolor. Jeremías había denunciado a aquéllos que se retiraban a la negación como «falsos profetas». Los trágicos de Atenas habían puesto el sufrimiento en escena, y pedían al auditorio que llorase. Uno sólo podía conseguir la liberación pasando «por» el dolor, no llegando a extremos muy sofisticados para tener la seguridad de que ese dolor no llegaría a su existencia protegida. La experiencia del *dukkha* era un prerrequisito para la iluminación, porque permitía al aspirante sentir empatía con el dolor de otros. Pero las filosofías helenísticas estaban enteramente concentradas en el yo. Ciertamente, se animaba a los estoicos a tomar parte en la vida pública y a trabajar generosamente para el bien de otros. Pero no se les permitía sentir empatía por la gente a la que servían, porque aquello habría alterado su equilibrio. Esa fría autosuficiencia era ajena a la era axial. La amistad y la amabilidad eran cruciales para la comuna de Epicuro, pero no se extendían fuera del Jardín. Y por muy amables que fuesen sus intenciones, había más que un asomo de agresión en la terapia de los escépticos, ya que iban por ahí buscando pelea con otras personas para minar sus convicciones. Aquel enfoque era marcadamente distinto al de Buda y Sócrates, que siempre empezaban desde donde estaban realmente sus interlocutores, y no desde donde pensaban que debían estar.

Muchos pensadores axiales desconfiaban del puro *logos* y la razón, pero las filosofías helenísticas se basaban en la ciencia, más que en la intuición. Epicuro, por ejemplo, desarrolló el atomismo de Demócrito para demostrar que temer a la muerte era un desperdicio de la vida preciosa de la que disfrutábamos, ya que la muerte ocurriría de forma inevitable cuando nuestros átomos se separasen. No tenía sentido pedir ayuda a los dioses, porque éstos también estaban compuestos y gobernados por los átomos. Los estoicos enseñaban que sólo era posible alinearse con el proceso divino de la naturaleza si uno comprendía científicamente que estaba programado por el Logos y no podía ser alterado. El siglo III fue la mejor época de la ciencia griega. Los nuevos reinos helenísticos de Ptolomeo y Seleuco era mucho más ricos que las antiguas polis, y los reyes competían unos con otros para atraer a eruditos a sus capitales, sobornándoles con grandes donaciones y salarios. Euclides y Arquímedes vivieron y trabajaron en Alejandría. Los filósofos milesios y eleáticos se habían concentrado en aquellos aspectos de la ciencia natural que se relacionaban con los seres humanos, como los científicos más populares de hoy en día, mientras que los nuevos científicos del siglo III estaban a la vanguardia de las matemáticas, la física, la astronomía y la ingeniería. La ciencia había perdido su temprana orientación religiosa y se había convertido en una búsqueda puramente secular.

Las filosofías helenísticas no afectaban a la antigua religión pagana: los sacrificios, festivales y rituales continuaban sin interrupción. Los misterios se habían hecho más populares aún, y a menudo se combinaban con agradables cultos orientales. En 399, Sócrates había sido ejecutado por apartar a la gente de los dioses tradicionales. Después del siglo IV, ningún filósofo fue perseguido por sus ideas religiosas, aunque Epicuro, Zenón y Pirrón intentaron desacreditar las antiguas creencias. Había una nueva tolerancia que nunca fue oficialmente respaldada por las instituciones, pero que iba ganando terreno entre la élite.[63] La mayoría de la gente continuaba practicando los antiguos ritos, que siguieron en gran medida intactos durante la era axial, y perdurarían hasta que la cristiandad fue impuesta a la fuerza como religión estatal en el siglo V EC.

Los filósofos helenísticos quizá no fuesen tan revolucionarios como sus predecesores, pero tuvieron una influencia duradera, y en muchos sentidos fueron el epítome del espíritu occidental que estaba surgiendo. En Occidente, la gente se inclinaba hacia la ciencia y el *logos*, y eran menos ambiciosos espiritualmente que los sabios de la India o de China. En lugar de hacer el esfuerzo heroico de descubrir un reino de paz trascendente en su interior, los filósofos helenísticos estaban preparados para obtener una vida tranquila. En lugar de entrenar los poderes intuitivos de la mente, se volvieron hacia el *logos* científico. En lugar de conseguir la iluminación mística, occidente se sentía movido por una iluminación más mundana. El genio Occidental para la ciencia acabó por transformar el mundo, y en el siglo XVI su revolución científica introdujo una nueva era axial. Ésta beneficiaría de gran manera a la humanidad, pero estaba inspirada por una especie de genio muy distinto. En lugar de Buda, Sócrates y Confucio, los héroes de la segunda era axial serían Newton, Freud y Einstein.

63. Robert Parker, *Athenian Religion: A History*, Oxford y Nueva York, 1996, pág. 280.

Un nuevo imperio se había establecido también en la India, pero era muy distinto del de Alejandro. Magada había dominado el valle del Ganges desde el siglo IV, y había expandido enormemente su territorio bajo la poderosa dinastía Nanda. Pero en 321, Chandragupta Maurya, un *vaishya* que quizá procediese de una de las repúblicas tribales, se hizo con el trono, tras haber establecido ya una base de poder en el Punjab, donde la partida de los griegos había dejado un vacío de poder. Sabemos muy poco de ese reinado o de sus campañas militares, pero el Imperio Maurya acabó por extenderse finalmente desde Bengala a Afganistán, y Chandragupta entonces empezó a penetrar en el centro y el sur de la India. Al venir desde los Estados tribales más periféricos, los emperadores Maurya no tenían lazos estrechos con la religión védica, y estaban más interesados en las sectas no ortodoxas. El mismo Chandragupta estaba a favor de los jainas, que acompañaron a su ejército y se establecieron en el sur. Su hijo Bindusara Maurya favoreció a los ajivakas, mientras que el tercer emperador, Ashoka, que accedió al trono en 268, auspició a los budistas, y su hermano Vitashoka finalmente se convirtió en monje budista. Las fuentes pali aseguran que antes de su conversión, Ashoka había sido un gobernante cruel y egoísta, que consiguió acceder al trono matando a sus otros hermanos. Al ser coronado, asumió el título de Devanampiya, «el Amado de los Dioses», y continuó conquistando nuevos territorios hasta que sufrió una fuerte conmoción.

En 260, el ejército de Maurya conquistó Kalinga, en la región de la moderna Orissa. Ashoka registró esa victoria en un edicto que había hecho grabar en la cara lisa de una enorme roca. No decía nada de estrategia militar, y en lugar de celebrar su victoria, se centraba en el trágico número de bajas. Cien mil soldados kalingas habían muerto durante la batalla; «muchas veces ese número» perecieron después a causa de las heridas y el hambre, y 150.000 kalingas fueron deportados. Ashoka se sintió horrorizado por el espectáculo de todo aquel sufrimiento. El «Amado de los Dioses», decía, sentía remordimientos,

> porque cuando se conquista un país independiente, el asesinato, las muertes y las deportaciones son extremadamente gravosas para Devanampiya y pesan enormemente en su ánimo... Aun aquellos que tuvieron la suerte de escapar, y aquellos cuyo amor no ha menguado, sufren por las desgracias de sus amigos, conocidos, colegas y parientes... Si hoy mismo una centésima, una milésima parte de aquellos que fueron asesinados o murieron o fueron deportados cuando Kalinga fue anexionado sufrieran de forma similar, esto pesaría enormemente en la mente de Devanampiya.[64]

El objetivo de este edicto era advertir a otros reyes para que no emprendiesen futuras guerras de conquista. Si dirigían una campaña, debían luchar de una forma humana, y la victoria se conseguiría «mediante paciencia y ligeros castigos». La única conquista auténtica era el *dhamma*, que para Ashoka quería aludir a un esfuerzo moral que beneficiase al pueblo en esta vida y en la próxima.[65]

Era un momento importante. El *Arthashastra*, un manual del arte de gobernar redactado por el brahmín Kautilya, mentor de Chandragupta Maurya, dejaba bien claro que la conquista de territorios vecinos era uno de los deberes sagrados de un rey. Ashoka, sin embargo, se propuso reemplazar la potencia militar por el *ahimsa*. Existen algunas dudas sobre los detalles de este incidente. Ashoka probablemente exageraba las cifras de bajas: el ejército de Maurya sólo contaba con 60.000 hombres, así que resulta difícil de creer que hubiesen matado a 100.000 kalingas. Estaban bien disciplinados y no solían abusar de los no combatientes. Si Ashoka estaba tan preocupado por los sufrimientos de los deportados, ¿por qué no los hizo repatriar, sencillamente? Quizá quisiese evitar la rebelión exagerando la magnitud y crueldad de su victoria, y ciertamente no abjuró de todas las guerras a partir de entonces. En otros edictos Ashoka admitía que la guerra a veces era necesaria, y nunca desmanteló su ejército.[66]

Pero quizás eso hubiera sido esperar demasiado. Está claro que Ashoka estaba verdaderamente conmocionado por la violencia y el sufrimiento en Kalinga, y que intentó introducir una política basada en el *dhamma*. Ahora gobernaba un reino indio de un tamaño sin precedentes. A lo largo y ancho de todo su territorio hizo promulgar edictos exponiendo su innovadora política en las caras de los acantilados y las columnas. Estaban muy bien situados, y probablemente se leían en voz alta al pueblo en ocasiones solemnes. Escritos en pali, con figuras de animales grabadas y motivos como la rueda budista, cada uno de esos

64. Décimotercer Edicto Mayor de la Roca, citado en Romila Thapar, *Asoka and the Decline of the Mauryas*, Oxford, 1961, pág. 256.

65. *Dhamma* es la traducción en pali del término sánscrito *dharma*.

66. Keay, *India*, págs. 91-94.

edictos empezaba así: «Así habla el Amado de los Dioses», y predicaba una ética humana de la no violencia y la reforma moral. La extensión del terreno en que estaban esos edictos era asombrosa: sería algo comparable a encontrar inscripciones idénticas en los Grampians (Escocia), Italia, Alemania y Gibraltar.[67]

El hecho de que Ashoka sintiese que era viable esa política sugiere que las virtudes axiales de la compasión y el *ahimsa* habían enraizado firmemente, aunque nunca pudieran ser desarrolladas plenamente por ningún político. Ashoka puede que creyese sinceramente que la violencia sencillamente conducía a más violencia, y que el crimen y la conquista sólo podían producir resultados negativos. Su *dhamma* no era específicamente budista, pero podía resultar atractivo para cualquiera de las escuelas principales. Ashoka probablemente esperaba promover una política basada en el consenso, que pudiese unir entre sí a los súbditos de su extenso imperio. El *dhamma* no mencionaba la doctrina budista del *anatta* («no yo») ni la práctica del yoga, sino que se centraba en las virtudes de la amabilidad y la benevolencia.[68] «No hay don comparable al don del *dhamma*... compartir el *dhamma*», escribía Ashoka en el Edicto de la Undécima Roca Mayor. Éste consistía en

> buena conducta hacia los esclavos y sirvientes, obediencia a la madre y el padre, generosidad hacia los amigos, conocidos y parientes, y hacia renunciantes y brahmines, y abstención de matar a todo ser viviente. Padre, hijo, hermano, amigo, conocido, pariente y vecino deberían decir: «Esto es bueno, eso es lo que haremos». Haciéndolo, se gana en este mundo y en el siguiente hacemos méritos infinitos a través del don del *dhamma*.[69]

Lejos de imponer el budismo a sus súbditos, los edictos insistían en que no debía existir un patrioterismo religioso. Había que honrar a los brahmines al igual que a los renunciantes que rechazaban el sistema védico. El rey «honra a todas las sectas y tanto a ascetas como a laicos con donativos y reconocimiento», leemos en el Edicto de la Duodécima Roca Mayor. «El hecho de destacar las doctrinas esenciales por encima de todas las restantes» era de la mayor importancia. Nadie debía menospreciar las enseñanzas de cualquier otra persona. Por ese camino, las distintas escuelas podían florecer. «La concordia debe contagiarse, de modo que los hombres puedan oír unos los principios de los otros.»[70]

Ashoka era realista. No proscribía la violencia; había ocasiones en que ésta podía ser inevitable, por ejemplo, en el caso de que los habitantes de los bosques crearan problemas. La pena capital seguía siendo una opción. Pero Ashoka redujo el consumo de carne en su corte e hizo una lista de aves, animales y peces que no se podían cazar. Fue un valiente experimento, pero fracasó. Durante los últimos diez años de su reinado, Ashoka no hizo ninguna inscripción nueva, y su vasto imperio quizá ya hubiese empezado a disgregarse. Después de su muerte en 231, el *dhamma* caducó. Las tensiones sociales y los conflictos sociales empezaron a aparecer, y el imperio a desintegrarse. Se ha sugerido que la preocupación de Ashoka por la no violencia debilitó al ejército e hizo al Estado vulnerable a la invasión, pero Ashoka nunca fue doctrinario con el *ahimsa*. Es más probable que el imperio, sencillamente, se quedara corto de recursos. Ashoka nunca fue olvidado. En la tradición budista es un *chakkavatti*, un rey universal cuyo reino ponía en marcha la rueda de la ley. Líderes posteriores como el gurú Nanek, fundador del sikhismo, y Mahatma Gandhi revivirían el ideal de concordia y unidad por encima de divisiones sectarias y sociales.

Después de la era de Ashoka, la India entró en una edad oscura. Aunque sobrevivió un cierto número de documentos, tenemos poca información fiable de los reinos y dinastías que surgieron y cayeron durante esos siglos de inestabilidad política, que duraron hasta el ascenso de la dinastía Gupta, en el 320 EC. Pero sabemos que la India experimentó un cambio espiritual fundamental. Durante ese tiempo la religión india se volvió teísta y la gente descubrió a Dios. La religión desnuda y anicónica de los Vedas y los renunciantes, que había reducido de una forma tan drástica el papel de los dioses, había dado paso a la enorme fantasía hindú con sus templos ricamente pintados, sus procesiones coloristas, sus peregrinajes populares y su devoción a las imágenes de una multitud de deidades exóticas.

La primera señal de este desarrollo se puede ver en la Shvetashvatara Upanishada, las enseñanzas del «Sabio con la mula blanca», que probablemente fue compuesta a finales del siglo IV. La religión tradi-

67. *Ibid.*, pág. 88.

68. *Ibid.*, págs. 94-100; Romila Thapar, *Early India: From the Origins to AD 1300*, Berkeley y Los Ángeles, 2002, págs. 202-204.

69. Thapar, *Ashoka*, pág. 254.

70. *Ibid.*, pág. 255.

cional védica nunca había sido demasiado visual. Ni siquiera en su apogeo nadie parecía estar demasiado interesado en el aspecto que podían tener Indra o Vishnu. La gente experimentaba lo divino mediante cánticos y mantras, no con estatuas e iconos. La Shvetashvatara Upanishada está fuertemente influida por las enseñanzas del yoga Samkhya, una escuela originalmente atea, pero aquí lo Brahmán, la realidad absoluta, se identificaba con el dios personalizado Rudra/Shiva, y era él quien liberaba al yogui del doloroso ciclo del samsara. Cuando conseguía esa *moksha*, el yogui iluminado «veía» a la deidad dentro de sí mismo.

Probablemente no se trataba de una total innovación. Las clases superiores habían practicado y promovido la religión védica, pero es posible que los adoradores corrientes siempre hubiesen hecho imágenes de los dioses con materiales perecederos que no han sobrevivido.[71] A finales de la era axial, esa fe popular, que quizá existió de forma continua ya desde los tiempos de la civilización del valle del Indo, empezó a fusionarse con las prácticas sofisticadas de los sabios. En el Rig Veda, Rudra era un dios muy marginal. Ahora, mezclado con el dios indígena Shiva, había salido al primer plano como personificación de lo Brahmán y del Señor del universo, que se daba a conocer a sus devotos mediante la práctica del yoga. El yogui podía romper las ligaduras del samsara haciéndose uno con el Señor, el gobernante de la naturaleza y del yo (*atman*): «Cuando él viene a ver a Dios, se libera de todos los grilletes... Meditando sobre él, esforzándose por ir hacia él, y más allá y, al final, convirtiéndose, en la misma realidad que él, toda ilusión desaparece».[72] Todos los impedimentos quedan eliminados y en el momento de la muerte el yo se une indisolublemente con el señor Rudra.

El Señor no era simplemente un ser trascendente, sino que vivía dentro del yo, más o menos del mismo modo que la forma (*murti*) del fuego estaba presente en potencia en la madera: no la vemos hasta que la fricción del palito para encender el fuego hace que brote la llama. El Señor reside dentro de nosotros igual que el aceite en las semillas del sésamo, o la mantequilla en la cuajada. La meditación lleva al yogui a un contacto directo con «la verdadera naturaleza de lo Brahmán», que

71. Thomas J. Hopkins, *The Hindu Religious Tradition,* Belmont, California, 1971, pág. 72.

72. Shvetashvatara Upanishad, 1, 8, 10, en *Upanishads,* trad. de Patrick Olivelle, Oxford y Nueva York, 1996 (trad. cast.: *Upanishads,* Madrid, Librería Argentina, 2005).

ya no es una realidad impersonal, sino el «no nacido, inmutable» Rudra, el morador de la montaña.[73] Él era incluso «más alto que lo Brahmán, el inmenso, escondido en todos los seres, en cada uno según su naturaleza, y que él solo incluye a todo el universo».[74] Sin embargo, Rudra era también «del tamaño de un pulgar», escondido dentro del yo.[75] La meditación permitía también al yogui ver la forma física del dios (*murti*) en las regiones más profundas de su personalidad.

Para crear una visión teística coherente, la Shvetashvatara Upanishada unía diversas espiritualidades: la noción upanishádica de la identidad de Brahmán y *atman*, los conceptos de renacimiento y *moksha*, el Samkhya, el yoga y la entonación de la sílaba sagrada *om*. Y además unía todas esas disciplinas no teístas con la imagen del dios creador. En el hinduismo clásico posterior, esa síntesis crearía una nueva teología que se podía aplicar a cualquier deidad y no simplemente a Rudra/Shiva. La identidad específica del Señor en cuestión era menos importante que el hecho de que se había vuelto accesible en la meditación. El yogui sabía que ese dios existía no debido a un conjunto de pruebas metafísicas, sino porque le había visto.

En el último verso de la Shvetashvatara encontramos una palabra nueva muy importante. La Upanishada explica que la liberación que describe brillará «sólo para un hombre que tiene el más profundo amor [*bhakti*] por Dios y que muestra el mismo amor hacia su maestro».[76] Ya se había puesto en marcha una revolución religiosa. La gente que se sentía excluida del abstruso misticismo de las Upanishadas y de los ascetas que renunciaban al mundo empezaba a crear una espiritualidad que se adecuaba a su forma de vida. Querían participar en los conocimientos de la era axial, pero necesitaban una religión menos abstracta y más emotiva. De modo que desarrollaron la idea de *bhakti* («devoción») a una deidad que amaba a sus adoradores y se preocupaba por ellos.[77] El acto central del *bhakti* era la entrega de sí mismo: los devotos dejaban de resistir al Señor y, conscientes de su propia indefensión, confiaban en que su dios les ayudaría.

73. Shvetashvatara Upanishad, 2, 15. Traducción de Olivelle.

74. Shvetashvatara Upanishad, 3, 7. Traducción de Olivelle.

75. Shvetashvatara Upanishad, 3, 13. Traducción de Olivelle.

76. Shvetashvatara Upanishad, 6, 23. Traducción de Olivelle.

77. Klaus K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism,* 2ª ed., Albany, 1994, págs. 221-237.

La palabra *bhakti* es compleja. Algunos estudiosos creen que viene de *bharij*, «separación»: la gente era consciente del abismo que existía entre ellos y lo divino y, sin embargo, al mismo tiempo, el dios de su elección se separaba lentamente del cosmos que había creado y se enfrentaba a ellos, persona a persona. Otros estudiosos creían que la palabra hace relación al *bhaj*: compartir, participar, ya que el yogui de la Shvetashvatara se convierte en uno con el Señor Rudra. En ese punto, el *bhakti* todavía estaba en su infancia. Un texto crucial era la *Bhagavad-Gita*, que, según creen algunos estudiosos, fue escrita a finales del siglo III. Ésta desarrollaba la teoría de la Upanishada Shvetashvatara, llevándola en una nueva dirección que tuvo un profundo efecto en la espiritualidad hindú que emergió durante la edad oscura.

La *Bhagavad-Gita* («Canción del Señor») quizá fuese en origen un texto separado, pero en algún momento quedó insertada en el sexto libro del *Mahabharata*. Toma la forma de un diálogo entre Arjuna, el mayor guerrero de los hermanos Pandava, y su amigo Krishna. La terrible guerra que Yudishthira, el hermano mayor de Arjuna, había esperado evitar, estaba a punto de empezar. De pie en su carro de guerra, con Krishna como su auriga, Arjuna miraba con horror hacia el campo de batalla. Hasta aquel momento de la narración, Arjuna se había visto menos alterado que Yudishthira por la perspectiva de la guerra, pero ahora estaba anonadado por la enormidad de lo que estaba a punto de suceder. La familia estaba trágicamente dividida en su seno; los Pandavas estaban a punto de atacar a los suyos. Según las antiguas enseñanzas, un guerrero que matase a sus parientes condenaba al infierno a toda su familia. Él prefería renunciar al reino antes que matar a sus valientes primos y a sus amados maestros Bhishma y Drona. Habría anarquía; el orden social quedaría destruido. Si él era responsable de la muerte de sus primos, nunca volvería a tener felicidad, la maldad perseguiría a los Pandavas durante el resto de sus vidas. «¿Para qué nos sirve el reino, los deleites, la vida misma?», preguntaba a Krishna.[78] Sería mucho más glorioso morir en batalla, desarmado, y no ofrecer resistencia.

78. *Bhagavad-Gita,* 1, 30-37. Todas las citas del *Bhagavad-Gita,* de no indicar lo contrario, se han tomado de Barbara Stoler Miller (trad.), *The Bhagavad-Gita: Krisna's Counsel in Time of War,* Nueva York, 1986 (trad. cast.: *Baghavadgitá. La canción del señor*, trad. de Francisco Rodríguez Adrados, Barcelona, Edhasa, 1988).

Habiendo hablado así Arjuna en la batalla
Se dejó caer en el fondo del carro,
Arrojando al suelo su arco con sus flechas
Desganado el corazón del dolor.[79]

La *Bhagavad-Gita* es uno de los últimos grandes textos de la era axial, que marca un momento de transición religiosa. Como pasa a menudo en nuestra historia, una nueva comprensión religiosa estaba inspirada por la revulsión contra la violencia. Krishna intentó insuflar algo de valor en Arjuna citando todos los argumentos tradicionales de la guerra. Los guerreros que cayesen en la batalla que se avecinaba no morirían en realidad, dijo, porque el *atman* era eterno; y dado que un guerrero que moría en batalla iba directo al cielo, Arjuna en realidad les haría un favor a sus primos. Si se negaba a luchar, Arjuna podía ser acusado de cobardía y, cosa mucho más grave aún, violaría el *dharma* de la clase de los *kshatriya*. Como guerrero, su deber sagrado era luchar. Eso era lo que le requerían los dioses, el orden divino del universo y la sociedad. Como su hermano Yudishthira, Arjuna se enfrentaba al dilema trágico del *dharma kshatriya*. El emperador Ashoka estaba comprometido a la no violencia, pero no podía desmantelar su ejército. Los sacerdotes brahmines podían abjurar de la guerra; los renunciantes podían volver la espalda a todo ese desgraciado asunto y refugiarse en el bosque. Pero alguien tenía que defender a la comunidad, y preservar la ley y el orden. Eso, desgraciadamente, significaba luchar, aunque sólo fuese en defensa propia. ¿Cómo iba a cumplir un guerrero su sagrado deber con la sociedad sin incurrir en los malos efectos del karma violento que estaba obligado a cometer?

Arjuna no se dejó impresionar por el primer conjunto de argumentos de Krishna. «¡No lucharé!», insistía.[80] La guerra a esa escala debía ser mala. No podía estar bien derramar sangre a cambio de unos logros mundanos. Quizá tuviera que convertirse en renunciante... Pero él respetaba a Krishna, y volvió a él, lleno de desesperación, rogándole que le ayudase. Al aceptar ser el gurú de Arjuna, Krishna emprendió el difícil trabajo de contrarrestar los argumentos de los jainas, los budistas y aquellos ascetas que creían que toda acción mundana era incompatible

79. *Bhagavad-Gita,* 1, 47. Traducción de Francisco Rodríguez Adrados.
80. *Bhagavad-Gita,* 2, 9.

con la liberación. Pero eso significaba que una gran mayoría no tenía esperanza alguna de salvación. Arjuna había puesto el dedo en la llaga más importante de la era axial hindú. Krishna quería que considerase el problema desde una perspectiva distinta, pero en lugar de proponer una enseñanza completamente nueva que cancelase a las demás escuelas, intentó una nueva síntesis de las antiguas disciplinas espirituales con el nuevo concepto del *bhakti*.

Krishna propuso que Arjuna practicase un tipo de yoga alternativo: el karma-yoga. Hizo una sugerencia sorprendente: hasta un guerrero que luchase una batalla mortal podía conseguir la *moksha*. Para conseguirlo, debía disociarse del efecto de su acción: en este caso, la batalla y la muerte de sus parientes. Como cualquier yogui, el hombre de acción (karma) debía abandonar todo deseo. No podía permitirse ir en persecución de la fama, la riqueza o el poder que resultarían de la campaña militar. No eran las propias acciones las que ligaban a los seres humanos a la rueda inacabable de los renacimientos, sino el apego a los frutos de esos actos. El guerrero debía cumplir con su deber sin esperanza alguna de logro personal, mostrando la misma indiferencia que un yogui:

> *En la acción esté tu empeño,*
> *No en sus frutos jamás*
> *No tengas por fin los frutos de* **la acción**
> *Ni tengas apego a la inacción.*
>
> *Firme en el Yoga realiza la acción*
> *Abandonando el Apego, oh Conquistador de Riquezas,*
> *En el éxito y en el fracaso siendo el mismo.*
> *Como Indiferencia es definido el Yoga.*[81]

Pero la codicia y la ambición estaban hondamente enraizadas en la conciencia humana, de modo que el guerrero podía conseguir ese estado de desapasionamiento mediante el ejercicio del yoga, que desmontaría su ego. El guerrero debía eliminar el «yo» y el «mío» de sus actos, y obrar de una forma totalmente impersonal. Una vez que hubiese conseguido esto, de hecho estaría «inactivo», porque «él» no estaría tomando parte en la guerra: «Siempre contento, independiente, no hace nada en absoluto, aunque se comprometa a la acción».[82] Un *kshatriya* tenía responsabilidades; no podía retirarse al bosque sencillamente. Pero practicando el karma-yoga, de hecho, estaría apartado del mundo, aunque estuviese vivo y activo en él. Krishna instruyó a Arjuna en las disciplinas yóguicas habituales, pero la meditación que proponía era hecha a medida para el *kshatriya*, que no podía pasar cada día horas y horas en contemplación. Había una forma de meditación más exigente para el asceta profesional, pero el karma-yoga también lo podía realizar un hombre o una mujer que tuviesen obligaciones mundanas. El yoga tradicional nunca se había centrado en un dios, como el karma-yoga. La Shvetashvatara Upanishada había instruido al yogui para que se concentrase en Rudra/Shiva, pero Krishna le dijo a Arjuna que debía meditar sobre Vishnu.

Krishna tenía una sorpresa para Arjuna. Le explicó que él, Krishna, no era sólo el hijo de Vishnu, sino que en realidad era el propio dios en forma humana. Aunque era «no nacido, no mortal, Señor de las criaturas», Vishnu había descendido a un cuerpo humano muchas veces.[83] Vishnu era el creador del mundo y lo mantenía en funcionamiento, pero siempre que había una crisis grave («cuando declina el deber sagrado y prevalece el caos»), creaba una forma terrenal para sí y venía al mundo:

> *Para salvación de los buenos*
> *Y destrucción de los malos*
> *Para establecer firmemente la ley*
> *Nazco en cada era.*[84]

Ahora que había comunicado sus asombrosas noticias, Krishna podía hablar más abiertamente a Arjuna de la devoción del *bhakti*. Arjuna podía aprender a desprenderse de sus deseos egoístas imitando al propio Krishna. Como Señor y Gobernador del mundo, Krishna/Vishnu estaba activo continuamente, pero sus actos (*karman*) no le dañaban:

81. *Bhagavad-Gita*, 2, 47-48. Traducción de Rodríguez Adrados.

82. *Bhagavad-Gita*, 4, 20.
83. *Bhagavad-Gita*, 4, 6.
84. *Bhagavad-Gita*, 4, 8. Traducción de Rodríguez Adrados.

Estas acciones a Mí no me atan,
Oh Conquistador de Riquezas;
Estoy presente como el que no lo está,
No tengo apego a las acciones.[85]

Pero si quería imitar a Krishna, Arjuna tenía que comprender la naturaleza de la divinidad: tenía que «ver» a Krishna/Vishnu como era de verdad.

Justo allí, en el campo de batalla, Krishna revelaba su divina naturaleza a Arjuna, que estaba aterrorizado al ver la forma eterna de su amigo en cuanto dios Vishnu, creador y destructor, a quien todos los seres debían volver. Vio a Krishna transfigurado por el resplandor divino, que contenía el cosmos entero. «¡Veo a los dioses en tu cuerpo!», exclamaba.

Veo los dioses, oh dios, en tu cuerpo
A todos, y también a la tropa de sus seres diversos,
Y a Brahma el Señor, quieto en su asiento de loto,
A todos los sabios profetas y a las divinas serpientes.
Con múltiples brazos, vientres, bocas y ojos
Te veo, con formas infinitas por todas partes,
Pero ni tu fin, ni tu centro, ni tu principio tampoco
No lo veo, Señor de Todo, Forma de Todo.[86]

Todo (humano o divino) estaba presente de alguna manera en el cuerpo de Krishna, que llenaba el espacio e incluía dentro de sí mismo todas las posibles formas de deidad: «Dioses aullantes de las tormentas, dioses del sol, dioses luminosos y dioses de ritual». Pero Krishna/Vishnu era también «el incansable espíritu del hombre», la esencia de la humanidad.[87] Todas las cosas se apresuraban hacia él, igual que los ríos corrían hacia el mar y las polillas se veían atraídas inexorablemente hacia la llama. Y allí también Arjuna vio a los guerreros Pandava y Kaurava, todos aullando en las bocas resplandecientes de los dioses.

Arjuna pensaba que conocía a Krishna por completo, pero ahora exclamaba, lleno de asombro: «¿Quién eres tú?». «Soy el tiempo que se

85. *Bhagavad-Gita,* 9, 9. Traducción de Rodríguez Adrados.
86. *Bhagavad-Gita,* 11, 15-16. Traducción de Rodríguez Adrados.
87. *Bhagavad-Gita,* 9, 18.

vuelve viejo», replicaba Krishna. El tiempo, que ponía en movimiento al mundo y también lo aniquilaba. Krishna/Vishnu era eterno; trascendía el proceso histórico. Como destructor, Krishna/Vishnu ya había aniquilado a los ejércitos que aparentemente se alineaban para la batalla, aunque, desde la perspectiva humana de Arjuna, la lucha no había empezado siquiera. El resultado era fijo e inmutable. Para mantener el cosmos en funcionamiento, una edad debía suceder a otra. La guerra entre Pandavas y Kauravas pondría fin a la edad heroica, e inauguraría una nueva época histórica. «Aun sin ti —dijo Krishna a Arjun—, todos esos guerreros alineados en filas hostiles dejarán de existir.»

Ha tiempo que esos hombres
Han sido matados por Mí.
Sé tú mi instrumento,
Oh arquero ambidextro.[88]

Arjuna, por tanto, podía ir a la batalla y desempeñar el papel que le había sido adjudicado para restaurar el *dharma* del mundo.

Era una visión desconcertante. La enseñanza de Krishna parecía absolver a los seres humanos de toda responsabilidad por la carnicería que cometiesen. Demasiados políticos y guerreros habían insistido ya en que sólo eran instrumentos del destino, y habían usado aquellos argumentos para justificar actos horrendos. Pero pocos se habían vaciado del deseo de ganancia personal que, según insistía Krishna, era algo esencial. Sólo la acción disciplinada del guerrero-yogui podía llevar el orden a un mundo destructivo. Krishna parecía no tener compasión, y sin embargo, como dijo a Arjuna, él era un dios salvador, que podía rescatar a todos aquellos a los que amaba de los efectos negativos de su karma. Sólo la gente de *bhakti* podía contemplar la verdadera naturaleza de Krishna, y esa devoción requería una rendición total del yo:

El que hace mis Acciones y a Mí se consagra,
El que es mi fiel devoto, libre de Apego,
Carente de odio a todos los seres,
Ése llega a Mí, oh hijo de Pandu.[89]

88. *Bhagavad Gita,* 11, 32-33. Traducción de Rodríguez Adrados.
89. *Bhagavad Gita,* 11, 55. Traducción de Rodríguez Adrados.

El desprendimiento y la indiferencia eran los primeros pasos hacia la unión con Dios, que podía salvar a los seres humanos de todo el sufrimiento de la vida.[90]

El *Bhagavad-Gita* probablemente ha sido mucho más influyente que cualquier otra escritura hindú. Su gran mérito reside en su accesibilidad. Mientras otras espiritualidades restringían la salvación a unos pocos ascetas dotados y heroicos, aquélla era una religión para todo el mundo. Muy poca gente tenía tiempo o talento para dedicar su vida al yoga. No había muchos capaces de renunciar a su familia y lanzarse al bosque. Pero, «si confían en mí, oh Arjuna —prometía Krishna—, mujeres, *vaishyas, shudras*, incluso los hombres nacidos del vientre del mal alcanzan la vía más elevada».[91] Cualquiera podía amar e imitar al Señor, y aprender a trascender el egoísmo en los deberes cotidianos de la vida diaria. Incluso un guerrero, cuyo *dharma* le obligaba a matar, podía practicar el karma-yoga. Después de la gran epifanía, Krishna explicaba que todo el mundo material era un campo de batalla en el cual los seres mortales luchaban por la iluminación con las armas del distanciamiento, la humildad, la no violencia, la honradez y la contención del yo.[92] La *Bhagavad-Gita* no negaba la espiritualidad de la era axial, sino que había hecho posible que todo el mundo la practicase.

90. *Bhagavad-Gita,* 18, 63-66.
91. *Bhagavad-Gita,* 9, 32.
92. *Bhagavad-Gita,* 13, 7.

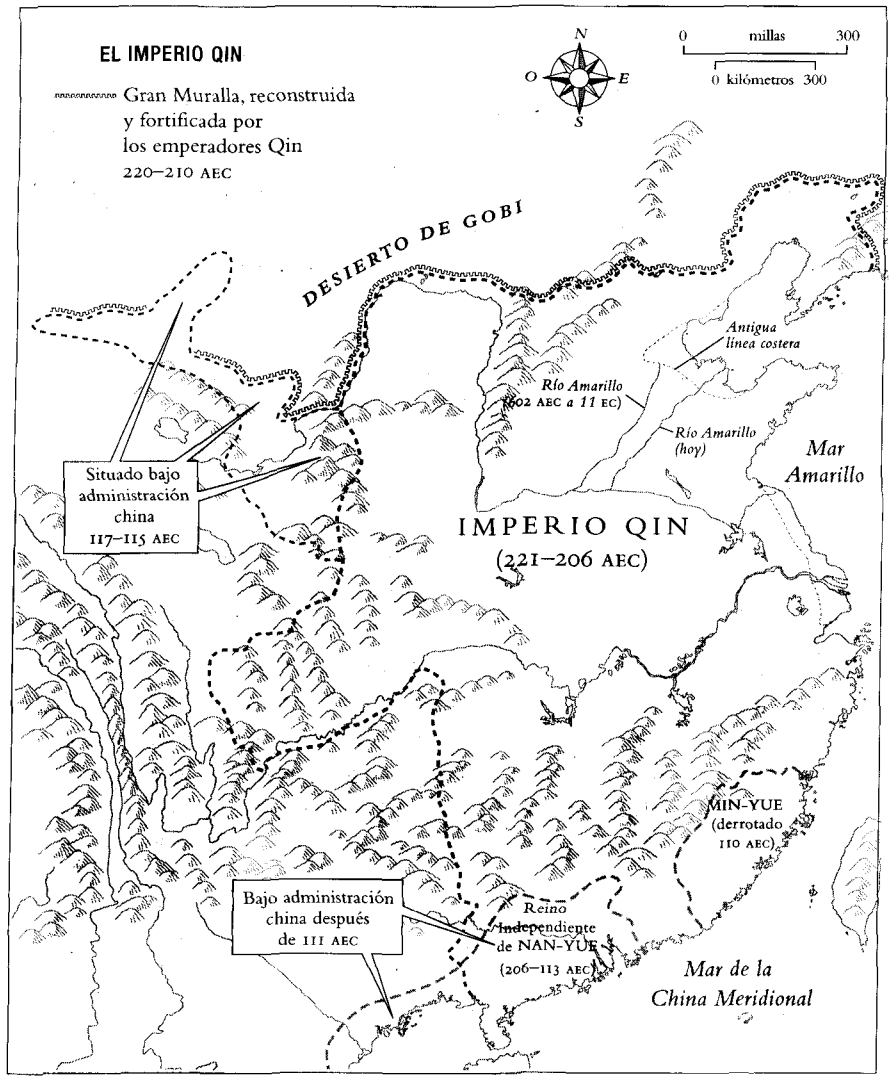
Capítulo 10

El camino hacia adelante

La revolución espiritual de la era axial había ocurrido con un telón de fondo de revueltas, migraciones y conquistas. A menudo, sucedió entre dos aventuras de estilo imperial. En China, la era axial recorrió su camino después de la caída de la dinastía Zhou, y llegó a su fin cuando Qin unificó los Estados en Guerra. La era axial hindú ocurrió después de la desintegración de la civilización Harapa y acabó con el Imperio Maurya; la transformación griega ocurrió entre el reino micénico y el Imperio Macedónico. Los sabios axiales habían vivido en sociedades que habían perdido sus seguridades. Karl Jaspers sugiere: «La era axial se puede considerar un interregno entre dos edades de gran imperio, una pausa de libertad, un hondo aliento que atrae la conciencia más lúcida».[1] Incluso los judíos, que habían sufrido de una forma tan espantosa con las aventuras imperiales en Oriente Medio, se habían visto impulsados hacia la era axial por la terrorífica libertad que siguió a la destrucción de su tierra nativa y por el trauma de la deportación, que segó sus vínculos con el pasado y les obligó a empezar de nuevo. Pero a finales del siglo II el mundo se había estabilizado. En los imperios que se establecieron después de la era axial el desafío era encontrar una espiritualidad que afirmase la nueva unificación política.

Los chinos ansiaban la paz y la integración desde hacía mucho tiempo. Cuando Qin conquistó los siete Estados que quedaban y estableció un imperio centralizado en el año 221, muchos se sintieron aliviados, pero tuvieron que sufrir de un modo terrible la llegada del gobierno

1. Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, Londres, 1953, pág. 51 (trad. cast.: *Origen y meta de la historia*, Barcelona, Altaya, 1995).



imperial. El triunfo de Qin fue una gran victoria de los legalistas. Ni siquiera los sabios reyes legendarios, que fueron soberanos feudales, lograron un imperio de ese tipo. Qin sabía que no había precedentes en China, y el rey se hizo llamar «el primer emperador». El historiador de la corte dice, exultante: «Ahora en los cuatro mares, por todas partes, hay comandancias y provincias, y se emiten decretos desde un solo centro, algo que nunca había ocurrido desde el pasado más remoto».[2] Como se trataba de una nueva era, el emperador no pretendía que había recibido el mandato del Cielo. Por el contrario, rompió la tradición y llamó a una escuela de filósofos que no habían tomado parte en la era axial china. Los adivinos, analistas y astrónomos de la corte probablemente siempre habían sido más importantes para los gobernantes de los Estados más competitivos que los mozistas o confucianos, y ahora proporcionaban una base racional al gobierno de Qin.

Más tarde, esta cosmología (una forma de protociencia mágica) sería conocida como la Escuela del Yin y el Yang, y entre el siglo III y el I echó hondas raíces en la imaginación china.[3] Como hemos visto, los conceptos del *yin* y el *yang* probablemente se originaron entre las comunidades agrícolas de China, y la cosmología correspondiente adoptada por los Qin podía remontarse hasta el período neolítico. Su resurgimiento en este período representó una regresión intelectual, casi una huida respecto a las demandas de la era axial. Su objetivo era encontrar correspondencias entre los fenómenos humanos y de la naturaleza. Los filósofos de la corte aseguraban que se podían predecir y controlar los acontecimientos cotidianos mediante unas leyes cósmicas más importantes, y esto daba a la gente la sensación consoladora de que eran unos «conocedores» en aquella época de grandes transiciones. La teoría la había formulado el filósofo Zou Yan del siglo IV, quien aseguraba que los cinco elementos básicos (tierra, madera, metal, fuego y agua) seguían unos a otros en una secuencia estricta: la madera producía el fuego, el fuego producía cenizas o tierra, la tierra producía el metal, el metal producía agua. Cada elemento estaba asociado con una de las estaciones, y cada uno tenía ascendencia sobre su predecesor, del mismo modo que el otoño seguía al verano. El fuego, por ejemplo, consumía la madera, y la tierra apagaba el fuego. Los filósofos axiales tenían poco tiempo para ese tipo de especulaciones. Los mozistas habían afirmado, de un modo cortante: «Los cinco elementos no siempre tienen ascendencia unos

2. Sima Qian, *Records of the Grand Historian,* 6, 21, en A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China,* La Salle, Ill., 1989, pág. 370.

3. Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China,* Cambridge, Mass., y Londres, 1985, págs. 350-382; Fung Yu-Lan, *A Short History of Chinese Philosophy,* Derk Bodde (ed. y trad.), Nueva York, 1976, págs. 130-202; Graham, *Disputers of the Tao,* págs. 325-358.

sobre otros».[4] Zou Yan, sin embargo, creía que ese esquema podía aplicarse también a la sucesión histórica de las grandes dinastías. El Emperador Amarillo estaba ligado con la tierra color ocre de China, los Xia con la madera, los Shang con su metal, el bronce, y los Zhou con el fuego. La nueva dinastía Qin debía ser dominada, por tanto, por el agua, que se asociaba con la estación del invierno.

El primer emperador tomó esa norma como un refrendo de su gobierno. Se vestía de negro, el color del invierno, que además parecía un color muy apropiado para las políticas frías y oscuras del legalismo, con su «dureza resolutiva, decidiendo todo por las leyes, eliminando y cortando sin benevolencia, generosidad, suavidad o rectitud».[5] Al mismo tiempo, él apoyaba los últimos experimentos para encontrar el elixir de la vida. Algunos de los discípulos de Zou Yan en la corte Qin estaban intentando preparar recetas de hierbas y minerales para conseguir la inmortalidad, una forma degradada de magia que posteriormente se asociaría con el taoísmo filosófico.[6] Algunos de esos científicos tempranos experimentaban con medicinas, otros cultivaban la longevidad mediante la respiración y los ejercicios gimnásticos, se enviaron expediciones geográficas para encontrar las islas de los Bienaventurados, en la costa norte de China, donde, según se creía, unos seres humanos privilegiados podían vivir para siempre. Todo aquello representaba un deseo de conseguir el control, de predecir el futuro y de mantener a raya a la muerte por medios físicos, más que espirituales, pero también suponía un alejamiento de la visión de los sabios axiales, que habían creído que la búsqueda de ese tipo de permanencia y seguridad era inmadura y poco realista.

El primer emperador tuvo que decidir cómo organizar los vastos territorios que había conquistado. ¿Acaso debía entregar a sus hijos dominios feudales, como los Zhou? Su primer ministro, Li Si, antiguo alumno de Xunzi, le aconsejó que entregase estipendios a sus hijos, en lugar de tierras, y que mantuviese un control absoluto de su imperio. Cuando en 213 un historiador de la corte criticó ese alejamiento de la

4. A. C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science,* Hong Kong, 1978, pág. 411.

5. Sima Qian, *Records of the Grand Historian,* 6, 237, en Graham, *Disputers of the Tao*, pág. 371.

6. Holmes Welch, *The Parting of the Way: Lao Tzu and the Taoist Movement*, Londres, 1958, págs. 89-98.

tradición, Li Si le presentó al emperador un fatídico memorándum. En los viejos tiempos, aseguraba, la gente había consultado a estudiosos independientes, siguiendo diferentes escuelas de pensamiento, pero no se podía consentir que eso siguiera ocurriendo:

> Su majestad ha unido el mundo. Pero algunos, con sus enseñanzas particulares, se instigan unos contra otros, y desacreditan nuestras leyes y costumbres. Si no se prohíben tales actos, el poder imperial declinará desde arriba y se alzarán partidismos desde abajo.[7]

Li Si, por tanto, aconsejaba que «todos los registros históricos, salvo los de Qin, todos los escritos de las cien escuelas, y toda la demás literatura, excepto la que sigue en custodia de los estudiosos oficiales y algunas obras de agricultura, medicina, farmacia, adivinación y arboricultura, deberían ser entregados al gobierno y quemados».[8] No sólo hubo una quema de libros enorme, sino que fueron ejecutados 460 maestros. Los filósofos axiales de China habían llegado a una comprensión espiritual de la unidad de todas las cosas. Para Li Si, la unificación significaba la violenta destrucción de la oposición. Había un solo mundo, un solo gobierno, una sola historia y una sola ideología.

Afortunadamente, el emperador permitió a los setenta filósofos oficiales del régimen que guardasen copias de los clásicos chinos, pues de lo contrario se habría perdido todo. Pero esas políticas brutales fueron contraproducentes. Después de la muerte del primer emperador en 209, la gente del imperio se alzó en rebelión. Después de tres años de caos, Liu Bang, un plebeyo que había empezado como administrador local, logró con sus fuerzas la victoria y fundó la dinastía Han. Quiso preservar el sistema político centralizado de los Qin, y aunque vio que la política de Li Si era errónea, sabía también que el imperio necesitaba el realismo de los legalistas, así como una ideología más edificante. Encontró una forma de compromiso en la filosofía conocida como Huang Lo, una síntesis de legalismo y taoísmo.[9] Las dos escuelas siempre habían sido afines, y probablemente eligieron a Huang Di, el legendario Emperador Amarillo, como patrono suyo porque nunca había sido im-

7. Sima Qian, *Records of the Grand Historian,* 6, 87, en Fung Yu-Lan, *Short History of Chinese Philosophy*, pág. 204.

8. *Ibid.*

9. Schwartz, *World of Thought*, págs. 237-253.

portante para los confucianos ni los mozistas. La gente estaba cansada de normas imperiales arbitrarias, y según se decía, Huang Di había gobernado «sin hacer nada». El emperador debía delegar su poder en sus ministros y evitar intervenir personalmente en la política pública; habría una ley penal racional, pero sin castigos draconianos.

Los últimos sabios chinos de la era axial estaban hartos de la adherencia dogmática a una sola postura ortodoxa, y se dirigían más bien hacia el sincretismo. Pero mucha gente se sentía confusa, y encontraba difícil elegir entre las distintas escuelas. El autor del ensayo «Bajo el Imperio», que probablemente se escribió en los primeros años de los Han, sentía que el mundo espiritual de China se estaba desintegrando. Las enseñanzas de los reyes sabios eran claras y cristalinas. Pero ahora:

> Por todas partes bajo el Cielo reina la confusión, la gente valiosa y los sabios no tienen luz que les alumbre, el Tao y la Virtud [*de*] ya no están unidos, y todo el mundo tiende a ver sólo un aspecto y pensar que lo han captado todo en conjunto.[10]

Los chinos habían aprendido una lección importante de la era axial. Sabían que probablemente ninguna escuela tenía el monopolio de la verdad, porque el *dao* era trascendente e indescriptible. En aquel momento el taoísmo estaba en ascenso. Para el autor de «Bajo el Imperio», casi todos los sabios tenían ideas importantes, pero el más fiable de todos era Zhuangzi. Había «enseñado lo que creía, pero nunca se había mostrado partidista, ni tampoco veía las cosas desde una perspectiva única». Como era tan abierto de mente y tan poco sujeto a la ortodoxia humana, estaba «de acuerdo con el Tao y llegó a las más elevadas cimas».[11]

Pero gradualmente los méritos del confucianismo se fueron haciendo patentes.[12] Los emperadores Han siempre habían apreciado la importancia de las ceremonias y el ritual. El primer emperador Han había encargado a los ritualistas locales que redactaran una liturgia cortesana,

10. *El Libro de Zhuangzi*, 33, en *The Book of Chuang Tzu*, trad. de Palmer Martin con Elizabeth Brenilly, Londres y Nueva York, 1996.

11. *Ibid.*

12. Fung Yu-Lan, *Short History of Chinese Philosophy*, págs. 205-216; Graham, *Disputers of the Tao*, págs. 313-377; Schwartz, *World of Thought*, págs. 383-406.

y cuando fue llevada a cabo por primera vez, exclamó: «¡Ahora me doy cuenta de la nobleza de ser un hijo del Cielo!».[13] Una vez que la gente se recuperó del trauma de la inquisición Qin, el taoísmo empezó a parecer poco práctico. Siempre había sido demasiado complaciente con la anarquía y el desorden, y se tenía la sensación de que la gente necesitaba algún tipo de guía moral. Fueran cuales fuesen los méritos del *wu wei*, los emperadores no podían gobernar enteramente mediante el «vacío». La popularidad de Huang Lo tuvo su punto álgido durante el reinado del emperador Wen (179-157) de los Han, y después de aquello, el régimen ya estuvo dispuesto para el cambio.

En 136, el erudito de la corte, Dong Zhongshu, presentó un informe al emperador Wu (140-87) asegurando que había demasiadas escuelas en competencia y recomendando que los seis clásicos, enseñados por los confucianos, deberían convertirse en enseñanza oficial del Estado. El emperador accedió, pero en lugar de abolir todas las escuelas, como habían hecho los Qin, permitió que continuasen las demás. La filosofía confuciana respaldaba el sistema meritocrático de los Han, que elegía a sus funcionarios a través de un examen público. Los confucianos siempre habían creído que un hombre de virtud y sabiduría debía ocupar una posición elevada en el gobierno, sin tener en cuenta su origen. Apoyaban a la familia, la unidad básica de la sociedad, y por encima de todo, ellos eran tanto hombres de escuela como pensadores, familiarizados íntimamente con la historia cultural que era esencial para la identidad nacional china.

Hacia el siglo I, por tanto, el confucianismo estaba muy bien visto, pero los chinos todavía apreciaban la sabiduría de otras filosofías de la era axial. En su relato de las principales escuelas de China, el historiador Liu Xin (c. 46 AEC-23 EC) aseguraba que el Camino de los ritualistas era «el más elevado de todos». Éstos «se complacían en la elegancia de los Seis Clásicos, depositaban sus pensamientos dentro de los límites de la Benevolencia y la Rectitud, se basaban en las tradiciones de Yao y Shun y tenían a los reyes Wen y Wu como autoridades y a Confucio como su fundador». Pero el confucianismo no poseía toda la verdad: «Hay huecos en su conocimiento que se pueden rellenar con otras escuelas». Cada filosofía tenía sus puntos fuertes y sus debilidades. Los

13. Sima Qian, *Records of the Grand Historian*, 8, 1, en Fung Yu-Lan, *Short History of Chinese Philosophy*, pág. 215.

taoístas sabían cómo llegar al centro de la vida espiritual, «captar lo fundamental, aferrarse a lo básico, mantenerse mediante la claridad y la vaciedad, conservarse a sí mismo mediante la humildad y la renuncia», pero subestimaban el papel del ritual y las normas de la moralidad. Los cosmólogos podían instruir a la gente en la ciencia natural, pero esa escuela podía degenerar en superstición. Los legalistas sabían que el gobierno dependía de leyes y elementos de disuasión; su punto flaco estaba en que minusvaloraban la benevolencia y la moralidad. La condena de la extravagancia y el fatalismo por parte de los mozistas y su «preocupación por todo el mundo» eran valiosas, pero a Liu Xin no le gustaba su rechazo de todo ritual y su tendencia a ignorar «la distinción entre los parientes y los extraños».[14]

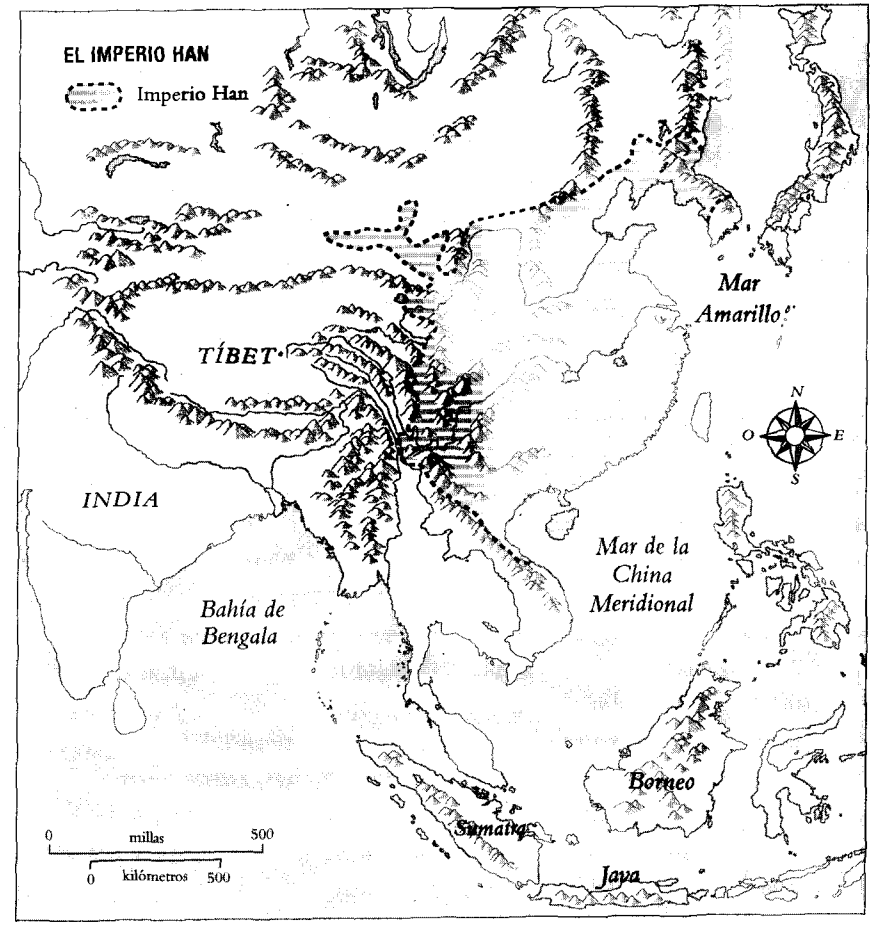
Los chinos comprendían que nadie tenía la última palabra sobre la verdad; ninguna ortodoxia, por augusta que fuese, podía conseguir la absoluta lealtad de una persona. El respeto por las opiniones de los demás era más importante que conseguir una sola visión infalible. China tenía un gran espíritu inclusivo.[15] Más tarde los chinos serían capaces de absorber el budismo junto con sus espiritualidades nacionales. En la India y Occidente, las religiones a menudo eran agresivamente competitivas, pero en China se decía que una persona podía ser confuciana de día y taoísta por la noche. Ni siquiera se descartaba el legalismo. Los chinos necesitaban conocimientos de los legalistas a medida que se expandía su imperio, de tal modo que los confucianos ortodoxos a menudo acusaban a sus gobernantes de ser «confucianos en apariencia, pero legalistas en la práctica».[16] Se reconoce de forma general que cada fe tiene su propia esfera, una actitud axial que sería muy necesaria en nuestros propios tiempos.

En la India, el Imperio Maurya se desintegró rápidamente después de la muerte de Ashoka en 232. Los reinos regionales se desarrollaron en el sur, Magada se sumergió en la oscuridad, mientras que los invaso-

14. *Hanshu* («History of the Former Han»), 130, en Graham, *Disputers of the Tao*, págs. 379-380.

15. Huston Smith, *The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions*, San Francisco, 1991, pág. 189 (trad. cast.: *Las religiones del mundo*, Barcelona, Kairós, 2005).

16. Fung Yu Lan, *Short History of Chinese Philosophy*, pág. 215.



res griegos de la colonia grecopersa de Bactria, en el norte de Afganistán, conseguían el control del valle del Indo. A mediados del siglo I los griegos eran suplantados por invasiones de tribus escitas y partas de Irán y Asia central. Esos gobernantes extranjeros no eran hostiles a la religión hindú, pero como los brahmines les veían como seres impuros, tendían a dirigirse a las sectas no védicas. Entre el 200 AEC y el 200 EC, el budismo y el jainismo eran probablemente las religiones más populares de la India. También hubo una potente explosión de fe *bhakti*, reflejo de un deseo de una espiritualidad más íntima, personal y emocional, que casi supuso una revolución popular.

Sólo tenemos una idea fragmentaria de los acontecimientos que siguieron a la carta del Estado de Maurya, porque la India entró en una edad oscura que duró hasta el surgimiento de la dinastía Gupta en Mathura, en el norte (319-415 EC) y los gobernantes Palava en el sur de la India (300-888 EC), que eliminaron los llamados movimientos heréticos. El budismo, sin embargo, enraizó en Sri Lanka, Japón, el Sudeste Asiático y China. En la India, el hinduismo clásico conseguía mayor importancia, pero de una forma muy distinta a la religión védica de la era axial. La severa fe anicónica se vio reemplazada por un despliegue deslumbrante de deidades, efigies y templos coloristas. Los hindúes, que solían experimentar lo divino mediante sonidos, ahora querían «verlo» en imágenes sagradas, que, según creían, albergaban la presencia física de los dioses. Como lo divino era infinito, no podía confinarse a una simple expresión; cada deidad estaba consagrada a un aspecto particular de lo Brahmán impersonal. Pero los dioses más populares eran Shiva y Vishnu, los dioses del *bhakti*. En algunos aspectos parecía que la religión de élite de los Vedas se había visto sumergida por la fe menos desarrollada de las masas.

Sin embargo, no sería prudente hablar de una forma tan esquemática sobre el desarrollo de la religión hindú. Algunas de estas devociones aparentemente «nuevas» podían retrotraerse a la civilización del valle del Indo o a la cultura dravidiana no aria del sur de la India,[17] y a pesar de las apariencias, la religión védica no estaba muerta ni mucho menos. En realidad, la religión brahmánica tuvo un desarrollo importante después de la caída del Imperio Maurya.[18] Los nuevos textos rituales reinterpretaron los sacrificios domésticos de los padres de familia siguiendo las líneas axiales. Ya no se contemplaban como un pálido reflejo de los ritos públicos, sino como su quintaesencia. Mientras el padre de familia supiese lo que estaba haciendo, una sencilla acción como echar una taza de leche en el fuego sagrado podía resumir todo el complejo ceremonial del culto sacrificial y desplegar todas sus obligaciones sacrificiales. Muy pocas personas podían permitirse encargar una ceremonia védica, que resultaba muy cara, pero todo el mundo podía arrojar un palito al fuego como símbolo de su propio «sacrificio».

17. Louis Renou, *Religions of Ancient India*, Londres, 1953, págs. 46-47.

18. Brian K. Smith, *Reflections on Resemblance, Ritual and Religion*, Oxford y Nueva York, 1989, págs. 195-202.

«Debe recitar un fragmento del Veda, aunque sólo sea la sílaba *om*. Así se cumple el sacrificio a lo *Brahman*.»[19] Mediante esas acciones mínimas, el padre de familia no sólo pagaba sus «deudas» a los dioses, sino que reparaba la inexorable violencia de su vida cotidiana. El ideal axial del *ahimsa* estaba ahora hondamente enraizado en la conciencia religiosa hindú. La gente era agudamente consciente del daño que se podía infligir a unos objetos aparentemente inanimados. Esos nuevos textos observaban que el padre de familia tenía cinco «mataderos» en su casa: la chimenea, la piedra de afilar, la escoba, el mortero y el almirez, y la jarra del agua, que le «ligaban» todos los días con el pecado de «matar». La celebración consciente de aquellos ritos a escala doméstica constituía un acto de «redención».[20]

Esos textos también registraban una evolución que divergía muchísimo del ideal axial.[21] Probablemente existía desde hacía mucho tiempo una casta «intocable» en la India; se ha sugerido que las clases de los brahmines y los «intocables» se establecieron más o menos al mismo tiempo, como polos opuestos de la jerarquía.[22] Pues bien, la *Ley de Manu* no rechazó esa idea arcaica, y puso de relieve la degradación de los tres rangos inferiores. Los carpinteros, los grabadores y las fieras «intocables» (*candelas*) eran el resultado de matrimonios mixtos entre *vaishyas, kshatriyas* y brahmines, respectivamente. Debían ser excluidos totalmente de la sociedad védica, vivir en las afueras de los pueblos, y realizar las tareas más bajas y sucias, como la de curtir el cuero y barrer los excrementos del pueblo.[23]

La revolución *bhakti* intentó adaptar la austera religión de los *Brahmanas* y renunciantes a la gente corriente. La popularidad de estos cultos devocionales revelaba un nuevo deseo de teísmo. No todo el mundo quería mezclarse con lo Brahmán impersonal; preferían un encuentro más humano con un dios con el cual pudiesen relacionarse. El *bhakti* se definía como «el anhelo apasionado del Señor desde el cora-

19. Baudhayana Dharma Sutra 2.6.11, 2-6, en Smith, *Reflections on Resemblance*, pág. 196.

20. *La ley de Manu*, 3, 68-69, *ibid.*, pág. 198.

21. Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism*, Cambridge, U.K., y Nueva York, 1996, pág. 61 (trad. cast.: *El hinduismo*, Madrid, Cambridge University Press, 1988).

22. L. Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, Chicago y Londres, 1980, pág. 54 (trad. cast.: *Homo hierarchicus*, Madrid, Aguilar, 1970).

23. *La Ley de Manu*, 10, 51.

zón entero»; el amor del Señor llevaría a la gente fuera de su egoísmo, haciéndoles «perfectos, satisfechos, libres de odio, orgullo e interés».[24] El *bhakti* era, por tanto, otra forma distinta de vaciar el corazón de egoísmo y agresión. La gente que no podía modelar sus vidas sobre un paradigma interior, intelectualizado, de humanidad, podía imitar a un dios cuyo amor y egoísmo podían descubrirse con facilidad. Así, Krishna había instruido a Arjuna en la *Bhagavad-Gita*:

> *Fija tu mente en Mí*
> *Asienta tu entendimiento en Mí,*
> *Habitarás en Mí tras la muerte*
> *No existe duda.*
>
> *Pero si de asentar el pensamiento*
> *Firmemente en Mí no eres capaz,*
> *Entonces con el Yoga del hábito*
> *Trata de llegar a Mí, oh conquistador de riquezas.*[25]

Las religiones *bhakti* reconocían que no todo el mundo tenía los mismos poderes de concentración; algunos podían encontrar la disciplinada imitación de Krishna en sus vidas cotidianas más fácil que seguir largas horas de meditación.

No era una fe de rasgos desalentadores; se podía cultivar a lo largo del tiempo mediante sencillos actos de devoción. Los devotos podían empezar escuchando comentarios sobre Vishnu/Krishna; luego, podían empezar a recitar sus nombres, mientras pensaban en sus grandes actos de amor hacia la humanidad. Podían hacer una ofrenda sencilla ante su santuario, y aprender a considerarle un amigo, hasta que al final fuesen capaces, sin excesivo esfuerzo, de entregarse a él por entero.[26] La rendición del yo era el acto central del *bhakti*; era un acto de kenosis que transformaba la persona en un *bhakta*. En ese momento, el adorador dejaba de resistirse al Señor y aprendía a comportarse de manera tan amorosa hacia los otros como el mismo Dios. La *Bhagavad-Gita* alababa enormemente al *bhakta* que había aprendido a practicar lo que los confucianos llamaban *shu*, «compararse consigo mismo».

> *Cuando ve la identidad en todas partes*
> *Ya sea alegría o sufrimiento,*
> *A través de la analogía con el yo,*
> *Se le considera un hombre de disciplina pura.*[27]

El *bhakti* animaba al adorador a reconocer su indefensión y su necesidad, y esta experiencia de su propia vulnerabilidad hacía posible que sintiera empatía con otros. La nueva espiritualidad estaba, por tanto, en sintonía profunda con la era axial.

El mismo Señor era el ejemplo del amor. Fundamental para el culto de Vishnu era la *avatara*, una «manifestación» o «descenso» del dios a una forma humana o terrenal. En momentos de crisis histórica, Vishnu abandonaba el gozo celestial para salvar al mundo.[28] Se decía que había hecho diez apariciones de ese tipo: Krishna era la más importante de esas *avataras*, pero Vishnu también se había manifestado como pez, oso, enano y tortuga: criaturas que quizá fuesen símbolos de deidades indígenas, injertadas posteriormente en el sistema védico. El desarrollo de la idea de la *avatara* es complejo: probablemente derivaba de la amalgama de muchos cultos distintos, algunos de los cuales podían ser extremadamente antiguos. Pero en el *bhakti* adquirieron significado axial. Realizando aquel amoroso «descenso» hacia su *avatara*, Vishnu se revelaba como el dios salvador por excelencia, que dejaba a un lado todos los boatos externos de la divinidad para ayudar a la humanidad que sufría.

Vishnu siempre había tenido aquel potencial. Sólo se le mencionaba de forma infrecuente en el Rig Veda, pero su nombre probablemente derivaba de *vish*, «entrar».[29] No sólo participaba en el mundo y lo dominaba, sino que también era el *axis mundi* que sujetaba incansable la tierra sobre sus hombros. También era un dios creador, pero a diferencia de Indra, no había extraído el orden del caos mediante la violencia

24. Citado en Klaus K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism*, 2ª ed., Albany, 1994, pág. 222.

25. *Bhagavad-Gita*, 12, 8-10, en *Baghavadgitá. La canción del señor*, trad. de Francisco Rodríguez Adrados, Barcelona, Edhasa.

26. Bhagavata Purana (c. 800 EC), en Klostermaier, *Survey of Hinduism*, pág. 229.

27. *Bhagavad-Gita* 6.32. Traducción de Miller.

28. Freda Matchett, *Krsna: Lord or Avatara? The Relationship Between Krsna and Visnu*, Richmond, U.K., 2001, pags. 1-4.

29. *Ibid.*, pág. 5.

y el engaño. Por el contrario, había conquistado el mundo para dioses y humanos dando tres zancadas gigantescas que abarcaron todo el cosmos, «caminando mucho, con tres grandes pasos avanzó sobre los reinos de la tierra por la libertad y por la vida».[30] Era un dios benévolo, amigo de los seres humanos y protector de los niños no nacidos.[31] Los *Brahmanas* le identificaban con el poder sanador del sacrificio; en la tradición védica se le asociaba con el *purusha*, la persona primordial que había entregado voluntariamente su vida para permitir que el mundo existiese, y consagrar así el principio del amor que se vacía a sí mismo.

Shiva, el otro dios de los *bhakti*, era muy distinto.[32] Ligado con el terrorífico Rudra, el asombroso dios de la montaña, a quien la gente imploraba para que se mantuviese apartado de sus asentamientos y su ganado, era tan espantoso como lleno de gracia. Había violencia en su *mythos*, pero también era una fuente de gran felicidad. Shiva era implacable si uno no le adoraba, pero su *bhakta* era siempre salvadora. Sin embargo, era un dios celoso. En una de sus primeras leyendas mataba a Daksha, un devoto de Vishnu, que se había negado a invitar a Shiva a su sacrificio; había una violenta rivalidad entre las dos sectas: la de Vishnu y la de Shiva. Sin embargo, como amante de Parvati, Shiva se convertía en el encantador Señor de la Danza, e icono de salvación: el enano que tenía Shiva bajo el pie era una imagen del mal al que había dominado; su mano extendida era una señal de gracia; su pie levantado, un emblema de libertad; y la serpiente que llevaba en torno al cuello un símbolo de inmortalidad. Shiva era creador y destructor, padre de familia y gran yogui al mismo tiempo. En su persona sintetizaba las aparentes contradicciones de la vida espiritual, y daba a sus adoradores indicios de trascendencia y unidad que iban más allá de las categorías terrestres.

La efigie era muy importante en el *bhakti*: la imagen (*murti*) de Shiva, Vishnu o Krishna era su «corporalización», pensada para contener una presencia divina real y manifiesta físicamente.[33] El dios había descendido a su estatua en el momento de su consagración, de modo que

30. Rig Veda 1.155.4, en *The Rig Veda*, trad. de Ralph T. Griffith, Nueva York, 1992.
31. Rig Veda 7.100.2; 8.25.2.
32. Klaus K. Klostermaier, *Hinduism: A Short History*, Oxford, 2000, págs. 135-178; Klostermaier, *Survey of Hinduism*, págs. 262-269.
33. Klostermaier, *Survey of Hinduism*, págs. 307-319.

ésta se había convertido en morada de lo divino. En alguno de los viejos templos, se decía que la imagen había sido «encontrada», que había sido enviada por un dios o que su paradero había sido revelado en un sueño. La estatua era, por tanto, una *avatara* en sí misma, manifestando el amor abnegado del dios. Algunos textos hablaban incluso del sufrimiento del dios al comprimirse dentro de la imagen hecha a semejanza humana, por pura compasión hacia la humanidad. Cuando se convertía en foco de contemplación, la estatua, por tanto, era un signo de altruismo. Budistas y jainistas también quedaron influidos por esa nueva devoción hindú. En el siglo I EC, como nunca antes, empezaron a crear estatuas del Buda y de los veinticuatro líderes espirituales llamados *tirthankaras* («creadores de vados») que habían precedido a Mahavira a la hora de trazar los caminos hacia la iluminación. Estas imágenes aparecieron por primera vez en Gandhara, en el noroeste de la India y en Mathura, en el río Yamuna.

Buda siempre había disuadido del culto a las personas y había desviado de forma incansable la atención de sus discípulos de sí mismo hacia el mensaje y el método que enseñaba. La devoción a un ser humano podía ser un «grillete» que estimulase los hábitos poco iluminados de la dependencia y el apego. En los siglos que siguieron a su muerte, los budistas habrían encontrado poco adecuado honrar una estatua del Buda, porque éste se había «ido» al goce del *nibbana*. Pero los iconos del Buda se convertirían en algo muy importante. Cuando miraba la serenidad y la plenitud de su rostro, la gente era consciente de aquello en lo que podía convertirse un ser humano. Era una imagen de humanidad iluminada, tan teñida con el inefable *nibbana* que era idéntica a éste. En un sentido importante, por tanto, Buda era el *nibbana*, y expresaba la realidad trascendente de una forma humana.

En ese momento, el budismo se había dividido en dos escuelas separadas, ambas contempladas como versiones auténticas de la fe. Históricamente había poca animosidad o rivalidad entre las dos. La escuela Theravada, más austera y con más inclinación monástica, se retiraba del mundo y buscaba la iluminación en la soledad. La Mahayana era más democrática y ponía el énfasis en la virtud de la compasión. Ambas señalaban que el Buda había vuelto al mundo después de su iluminación, y que trabajó durante cuarenta años para enseñar a la gente cómo liberarse de los omnipresentes sufrimientos de la vida. En el siglo I EC, esto dio origen a un nuevo héroe budista: el *bodhisattva*, una persona

que estaba a punto de conseguir la iluminación. En lugar de desaparecer en el gozo del *nibbana*, sin embargo, los *bodhisattvas* sacrificaban su propia felicidad por el bien del pueblo y volvían al mundo del samsara para enseñar a otras personas a encontrar la liberación. No eran demasiado distintos de los dioses salvadores del *bhakti*, que descendían del cielo para ayudar a la humanidad que sufría. Como explicaba este texto del siglo I, los *bodhisattvas* no estaban interesados en conseguir un *nibbana* privatizado.

> Por el contrario, ellos habían contemplado el mundo del ser, extremadamente doloroso, y sin embargo deseoso de conseguir la iluminación suprema, y no temblaron ante el nacimiento y la muerte. Tenían como objetivo el beneficio del mundo, la tranquilidad del mundo, por piedad hacia el propio mundo. Habían decidido: «Nos convertiremos en refugio para el mundo, el lugar de descanso del mundo, el alivio final del mundo, islas del mundo, luces del mundo y guías de los medios de salvación del mundo».[34]

El *bodhisattva* era un nuevo modelo de compasión, que trasladaba el antiguo ideal de la era axial a una nueva forma.

La era axial judía había acabado cortada en seco, ahogada, quizá de forma prematura, por las dificultades de la dispersión y el reasentamiento, pero al final llegó a cumplirse mediante unos florecimientos secundarios y terciarios maravillosos. Durante el siglo I EC, cuando la Tierra Santa fue ocupada por el Imperio Romano, el país estaba lleno de agitación. Un grupo de fanáticos políticos judíos se oponían violentamente al gobierno romano, y en el año 66 organizaron una rebelión que, increíblemente, puso en jaque a los ejércitos romanos durante cuatro años. Temiendo que esa rebelión se extendiese a los judíos de la diáspora, las autoridades romanas aplastaron la insurgencia sin misericordia. En el año 70, Zito, el hijo del emperador Vespasiano conquistó Jerusalén y quemó el templo hasta los cimientos. Esa segunda destrucción fue un golpe muy duro, pero, visto de forma retrospectiva, parece que los judíos de Palestina, que tendían a ser más conservadores que los judíos de la diáspora, ya se habían preparado para el desastre. Los esenios y la

34. Astasahasrika, 15, 293, citado en Edward Conze, *Buddhism: Its Essence and Development*, Oxford, 1951, pág. 125.

secta de Qumran ya se habían retirado de la sociedad dominante, creyendo que el templo de Jerusalén estaba corrupto; su comunidad purificada sería un nuevo templo del espíritu. Habían asimilado la piedad apocalíptica desarrollada después de la era axial y, como los zoroastristas, esperaban una batalla más importante al final de los tiempos entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas, interiorizando así la violencia de su época y dándole un respaldo sagrado.

Pero los judíos más progresistas de Palestina eran los fariseos, que desarrollaron algunas de las espiritualidades más integradoras y avanzadas de la era axial judía. Creían que todo el conjunto de Israel estaba llamado a convertirse en una nación sagrada de sacerdotes, y que Dios se podía experimentar en el hogar más humilde igual que en el templo. Él estaba presente en los detalles más nimios de la vida cotidiana, y los judíos podían aproximarse a él sin ningún ritual elaborado. Podían expiar sus pecados mediante actos de amor y amabilidad, en lugar de hacerlo a través de los sacrificios animales. La caridad era el mandamiento más importante de la ley. Quizás el mayor de los fariseos fue el rabino Hillel (c. 80 AEC-30 EC), que emigró a Palestina desde Babilonia. Según su punto de vista, la esencia de la *torah* no era la letra de la ley, sino el espíritu, que se resumía en la Regla de Oro. En una famosa historia talmúdica se decía que un día un pagano se acercó a Hillel y le prometió que se convertiría al judaísmo si el rabino era capaz de enseñarle toda la *torah* mientras permanecía a la pata coja. Hillel replicó, sencillamente: «Lo que es odioso para ti, no se lo hagas a tu semejante. Ésa es toda la *torah*, y el resto no son sino comentarios. Ve y apréndela».[35]

Los fariseos no querían participar en la violencia que estallaba de forma destructiva a su alrededor. En el momento de la rebelión contra Roma, su líder era el rabino Johanan ben Zakkai, el mejor alumno de Hillel. Se dio cuenta de que los judíos no podían derrotar al Imperio Romano y habló en contra de la guerra porque la preservación de la religión era más importante que la independencia nacional. Cuando su consejo fue rechazado, hizo que le sacaran a escondidas de Jerusalén escondido en un ataúd para poder pasar junto a los fanáticos judíos que custodiaban las puertas de la ciudad. Entonces consiguió llegar hasta el

35. Shabbat 31a, en A. Cohen (comp.) *Everyman's Talmud*, Nueva York, 1975, pág. 65. Algunos eruditos creen que esta historia debe atribuirse a otro rabino, unos doscientos años posterior.

campamento romano y pidió permiso a Vespasiano para vivir con sus eruditos en Jabne, en la costa del sur de Palestina. Después de la destrucción del templo, Jabne se convirtió en la nueva capital de la religión judía. Con el judaísmo rabínico, la era axial judía llegó a su mayoría de edad.

La Regla de Oro, la compasión y el amor eran fundamentales para ese nuevo judaísmo; cuando el templo fue destruido, algunos de los fariseos ya habían comprendido que no necesitaban ningún templo para adorar a Dios, como deja bien claro esta historia talmúdica:

> Ocurrió que el rabino Johanan ben Zakkai salió de Jerusalén, y el rabino Josué le siguió y vio las ruinas ardientes del templo, y dijo: «¿Cómo es que el lugar donde los pecados de Israel encuentran expiación está tan destruido?». Y dijo el rabino Johanan: «No te aflijas, tenemos una expiación igual al templo, el hecho de llevar a cabo buenas acciones, ya que se nos ha dicho: "Yo deseo amor y no sacrificios"».[36]

La bondad era la clave para el futuro; los judíos debían apartarse de la violencia y las divisiones de los años de guerra y crear una comunidad unida con «un solo cuerpo y una sola alma».[37] Cuando la comunidad se integraba con amor y respeto mutuo, Dios estaba con ellos, pero cuando se peleaban unos con otros, volvía al cielo, donde los ángeles cantaban «con una sola voz y una sola melodía».[38] Cuando dos o tres judíos se sentaban y estudiaban armoniosamente juntos, la presencia divina se hallaba entre ellos.[39]

El rabino Akiba, que fue asesinado por los romanos en 132 EC, enseñaba que el mandamiento: «Amarás a tu vecino como a ti mismo» era «el gran principio de la *torah*».[40] Mostrar poco respeto hacia cualquier ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios, era visto por los rabinos como una negación del propio Dios y por tanto como ateísmo.

36. Aboth de Rabbi Nathan I. N, 11a, en C. G. Montefiore y H. Loewe (comps.), *A Rabbinic Anthology*, Nueva York, 1976, págs. 430-431.

37. Mekhilta de Rabbi Simon en Éxodo, 19,6, en J. Abelson, *The Immanence of God in Rabbinical Literature,* Londres, 1912, pág. 230.

38. Cantar de los Cantares, Rabbah, 8, 12, *ibid.*, pág. 231.

39. Yakult sobre Cantar de los Cantares, 1,2.

40. Sifre sobre Levítico, 19,8, en Samuel Belkin, *In His Image: The Jewish Philosophy of Man as Expressed in Rabbinic Tradition,* Londres, 1960, pág. 241.

El asesinato era un sacrilegio: «Las Escrituras nos enseñan que cualquiera que vierta sangre humana ha de verse como alguien que ha despreciado la imagen divina».[41] Dios creó a un solo hombre al principio de los tiempos para enseñarnos que destruir una sola vida humana era equivalente a aniquilar el mundo entero, mientras que salvar una vida redimía a toda la humanidad.[42] Humillar a cualquiera (aunque fuera un esclavo o un no judío) era equivalente a un asesinato, a desfigurar de forma sacrílega la imagen de Dios.[43] Propagar una historia escandalosa y falsa sobre cualquier persona era negar la existencia de Dios.[44] La religión era inseparable de la práctica del respeto habitual a todos los demás seres humanos. No se podía adorar a Dios a menos que se practicase la Regla de Oro y se honrase a los congéneres humanos, quienquiera que fuesen éstos.

En el judaísmo rabínico, el estudio era tan importante como la meditación en otras tradiciones. Era una búsqueda espiritual: la palabra que se usaba para el estudio, *darash*, significaba «investigar», «ir en busca de». No tendía a captar intelectualmente las ideas de otra persona, sino a una nueva comprensión. De modo que la *midrash* rabínica («exégesis») podía ir más allá que el texto original, descubrir lo que éste no decía y encontrar una interpretación totalmente distinta; como explicaba un texto rabínico: «Los temas que no se han revelado a Moisés fueron revelados al rabino Akiba y a su generación».[45] El estudio también era inseparable de la acción. Cuando el rabino Hillel expuso la Regla de Oro al pagano escéptico, le dijo: «Ve y estúdiala». La verdad de la Regla de Oro sólo le sería revelada si la ponía en práctica en su vida diaria.

El estudio era un encuentro dinámico con Dios. Un día, alguien fue a ver al rabino Akiba y le dijo que Ben Azzai estaba sentado explicando las Escrituras mientras el fuego ardía a su alrededor. El rabino Akiba fue a investigar. ¿Estaría acaso Ben Azzai discutiendo la visión del carro de Ezequiel, que inducía a creer a los inclinados a la mística que ellos también ascenderían al cielo? No, replicó Ben Azzai.

41. Makhilta sobre Éxodo, 20,13, *ibid.*, pág. 50.

42. Sanhedrin, 4,5.

43. Baba Metziah, 58b.

44. Arakim, 15b.

45. Midrash Rabbah, Numeros, 19,6, en Gerald L. Bruns, «Midrash and Allegory», en Robert Alter y Frank Kermode (comps.), *The Literary Guide to the Bible*, Londres, 1987, pág. 632.

> Yo sólo estaba relacionando las palabras de la *torah* unas con otras, y luego con las palabras de los profetas, y los profetas con los escritos, y las palabras se regocijaban, como cuando fueron entregadas en el Sinaí, y eran muy dulces, como cuando se pronunciaron originalmente.[46]

La Escritura no era un libro cerrado, y la revelación no era un acontecimiento histórico que ocurrió en un tiempo distante. Se renovaba cada vez que un judío se enfrentaba al texto, se abría a él y lo aplicaba a su propia situación. Esa visión dinámica podía prender fuego a todo el mundo.

Por tanto, no había creencias «ortodoxas». Nadie, ni siquiera la voz de Dios mismo, podía decirle a un judío lo que debía pensar. En una historia fundamental, el rabino Eleazar ben Hyrcanus estaba enzarzado en una difícil discusión con sus colegas sobre un punto de la ley judía. No podía convencerles de su punto de vista, de modo que pidió a Dios que le apoyase realizando algún milagro espectacular. Un algarrobo se movió cuatrocientos codos por sí solo; el agua fluyó en un conducto hacia arriba; las paredes de la casa de estudios se estremecieron de forma tan tremenda que el edificio parecía a punto de derrumbarse. Pero los compañeros del rabino Eleazar no se mostraron impresionados. Finalmente, lleno de desesperación, éste pidió a una «voz del cielo» (*bat qol*) que viniese en su ayuda. Amablemente, la voz declaró: «¿Cuál es vuestra discusión con el rabino Eleazar? La decisión legal siempre está de acuerdo con su punto de vista». Pero el rabino Jousé se puso de pie y citó el libro del Deuteronomio: «No está en el cielo». Las enseñanzas de Dios ya no se limitaban a la esfera divina. Se habían promulgado en el monte Sinaí, y por tanto eran posesión inalienable de cada uno de los judíos. Ya no pertenecían a Dios, «de modo que no prestamos atención alguna a una *bat qol*».[47]

Los rabinos aceptaban por completo el principio axial de que la realidad final era trascendente e inefable. Nadie podía tener la última palabra sobre el tema de Dios. Los judíos tenían prohibido pronunciar el nombre de Dios, como poderoso recordatorio de que cualquier intento de expresar lo divino era inadecuado, y que podía ser blasfemo. Los rabinos incluso advertían a los israelitas que no alabasen a Dios con

46. Midrash Rabbah 1.10.2, *ibid.*, pág. 627.

47. Baba Metziah 59b, Deuteronomio, 30,12, en Cohen, *Everyman's Talmud*, págs. 40-41.

demasiada frecuencia en sus plegarias, porque sus palabras sólo podían ser defectuosas. Cuando hablaban de la presencia de Dios en la tierra, tenían mucho cuidado de distinguir los rasgos que él nos permite ver del divino misterio que siempre será inaccesible a nosotros. Les gustaba usar expresiones como la «gloria» (*kabod*) de Dios; la «Shekhinah», la divina presencia, y el «Espíritu Santo», en lugar de «Dios» sin más, como constante recordatorio de que la realidad que experimentaban no correspondía a la esencia de la divinidad. Ninguna teología podía ser definitiva. Los rabinos indicaban frecuentemente que en el monte Sinaí cada uno de los israelitas había experimentado a Dios de una forma diferente. Dios, al parecer, se había adaptado a cada persona «según la comprensión de cada cual».[48] Lo que llamamos «Dios» no es lo mismo para todo el mundo. Cada uno de los profetas había experimentado un «Dios» distinto, porque su personalidad había influido en su concepción de lo divino. Esa profunda reticencia continuaría caracterizando la teología y el misticismo judío.

El cristianismo empezó como otros movimientos del siglo I que intentaban encontrar una nueva forma de ser judío. Se centraba en la vida y muerte de un curandero galileo que fue crucificado por los romanos hacia el 30 EC; sus seguidores afirmaban que había resucitado de entre los muertos. Creían que Jesús de Nazaret era el mesías judío que tanto habían esperado, que volvería pronto gloriosamente para inaugurar el reino de Dios en la tierra. Era el «hijo de Dios», un término que usaban en el sentido judío de alguien a quien Dios le ha asignado una tarea especial y que disfruta de una intimidad privilegiada con él. La antigua teología real había visto en el rey de Israel al hijo y sirviente de Yahvé; el Siervo sufriente del Segundo Isaías, asociado con Jesús, también había soportado la humillación de sus congéneres humanos y había sido elevado por Dios a un estatus excepcionalmente alto.[49] Jesús no tenía intención alguna de fundar una nueva religión, y era profundamente judío. Muchos de sus dichos, recogidos en los evangelios, eran similares a las enseñanzas de los fariseos. Como Hillel, Jesús enseñaba una versión de la Regla de Oro.[50] Como los rabinos, creía que los mandamien-

48. Éxodo Rabbah, 34,1; Hagigah 13b, en Abelson, *Immanence of God*, págs. 115-116.

49. Mateo, 12,18-21.

50. Mateo, 7,12; Lucas, 6,31.

tos de amar a Dios con todo tu corazón y toda tu alma y a tu vecino como a ti mismo eran los *mitzvoth* más importantes de la *torah*.[51]

La persona que convirtió el cristianismo en una religión gentil fue Pablo, el primer escritor cristiano, que creía que Jesús también había sido el mesías, el ungido (en griego *christos*). Pablo era un judío de la diáspora de Tarso, en Cilicia; antiguo fariseo, escribía en griego koiné. Uniendo ambos mundos, estaba convencido de que tenía una misión para los *goyim*, las naciones extranjeras: Jesús había sido un mesías para los gentiles, así como para los judíos. Pablo tenía la visión universal («inconmensurable») de la era axial. Dios sentía «preocupación por todo el mundo». Estaba convencido de que la muerte y la resurrección de Jesús habían creado un nuevo Israel, abierto a toda la humanidad.

Escribiendo a sus conversos de Filipos, en Macedonia, cuando tenía cincuenta y tantos años, unos veinticinco años después de la muerte de Jesús, Pablo citaba un himno primitivo cristiano que muestra que desde el principio los cristianos habían experimentado la misión de Jesús como una kenosis.[52] El himno empezaba señalando que Jesús, como todos los seres humanos, había sido creado a imagen de Dios, aunque no se aferró a su alto estatus,

> Sino que se vació a sí mismo [*heauton ekenosen*]
> Para asumir la condición de un esclavo...
> Y fue más humilde aún, aceptando incluso la muerte, la muerte en la cruz.

Pero a causa de ese humillante «descenso», Dios lo había elevado muy alto y le había dado el título supremo de *kyrios* («Señor»), para mayor gloria del Dios Padre. Esta visión no era demasiado distinta del ideal del *bodhisattva*, que se apartaba voluntariamente del gozo del *nibbana* por el bien de la humanidad que sufría. Los cristianos llegarían a ver a Jesús como una *avatara* de Dios, que había hecho un penoso «descenso» por amor, para salvar a la raza humana. Pero Pablo no citaba el himno para exponer la doctrina de la encarnación. Como antiguo fariseo, sabía que la verdad religiosa había que traducirla a la acción. Por tanto, presentaba el himno con esta instrucción a los cristianos de Filipos: «Tened entre vosotros los mismos sentimientos que Cristo». También debían vaciar sus corazones de egoísmo, interés y orgullo. Debían unirse en el amor, «con un mismo amor, un mismo espíritu, unos mismos sentimientos».[53]

51. Mateo, 22,34-40; Marcos, 12,29-31; Lucas, 10,25-28.
52. Filipenses, 2,6-11.

> Nada hagáis por rivalidad, ni por vanagloria, sino con humildad, considerando cada cual a los demás como superiores a sí mismo, buscando cada cual no su propio interés, sino el de los demás.[54]

Si veneraban a los demás de esa manera tan desinteresada, comprenderían el *mythos* de la kenosis de Jesús.

Jesús era el modelo paradigmático de los cristianos. Imitándole disfrutarían de una vida mejorada como «hijos de Dios». En los rituales de la nueva Iglesia hacían un descenso simbólico con Cristo en la tumba cuando eran bautizados, identificados con su muerte, y ahora vivían una forma de vida distinta.[55] Dejaban atrás sus yos profanos y tomaban parte en la humanidad mejorada del *kyrios*.[56] El propio Pablo aseguraba que había trascendido su yo limitado e individual: «No vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí».[57] Era la vieja religión arquetípica con una nueva configuración axial, dominada por la virtud del amor. Más tarde, los cristianos dieron mucho valor a la ortodoxia, la aceptación de la «enseñanza correcta». Al final, equipararían fe con creencia. Pero Pablo habría encontrado esto difícil de comprender. Para Pablo, la religión era un asunto de kenosis y amor. A los ojos de Pablo, las dos cosas eran inseparables. Se podía tener una fe que moviese montañas, pero no tenía valor alguno sin amor, que requería la trascendencia constante del egoísmo:

> La caridad es paciente, es servicial; la caridad no es envidiosa, no es jactanciosa, no se engríe; es decorosa; no busca su interés; no se irrita; no toma en cuenta el mal; no se alegra de la injusticia; se alegra con la verdad. Todo lo excusa. Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta. La caridad no acaba nunca.[58]

53. Filipenses, 2,5.
54. Filipenses, 2,2-4.
55. Romanos, 6,1-11.
56. Romanos, 8,14-39.
57. Gálatas, 2,20.
58. I Corintios, 13,4-8.

El amor no estaba teñido de presunción, ni se aferraba a una idea hinchada del yo, sino que era vacío, desprendido del yo, eternamente respetuoso con los demás.

Los evangelios, escritos entre el 70 y el 100 EC, seguían la línea de Pablo. No presentaban a Jesús enseñando doctrinas, como la de la Trinidad o el pecado original, que más tarde serían imprescindibles. Por el contrario, le mostraban practicando lo que Mozi habría llamado el *jian ai*, «preocupación por todo el mundo». Para consternación de algunos de sus contemporáneos, Jesús tenía trato habitual con «pecadores»: prostitutas, leprosos, epilépticos y aquellos a quienes se rehuía porque cobraban impuestos de los romanos. Su conducta a menudo recordaba el alcance de los «inconmensurables» de Buda, porque parecía no excluir a nadie de su radio de preocupación. Insistía en que sus seguidores no debían juzgar a los demás.[59] La gente que sería admitida al reino serían aquellos que practicasen la compasión, alimentando a los hambrientos y visitando a la gente que estaba enferma o en prisión.[60] Sus seguidores debían entregar sus riquezas a los pobres.[61] No debían pregonar sus buenas obras, sino que debían vivir de una manera sencilla y modesta.[62]

Parece que Jesús era también un hombre de *ahimsa*. «Ya habéis oído lo que se decía: *ojo por ojo y diente por diente* —dijo a la multitud en el Sermón de la Montaña—, pues yo os digo: no resistáis al mal; antes bien, al que te abofetee en la mejilla derecha ofrécele también la otra.»[63] Cuando fue arrestado, no dejó que sus seguidores lucharan por él: «Todos los que empuñen espada, a espada perecerán».[64] Y murió perdonando a sus ejecutores.[65] Una de sus instrucciones más asombrosas (y, según nos dicen los estudiosos, probablemente auténtica) prohibía todo odio:

59. Mateo, 7,1.
60. Mateo, 25,31-46.
61. Mateo, 19,16-22; Marcos, 10,13-16; Lucas, 18,18-23.
62. Mateo, 6,1-6.
63. Mateo, 5,39-40.
64. Mateo, 26,53.
65. Lucas, 22,34.

> Habéis oído que se dijo: amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pues yo os digo: amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persigan, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos. Porque si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa vais a tener? ¿No hacen eso mismo también los publicanos? Y si no saludáis más que a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de particular? ¿No hacen eso mismo también los gentiles? Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial.[66]

La paradoja «amad a vuestros enemigos» probablemente estaba destinada a conmocionar a sus oyentes ante aquella nueva forma de conocimiento; ella requería kenosis, porque había que ofrecer benevolencia y al mismo tiempo no había esperanza de compensación alguna.

El florecimiento final de la era axial ocurrió en la Arabia del siglo VII, cuando el profeta Mahoma trajo el Corán, una escritura de inspiración divina, al pueblo del Hijaz. Mahoma, por supuesto, nunca había oído hablar de la era axial, pero probablemente sí que había comprendido sus conceptos. El Corán no afirmaba ser una revelación nueva, sino sencillamente una restauración del mensaje que ya se había dado a Adán, el padre de la humanidad, que también había sido el primer profeta. Insistía en que Mahoma no había llegado para sustituir a los profetas del pasado, sino para volver a la fe primordial de Abraham, que vivió antes de la *torah* y de los evangelios... es decir, antes de que las religiones de Dios se hubiesen dividido en sectas beligerantes.[67] Dios había enviado mensajeros a todos los pueblos de la faz de la tierra, y hoy en día los estudiosos musulmanes aseguran que si los árabes hubiesen conocido a Buda o a Confucio, el Corán habría respaldado también sus enseñanzas. El mensaje básico del Corán no era ninguna doctrina; en realidad, se mostraba escéptico con las especulaciones teológicas, que llamaba *zannah*, «suposiciones indulgentes», sino un mandamiento de compasión práctica. Era erróneo construir una fortuna privada de forma egoísta, a expensas de otros, y bueno compartir de forma imparcial las riquezas y crear una sociedad justa y decente en la cual los pobres y los vulnerables fuesen tratados con respeto.

66. Mateo, 5,43-48.
67. Corán, 3,58-62; 2,129-132. Todas las citas se han tomado de *The message of the Qu'ran*, trad. de Muhammad Asad, Gibraltar, 1980, de no indicar lo contrario.

Como todos los grandes sabios axiales, Mahoma vivió en una sociedad violenta, donde los viejos valores se estaban desmoronando. Arabia estaba atrapada en un círculo vicioso de guerras tribales, en las cuales una *vendetta* conducía inexorablemente a otra. También era un tiempo de progreso económico y material. El agreste terreno y clima de la península arábiga había aislado a los árabes, pero a finales del siglo VI EC la ciudad de la Meca había establecido una economía de mercado floreciente y sus mercaderes llevaban sus caravanas hasta las regiones más desarrolladas de Persia, Siria y Bizancio. El mismo Mahoma era un mercader próspero, y proclamó su mensaje en la Meca, en una atmósfera de capitalismo salvaje y altas finanzas. Los mequíes eran más ricos de lo que podían haber soñado jamás, pero en la carrera desenfrenada por la riqueza, los antiguos valores tribales, que exigían que la comunidad cuidase de los miembros más débiles del clan, habían quedado olvidados. Había un malestar generalizado, y la antigua fe pagana, que había servido bien a los árabes en sus días de nómadas en el desierto, ya no se avenía a sus circunstancias alteradas.

Cuando Mahoma recibió sus primeras revelaciones, hacia el 610 EC, muchos de los árabes se habían convencido de que Alá, el Dios Supremo de su panteón,* era idéntico al Dios de los judíos y los cristianos. En realidad, los árabes cristianos a menudo hacían el peregrinaje *hayy* a la Kaaba, comúnmente contemplada como santuario de Alá en la Meca, junto con los paganos. Una de las primeras cosas que Mahoma pidió a sus conversos era que rezasen de cara a Jerusalén, la ciudad de los judíos y cristianos cuyo Dios iban a adorar. A ningún judío o cristiano se le requería (ni se le invitaba) a unirse a la nueva religión árabe a menos que deseara hacerlo en particular, porque ellos a su vez habían recibido revelaciones válidas. En el Corán, Dios dice a los musulmanes que deben tratar a los *ahl al-kitab*, «la gente de una revelación anterior», con respeto y cortesía:

> No discutáis con las gentes del libro si no es de manera amable (con excepción de aquellos que entre ellos son injustos). Decid: «Creemos en lo que se nos ha hecho descender y en lo que se ha hecho descender. Nuestro Dios y vuestro Dios son uno y nosotros Le estamos sometidos».[68]

* *Al-lah* significa sencillamente «Dios» en árabe.

68. Corán, 29,46, en *El Corán*, trad. de Juan Vernet, Planeta, Barcelona, 1963.

Ésa siguió siendo la política del imperio musulmán después de la muerte de Mahoma. Hasta mediados del siglo VIII EC no se animaba a la conversión al islam. Se asumía que el islam era la religión de los árabes, descendientes del hijo de Abraham, Ismael, igual que el judaísmo era la religión de los hijos de Isaac y Jacob, y era para los seguidores del evangelio. Hoy en día, algunos musulmanes denigran el judaísmo y el cristianismo, y algunos extremistas hablan de que el deber de los musulmanes es conquistar el mundo entero para el islam, pero ésas son innovaciones que rompen con siglos de tradiciones sagradas.

Finalmente, la religión de Mahoma se llegaría a llamar *islam* («sumisión»). Los «musulmanes» son hombres y mujeres que realizan una rendición existencial de sus vidas a Dios. Eso nos lleva de inmediato al corazón de la era axial. Cuando Mahoma pedía a sus conversos que se postrasen en la plegaria (*salat*) varias veces al día, eso les resultó duro a los árabes, que no aprobaban la monarquía y encontraban degradante postrarse en el suelo como esclavos. Pero la postura de sus cuerpos estaba destinada a enseñarles a un nivel más profundo que el nivel de lo racional que requería el *islam*: trascendencia del ego, que se pavonea, se exhibe y atrae constantemente la atención hacia sí mismo.

También se requería que los musulmanes entregaran una parte regular de sus ingresos a los pobres. Ese *zakat* («purificación») purgaría sus corazones de su egoísmo habitual. Al principio, según parece, la religión de Mahoma se llamaba *tazakkah*, una palabra oscura, relacionada con el *zakat*, que es difícil de traducir: se han sugerido «refinamiento», «generosidad» y «caballerosidad», pero ninguna de estas traducciones es adecuada del todo. Mediante el *tazakkah*, los musulmanes debían revestirse de las virtudes de la compasión y la generosidad. Debían usar su inteligencia para cultivar un espíritu de cuidado y responsabilidad, que les hacía querer entregar gratuitamente lo que tenían a todas las criaturas de Dios. Debían observar cuidadosamente la generosa conducta de Alá hacia todos los seres humanos atendiendo a las «señales» (*ayat*) de la naturaleza:

> Ha puesto la tierra como morada para los hombres; en ella se encuentran frutos y palmeras recubiertos, los granos recubiertos y las plantas aromáticas.[69]

69. Corán, 55,10. Trad. de Juan Vernet.

Meditando sobre los misterios de la creación, los musulmanes debían aprender a comportarse con generosidad similar. Porque gracias a la amabilidad de Alá había orden y fertilidad, en lugar de caos y esterilidad. Si los musulmanes seguían su ejemplo, averiguarían que sus mismas vidas habían quedado transfiguradas. En lugar de verse caracterizadas por una barbarie egoísta, adquirirían refinamiento espiritual.

La nueva religión encolerizó a la clase dirigente de la Meca, que no aprobaba su espíritu igualitario; las familias más poderosas persiguieron a los musulmanes, intentaron asesinar al profeta y finalmente Mahoma y setenta familias musulmanas fueron obligados a huir a Medina, a unos 400 kilómetros al norte. En el contexto de la Arabia pagana, en la cual los lazos de sangre eran el valor más sagrado, eso equivalía a una blasfemia. Nunca había tenido uno que abandonar a los tuyos ni que establecer tu residencia permanente con una tribu con la que no estabas relacionado. Después de aquella emigración (*hijrah*), los musulmanes se enfrentaron a la perspectiva de la guerra con la Meca, la ciudad más poderosa de Arabia. Durante cinco años combatieron desesperadamente por la supervivencia. En la Arabia preislámica, los guerreros eran inmisericordes. Si hubiesen conseguido conquistar a la comunidad musulmana, los mequíes con toda seguridad habrían exterminado a todos los hombres y convertido en esclavos a todas las mujeres y los niños.

Durante aquella era oscura, algunas de las revelaciones del Corán instruían a los musulmanes sobre la conducta en el campo de batalla. El islam no era una religión de *ahimsa*, pero el Corán sólo permitía la guerra defensiva. Condenaba la guerra como «una maldad espantosa», y prohibía a los musulmanes iniciar hostilidades.[70] La agresión estaba estrictamente prohibida; no debía haber golpes preventivos. Pero a veces, lamentablemente, era necesario luchar para poder preservar los valores decentes.[71] Era permisible defenderse si le atacaban a uno, y mientras durase la guerra, los musulmanes debían luchar con toda su alma, persiguiendo al enemigo vigorosamente con el fin de devolver las cosas a la normalidad. Pero en el momento en que el enemigo hiciese un llamamiento por la paz, las hostilidades debían cesar y los musulmanes debían aceptar cualquier acuerdo que se les ofreciese.[72] La guerra

70. Corán, 2,217; 2,190.
71. Corán, 22,39-40.
72. Corán, 2,292.

no era la mejor forma de resolver un conflicto. Era mejor sentarse y razonar con el enemigo, mientras las discusiones se llevasen a cabo «de la manera más amable». Era mucho mejor perdonar y ser tolerante, «porque Dios está con aquellos que se muestran pacientes en la adversidad».[73]

La palabra *jihad* no significaba «guerra santa». Su significado primigenio era «esfuerzo». Resultaba difícil poner la voluntad de Dios en práctica en un mundo tan cruel y peligroso, y los musulmanes estaban obligados a realizar un esfuerzo en todos los frentes: social, económico, intelectual y espiritual. A veces podía ser necesario luchar, pero una tradición importante y muy influyente ponía la guerra en una posición subordinada. Se decía que al volver de una batalla, Mahoma dijo a sus seguidores: «Estamos dejando la Yihad Menor y volviendo a la Yihad Mayor», el desafío infinitamente más trascendental y urgente de reformar nuestras propias sociedades y nuestros propios corazones. Más tarde, la ley musulmana elaboró esas directrices coránicas. A los musulmanes les estaba prohibido luchar excepto como autodefensa; las represalias debían ser estrictamente proporcionadas; no se permitía hacer la guerra en un país donde a los musulmanes se les permitiera practicar libremente su religión; las muertes civiles se debían evitar; no había que cortar árboles, y los edificios no debían quemarse.

Durante la guerra de cinco años con la Meca se cometieron atrocidades por ambas partes, como era costumbre en la sangrienta Arabia preislámica. Los cuerpos eran mutilados, y después de que una de las tribus judías de Medina intentase asesinar al profeta y conspirase con la Meca para abrir las puertas de la población durante un sitio, los hombres del clan fueron ejecutados. Pero en cuanto el equilibrio se decantó a su favor, Mahoma cortó en seco el ciclo destructivo de golpes y contragolpes y llevó a cabo una política de no violencia asombrosamente atrevida.

En 628 EC anunció que quería hacer la peregrinación *hayy* e invitó a los voluntarios musulmanes a acompañarle. Esto era extremadamente peligroso. Durante el *hayy*, los peregrinos árabes no podían llevar armas; toda violencia estaba prohibida en el santuario de la Meca. Incluso estaba prohibido decir una mala palabra o matar a un insecto. Al ir desarmado a la Meca, Mahoma, por tanto, se estaba metiendo en la

73. Corán, 16,125-126.

boca del lobo. Sin embargo, mil musulmanes decidieron acompañarle. Los mequíes enviaron a su caballería a matar a los peregrinos, pero los beduinos locales les condujeron hacia el santuario por otra ruta. Una vez que entraron en el territorio sagrado, Mahoma hizo que los musulmanes se sentaran en una manifestación pacífica, sabiendo que estaban colocando en una situación difícil a los mequíes. Si hacían daño a los peregrinos en el lugar más sagrado de toda Arabia, violando de forma blasfema la santidad de la Kaaba, su causa quedaría dañada de manera irreparable. Finalmente los mequíes enviaron a un delegado a negociar, y para el horror de los musulmanes presentes, Mahoma obedeció las directrices del Corán y aceptó unas condiciones que no sólo parecían deshonrosas, sino que también echaban por tierra todas las ventajas por las que habían luchado y muerto los musulmanes. Sin embargo, Mahoma firmó el tratado. Los peregrinos musulmanes se enfurecieron, y aunque se evitó el motín por poco, empezaron a cabalgar hacia casa en hosco silencio.

Pero durante el viaje a casa, Mahoma recibió una revelación de Dios, que llamó a su aparente derrota una «victoria manifiesta».[74] Mientras los mequíes, inspirados por la violencia de la antigua religión, habían «albergado un tenaz desdén en sus corazones», Dios les había enviado el «don de la paz interior» (*sakinah*) a los musulmanes, para que fueran capaces de responder a sus enemigos con tranquila serenidad.[75] Ellos se distinguían por su total sumisión a Dios, y eso les apartaba de los paganos de la Meca y les vinculaba con lo que se podrían llamar las religiones de la era axial. El espíritu de paz, decía el Corán, era su vínculo con la *torah* y el evangelio: «Son como una semilla que lleva en sí misma su brote, y se fortalece de tal modo que crece recia, y al final se mantiene firme en su tallo, deleitando a los que la sembraron».[76] El tratado que parecía tan poco prometedor había conducido a una paz final. Dos años después los mequíes abrieron voluntariamente sus puertas a Mahoma, que tomó la ciudad sin derramar una sola gota de sangre.

74. Corán, 48,1.
75. Corán, 48,26.
76. Corán, 48,29.

En cada una de las religiones de la era axial, los individuos habían fracasado a la hora de atenerse a sus elevados ideales. En todas esas fes, la gente había caído presa del exclusivismo, la crueldad, la superstición e incluso la atrocidad. Pero en su núcleo, las fes axiales compartían un ideal de simpatía, respeto y preocupación universal. Los sabios vivían todos en sociedades violentas, como la nuestra. Lo que ellos crearon fue una tecnología espiritual que utilizaba las energías humanas naturales para contrarrestar esta agresión.

LAS RELIGIONES DE LA ERA AXIAL HOY EN DÍA. POBLACIÓN MUNDIAL

Cristianos	1.965.993.000
Musulmanes	1.179.326.000
Hindúes	767.424.000
Budistas	356.875.000
Siks	22.874.000
Taoístas	20.050.000
Judíos	15.050.000
Confucianos	5.067.000
Jainas	4.152.000
Zoroastristas	479.000

Los más dotados entre ellos se daban cuenta de que si uno quería erradicar las conductas brutales y tiránicas, no bastaba simplemente con emitir directrices externas. Como señalaba Zhuangzi, era inútil para Yan Hui intentar siquiera reformar al príncipe de Wei predicando los nobles principios del confucianismo, porque eso no llegaría a tocar el impulso inconsciente en el corazón del gobernante, impulso que le había conducido a su atroz conducta.

Cuando la guerra y el terror se hallan muy extendidos en la sociedad, afectan a todo lo que hace el pueblo. El odio y el horror se infiltran en sus sueños, en sus relaciones, deseos y ambiciones. Los sabios axiales vieron que eso ocurría a sus propios contemporáneos y conci-

bieron una educación enraizada en los niveles más hondos e inconscientes del yo para ayudarles a superarlo. El hecho de que todos dieran con unas soluciones tan profundamente similares por caminos tan distintos sugiere que en realidad habían descubierto algo importante sobre la forma de funcionar de los seres humanos. Sin tener en cuenta sus «creencias» teológicas (que, como hemos visto, no preocupaban demasiado a los sabios), todos concluyeron que si la gente hacía un esfuerzo disciplinado por reeducarse a sí mismos, experimentarían una mejora de su humanidad. De una forma u otra, sus programas estaban destinados a erradicar el egoísmo que es, en gran parte, responsable de nuestra violencia, y a promover la espiritualidad empática de la Regla de Oro. Averiguaron que ese hecho introducía a las personas en una dimensión distinta de la experiencia humana. Les proporcionaba el *ekstasis*, un «salir» de su conciencia habitual y limitada al yo que les permitía comprender una realidad a la que llamaban «Dios», *nibbana*, Brahmán, *atman* o Camino. No era cuestión de descubrir primero una creencia en «Dios» y luego vivir una vida compasiva. La práctica de la simpatía disciplinada produciría unos indicios de trascendencia. Los seres humanos probablemente estamos condicionados para la autodefensa. Desde que vivíamos en cavernas, nos hemos visto amenazados por depredadores animales y humanos. Incluso dentro de nuestras propias comunidades y familias, otras personas se oponen a nuestros intereses y dañan nuestra autoestima, de modo que estamos continuamente dispuestos, de forma verbal, mental y física, para el contraataque y el ataque preventivo. Pero los sabios descubrieron que si cultivamos metódicamente un estado de mente distinto, experimentaremos un estado alternativo de conciencia. La coherencia con la cual los sabios axiales (de forma independiente) alejaban a la Regla de Oro puede decirnos algo importante sobre la estructura de nuestra naturaleza.

Si, por ejemplo, cada vez que estamos tentados de decir algo hostil acerca de un colega, un pariente o un país enemigo considerásemos cómo nos sentiríamos si alguien hiciera una observación semejante acerca de nosotros, y nos contuviésemos, en aquel momento habríamos ido más allá de nosotros mismos. Sería un momento de trascendencia. Si tal actitud se convierte en algo habitual, la gente podría vivir en un estado de *ekstasis* constante, no porque se vieran atrapados en algún trance exótico, sino porque vivirían fuera de los confines del egoísmo. Los programas axiales promovían estas actitudes. Como señalaba el

rabino Hillel, ésta era la esencia de la religión. Los rituales confucianos de la «renuncia» estaban destinados a cultivar un hábito de reverencia por los demás. Antes de que un aspirante pudiese emprender un solo ejercicio yóguico, tenía que ser competente en el *ahimsa*, la no violencia, sin mostrar antagonismo alguno en una sola palabra o gesto. Hasta que esta actitud se convirtiera en su segunda naturaleza, su gurú no le permitiría proceder con su meditación... pero en el proceso de adquirir esa «no violencia», experimentaría, según afirmaban los textos, «una alegría indescriptible».

Los sabios axiales ponían como objetivo prioritario el abandono del egoísmo y la espiritualidad de la compasión. Para ellos, la religión era la Regla de Oro. Se concentraban en aquellas cosas que se suponía que la gente debía trascender: codicia, egoísmo, odio y violencia. Hacia dónde trascendían no era un lugar definido, ni una persona concreta, sino un estado de beatitud inconcebible para las personas no iluminadas, que todavía seguían atrapadas en las penas del principio del ego. Si los hombres se concentraban en aquello hacia lo que esperaban trascender y se volvían dogmáticos, podían desarrollar una estridencia inquisitorial que era, según la terminología budista, «poco hábil».

Esto no significa que haya que desechar toda teología, o que las creencias convencionales en Dios o lo absoluto estén «equivocadas». Pero, sencillamente, no pueden expresar toda la verdad. Un valor trascendental es aquel que, por su verdadera naturaleza, no se puede *definir*... palabra que en su sentido original significa «poner límites». El cristianismo, por ejemplo, ha valorado siempre muchísimo la ortodoxia doctrinal, y muchos cristianos no podrían imaginar la religión sin sus creencias convencionales. Esto está bien, desde luego, porque esas creencias expresan a menudo una verdad espiritual profunda. La prueba es sencilla: si las creencias de la gente (seculares o religiosas) les hacen beligerantes, intolerantes y poco amables con la fe de otras personas, no son «hábiles». Sin embargo, si sus convicciones les empujan a actuar de forma compasiva y a honrar al extraño, entonces son buenas, eficaces y firmes. Ésa es la prueba de la auténtica religiosidad en cada una de las tradiciones más importantes.

En lugar de deshacerse de las doctrinas religiosas, deberíamos buscar su núcleo espiritual. Una enseñanza religiosa nunca es solamente la afirmación de un hecho objetivo: es un programa de acción. Pablo citaba aquel primitivo himno cristiano a los filipenses. No para echar por

tierra la ley sobre la encarnación, sino para instarles a que practicasen la kenosis ellos mismos. Si se comportaban como Cristo, descubrirían la verdad de sus creencias sobre él. De forma similar, la doctrina de la Trinidad estaba destinada en parte a recordar a los cristianos que no podían pensar en Dios como en una personalidad simple, y que la esencia divina estaba más allá de su comprensión. Algunos han visto la doctrina de la Trinidad como un intento de ver lo divino en términos de relación o comunidad; otros han distinguido una kenosis en el corazón de la Trinidad. Pero el objeto de la doctrina es inspirar la contemplación y una acción ética. En el siglo XIV EC, los teólogos ortodoxos griegos desarrollaron un principio teológico que nos lleva al corazón de la era axial. Cualquier afirmación sobre Dios, decían, debería tener dos cualidades: debe ser *paradójica*, recordarnos que lo divino no puede encajar jamás en nuestras limitadas categorías humanas, y debe ser *apofática*, conducirnos al silencio.[77] Una discusión teológica, por tanto, no debería responder a todas nuestras preguntas sobre la deidad inefable, sino que debería ser como una *brahmodya*, que reduce a los participantes al asombro y los deja sin habla.

Siglos de desarrollo institucional, político e intelectual han tendido a oscurecer la importancia de la compasión en la religión. Demasiado a menudo la religión que domina el discurso público parece expresar un egoísmo institucional: «¡Mi fe es mejor que la tuya!». Como observaba Zhuangzi, una vez que la gente expone sus creencias se puede volver pendenciera, impertinente o incluso poco amable. La compasión no es una virtud popular, porque exige dejar a un lado el ego que identificamos con nuestro yo más profundo, así que a menudo la gente prefiere tener razón a ser compasivo. La religión fundamentalista ha absorbido la violencia de nuestro tiempo y ha desarrollado una visión polarizada, de modo que, como los primeros zoroastristas, los fundamentalistas a veces dividen a la humanidad en dos campos hostiles, y los fieles se enzarzan en una guerra mortal contra los «malvados». Como hemos visto con gran coste para nosotros, esa actitud puede conducir fácilmente a cualquier atrocidad. También resulta contraproducente. Como señalaba el *Daodejing*, la violencia normalmente se vuelve contra su propio perpetrador, por muy bien intencionado que éste pueda ser. No se puede obligar a la gente a comportarse como uno quiere; de hecho es más probable que las medidas coercitivas les lleven en la dirección opuesta.

77. Gregory Palamas, *Teófanes*, en J. P. Migue (comp.), *Patrologia Graeca*, París, 1864-1884), 9.932D.

Todas las religiones del mundo han visto la erupción de este tipo de piedad militante. Como resultado, algunas personas han concluido que o bien la religión en sí es inexorablemente violenta, o bien la violencia y la intolerancia son endémicas a una tradición en particular. Pero la historia de la era axial nos demuestra que se trata precisamente de lo contrario. Cada una de estas creencias comenzó como un rechazo visceral y por principios de la violencia inusitada de su época. La era axial empezó en la India cuando los reformadores rituales empezaron a extraer el conflicto y la agresión de la contienda sacrificial. La era axial de Israel empezó en serio después de la destrucción de Jerusalén, y la obligada deportación de los exiliados a Babilonia, donde los escritores sacerdotales empezaron a desarrollar un ideal de reconciliación y *ahimsa*. La era axial china se desarrolló durante el período de los Estados en Guerra, cuando los confucianos, mozistas y taoístas encontraron formas de contrarrestar las muchas agresiones descontroladas y letales. En Grecia, donde la violencia se hallaba institucionalizada por la polis, a pesar de algunas contribuciones notables al ideal axial (especialmente en el reino de la tragedia), finalmente no hubo transformación religiosa.

Sin embargo, las críticas a la religión tienen razón al señalar una conexión entre la violencia y lo sagrado, porque el *homo religiosus* siempre ha estado preocupado por la crueldad de la vida. El sacrificio de animales, una práctica universal en la antigüedad, era un acto espectacularmente violento destinado a canalizar y controlar nuestra agresión innata. Quizás estuviese enraizado en la culpabilidad experimentada por los cazadores del paleolítico cuando asesinaban a sus congéneres. Las escrituras reflejan a menudo el contexto agonístico del cual surgían. No resulta difícil encontrar una justificación religiosa para matar. Si se examinan aislados de la tradición como conjunto, algunos textos individuales, por ejemplo, de la Biblia hebrea, del Nuevo Testamento o del Corán pueden usarse fácilmente para sancionar la violencia inmoral y la crueldad. Las Escrituras se han usado constantemente de esa forma, y la mayoría de las tradiciones religiosas tienen episodios vergonzosos en su pasado. En nuestros días, hay gente en todo el mundo que recurre al terrorismo de inspiración religiosa. A veces se ven impulsados por el miedo, la desesperación y la frustración; en ocasiones, por un odio y una rabia que violan por completo los ideales de la era axial.

Como resultado, la religión se ha visto implicada en los episodios más oscuros de nuestra historia reciente.

¿Cuál debería ser nuestra respuesta? Los sabios axiales nos dan dos consejos importantes. Primero: debe existir la autocrítica. En lugar de arremeter contra el «otro lado» sin más, la gente debería examinar su propia conducta. Los profetas judíos mostraron en este aspecto un importante empuje. En un momento en que Israel y Judá se veían amenazadas por los poderes imperiales, Amós, Oseas y Jeremías decían que todos debíamos examinar nuestra propia conducta. En lugar de estimular una intransigencia peligrosa, querían desinflar el ego nacional. Imaginar que Dios está de forma expresa de parte de uno y que se opone a nuestros enemigos no es una actitud religiosa madura. Amós veía a Yahvé, el guerrero divino, usando a Asiria como instrumento para castigar al reino de Israel por sus sistemáticas injusticias y su irresponsabilidad social. Después de la deportación a Babilonia, cuando los exiliados fueron víctima de graves agresiones contra su Estado, Ezequiel insistía en que el pueblo de Judá examinase la violencia que había en su propia conducta. Jesús, más tarde, diría a sus seguidores que no condenasen la paja en el ojo ajeno e ignorasen la viga en el suyo.[78] La piedad de la era axial exigía que la gente aceptase la responsabilidad de sus propias acciones. La doctrina hindú del karma insistía en que todos nuestros actos tienen consecuencias a largo plazo; culpar a los demás sin examinar cómo pueden haber contribuido nuestros propios defectos a la situación desastrosa es «poco hábil», poco realista y poco religioso. De manera que también en nuestra situación actual los sabios axiales nos dirían, probablemente, que la reforma debe empezar por casa. Antes de insistir de forma estridente en que otra religión limpie su forma de actuar, deberíamos examinar nuestras propias tradiciones, escrituras e historia, y enmendar nuestra propia conducta. No podemos esperar reformar a los otros sin antes habernos reformado a nosotros mismos. Los secularistas, que rechazan la religión, deberían también buscar signos de fundamentalismo secular, que a menudo es tan estridentemente fanático contra lo religioso como algunas formas de religión son fanáticas contra el secularismo. En su breve historia, el secularismo también cuenta con desastres propios: Hitler, Stalin y Sadam Husein demuestran que una exclusión militante de la religión

78. Mateo, 7,5.

de la política pública puede ser tan letal como cualquier cruzada piadosa.

En segundo lugar: deberíamos seguir el ejemplo de los sabios axiales y llevar a cabo actos prácticos y efectivos. Cuando se enfrentaron a la agresión en sus propias tradiciones ellos no se limitaron a fingir que no existía, sino que trabajaron vigorosamente para cambiar la religión, reescribiendo y reorganizando sus rituales y escrituras para eliminar la violencia que se había acumulado en ellos a lo largo de los tiempos. Los reformadores rituales de la India eliminaron el agón del sacrificio; Confucio intentó extraer el egoísmo militante que había distorsionado el *li*, y «P» eliminó la agresión de las antiguas historias de la creación, elaborando una cosmogonía en la cual Yahvé bendecía a todas sus criaturas, incluyendo al Leviatán, a quien exterminaba en los relatos más antiguos.

Hoy en día, los extremistas han desvirtuado las tradiciones axiales acentuando los elementos beligerantes que han evolucionado a lo largo de los siglos a expensas de aquellos que hablan de compasión y respeto por los derechos sagrados de los demás. Para poder reivindicar su fe, sus correligionarios deberían embarcarse en un programa de estudio disciplinado y creativo, en la discusión, la reflexión y la acción. En lugar de barrer las escrituras incómodas y los desastres históricos debajo de la alfombra para preservar la «integridad» de la institución, estudiosos, clérigos y laicos deberían estudiar los textos más difíciles, hacer preguntas inquisitivas y analizar los errores del pasado. Al mismo tiempo, todos deberíamos luchar por recuperar la visión compasiva y encontrar una manera de expresarla de una forma inspirada e innovadora... igual que hicieron los sabios axiales.

Ésta no tiene por qué ser una campaña puramente intelectual; debería ser también un proceso espiritual. En estos tiempos peligrosos necesitamos visiones nuevas, pero, como explicaban incansables los sabios axiales, la comprensión religiosa no es simplemente intelectual. Muchos se oponían incluso a la idea de una escritura, porque temían que diese como resultado un conocimiento fácil y superficial. Un estilo de vida modesto, compasivo y no violento es tan importante como el estudio textual. Incluso Indra tuvo que cambiar su forma de vida beligerante y vivir como humilde estudiante védico antes de poder comprender las verdades más profundas de la tradición. Esto le llevó muchísimo tiempo. Como vivimos en una sociedad de comunicaciones instantá-

neas, esperamos captar nuestra religión de forma instantánea también, y sentir incluso que algo es erróneo si no podemos apreciarlo de inmediato. Pero los sabios axiales explicaban, incansables, que el verdadero conocimiento siempre es elusivo. Sócrates creía que tenía la misión de hacer conscientes a los racionales griegos de que, a pesar de la lógica más racional, algunos aspectos de la verdad siempre se nos escapan. La comprensión sólo llega después de una kenosis intelectual, cuando nos damos cuenta de que no sabemos nada y nuestra mente queda «vacía» de ideas preconcebidas. Los sabios axiales no fueron tímidos a la hora de cuestionar las suposiciones fundamentales, y mientras nos enfrentamos a los problemas de nuestro tiempo, debemos tener una mente constantemente abierta a las ideas nuevas.

Vivimos en un período de constante temor y dolor. La era axial nos enseñó a enfrentarnos al sufrimiento, ya que es un hecho inevitable en la vida humana. Sólo admitiendo nuestro propio dolor podemos aprender a sentir empatía con otros. Hoy en día nos vemos inundados por más imágenes de sufrimiento que ninguna generación anterior: guerras, desastres naturales, hambrunas, pobreza, enfermedades nos bombardean noche tras noche en nuestra sala de estar. La vida es *dukkha*, realmente. Resulta tentador retirarse de ese horror ubicuo, afirmando que no tiene nada que ver con nosotros, para cultivar una actitud deliberadamente «positiva» que no se ocupe del dolor de ninguno, sino sólo del maestro. Pero los sabios axiales insistían en que esa opción no era válida. La gente que niega el sufrimiento de la vida y mete la cabeza, como el avestruz, en la arena, son «falsos profetas». A menos que permitamos que el dolor entre por todas partes e invada nuestra conciencia, no podemos empezar nunca nuestra búsqueda espiritual. En esta era de terror internacional, resulta duro para cualquiera de nosotros imaginar que podemos vivir en el parque de los placeres de Buda. El sufrimiento, más tarde o más pronto, afectará a nuestras vidas, aun en las protegidas sociedades del primer mundo.

En lugar de sentir contrariedad por esto, nos dirían los sabios axiales, deberíamos verlo como una oportunidad religiosa. En lugar de permitir que nuestro dolor se encone y acabe haciendo erupción en forma de violencia, intolerancia y odio, deberíamos hacer un esfuerzo heroico para usarlo de forma constructiva. El truco, dijo Jeremías a los deportados, era no dar rienda suelta al resentimiento. La venganza no es la respuesta. Honrad a los extranjeros que están entre vosotros, decía «P»

a los judíos exiliados, porque fuisteis extranjeros en Egipto. El recuerdo de sufrimientos pasados nos devuelve a la Regla de Oro; ésta debería ayudarnos a ver que el sufrimiento de las demás personas es tan importante como el nuestro propio, incluso (o quizás especialmente) la angustia de nuestros enemigos. Los griegos ponían en el escenario las desgracias ajenas, de modo que el público ateniense aprendiese a sentir simpatía por los persas que habían devastado su ciudad sólo unos cuantos años antes. En las tragedias, el coro instruía regularmente al público para que llorase por gentes cuyos crímenes normalmente les llenarían de aborrecimiento. No se podía negar la tragedia. Había que llevarla justo al corazón más sagrado de la ciudad, y convertirla en una fuerza para el bien.... igual que, al final de la *Oresteia*, las vengativas Erinias acabaron transformadas en las Euménides, las «bien dispuestas», que recibieron un santuario en la Acrópolis. Debíamos aprender a sentir «con» la gente que odiábamos y dañábamos; y al final de la *Ilíada*, Aquiles y Príamo debían llorar juntos. La ira y el resentimiento despiadado pueden hacernos inhumanos; sólo cuando Aquiles compartía su dolor con Príamo, y le veía como imagen especular suya, recuperaba la humanidad que había perdido.

Debemos recordarnos continuamente a nosotros mismos que los sabios axiales desarrollaron su ética compasiva en unas circunstancias horribles, terroríficas. No meditaban en torres de marfil, sino que vivían en sociedades espantosas, destrozadas por la guerra, donde los antiguos valores estaban desapareciendo. Como nosotros, eran conscientes del vacío y del abismo. Los sabios no eran soñadores utópicos, sino gente práctica; muchos se preocupaban por la política y el gobierno. Estaban convencidos de que la empatía no sólo parecía edificante, sino que funcionaba de verdad. La compasión y la preocupación por todo el mundo era la mejor política. Deberíamos tomarnos muy en serio sus hallazgos, porque eran expertos. Dedicaron muchísimo tiempo y energía a pensar en la naturaleza de la bondad. Dedicaron tanta energía creativa a buscar una cura para el malestar espiritual de la humanidad, como los científicos de hoy en día la dedican a encontrar una cura contra el cáncer. Tenemos preocupaciones distintas. La era axial era un tiempo de genio espiritual; nosotros vivimos en una época de genio científico y tecnológico, y nuestra educación espiritual suele estar poco desarrollada.

La era axial necesitaba construir una nueva visión porque la humanidad había dado un salto adelante, tanto social como psicológico. La

gente había descubierto que cada persona era única. La antigua ética tribal, que había desarrollado una mentalidad comunitaria para asegurar la supervivencia del grupo, estaba empezando a verse reemplazada por un nuevo individualismo. Por eso muchas de las espiritualidades de la era axial estaban preocupadas por el descubrimiento del yo. Como el mercader, el renunciante era un hombre hecho a sí mismo. Los sabios exigían que cada persona fuera consciente de sí misma, consciente de lo que estaba haciendo; los rituales debían ser apropiados para cada sacrificante, y los individuos debían responsabilizarse de sus actos. Hoy en día estamos dando otro salto adelante de gran envergadura. Nuestra tecnología ha creado una sociedad global, que está intercomunicada de forma electrónica, militar, económica y política. Ahora tenemos que desarrollar una conciencia global, porque, lo queramos o no, vivimos en un único mundo. Aunque nuestros problemas sean distintos a aquellos de los sabios axiales, ellos todavía pueden ayudarnos. Ellos no despreciaron los conocimientos de las antiguas religiones, sino que profundizaron en ellos y los extendieron. Del mismo modo, nosotros deberíamos desarrollar los conocimientos de la era axial.

Los sabios iban por delante de nosotros a la hora de reconocer que la simpatía no se puede limitar a aquellos de nuestro propio grupo. Tenemos que cultivar lo que los budistas llaman una perspectiva «inconmensurable», que se extienda hasta los confines de la tierra, sin excluir a una sola criatura de su radio de preocupación. La Regla de Oro recordaba a los nuevos individuos de la era axial que yo he de valorar mi propio ser igual que valoro el tuyo. Si yo convierto mi ser individual en un valor absoluto, la sociedad humana sería imposible, de modo que debemos aprender a «ceder» unos ante los otros. Nuestro desafío es desarrollar ese conocimiento y darle un significado global. En el Código de la Santidad, «P» insistía en que ninguna criatura viviente es sucia, y que todo el mundo, hasta un esclavo, tiene una libertad soberana. Debemos «amar» a nuestro prójimo como a nosotros mismos. Como hemos visto, «P» no quería decir que tuviéramos que sentirnos llenos de ternura emocional por todo el mundo; en su terminología emocional, «amor» significaba mostrarse servicial, leal, y dar apoyo práctico a nuestro prójimo. Hoy en día, todos los que viven en nuestro planeta son nuestro prójimo. Mozi intentó convencer a los príncipes de su tiempo de que era bueno y práctico cultivar el *jian ai*, una «preocupación por todo el mundo» deliberada e imparcial. Según argumentaba Mozi, serviría para

nuestro interés. Sabemos ahora que es así. Lo que ocurre hoy en día en Afganistán o Irak de algún modo tendrá repercusiones en Londres o en Washington mañana. En último caso, «amor» y «preocupación» beneficiarán a todo el mundo más que las políticas interesadas o miopes.

En *Las Bacantes*, Eurípides demostraba que era peligroso rechazar «al extranjero». Pero la aceptación de lo ajeno y extranjero cuesta un tiempo; desplazar el yo del centro de nuestro mundo requiere un esfuerzo importante. Los budistas recomendaban la meditación sobre los «inconmensurables» para cultivar una mentalidad diferente. Pero la gente que no tenía ni tiempo ni talento para el yoga podía repetir el poema de Buda: «Que todos los seres sean felices», una plegaria que no exige creencias teológicas ni sectarias. Los confucianos también reconocían la importancia de un programa de cultivo del yo. Los rituales estaban destinados a crear un *junzi*, un ser humano maduro y plenamente desarrollado que no tratase a los demás de forma descuidada, superficial o egoísta. Pero también transformaban a la persona que era objeto de atención ritual y sacaban a relucir su santidad única. Un respeto expresado de forma práctica por el otro probablemente resulta indispensable para una sociedad pacífica y global y quizá sea la única forma de «reformar» a los Estados poco honrados. Pero ese respeto debe ser sincero. Como señalaba el *Daodejing*, la gente siempre nota los motivos que hay detrás de nuestras acciones. Las naciones también serán conscientes de si se las explota o se les sigue la corriente únicamente por interés.

El sufrimiento resquebraja un tipo de teología racionalista y limpia. La visión terrorífica y confusa de Ezequiel era muy distinta de la ideología más racionalizada de los deuteronomistas. Auschwitz, Bosnia y la destrucción del World Trade Center revelan la oscuridad del corazón humano. Hoy en día vivimos en un mundo trágico donde, como sabían los griegos, no hay respuestas sencillas; el género de la tragedia exige que aprendamos a ver las cosas desde el punto de vista de otras personas. Si la religión trae algo de luz a nuestro mundo roto, necesitamos, como sugería Mencio, ir en busca del corazón perdido, del espíritu de compasión que se halla en el núcleo de todas nuestras tradiciones.

Glosario

Acrópolis (griego): colina sagrada a las afueras de Atenas.

Agnicayana (sánscrito): ritual védico; construcción de un altar de ladrillos con un hogar para Agni, dios del fuego.

Agón (griego): *contienda, competición.*

Ágora: el espacio abierto situado en el centro de la ciudad griega; lugar central de encuentro.

Ahimsa (sánscrito): «*inocuidad*», *no violencia.*

Ahl al-kitab (árabe): normalmente traducido como «gente del Libro». Pero como había muy pocos libros en Arabia en el siglo VII EC, cuando se reveló el Corán, el término se traduce de forma más precisa como «gente de una revelación anterior».

Ahura (avéstico): «señor», título de uno de los dioses más importantes del panteón ario. Los *ahuras* se convirtieron en los dioses adorados por los zoroastristas.

Am ha-aretz (hebreo): en el siglo VII EC, la aristocracia rural de Judá. Después del regreso del exilio, el término se aplicaba a la gente extranjera que se había establecido en Canaán después de las guerras babilónicas, y también a los israelitas y judaítas que no habían sido deportados a Babilonia.

Amesha (avéstico): «los inmortales». En la religión zoroastrista, el término referido a los siete dioses del séquito de Ahura Mazda, el Dios Supremo.

Anatta (pali): «no yo»; doctrina budista que negaba la existencia de una personalidad constante, estable y discreta, destinada a animar a los budistas a vivir como si el yo no existiera.

Apeiron (griego): la sustancia original «indefinida» del cosmos en la filosofía de Anaximandro.

Aqueo: término usado para describir a los griegos micénicos, muchos de los cuales vivían en Acaya.

Aranya (sánscrito): selva, bosque. Los Aranyakas («textos del bosque») dan una interpretación esotérica de los rituales védicos.

Areópago (griego): la loma rocosa junto al ágora de Atenas que era el lugar de reunión del aristocrático Consejo de Ancianos (a menudo conocido como Consejo del Areópago).

Aristeia (griego): el «arrebato victorioso» del guerrero griego, que se perdía a sí mismo en el éxtasis de la furia de la batalla.

Ario, arios: literalmente, «honorables, nobles»; pueblo indoeuropeo que se originó en las estepas del sur de Rusia y más tarde emigró a la India y a Irán.

Arquetipo (derivación griega): el «modelo original» o paradigma. Un término conectado con la filosofía perenne que ve cada objeto terrenal o cada experiencia como una réplica, una sombra pálida de una realidad más poderosa y rica en el mundo celestial. En la antigua religión, el retorno a la realidad arquetípica se contemplaba como el cumplimiento de una persona u objeto. De ese modo se alcanzaba una existencia más plena y rica.

Asana: «sentado»; la posición correcta para la meditación yóguica, con la espalda recta y las piernas cruzadas.

Asha (avéstico): orden sagrada que mantenía unido el universo y hacía posible la vida.

Ashavan (avéstico): «campeones del asha» en la religión zoroastrista.

Asura (sánscrito): véase *ahura*. Los arios védicos rebajaron de categoría a los *asuras*, adorados por los zoroastristas. Los veían pasivos y sedentarios, comparados con los dinámicos *devas*.

Ataraxia (griego): liberación del dolor.

Atman (sánscrito): el «yo» eterno e inmortal, buscado por los renunciantes y por los místicos upanishádicos, que se creía que era idéntico a lo Brahmán.

Avatara (sánscrito): «manifestación», «descenso», la aparición terrenal de uno de los dioses. Krishna, por ejemplo, es una *avatara* del dios védico Vishnu.

Bandhu: «conexión». En la ciencia ritual védica, el sacrificador y el sacerdote se suponía que debían buscar vínculos entre las realidades terrenal y celestiales, cuando realizaban un sacrificio. El *bandhu* se basaba en una semejanza de función o apariencia, o una conexión mítica entre dos objetos.

Basileus (griego): plural *basileis*, «señores», los aristócratas griegos.

Bhakti (sánscrito): «amor», «devoción», nombre dado a la religión hindú que se basa en una rendición emocional a un dios. Un *bhakta* es un devoto, por ejemplo, de Shiva o de Vishnu.

Bin (chino): «recepción», nombre dado al banquete ritual en honor de los antepasados, que se creía que asistían a él. Éstos eran representados por miembros más jóvenes de la familia, que según se creía eran poseídos durante el rito por el espíritu de sus parientes muertos.

Brahmacarya (sánscrito): la «vida santa» de los estudiantes védicos, durante su aprendizaje bajo un profesor que les iniciaba en las tradiciones sacrificiales. Tenían que vivir una vida humilde, modesta, de *ahimsa* y castidad, mientras estudiaban los textos védicos. Un *brahmacarin* es un estudiante védico.

Brahmán (sánscrito): «el Todo»; la realidad entera, la esencia de la existencia, los cimientos de todo lo que existe, el propio ser. El poder que mantiene unido el cosmos y le permite crecer y desarrollarse. La realidad suprema de la religión védica.

Brahmasiris (sánscrito): arma mítica de destrucción masiva.

Brahmín (sánscrito): sacerdote védico; miembro de la clase sacerdotal.

Brahmodya (sánscrito): competición ritual. Los competidores intentan encontrar una fórmula verbal que exprese la realidad misteriosa e inefable de lo Brahmán. La competición siempre acaba en silencio, mientras los competidores quedan enmudecidos y estupefactos. En el silencio notan la presencia de lo Brahmán.

Buda (sánscrito, pali): persona iluminada o «despierta».

Budhi (sánscrito): el «intelecto», la categoría humana más elevada en el sistema Samkhya; la única parte de la persona humana capaz de reflejar la *purusha* eterna.

Cheng (chino): «sinceridad». Se suponía que había que realizar los rituales de China de todo corazón, no de forma hipócrita o a regañadientes.

Dionisia, fiesta dionisia de la ciudad: festival anual en honor del dios Dionisos, en el que se representaban tragedias en el teatro de las laderas meridionales de la Acrópolis.

Coincidentia oppositorum (latín): la «coincidencia de los opuestos»; experiencia extática de una unidad que existe más allá de las aparentes contradicciones de la vida terrenal.

Ctónico (derivación griega): término que se refiere a los dioses griegos que moran en la tierra o debajo de ella (*chton*), como las Erinias.

Daeva (avéstico): plural *daevas*: «los brillantes», los dioses. Los zoroastristas venían a contemplar a los *daevas* como demoníacos, y adoraban a los *asuras*, los «señores» de los *daevas*, que eran los guardianes de la verdad y el orden.

Daimon (griego): ser divino inferior. Intermediario entre los dioses más elevados y los seres humanos.

Dao Tao (chino): el Camino; el trayecto o sendero correcto. El objeto de muchos rituales chinos era asegurar que los asuntos humanos estuviesen bien dirigidos hacia el Camino del Cielo. La virtud humana consiste en vivir de acuerdo con el *de*, la potencia que expresa el *dao* en la tierra. En el *daoísmo (taoísmo)*, la escuela representada en la era axial por Zhuangzi y Laozi, el *dao* se convierte en la realidad última, inefable, la fuente de la que deriva toda apariencia, la productora no producida de todo lo que existe, que garantiza la estabilidad y el orden del mundo.

Daode (chino): el «poder del Camino», expresado particularmente a través del rey o príncipe. Una potencia mágica que pone orden en el mundo y en el reino.

Demos (griego): el pueblo.

Deva (sánscrito): plural *devas*: «los brillantes», los dioses védicos. También llamados *daevas*. Los zoroastristas rebajaron a los *daevas* y los veían como seres malvados, violentos y demoníacos, pero los hindúes védicos amaban el dinamismo de los *devas* y los adoraban más que a los *asuras*.

Dhamma (pali): véase *dharma*. En la terminología budista, generalmente significa la enseñanza de una escuela en particular. El camino de la salvación.

Dharma (sánscrito): una palabra complicada con una amplia gama de significados distintos. Originalmente significaba la condición natural de las cosas, su esencia, la ley fundamental de su existencia. Luego pasó a significar las leyes y deberes de cada clase de la sociedad védica, que definían su función y su forma de vida. Finalmente se acabó refiriendo a la verdad religiosa, las doctrinas y prácticas que formaban un sistema religioso en particular. En pali, *dharma* se convirtió en *dhamma*.

Diadochoi diádocos (griego): los seis «sucesores» de Alejandro Magno, que lucharon por la supremacía después de su muerte.

Dike (griego): justicia; también la diosa de la justicia, una de las hijas de Zeus.

Dukkha (sánscrito): «torcido, imperfecto, insatisfactorio», a menudo traducido sencillamente como «sufriente».

Dysnomia (griego): «desorden»; una política social poco equilibrada, que permitía a algunos elementos de la población hacerse demasiado dominantes.

Ekagrata (sánscrito): una disciplina yóguica; concentración «en un solo punto».

Ekstasis (griego): éxtasis; literalmente, «salirse fuera», ir más allá del yo, trascender la experiencia normal.

Elohim (hebreo): término que resume todo lo que los dioses significan para los seres humanos; lo divino. A menudo se usa también como un título formal de Yahvé y se traduce como «Dios».

En mesoi (griego): «en el centro», una frase que expresa la naturaleza abierta y accesible de la democracia ateniense.

Entheos (griego): literalmente, «un dios está dentro». Experiencia extática de la posesión divina, especialmente durante los misterios de Dionisos.

Erinias (griego): las Furias; antiguas deidades ctónicas que vengaban los crímenes antinaturales de los parientes.

Eunomia (griego): orden, sociedad equilibrada en la cual a ningún elemento aislado se le permite dominar a los demás. Es el término de la política establecida por Solón en Atenas en el siglo VI AEC.

Fa (chino): «normal, modelo, método». A menudo se traduce como «ley». Concepto importante en la escuela legalista china.

Gathas (avéstico): escrituras zoroastristas, diecisiete himnos inspirados atribuidos a Zoroastro.

Golah (hebreo): la comunidad de los exiliados que retornan a Judea.

Goyim (hebreo): las naciones extranjeras.

Grama (sánscrito): aldea. Originalmente, el término se refería a un pelotón de guerreros en marcha.

Haoma (avéstico): planta alucinógena usada en los cultos arios. Sus tallos se recogían ceremonialmente, se aplastaban y se mezclaban con

agua, formando así una bebida sagrada y estupefaciente. Haoma era reverenciado como un dios. *Véase* soma.

Herem (hebreo): «prohibición»; la guerra santa del antiguo Israel.

Hesed (hebreo): a menudo se traduce como «amor» o «misericordia», pero originalmente era un término tribal que denotaba la lealtad de una relación de parentesco que exigía una conducta altruista hacia el grupo familiar.

Hilotas (griego): pueblo indígena de Mesenia, que fueron esclavizados por Esparta cuando su territorio fue conquistado.

Hineni (hebreo): «¡aquí estoy!». Grito proferido por los profetas y patriarcas para expresar su presencia total ante Dios y su presteza para hacer lo que éste deseaba. Expresión de sumisión y devoción.

Homoioi (griego): los «iguales» o «uniformes»; título de los ciudadanos de Esparta.

Hoplita: del griego *hopla*, «armas». El ciudadano-soldado griego que se armaba a sí mismo.

Hotr (avéstico, sánscrito): sacerdote experto en el canto sagrado.

Hybris (griego): orgullo, egoísmo; conducta excesiva; rechazo de mantenerse dentro de los límites; egoísmo.

Isonomia (griego): «orden igual»; nombre dado al gobierno concebido por Clístenes en Atenas, a principios del siglo VI.

Jian ai (chino): virtud capital de la escuela mozista, a menudo traducida como «amor universal», pero que se traduce más adecuadamente como «preocupación por todo el mundo», la imparcialidad por principio.

Jina (sánscrito): «conquistador» espiritual que ha conseguido la iluminación el *ahimsa*. Los jainas eran una religión de *jinas*.

Jing (chino): la forma más elevada de *qi*; esencia sagrada del ser; la existencia misma; la quintaesencia divina de todas las cosas.

Jiva (sánscrito): alma, ser viviente luminoso e inteligente. Los jainas creían que todas y cada una de las criaturas (humanos, plantas, animales, incluso piedras y árboles) tenían un *jiva* que podía sentir dolor y aflicción, y que por tanto había que proteger y honrar.

Junzi (chino): originalmente significaba sólo caballero, miembro de la nobleza china. Los confucianos eliminaron su connotación de clase y lo democratizaron. Para los confucianos un *junzi* era un ser humano maduro y plenamente desarrollado que había cultivado sus capacidades innatas. A veces se traducía como persona «profunda» o «superior».

Karma (sánscrito): «acción». Al principio se refería a una actividad ritual, pero más tarde se extendió y pasó a incluir todo tipo de actos, incluyendo los mentales, como el miedo, el apego, el deseo o el odio.

Karma-yoga (sánscrito): frase acuñada por Krishna en la *Bhagavad-Gita* para describir el yoga del guerrero, que aprendía a disociarse de sus acciones, de modo que ya no estaba interesado en conseguir ningún beneficio de ellas.

Katharsis (griego): «limpieza, purificación». Se refería originalmente a la purificación del sacrificio y el ritual; en la tragedia, la audiencia limpiaba sus emociones de odio y de terror.

Kenosis (griego): «vaciamiento». En espiritualidad, esta palabra se usa para describir el vaciado del yo, el desmantelamiento del egoísmo.

Kshatriya (sánscrito): «los que tienen el poder»; clase india de los guerreros, que eran responsables del gobierno y la defensa de la comunidad.

Li (chino): rito, ceremonia, gama de tradiciones rituales que regulaban toda la vida de un *junzi*.

Logos (griego): «habla dialogada»; pensamiento razonado, lógico y científico. En algunas filosofías, como el estoicismo, se refiere al principio racional que gobierna la naturaleza.

Mandala (sánscrito): representación simbólica y pictórica del universo que siempre tiene forma circular para indicar que lo incluye todo; es un icono de contemplación.

Mantra (sánscrito): una fórmula breve en prosa, entonada durante un ritual. El sonido era sagrado en la religión védica, de modo que un mantra era divino, un *deva*. Los mantras podían contener lo divino en la forma humana del habla.

Messiach (hebreo): «el ungido». Originalmente el término se refería al rey de Israel y Judea, que era ungido durante su ceremonia de coronación y conseguía así una cercanía especial, de culto, con Yahvé. Se convertía en «hijo de Dios», y tenía una tarea divina particular. Por extensión, el Segundo Isaías aplicó el término a Ciro, rey de Persia, que era rey de Yahvé y hacía el trabajo de Yahvé.

Miasma (griego): un poder contagioso y contaminante que se hallaba inherente en una atrocidad violenta contra un miembro de la familia o del vecindario. Tenía una vida independiente y propia; podía

contaminar perfectamente a seres humanos inocentes relacionados con el perpetrador, o que sencillamente se encontraban cerca. Algo parecido a la radiactividad. Una vez que se había cometido el acto malvado, ese *miasma* sólo se podía eliminar mediante el castigo, normalmente una muerte sacrificial y violenta, del perpetrador. Las Erinias eran responsables de la eliminación del *miasma* y perseguían al culpable.

Mitzvah (hebreo): plural *mitzvoth*: los «mandamientos» de la Torá de Yahvé.

Moksha (sánscrito): «liberación» del renacimiento y de la incesante rueda del samsara; consecuente despertar del verdadero yo de uno.

Monolatría (derivación griega): se refiere a la adoración a un solo dios. La monolatría no es lo mismo que el monoteísmo, la creencia en que sólo existe un dios. Una persona que practica la monolatría puede creer en la existencia de muchas deidades, pero ha tomado la decisión de adorar sólo a una de ellas. Los profetas de Israel probablemente creían que existían otros dioses, pero querían que la gente adorase sólo a Yahvé, y no tomase parte en los cultos de otros dioses.

Muni (sánscrito): «sabio silencioso», renunciante.

Mystai (griego): gente que se sometía a la iniciación a una religión mistérica griega que les daba una experiencia personal e intensa de lo divino.

Mythos (griego): «mito». Una realidad que en un sentido ocurrió una vez, pero que también ocurre todo el tiempo. Discurso mítico que trata con la verdad elusiva e intemporal, y la búsqueda del sentido último, complementada por el *logos*.

Nibbana (pali): «extinción», «apagamiento»; extinción del yo, que produce la iluminación y la liberación del dolor y el sufrimiento. En sánscrito es *nirvana*.

Niyama (sánscrito): «disciplinas» preparatorias del yogui, incluyendo el estudio de las enseñanzas del gurú, la serenidad habitual y la amabilidad con todos.

Nous (griego): «mente».

Panateneas (griego): festival de año nuevo de Atenas, que celebraba el nacimiento de la ciudad. Consistía en una procesión a través de las calles de Atenas hasta la Acrópolis, donde se regalaba una túnica nueva a Atenea para su estatua de culto.

Pesach (hebreo): «paso». Nombre del festival de primavera de Pascua, que celebraba la liberación de los israelitas de Egipto, cuando el ángel de la muerte pasó por encima de las casas de los israelitas pero mató sólo a los primogénitos de los egipcios.

Physikoi (griego): «físicos», científicos naturales de Mileto, en el Asia Menor, y de Elea, en el sur de Italia.

Purusha (sánscrito): «persona». El término se aplicó en primer lugar a la persona humana primordial que voluntariamente permitió a los dioses que la sacrificaran para que el mundo pudiera existir. Este sacrificio arquetípico se celebraba en el Himno del Purusha del Rig Veda. Más tarde, el Purusha se mezcló con la figura del dios creador Prajapati, y así se hizo crucial para la reforma del ritual que empezó en la era axial de la India. En la filosofía Samkhya, el *purusha* se refería al yo sagrado y eterno de cada individuo, que debía ser liberado de la naturaleza.

Polis (griego): ciudad-Estado griega.

Pranayama (sánscrito): ejercicios de respiración del yoga, que inducen un estado de trance y de bienestar.

Profeta (derivación griega): persona que «habla por» o en nombre de Dios.

Qaddosh (hebreo): «separado, otro», y por extensión, «santo».

Qi (chino): material en crudo de la vida; su energía básica y su espíritu primigenio. Anima todos los seres. Activo de manera incesante, se aglomera en distintas combinaciones, bajo la guía del *dao*, para formar criaturas individuales; al cabo de un tiempo el *qi* se dispersa, las criaturas mueren o se desintegran, pero el *qi* sigue viviendo, combinándose de formas nuevas para dar existencia a otros seres distintos. El *qi* le da a todo su forma y relieve distintivo. Permitir que el *qi* fluya libremente a través de la persona humana se convirtió en el objetivo fundamental del misticismo chino: era la base de la personalidad, el asiento del ser, y por tanto, estaba en perfecta armonía con el *dao*.

Raja (sánscrito): jefe, rey.

Rajasuya (sánscrito): ceremonia de consagración real.

Rang (chino): «complacencia». Actitud inculcada por los rituales chinos de reverencia y respeto.

Ren (chino): originalmente, «ser humano». Confucio dio un nuevo significado a esta palabra, pero se negó a describirla, porque trascen-

día cualquier categoría intelectual de su tiempo. Era un valor trascendente, el bien máximo. El *ren* se asociaría para siempre con el concepto de humanidad, y se ha llegado a traducir como «sentimiento humano». Más tarde, los confucianos lo equipararían con la benevolencia o la compasión. Es la virtud principal confuciana.

Rig Veda (sánscrito): «conocimiento en verso». La parte más sagrada de las escrituras védicas, que consistía en más de mil himnos inspirados.

Rishi (sánscrito): «profeta». El término se aplicaba a los inspirados poetas del Rig Veda. También a un visionario, un místico o sabio.

Rita (sánscrito): orden sagrado. Véase *asha*.

Ru (chino): expertos en ritual de China.

Sabaoth (hebreo): «de los ejércitos»; epíteto principal de Yahvé.

Samkhya (sánscrito): «discriminación». Una filosofía afín al yoga que clasificaba el cosmos en veinticuatro categorías diferentes y concebía una cosmología que estaba destinada, como objeto de meditación, a inducir la *moksha*.

Samsara (sánscrito): «seguir adelante». Ciclo de la muerte y el renacimiento, que impulsaba a la gente de una vida a la siguiente. A menudo se refería a la inestabilidad y fugacidad de la condición humana.

Sangha (sánscrito): originalmente, la asamblea tribal de los clanes arios. Por extensión se refirió a las órdenes religiosas de los renunciantes.

Sátrapa (persa): gobernador.

Sefer torah (hebreo): el pergamino de la Ley descubierto en el templo de Jerusalén en 622 AEC.

Shen (chino): cualidad divina, numinosa, que hacía única a cada persona. Era el *shen* lo que permitía a cada persona sobrevivir como individuo en el Cielo y convertirse en antepasado sagrado en el culto. En el misticismo chino, el *shen* se refería al yo más profundo y divino de una persona, que es uno con el *jing* de la existencia.

Shi (chino): la aristocracia inferior de China, los caballeros normales. A menudo ocupaban los puestos menos prestigiosos en la administración, servían en el ejército, estaban especializados en diversas ramas del conocimiento, eran guardianes de las tradiciones escritas y escribas. Los sabios de la era axial china normalmente procedían de esta clase.

Shruti (sánscrito): «aquello que se oye», la revelación.

Shu (chino): «compararse consigo mismo». La virtud confuciana de la consideración, ligada con la Regla de Oro: nunca hagas a otros lo que no te gustaría que te hiciesen a ti.

Shudra (sánscrito): población no aria de la India, la clase más baja de la sociedad védica cuya función era trabajar por los demás.

Soma (sánscrito): véase *haoma*. Planta alucinógena usada en los rituales arios. En la India, el soma era también un sacerdote divino que protegía a la gente de la hambruna y cuidaba su ganado.

Sympatheia (griego): «sentir con», una afinidad profunda con el ritual y posteriormente, por extensión, con otros seres humanos sufrientes.

Tapas (sánscrito): «calor», ejercicio ascético en el cual la gente se sentaba junto al fuego sagrado, sudaba y notaba una oleada de calor que le inundaba, y que se experimentaba como fuerza divina y creativa. Por extensión, la palabra a menudo significa «ascetismo».

Techne (griego): tecnología.

Theoria (griego): contemplación.

Thetes (griego): las clases más bajas de la sociedad griega.

Torah (hebreo): «enseñanza». Ley divina de Israel, que según se dice fue transmitida a Moisés por Dios en el monte Sinaí.

Upanishadas (sánscrito): «sentarse junto a»; escrituras místicas esotéricas, reverenciadas como culminación de los Veda. Se compusieron trece Upanishadas clásicas entre el siglo VII y II AEC.

Vaishya (sánscrito): hombre del clan. Tercera clase de la sociedad védica, cuya función era crear la riqueza de la comunidad, primero mediante la cría de ganado y la agricultura, y posteriormente mediante el comercio.

Veda (sánscrito): «conocimiento». El término usado para designar al enorme corpus de literatura sagrada de los hindúes arios.

Wu wei (chino): «no hacer nada».

Xian (chino): los «hombres de valía» mohistas; hombres de acción práctica.

Xie (chino): bandas de especialistas militares deambulantes.

Yamas (sánscrito): las cinco «prohibiciones» del entrenamiento preliminar del yogui, que debía dominarlas antes de empezar siquiera a meditar; también llamadas cinco «votos». Prohibían la violencia, el robo, la mentira, el sexo y las sustancias estupefacientes que nublasen la mente y entorpeciesen la concentración.

Yoga (sánscrito): «uncido». Inicialmente, el término se refería a uncir a los animales de tiro a los carros de guerra al principio de un ataque. Más tarde se refirió a «uncir» los poderes de la mente para conseguir la iluminación. La disciplina meditativa tenía como objetivo eliminar el egoísmo que nos aparta de la *moksha* y del *nibbana.*

Yogui: practicante de yoga.

Yu wei (chino): acción disciplinada y con un objetivo.

Yuga (sánscrito): era, edad, ciclo de la historia.

Bibliografía

Abelson, J., *The Immanence of God in Rabbinical Literature*, Londres, 1912.

Ackroyd, Peter R., *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought in the Sixth Century BC.*, Londres, 1968.

Ahlström, Gosta W., *The History of Ancient Palestine*, Mineápolis, 1993.

Alt, A., *Essays in Old Testament History and Religion*, Oxford, 1966.

Alter, Robert y Frank Kermode (comps.), *The Literary Guide to the Bible*, Londres, 1987.

Bareau, A., *Recherches sur la biographie du Buddha*, París, 1963 (trad. cast.: *Buda*, Madrid, Edaf, 1989).

Barker, Margaret, *The Older Testament: The Survival of Themes from the Ancient Royal Cult in Sectarian Judaism and Early Christianity*, Londres, 1987.

——, *The Gate of Heaven: The History and Symbolism of the Temple in Jerusalem*, Londres, 1991.

Batto, B., *Slaying the Dragon*, Filadelfia, 1992.

Bechert, Heinz, «The Date of the Buddha Reconsidered», *Indologia Taurinensia*, nº 10, s. f.

Becking, B. y M. C. A. Korpel (comps.), *The Crisis of Israelite Religion: Transformations and Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, Leiden, 1999.

Belkin, Samuel, *In His Image: The Jewish Philosophy of Man as Expressed in Rabbinic Tradition*, Londres, 1960.

Ben-Tor, Amnon (comp.), *The Archaeology of Ancient Israel*, New Haven, 1992.

Bespaloff, R., *On the Iliad*, 2ª ed., Nueva York, 1962.

Biardeau, Madeline, «Études de mythologie hindoue», *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, nº 63, 1976.

Biardeau, Madeline y Charles Malamoud. *La sacrifice dans l'Inde ancienne*, París, 1976.
Bickerman, Elias J., *From Ezra to the Last of the Maccabees*, Nueva York, 1962.
——, *The Jews in the Greek Age*, Cambridge, Mass., y Londres, 1988.
Birrell, Anne, *Chinese Mythology: An Introduction*, Baltimore y Londres, 1993 (trad. cast.: *Mitos chinos*, Madrid, Akal, 2005).
Boccaccini, Gabriele, *Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History from Ezekiel to Daniel*, Grand Rapids, Mich. y Cambridge, Gran Bretaña, 2002.
Boedeker, Deborah, y Kurt A. Raaflaub (comps.), *Democracy, Empire and the Arts in Fifth-Century Athens*, Cambridge, Mass., y Londres, 1998.
Boodberg, Peter, «The Semasiology of Some Primary Confucian Concepts», *Philosophy East and West*, vol. 2, nº 4, octubre de 1953.
Booth, Wayne C., *Modern Dogma and the Rhetoric of Assent*, Chicago, 1974.
Bottero, Jean, *The Birth of God: The Bible and the Historian*, University Park, Pa., 2000.
Bowman, J., *Samaritan Documents Relating to Their History, Religion and Life*, Pittsburgh, 1977.
Boyce, Mary, *A History of Zoroastrianism*, 2 vols., Leiden, 1975 y 1982.
—— (ed. y trad.), *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, Chicago y Londres, 1984.
——, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, 2ª ed., Londres y Nueva York, 2001.
Brickhouse, Thomas C., y Nicholas D. Smith, *Plato's Socrates*, Londres y Nueva York, 1994.
Brockington, John, *The Sanskrit Epics*, Leiden, 1998.
——, «The Sanskrit Epics», en Gavin Flood (comp.), *The Blackwell Companion to Hinduism*, Oxford, 2003.
Bronkhorst, Johannes, «Dharma and Abhidharma», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 48, nº 2, 1985.
Bruns, Gerald L., «Midrash and Allegory», en Robert Alter y Frank Kermode (comps.), *The Literary Guide to the Bible*, Londres, 1987.
Burckhardt, Jacob, *The Greeks and Greek Civilization*, edición de Oswyn Murray, Nueva York, 1999 (trad. cast.: *Historia de la cultura griega*, Barcelona, Iberia, 1963).
Burkert, Walter, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, Los Angeles, y Londres, 1980.
——, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1983.

——, *Greek Religion*, Cambridge, Mass., 1985.
——, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, Mass., y Londres, 1986 (trad. cast.: *Cultos mistéricos antiguos*, Madrid, Trotta, 2005).
——, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge, Mass., y Londres, 1992.
——, *Savage Energies: Lessons of Myth and Ritual in Ancient Greece*, Chicago y Londres, 2001.
Buxton, Richard, *Imaginary Greece: The Contexts of Mythology*, Cambridge, Gran Bretaña, 1994 (trad. cast.: *El imaginario griego: los contextos de la mitología*, Madrid, Cambridge University Press, 2000).
—— (comp.), *Oxford Readings in Greek Religion*, Oxford, 2000.
Campbell, Joseph, *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton, 1949.
——, *Primitive Mythology: The Masks of God*, Nueva York, 1959.
——, *Oriental Mythology: The Masks of God*, Nueva York, 1962.
——, *Transformations of Myth Through Time*, Nueva York, 1990.
Campbell, Joseph, con Bill Moyers, *The Power of Myth*, Nueva York, 1988 (trad. cast.: *El poder del mito*, Barcelona, Salamandra, 1991).
Carrithers, Michael, *The Buddha*, Oxford y Nueva York, 1983.
Carroll, Robert, «Psalm LXXVIII: Vestiges of a Tribal Polemic», *Vetus Testamentum*, vol. 21, nº 2, 1971.
Cartledge, Paul, *The Spartans: An Epic History*, Londres, 2002.
Chakravarti, Sures Chandra, *The Philosophy of the Upanishads*, Calcuta, 1935.
Chang, K. C., *Art, Myth and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*, Cambridge, Mass., 1983.
——, *Early Chinese Civilization: Anthropological Perspectives*, Cambridge, Mass., 1976.
Chaudhuri, Nirad C., *Hinduism: A Religion to Live By*, Nueva Delhi, 1979.
Ching, Julia, *Mysticism and Kingship in China: The Heart of Chinese Wisdom*, Cambridge, Gran Bretaña, 1997.
Choksky, Jamsheed K., *Purity and Pollution in Zoroastrianism: Triumph over Evil*, Austin, 1989.
Chottopadhyana, D., *Indian Atheism*, Londres, 1969.
Clark, Peter, *Zoroastrianism: An Introduction to an Ancient Faith*, Brighton, Gran Bretaña, y Portland, Ore., 1998.
Clements, R. E., *God and Temple*. Oxford, 1965.
——, *Abraham and David*, Londres, 1967.
—— (comp.), *The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, Cambridge, Gran Bretaña, 1989.
Clifford, Richard J., *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, Cambridge, Mass., 1972.

Cogan, Mordechai e Israel Ephal (comps.), *Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography*, Jerusalem, 1991.
Cohen, A., *Everyman's Talmud*, Nueva York, 1975.
Cohn, Norman, *Cosmos, Chaos and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*, New Haven y Londres, 1993.
Cohn, Robert y Laurence Silberstein, *The Other in Jewish Thought and History: Constructions of Jewish Culture and Identity*, Nueva York, 1994.
Colaiaco, James A., *Socrates Against Athens: Philosophy on Trial*, Nueva York y Londres, 2001.
Collins, Steven, *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravada Buddhism*, Cambridge, Gran Bretaña, 1982.
Conze, Edward, *Buddhism: Its Essence and Development*, Oxford, 1951.
——, *Buddhist Meditation*, Londres, 1956.
——, *A Short History of Buddhism*, Oxford, 1980 (trad. cast.: *Breve historia del budismo*, Madrid, Alianza, 1983).
Cooper, John M. (comp.), *Plato: Complete Works*, Indianápolis, 1997.
Cornford, F. M., *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*, Nueva York, 1957.
Creel, H. G., *Confucius:The Man and the Myth*, Londres, 1951.
——, *The Origins of Statecraft in China*, Chicago, 1970.
Cross, Frank Moore, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Cambridge, Mass., y Londres, 1973.
——, *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel*, Baltimore y Londres, 1998.
Crossan, John Dominic, *The Birth of Christianity: Discovering What Happened in the Years Immediately After the Execution of Jesus*, Nueva York, 1998 (trad. cast.: *El nacimiento del cristianismo: qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 2002).
Csikszentmihalyi, Mark, y Philip J. Ivanhoe (comps.), *Religious and Philosophical Aspects of the Laozi*, Albany, 1999.
Damrosch, David, «Leviticus», en Robert Alter y Frank Kermode (comps.), *The Literary Guide to the Bible*, Londres, 1987.
——, *The Narrative Covenant: Transformations of Genre in the Growth of Biblical Literature*, San Francisco, 1987.
Davids, T. W. Rhys, *Dialogues of the Buddha*, 3 vols., Londres, 1899, 1910 y 1921.
Davie, John (trad.), *Euripides: Electra and Other Plays*, Londres y Nueva York, 1998.
Davies, W. D., *The Territorial Dimension of Judaism*, Berkeley y Los Ángeles, 1982.

Davies, W. D., con Louis Finkelstein, *The Cambridge History of Judaism*, 2 vols., Cambridge, Gran Bretaña, 1984.
Dawson, Raymond, *Confucius*, Oxford, Toronto y Melbourne, 1981.
De Bary, Wm. Theodore e Irene Bloom (comps.), *Sources of Chinese Tradition*, vol. I, *From Earliest Times to 1600*, 2ª ed., Nueva York, 1999.
Detienne, Marcel, *Masters of Truth in Archaic Greece*, Londres, 1996 (trad. cast.: *Los maestros de la verdad en la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1986).
Detienne, Marcel, con Jean-Pierre Vernant, *The Cuisine of Sacrifice Among the Greeks*, trad. de Paula Wissing, Chicago y Londres, 1989.
Dever, William G., *What Did the Biblical Writers Know and When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us About the Reality of Ancient Israel*, Grand Rapids, Mich., y Cambridge, Gran Bretaña, 2001.
Di Cosmo, Nicola, *Ancient China and Its Enemies: The Rise of Nomadic Power in East Asian History*, Cambridge, Gran Bretaña, y Nueva York, 1992.
Di Vito, R. A., *Studies in Third Millennium Sumerian and Akkadian Personal Names: The Designation and Conception of the Personal God*, Roma, 1993.
Dubs, H. H. (comp.), *The Works of Hsuntze*, Londres, 1928.
Dull, Jack, «Anti-Qin Rebels: No Peasant Leaders Here», *Modern China*, vol. 9, nº 3, julio de 1983.
Douglas, Mary, *Purity and Danger*, Londres, 1966.
——, *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Londres, 1970 (trad. cast.: *Símbolos naturales: exploraciones en cosmología*, Madrid, Alianza, 1988).
——, *Implicit Meanings: Essays in Anthropology*, Londres, 1975.
——, *Leviticus as Literature*, Oxford y Nueva York, 1999 (trad. cast.: *El Levítico como literatura*, Barcelona, Gedisa, 2006).
——, *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers*, Oxford y Nueva York, 2001.
Dumezil, Georges, «Métiers et classes fonctionelles chez divers peuples indo-européens», *Annales (Economies, Societies, Civilisations 13e Année)*, nº 4, octubre-diciembre de 1958.
Dumont, L., *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, Chicago y Londres, 1980 (trad. cast.: *Homo Hierarchicus*, Madrid, Aguilar, 1970).
Dundas, Paul, *The Jains*, 2ª ed., Londres y Nueva York, 2002.
Durham, J. I., y J. R. Porter (comps.), *Proclamation and Presence: Essays in Honour of G. Henton Davies*, Londres, 1970.

Durkheim, Emile, *The Division of Labour in Society*, 2 vols., Londres, 1969 (trad. cast.: *La división del trabajo social*, 2 vols., Madrid, Akal, 1982 y 1987).
Dutt, Sukumar, *Early Buddhist Monarchism, 600 BC to 100 BC*, Londres, 1924.
——, *Buddha and Five After-Centuries*, Londres, 1957.
Duyvendark, J. J. L. (comp.), *The Book of Lord Shang*, Londres, 1928.
Eck, Diana L., *Darsan: Seeing the Divine Image in India*, Nueva York, 1996.
——, *Banaras, City of Light*, Nueva York, 1999.
Edwardes, Michael, *In the Blowing Out of a Flame: The World of the Buddha and the World of Man*, Londres, 1976.
Eisenstadt, S. N. (comp.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany, 1986.
Eliade, Mircea, *Patterns in Comparative Religion*, Londres, 1958.
——, *Yoga, Immortality and Freedom*, Londres, 1958.
——, *The Myth of the Eternal Return, or, Cosmos and History*, Nueva York, 1959 (trad. cast.: *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza, 2000).
——, *The Sacred and the Profane*, Nueva York, 1959 (trad. cast.: *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Paidós, 1998).
——, *Myths, Dreams and Mysteries: The Encounter Between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, Londres, 1960 (trad. cast.: *Mitos, sueños y misterios*, Barcelona, Kairós, 2005).
——, *A History of Religious Ideas*, 3 vols., Chicago y Londres, 1978, 1982 y 1985 (trad. cast.: *Historia de las creencias y las ideas religiosas*, 3 vols., Barcelona, Paidós, 1999).
Elvin, Mark, «Was There a Transcendental Breakthrough in China?», en S. N. Eisenstadt (comp.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany, 1986.
Epsztein, Leon, *Social justice in the Ancient Near East and the People of the Bible*, Londres, 1986.
Erdosy, G., *Urbanization in Early Historic India*, Oxford, 1988.
Fagles, Robert, *Aeschylus: The Oresteia*, Londres y Nueva York, 1966.
Faraone, C., y T. H. Carpenter (comps.), *Masks of Dionysus*, Ithaca, 1993.
Fensham, F. Charles, «Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature», en Frederick E. Greenspahn (comp.), *Essential Papers on Israel and the Ancient Near East*, Nueva York y Londres, 1991.
Fingarette, Herbert, *Confucius: The Secular as Sacred*, Nueva York, 1972.
Finkelstein, Israel y Neil Asher Silberman, *The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*,

Nueva York y Londres, 2001 (trad. cast.: *La Biblia desenterrada: una nueva visión arqueológica del antiguo Israel y de los orígenes de sus textos sagrados*, Madrid, Siglo XXI, 2005).
Finkelstein, Israel, y Nadar Na'aman (comps.), *From Nomadism to Monarchy: Archaeological and Historical Aspects of Early Israel*, Washington, D. C., 1994.
Fishbane, Michael, *The Exegetical Imagination: On Jewish Thought and Theology*, Cambridge, Mass., y Londres, 1998.
——, *Text and Texture: Close Readings of Selected Biblical Texts*, Nueva York, 1979.
Flood, Gavin, *An Introduction to Hinduism*, Cambridge, Gran Bretaña, y Nueva York, 1996 (trad. cast.: *El hinduismo*, Madrid, Cambridge University Press, 1998).
—— (comp.), *The Blackwell Companion to Hinduism*, Oxford, 2003.
Fox, Everett (trad.), *The Five Books of Moses*, Nueva York, 1983.
Frankfort, H. y H. A. Frankfort (comps.), *The Intellectual Adventure of Ancient Man: An Essay on Speculative Thought in the Ancient Near East*, Chicago, 1946.
Frauwallner, E., *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*, Roma, 1956.
Frawley, David, *Gods, Sages and Kings: Vedic Secrets of Ancient Civilization*, Salt Lake City, 1991.
Freedman, David N. (comp.), *The Anchor Bible Dictionary*, 6 vols., Nueva York, 1992.
Freeman, Charles, *The Greek Achievement: The Foundation of the Western World*, Nueva York y Londres, 1999.
Freist, William K., «Orpheus: A Fugue on the Polis», en Dora C. Pozzi y John M. Wickersham (comps.), *Myth and the Polis*, Ithaca y Londres, 1991.
Freud, Sigmund, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, edición de James Strachey, Nueva York, 1965.
Friedman, Richard Eliott, *Who Wrote the Bible?*, Nueva York, 1987 (trad. cast.: *¿Quién escribió la Biblia?*, Madrid, MR, 1989).
Fung Yu-Lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, edición de Derk Bodde, Nueva York, 1976.
Ganguli, K. M. (trad.), *Mahabharata*, 12 vols., Calcuta, 1883-1896.
Gernet, Jacques, *Ancient China: From the Beginnings to the Empire*, Londres, 1968.
——, *A History of Chinese Civilization*, 2ª ed., Cambridge, Gran Bretaña, y Nueva York, 1996 (trad. cast.: *El mundo chino*, Barcelona, Crítica, 1999).

Ghosh, A., *The City in Early Historical India*, Simla, 1973.
Girard, René, *Violence and the Sacred*, trad. de Patrick Gregory, Baltimore, 1977 (trad. cast.: *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 2005).
Girardot, N. J., *Myth and Meaning in Early Taoism*, Berkeley, 1983.
Gokhale, B. G., «The Early Buddhist Elite», *Journal of Indian History*, nº 42, parte II, 1964.
Gombrich, Richard F., *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Columbo*, Londres y Nueva York, 1988 (trad. cast.: *El budismo Theravada: historia social desde la antigua Benarés hasta la moderna Colombo*, Madrid, Cristiandad, 2002).
——, *Buddhist Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Londres y Nueva York, 1995.
——, *How Buddhism Began: The Conditioned Genesis of the Early Teachings*, Londres y Atlantic Highlands, N. J., 1996.
Gonda, Jan, *Notes on Brahman*. Utrecht, 1950.
——, *The Vision of the Vedic Poets*, La Haya, 1963.
——, *Change and Continuity in Indian Religion*, La Haya, 1965.
——, *Vedic Literature*, Wiesbaden, 1975.
Goody, Jack e Ian Watt, *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, U. K., 1968.
Gordon, R. L., *Myth, Religion and Society*, Cambridge, U. K., 1981.
Gottlieb, Anthony, *The Dream of Reason: A History of Philosophy from the Greeks to the Renaissance*, Londres, 2000.
——, «Socrates», en Frederick Raphael y Ray Monk (comps.), *The Great Philosophers*, Londres, 2000.
Graham, A. C., *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong, 1978.
——, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle, Ill., 1989.
Granet, Marcel, *Festivals and Songs of Ancient China*, Londres, 1932.
——, *Chinese Civilization*, Londres y Nueva York, 1951 (trad. cast.: *La civilización china*, México, Uteha, 1959).
——, *The Religion of the Chinese People*, Maurice Freedman, Oxford, 1975.
Green, Arthur, *Jewish Spirituality*, 2 vols., Londres y Nueva York, 1986 y 1988.
Greenspahn, Frederic E. (comp.), *Essential Papers on Israel and the Ancient Near East*, Nueva York y Londres, 1991.
Griffith, Ralph T. H. (trad.), *The Rig Veda*, reimpreso en Nueva York, 1992.
Hamilton, G. (trad.), *The Symposium*, Harmondsworth, 1951.
Haran, Menahem, *Temples and Temple-Service in Ancient Israel: An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Historic Setting of the Priestly School*, Oxford, 1987.

Hatto, A. T. (comp.), *Traditions of Heroic and Epic Poetry*, Londres, 1980.
Havelock, Eric A., *Preface to Plato*, Cambridge, Mass., y Londres, 1963 (trad. cast.: *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor, 1994).
Heesterman, J. C., *The Ancient Indian Royal Consecration*, La Haya, 1957.
——, *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship and Society*, Chicago y Londres, 1985.
——, «Ritual, Revelation and Axial Age», en S. N. Eisenstadt (comp.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany, 1986.
——, *The Broken World of Sacrifice: An Essay in Ancient Indian Ritual*, Chicago y Londres, 1993.
Heschel, Abraham J., *The Prophets*, 2 vols., Nueva York, 1962.
Hilliers, Delbert, *Covenant: The History of a Biblical Idea*, Baltimore, 1969.
Hiltebeitel, Alf, *The Ritual of Battle: Krishna in the Mahabharata*, Ithaca y Londres, 1976.
Hinton, David, *Chuang Tzu: The Inner Chapters*, Washington, D. C., 1998.
—— (trad.), *Mencius*, Washington, D. C., 1998.
Holloway, Richard (comp.), *Revelations: Personal Responses to the Books of the Bible*, Edimburgo, 2005.
Hopkins, D. C., *The Highlands of Canaan*, Sheffield, 1985.
Hopkins, E., Washington, *The Great Epic of India*, Nueva York, 1902.
Hopkins, Thomas J., *The Hindu Religious Tradition*, Belmont, Calif., 1971.
Hubert, H. y M. Mauss, *Sacrifice: Its Nature and Functions*, Chicago, 1981.
Ivanhoe, Philip J., *Confucian Moral Self-Cultivation*, 2ª ed., Indianápolis, 2000.
——, *Ethics in the Confucian Tradition*, 2ª ed., Indianápolis, 2002.
Jacobi, H. (comp.), *Jaina Sutras*, 2 vols., Oxford, 1882-1885.
James, E. O., *The Ancient Gods: The History and Diffusion of Religion in the Ancient Near East and the Eastern Mediterranean*, Londres, 1960 (trad. cast.: *Los dioses del mundo antiguo*, Barcelona, Guadarrama, 1962).
Jaspers, Karl, *The Origin and Goal of History*, Londres, 1953 (trad. cast.: *Origen y meta de la historia*, Madrid, Alianza, 1985).
——, *The Great Philosophers: The Foundations*, edición de Hannah Arendt, Londres, 1962 (trad. cast.: *Los grandes filósofos: los metafísicos que pensaron desde el origen. Anaximandro, Heráclito, Parménides...*, Madrid, Tecnos, 1998).
Jowett, Benjamin, con M. J. Knight, *The Essential Plato*, Oxford, 1871, reimpreso con una introducción de Alain de Botton, Londres, 1999.
Kak, S. C, «On the Chronology of Ancient India», *Indian Journal of History and Science*, vol. 22, nº 3, 1987.
——, «The Structure of the Rigveda», *Indian Journal of History and Science*, vol. 28, nº 2, 1993.

Kaltenmark, Max, *Lao Tzu and Taoism*, Stanford, Calif., 1969.
Karlgren, Bernhard (trad.), *The Book of Odes*, Estocolmo, 1950.
Keay, John, *India: A History*, Londres, 2000.
Keightley, David N., «The Making of the Ancestors: Late Shang Religion and Its Legacy», *Cahiers d'Extreme-Asie*, s. f.
——, «The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture», *History of Religions*, vol. 17, nº 3-4, 1978.
—— (comp.), *The Origins of Chinese Civilization*, Berkeley, 1983.
——, «Shamanism, Death and the Ancestors: Religious Mediation in Neolithic and Shang China ca. 5000-1000 BCE», *Asiatische Studien*, vol. 52, nº 3, 1998.
Keith, Arthur Berridale, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge, Mass., y Londres, 1925.
Kennedy, K. A. R., y G. L. Possehl (comps.), *Studies in the Archaeology and Palaeoanthropology of South Asia*, Nueva Delhi, 1983.
Kerferd, G. B. *The Sophistic Movement*, Cambridge, Gran Bretaña, 1981.
King, Ursula, *Women in the World's Religions, Past and Present*, Nueva York, 1987.
King,Winston L., *Buddhism and Christianity*, Filadelfia, 1962.
Kirk, G. S., y J. E. Raven, *The Pre-Socratic Philosophers*, Cambridge, Gran Bretaña, 1960.
Klawans, Jonathan, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford, 2000.
Kline, T. C., III, y Philip J. Ivanhoe, *Virtue, Nature and Moral Agency in the Xunzi*, Indianápolis, 2000.
Klostermaier, Klaus K., *A Survey of Hinduism*, 2ª ed., Albany, 1994.
——, *Hinduism: A Short History*, Oxford, 2000.
Kosambi, D. D., *The Culture and Civilization of Ancient India, in Historical Outline*, Londres, 1965.
Kramer, Samuel N., *Sumerian Mythology: A Study of the Spiritual and Literary Achievement of the Third Millennium b.C.*, Filadelfia, 1944.
Kramrisch, Stella, *The Presence of Siva*, Princeton, 1981 (trad. cast.: *La presencia de Siva*, Madrid, Siruela, 2003).
Kulke, Hermann, «The Historical Background of India's Axial Age», en S. N. Eisenstadt (comp.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany, 1986.
Lambert, W. G., *Babylonian Wisdom Literature*, Londres, 1960.
Lane Fox, Robin, *Alexander the Great*, Londres, 1973.
Langdon, Stephen, *Babylonian Wisdom*, Londres, 1923.
Lattimore, Richmond (trad.), *The Iliad of Homer*, Chicago y Londres, 1951.
Lau, D. C. (trad.), *Lao-tzu: Tao Te Ching*, Londres, 1963.

—— (trad.), *Mencius*, Londres, 1970.
Legge. J. (trad.), *Classic of Filial Piety (Hsiao Ching)*, Oxford, 1879.
—— (trad.), *The Li Ki*, Oxford, 1885.
—— (trad.), *The Ch'un Ts'ew and the Tso Chuen*, 2ª ed., Hong Kong, 1960.
Leick, Gwendolyn, *Mesopotamia: The Invention of the City*, Londres, 2001 (trad. cast.: *Mesopotamia: la invención de la ciudad*, Paidós, Barcelona, 2002).
Lemche, N. P., *Early Israel: Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy*, Leiden, 1985.
Lenski, G., *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, Nueva York, 1966 (trad. cast.: *Poder y privilegio: teoría de la estratificación social*, Barcelona, Paidós, 1993).
Lenski, G. y J. Lenski, *Human Societies: An Introduction to Macrosociology*, 2ª ed., Nueva York, 1974.
Lesky, A., «Decision and Responsibility in the Tragedy of Aeschylus», *Journal of Hellenic Studies*, 1966.
Levinson, Bernard M., *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*, Oxford y Nueva York, 1998.
Lévi-Strauss, Claude, *Structural Anthropology*, Nueva York, 1969 (trad. cast.: *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1995).
——, *The Savage Mind*, Chicago, 1966 (trad. cast.: *El pensamiento salvaje*, Madrid, Fondo de Cultura Económica España, 2005).
Liao, W. K. (comp.), *Han Fei Tzu*, 2 vols., Londres, 1938 y 1959.
Lieb, Michael, *The Visionary Mode: Biblical Prophecy, Hermeneutics and Cultural Change*, Ithaca y Londres, 1991.
Ling, Trevor, *The Buddha: Buddhist Civilization in India and Ceylon*, Londres, 1973.
Lloyd, G. E. R., *Adversaries and Authorities: Investigations into Ancient Greek and Chinese Science*, Cambridge, Gran Bretaña, 1996.
Loewe, Michael, y Edward L. Shaughnessy (comps.), *The Cambridge History of Ancient China*, Cambridge, Gran Bretaña, 1999.
Lopez, Donald S., *Buddhism*, Londres y Nueva York, 2001.
Machinist, Peter, «Distinctiveness in Ancient Israel», en Mordechai Cogan e Israel Ephal (comps.), *Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography*, Jerusalén, 1991.
——, «Outsiders or Insiders: The Biblical View of Emergent Israel in Its Contexts», en Robert Cohn y Laurence Silberstein, *The Other in Jewish Thought and History: Constructions of Jewish Culture and Identity*, Nueva York, 1994.
Mann, T. W., *Divine Presence and Guidance in Israelite Traditions: The Typology of Exaltation*, Baltimore, 1977.

Maspero, Henri, *China in Antiquity*, 2ª ed., Folkestone, 1978.
Matchett, Freda, *Krsna: Lord or Avatara? The Relationship Between Krsna and Visnu*, Richmond, Gran Bretaña, 2001.
McCrindle, J. W., *Ancient India as Described by Megasthanes and Arrian*, Calcuta, 1977.
McKeon, Richard (comp.), *The Basic Works of Aristotle*, Nueva York, 2001.
Mei, Y. P. (comp.), *The Ethical and Political Works of Mot-tse*, Londres, 1929, caps. 1-39 y 46-50.
Meier, Christian, «The Emergence of Autonomous Intelligence Among the Greeks», en S. N. Eisenstadt (comp.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany, 1986.
——, *Athens: A Portrait of the City in Its Golden Age*, Londres, 1999.
Mein, Andrew, *Ezekiel and the Ethics of Exile*, Oxford y Nueva York, 2001.
Mendenhall, George W., *The Tenth Generation: The Origins of Biblical Tradition*, Baltimore, 1973.
Miller, Barbara Stoler (trad.), *The Bhagavad-Gita: Krishna's Counsel in Time of War*, Nueva York, Toronto y Londres, 1986 (trad. cast.: *Bhagavad-Gita*, Edaf, 1988).
Montefiore, C. G., y H. Loewe (comps.), *A Rabbinic Anthology*, Nueva York, 1974.
Mote, Frederick F., *Intellectual Foundations of China*, Nueva York, 1971.
Moulinier, L., *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin de IV siècle avant J-C.*, París, 1952.
Muffs, Yochanan, *Love and joy: Law, Language and Religion in Ancient Israel*, Cambridge, Mass., 1992.
Mujamdar, B. P., *Socio-Economic History of Northern India*, Londres, 1960.
Muller, Max, *The Six Systems of Indian Philosophy*, Londres, 1899.
Murray, Oswyn, *Early Greece*, 2ª ed., Londres, 1993 (trad. cast.: *Grecia arcaica*, Taurus, Madrid, 1988).
Nanamoli, Bhikku (comp.), *The Life of the Buddha, According to the Pali Canon*, Kandy, Sri Lanka, 1972.
Narain, A. K. (comp.), *Studies in the History of Buddhism*, Delhi, 1980.
Needham, Joseph, *Science and Civilization in China*, Cambridge, Gran Bretaña, 1956.
Neusner, J., *The Idea of Purity in Ancient Israel*, Leiden, 1973.
Nicholson, Ernest, *The Pentateuch in the Twentieth Century: The Legacy of Julius Wellhausen*, Oxford, 1998.
Niditch, Susan, *Oral World and Written Word: Ancient Israelite Literature*, Louisville, 1996.

Noth, Martin, *Exodus*, Londres, 1960.
——, *A History of Pentateuchal Traditions*, Sheffield, 1981.
Oldenberg, Hermann, *Buddha: His Life, His Doctrine, His Order*, Londres, 1982.
Olivelle, Patrick, *Samnyasa Upanisads: Hindu Scriptures on Asceticism and Renunciation*, Oxford y Nueva York, 1992.
—— (comp.), *Upanisads*, Oxford y Nueva York, 1996.
——, «The Renouncer Tradition», en Gavin Flood (comp.), *The Blackwell Companion to Hinduism*, Oxford, 2003.
Ollenburger, Ben C., *Zion, the City of the Great King: A Theological Symbol of the Jerusalem Cult*, Sheffield, 1987.
Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, Oxford, 1923 (trad. cast.: *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 2005).
Owen, E. T., *The Story of the Iliad*, 2ª ed., Ann Arbor, 1966.
Palmer, Martin, con Elizabeth Breuilly (trad.), *The Book of Chuang Tzu*, Londres y Nueva York, 1996 (trad. cast.: *El libro de Chuang Tzu*, Madrid, Edaf, 2001).
Pankenier, David W., «The Cosmo-Political Background of Heaven's Mandate», *Early China*, nº 20, 1995.
Parker, Robert, *Athenian Religion: A History*, Oxford y Nueva York, 1996.
Patai, Ralph, *Man and Temple*, Londres, 1994.
Poliakov, L., *The Aryan Myth*, Nueva York, 1974.
Polley, Max E., *Amos and the Davidic Empire: A Social-Historical Approach*, Nueva York y Oxford, 1989.
Pozzi, Dora C., y John M.Wickersham (comps.), *Myth and the Polis*, Ithaca y Londres, 1991.
Puett, Michael J., *The Ambivalence of Creation: Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China*, Stanford, Calif., 2001.
——, *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*, Cambridge, Mass., y Londres, 2002.
Rahula, Walpola, *What the Buddha Taught*, 2ª ed., Oxford y Boston, 1959 (trad. cast.: *Lo que el Buda enseñó*, Barcelona, RBA, 2002).
Raphael, Frederic y Ray Monk (comps.), *The Great Philosophers*, Londres, 2000.
Redfield, J. M., *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector*, Chicago y Londres, 1975 (trad. cast.: *La tragedia de Héctor: naturaleza y cultura en la Ilíada*, Barcelona, Destino, 1992).
Redford, D. B., *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton, 1992.

Renfrew, Colin, *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*, Londres, 1987 (trad. cast.: *Arqueología y lenguaje: la cuestión de los orígenes indoeuropeos*, Barcelona, Crítica, 1990).
Renou, Louis, «Sur la notion de *brahman*», *Journal Asiatique*, nº 237, 1949.
——, *Religions of Ancient India*, Londres, 1953.
Rickett, W. Allyn (comp.), *Kuan-tzu (10 Chapters)*, Hong Kong, 1965.
—— (comp.), *Guanz (35 Chapters)*, Princeton, 1985.
Roth, Harold D., *Original Tao: Inward Training and the Foundations of Taoist Mysticism*, Nueva York, 1999.
Rowley, Harold H., *Worship in Ancient Israel: Its Form and Meaning*, Londres, 1967.
Sandars, N. K. (comp.), *Poems of Heaven and Hell from Ancient Mesopotamia*, Harmondsworth, 1971.
Schein, Seth L., *The Mortal Hero: An Introduction to Homer's Iliad*, Berkeley, Los Ángeles y Londres, 1984.
—— (comp.), *Reading the Odyssey: Selected Interpretive Essays*, Princeton, 1996.
Schniedewind, William M., *How the Bible Became a Book: The Textualization of Ancient Israel*, Cambridge, Gran Bretaña, 2004.
Schwartz, Benjamin I., *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Mass., y Londres, 1985.
Scott, James, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven, 1990.
Seaford, Richard, «Dionysiac Drama and Dionysiac Mysteries», *Critical Quarterly*, nº 31, 1981.
——, Dionysus as Destroyer of the Household: Homer, Tragedy and the Polis», en C. Faraone y T. H. Carpenter (comps.), *Masks of Dionysus*, Ithaca, 1993.
Segal, Charles, *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae*, 2ª ed., Princeton, 1997.
Senart, Emile, «Bouddhisme et yog», *La Revue de l'Histoire des Religions*, nº 42, 1900.
Shatter, J. G, «Indo Aryan Invasions: Cultural Myth or Archaeological Reality», en K. A. R. Kennedy y G. L. Possehl (comps.), *Studies in the Archaeology and Palaeoanthropology of South Asia*, Nueva Delhi, 1983.
Sharma, R. S., *Material Culture and Social Formations in Ancient India*, Delhi, 1983.
Shewring, Walter (trad.), *Homer: The Odyssey*, Oxford y Nueva York, 1980.
Shulman, David, «Asvatthaman and Brhannada: Brahmin and Kingly Paradigms in the Sanskrit Epic», en S. N. Eisenstadt (comp.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany, 1986.

Silk, M. S. (comp.), *Tragedy and the Tragic: Greek Theatre and Beyond*, Oxford, 1996.
Skilton, Andrew, *A Concise History of Buddhism*, Birmingham, Gran Bretaña, 1994.
Slater, Robert Larson, *Paradox and Nirvana*, Chicago, 1951.
Smart, Ninian, *The Religious Experience of Mankind*, Nueva York y Londres, 1983.
Smith, Brian K., *Reflections on Resemblance, Ritual and Religion*, Oxford y Nueva York, 1989.
Smith, D. Howard, *Chinese Religions*, Londres, 1968.
——, *Confucius*, Londres, 1973.
Smith, Daniel L., *The Religion of the Landless: The Social Context of the Babylonian Exile*, Bloomington, Ind., 1989.
Smith, Huston, *The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions*, San Francisco, 1991 (trad. cast.: *Las religiones del mundo: hinduismo, budismo, taoísmo, confucianismo, judaísmo, cristianismo, islamismo y religiones tribales*, Barcelona, Kairós, 2005).
Smith, John D., «The Two Sanskrit Epics», en A. T. Hatto (comp.), *Traditions of Heroic and Epic Poetry*, Londres, 1980.
Smith, Jonathan Z., *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Chicago y Londres, 1978.
——, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago, 1982.
Smith, Mark S., *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Nueva York y Londres, 1990.
——, *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*, Nueva York y Londres, 2001.
Smith, Wilfred Cantwell, *Faith and Belief*, Princeton, 1979.
——, *Towards a World Theology*, Londres, 1981.
Snodgrass, A. N., *The Dark Age of Greece: Archaeological Survey from the Eleventh to the Eighth Centuries BC*, Edimburgo, 1971.
Soggin J. Alberto, *A History of Israel from the Beginnings to the Bar Kochba Revolt, AD 135*, Londres, 1984.
Soloveitchik, Haym, «Rapture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy», *Tradition*, nº 28, 1994.
Sommerstein, A. H. (comp.), *Tragedy, Comedy and the Polis*, Bari, 1993.
Sperling, S. David, «Israel's Religion in the Near East», en Arthur Green (comp.), *Jewish Spirituality*, vol. I, Londres y Nueva York, 1986.
——, «Joshua 24 Re-examined», *Hebrew Union College Annual*, nº 58, 1987.
——, *The Original Torah: The Political Intent of the Bible's Writers*, Nueva York y Londres, 1998.

Staal, Fritz, *Rules Without Meaning: Ritual, Mantras and the Human Sciences*, Nueva York, 1989.
Stern, Ephraim, *Archaeology of the Land of the Bible*, vol. 2, *The Assyrian, Babylonian and Persian Periods (732-332 BCE)*, Nueva York, 2001.
Stevenson, Margaret Sinclair, *The Heart of Jainism*, Londres y Nueva York, 1915.
Sukhtankar, V. S., *On the Meaning of the Mahabharata*, Bombay, 1957.
Tarnas, Richard, *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas That Have Shaped Our World View*, Nueva York y Londres, 1991 (trad. cast.: *La pasión del pensamiento occidental*, Barcelona, Prensa Ibérica, 1997).
Thapar, Romila, *Asoka and the Decline of the Mauryas*, Oxford, 1961.
——, *Early India: From the Origins to AD 1300*, Berkeley y Los Ángeles, 2002.
Thomas, Edward J., *The Life of Buddha as Legend and History*, Londres, 1969.
Thompson, P. M., *The Shen-tzu Fragments*, Oxford, 1979.
Thompson, Thomas L., *The Bible in History: How Writers Create a Past*, Londres, 1999.
Torwesten, Hans, *Vedanta: Heart of Hinduism*, edición de Loly Rosset, Nueva York, 1985.
Trautmann, T. R., *Kautilya and the Arthasastra*, Leiden, 1971.
Tu Wei-ming, *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*, Albany, 1985.
Van Buitenen, J. A. B. (comp.), *The Mahabharata*, 3 vols., Chicago y Londres, 1973, 1975 y 1978.
Van Buitenen, J. A. B., con Mary Evelyn Tucker, *Confucian Spirituality*, Nueva York, 2003.
Van der Toorm, K., *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: A Comparative Study*, Assen, Países Bajos, 1985.
Van Nooten, Barend A., *The Mahabharata*, Nueva York, 1971 (trad. cast.: *Episodios del Mahabharata*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2002).
Van Seters, J., «The Yahwist as Theologian? A Response», *Journal for the Study of the Old Testament*, nº 3, 1977.
——, «The Religion of the Patriarchs in Genesis», *Biblica*, nº 61, 1980.
Vandermeersch, Léon, *La formation de légisme*, París, 1965.
Vellacott, Philip (trad.), *Aeschylus: Prometheus Bound and Other Plays*, Londres y Nueva York, 1961.
—— (trad.), *Euripides: Medea and Other Plays*, Londres y Nueva York, 1963.

—— (trad.), *Euripides: The Bacchae and Other Plays*, ed. rev., Londres y Nueva York, 1973.
Vernant, Jean Pierre, *Myth and Thought Among the Greeks*, Boston, 1983.
——, «Death with Two Faces», en Seth L. Schein (comp.), *Reading the Odyssey: Selected Interpretive Essays*, Princeton, 1996.
——, *Myth and Society in Ancient Greece*, 3ª ed., Nueva York, 1996.
Vernant, Jean Pierre, con Pierre Vidal-Naquet, *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, Nueva York, 1990 (trad. cast.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1983).
Vetter, Tilmann, *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Leiden, Nueva York, Copenhague y Colonia, 1988.
Vidal-Naquet, Pierre, «The Black Hunter and the Origin of the Athenian Ephebia», en R. L. Gordon, *Myth, Religion and Society*, Cambridge, Gran Bretaña, 1981.
Wagle, N. K., *Society at the Time of the Buddha*, Londres, 1966.
Waley, Arthur (comp.), *The Book of Songs*, Londres, 1937.
—— (comp.), *The Way and Its Power*, Londres, 1943.
—— (comp.), *The Analects of Confucius*, Nueva York, 1992 (trad. cast.: *Analectas en Confucio, Los cuatro libros*, Barcelona, Paidós, 2002).
Warren, Henry Clarke, *Buddhism in Translations*, Cambridge, Mass., 1900.
Walding, E. F. (trad.), *Sophocles: The Theban Plays*, Londres y Nueva York, 1947.
Watson, B. (comp.), *Records of the Grand Historian of China*, Nueva York, 1961.
—— (comp.), *Hsun-Tzu: Basic Writings*, Nueva York, 1963 (trad. cast.: *El arte de la guerra*, Barcelona, Planeta, 2003).
—— (comp.), *Mo-Tzu: Basic Writings*, Nueva York, 1963.
—— (comp.), *Han Fei Tzu: Basic Writings*, Nueva York, 1964.
—— (comp.), *Chuang Tzu*, Nueva York, 1968 (trad. cast.: *Chuang-tzu, obra completa*, Palma de Mallorca, Cort, 2005).
—— (comp.), *Xunzi: Basic Writings*, Nueva York, 2003.
Weinfeld, Moshe, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford, 1972.
——, *Social justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, Jerusalén y Mineápolis, 1995.
Welch, Holmes, *The Parting of the Way: Lao Tzu and the Taoist Movement*, Londres, 1958.
Wender, Dorothea (trad.), *Hesiod and Theognis*, Londres y Nueva York, 1976.
Wheatley, Paul, *The Pivot of the Four Quarters: A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*, Chicago, 1971.

Whitley, C. G., *The Prophetic Achievement*, Londres, 1963.
Whitman, C. H., *Homer and the Heroic Tradition*, Cambridge, Mass., 1958.
Widengren, G., «What Do We Know About Moses?», en J. I. Durham y J. R. Porter (comps.), *Proclamation and Presence: Essays in Honour of G. Henton Davies*, Londres, 1970.
Wijayaratna, Mohan, *Le moine bouddhique selon les texts du Theravada*, París, 1983.
Williams, Bernard, «Plato», en Frederick Raphael y Ray Monk (comps.), *The Great Philosophers*, Londres, 2000.
Winckler, J. J. y F. Zeitlin (comps.), *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*, Princeton, 1990.
Winnington-Ingram, R. P. (comp.), *Classical Drama and Its Influence: Essays Presented to H. D. F. Kitto*, Londres, 1965.
Witzel, Michael, «Vedas and Upanisads», en Gavin Flood (comp.), *The Blackwell Companion to Hinduism*, Oxford, 2003.
Yandell, Keith E. (comp.), *Faith and Narrative*, Oxford, 2001.
Yerushalmi, Y. H., *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, Seattle, 1982 (trad. cast.: *Zajor: la historia judía y la memoria judía*, Barcelona, Anthropos, 2002).
Zaehner, R. C., *Hinduism*, Londres, Nueva York y Toronto, 1962.
Zaidman, Louise Bruitt y Pauline Schmitt Pantel, *Religion in the Greek City*, Cambridge, Gran Bretaña, 1992 (trad. cast.: *La religión griega: en la polis de la época clásica*, Madrid, Akal, 2002).

Índice analítico y de nombres

Los números de página que aparecen en cursiva hacen referencia a las ilustraciones:

Aborígenes australianos, 19
Abraham, 68, 72, 75, 138-139, 140-142, 231, 521, 523
Acab, rey de Israel 98, 101-106, 144
  Asiria combatida por, 106
  sentencia de muerte de Yahvé, 104, 105
Academus, 430
Acadio, 78
Acaz, rey de Judá, 146-148
Adivinación, 59
Adonis, 106
Adumbara, escuela, 331
Afrodita, 157, 164
Agamenón, rey de Micenas, 86, 90, 158, 161, 210, 315, 319
Agni, 24, 25, 26-27, 32, 41, 47-48, 52, 121, 184, 127
Agón, agonístico (elementos), 33, 42, 44, 52, 73-81, 103, 120, 148, 153-154, 267, 308, 531, 533
Ahimsa, 35, 120, 159, 179, 181, 194, 208, 257, 276, 329, 333-337, 420, 423, 428, 474, 484-487, 507, 520, 529
Ahuras, 29-30, 31-32, 38n
Ai, masacre por Josué, 235
Ajatashatru, rey de Kashi, 187
Ajax, 160-161
Ajita, 331
Alá, 522, 523-524
Alara Kalama, 379
Alcibíades, 348, 365
  en la guerra del Peloponeso, 361-362
  Sócrates y, 360-361
Alejandro Magno, rey de Macedonia, 445
  carrera, 473-474, 478, 479
Alejandría, 477, 482
Altares de tierra, 108-111, 112, 113, 214
Altruismo:
  de los reyes sabios, 377, 415-416
  en el confucianismo, 288-294
  estatuas *bhakti* como icono, 510
  generalizado, defensa de Mozi, 371-378, 413, 416, 519, 536
Amintas II, rey de Macedonia, 445
Amón, 101, 134, 303
Amón, rey de Judá, 225
Amós, 16, 133-135, 146, 149, 202, 233, **239**, 532
  posesión de Yahvé, 132, 134, 135
Analectas (Confucio), 370, 374
Anat, 74, 80, 101
Anatolia, 65, 83, 246
Anaxágoras, 344-348, 350
  astronomía de, 346-347
Anaximandro, 267
Anaxímenes, 267
Ángeles, 442, 514
Animación, 19, 25
Antesteria, festival del vino, 95-98
Antífono, 349
Antígona (Sófocles), 321-322
Antíoco IV, rey de Siria, 477
Antípater, 478
Año del Jubileo, 255
Apeiron, 267
Apocalipsis, **33-34**, 513

Apolo, 156-157, 162, 164-166, 183, 443
Aqueos, 85, 86
Aquiles, 86, 156, 158, 160, 161-163, 209, 316, 535
Árabes, 303
Arameos, 144
Aranyakas (Textos del Bosque), 180, 183
Arca de la Alianza, 72, 74, 75, 80
Ares, 159, 163, 164, 442
Arios, 23-52
  acuerdos de alianza, 24
  cantos litúrgicos, 25, 27, 29
  código heroico, 29, 34
  «espíritu» compartido, 25
  guerra, 29
  Indra como dios de la guerra, 29, 31, 34, 38, 42, 120
  la palabra hablada como algo sagrado, 25, 27, 39-40
  ladrones de ganado, 28-29, 32, 34, 35
  migraciones, 35-37, *36*
  mito de la creación, 26, 30, 52
  panteón, 24, 32
  patronos ceremoniales, 27, 42-44
  religión original, 24, 29, 80
  rituales sacrificiales, 25, 33, 40, 42
  sacrificios de animales, 25,26
  tecnología militar adquirida por, 28
  terreno sacrificial, 26
  vida eterna, 27
  Véanse también Arios avésticos; Arios de habla sánscrita
Arios avésticos, 23, 29-37
  ahuras, 29-30, 31-32, 38
  devas, 24, 29-30, 31-32
  migración, 35
  orden divino, 24-25, 30, 31-32
  Véase también Zoroastrismo
Arios de habla sánscrita, 23-24, 34-52, 85, 185-186, 277, 328-329
  asuras, 38, 39, 41, 43-45, 198, 275, 277, 422
  bosque contra poblado, 41
  cambios sociales, 44-52
  carros de guerra, 37, 45, 276
  clase sacerdotal de los brahmines, *véase* Brahmines
  clases sociales, 44-45
  código heroico, 37-38, 44, 276, 421, 423-424, 426
  concepto de lo Brahmán, 50, 78-79
  devas, 24, 27, 29, 38, 40, 42, 43, 51, 79, 126, 129, 180, 185, 198, 276, 334, 422
  expansión oriental, 45, *46*, 48, 120, 187
  Indra como dios supremo, 38, 42, 43
  mitos de la creación, 51, 120-125, 126
  patronos ceremoniales, 43-44, 120-121, 123, 125, 328
  Punjab colonizado, 35-37, *36*
  rituales sacrificiales, 37, 38, 42-44, 45-49, 50, 115-128, 131, 193, 328, 329-330, 423
  robo de ganado, 37, 38-39, 41, 43, 44, 50, 276, 329
  terreno sacrificial, 45, 48, *49*
  vida eterna, 44, 48, 193
  Véase también Vedas, religión védica
Aristeia, 159
Aristófanes, 361
Aristóteles, 347, 352, 444-450, 474, 481
  aceptación del drama trágico, 449-450
  aprobación de los antiguos rituales, 448, 449
  como biólogo, 446
  concepto del Motor Inmóvil, 447-449, 450
  cosmología, 447-450
  dioses olímpicos, 448
  futura influencia, 449-450
  la mujer según, 446
  Liceo, 446
  procedencia, 445, 446
  y las formas de Platón, 445
Arjuna, 424, 425, 426, 490-496, 508
Armenia, 28
Arquímedes, 482
Artábhaga, 193
Artajerjes I, rey de Persia, 340
Artajerjes II, rey de Persia, 340
Artemisa, 164, 210
Arthashastra (Kautilya), 485
Asamblea divina de dioses, 73, 78, 79, 100-101, 104, 164
Ashavanas, 34
Ashera (poste sagrado), 230
Ashera, 100, 224, 229
Ashoka, emperador Maurya, 484-488, 491, 504
  Edictos de la Roca, 484-487
Asiria, 106, 131-150
  conquistas militares, 143-150, 227, 231, 344, 532
  deportación de clases gobernantes, 133, 144, 149, 227-228, 302, 304
  dios nacional, 144, 224
  escritura, 144
  Imperio, 131, 133, 143-144, *145*, 149, 236, 243, 478
  sitio de Jerusalén, 150
Astronomía, 346-347
Asur, 144, 224
Asuras, 38, 39, 42, 43-45, 198, 275, 277, 422
Ataraxia, 479, 481
Ateísmo, 444, 514
  de Samkhya, 268, 278, 488
Atenas, 165, 200, 258-265, 306-323, 343-366, 428-450, 474
  Acrópolis, 261, 265, 312, 321, 343, 535
  batallas navales ganadas, 311-313, 316-317
  Ciudad Dionisia, 265, 313-316, 343, 351, 353
  conflicto con Macedonia, 444, 445
  culto mistérico de Dionisos, 265, 314, 363-364, 435-436, 443, 450, 483
  culto mistérico de Eleusis, 261-264, 435-436, 443, 449, 483
  democracia, 319, 347, 348, 362, 428, 478
  drama cómico, 361
  drama trágico, 313-322, 343, 349-355, 364, 439-440, 449-450, 481-482, 535, 537
  educación, 347-348
  ejército hoplita, 311, 312, 313, 355
  en la Guerra del Peloponeso, 352, 355, 361, 429, 430
  en la Liga de Delos, 314, 317, 320-321, 344
  en las guerras persas, 310-313, 317, 535
  festival de Panatenea, 261, 265, 344
  festival del vino de Antesteria, 95-98
  filósofos, 344-352, 355-362, 364-365, 478, *véase también* Aristóteles; Platón; Sócrates
  habilidades oratorias, 345, 346
  Hermes, 361
  Imperio, 343-344, 353, 361
  Naxos atacada por, 317, 318
  Partenón, 321
  peste, 353
  reformas de Solón, 259
  reformas políticas, 307, 309, 319
  tiranos, 260-261, 265, 306, 429
  victoria en la batalla de Maratón, 312, 344
Atenea, 85, 164, 261, 320, 442
Atlas, 89
Atman, 48, 122, 124-129, 177, 178-179, 184, 389
  como *brahman*, 184-186, 187-193, 194, 195-199, 279, 323, 488-489
Atomismo, 345, 401, 482-483
Atreo, casa de, 90, 319
Autosacrificio, 26, 28
Avataras, 493-496, 509, 510
  Jesús como, 518

Baal, 80, 224, 229
  como dios de la fertilidad, 73-74, 101, 135
  como dios guerrero, 72, 77-78, 80, 103, 106
  Elías, 101-106
  palacio del Monte Sapan, 73, 78
  prostitutas sagradas, 74, 136
  y Yahvé, 72, 73, 76-77, 79, 99-106
Babilonia, 473, 477
  Ciro, 296
  conquista asiria de, 143-144
  conquistador persa, 296, 302
  creación del mito de, 73
  dios nacional de, 242
  Imperio, 236, 237, *240*
  Jerusalén destruida por, 237, 238, 239, 247, 251, 340, 531
Bacantes, Las (Eurípides), 362, 537
«Bajo el Imperio», 502
Bandhus, 123, 125, 183, 184
Baruc, 234
Betel, santuario, 74, 229
  visión de Amós en, 133
Bhagavad-Gita, 490-496, 508, 509
Biblia, 16, 67-73, 75, 79, 343, 519-521, 531
  Canción de Débora, 74
  Canción del Mar, 77
  como texto escrito, 131, 132, 137-143, 149, 227, 228, 232-236, 342, 343
  documentos fuente «E» y «J», 137, 138-143, 149, 227, 231, 250, 253-254, *véase también* Documento fuente «P»
  evolución, 67-69, 70
  Pentateuco, 131, 137-143, 296, 343
  polémica anticananea, 70, 98
  Véanse también los libros específicos
Bin, drama ritual, 111, 114-117, 171-172
Bodhisatvas, 511-512, 518

Boecia, 344
Brahmacarya, 175-181
Brahmán, concepto, 79, 176-178, 180, 357, 387, 506, 507
atman, 184-186, 187-194, 195, 196-198, 279, 323, 489
en el orden divino, 50-51
Rudra/Shiva, 488-490
Brahmanes, 183, 186-190, 420, 507
reformadores del ritual, 118-128, 131, 174, 175, 179, 180-181, 190-191, 251, 323, 422, 423, 426, 530, 533
Vishnu, 426, 510
Brahmasiris, 427
Brahmines, 119, 126-129, 175, 275, 325, 491, 505, 506, 507
atman definido por, 187
Buda y, 378, 389, 394-395
como clase social urbana, 328-329
como maestros, 178-179, 193-198
deber sagrado, 420-421
Edictos de la Roca, 486
en el *Mahabharata*, 424, 426, 428
virtudes tradicionales, 177-178
Brahmodya, competición, 50, 180, 185, **189-190**, 357-358, 530
Brama, 388
Buda, 15, 16, 21, 377-395, 429, 433, 439, 480, 481, 521, 534
austeridades extremas, 380, 381, 383
como maestro, 387-394, 511
como personalidad paradigmática, 394-395
como refugio de paz, 393
como renunciante, 377-381
como Tathagata, 386
como yogui, 379, 380-387, 388-391
creencias doctrinales rechazadas por, 379, 391-392, 393, 529
deidad personalizada negada por, 387, 391-392
desinterés conseguido por, 387
discípulos, 380, 388-392
el *dhamma*, 378, 388, 391, 392
entorno, 377, 378-380, 381, 387-388
estatuas, 510-511
experiencia del rododendro, 380-381, 383-384
historia del viajero, 391
la cosmología como irrelevante, 391-392
la meditación del árbol bodhi, 385-386, 388
manifestación de Brama, 388
método espiritual, 380, 381-386, 388-392, 393
nibbana, 378, 380, 381, 384, 385, 386-388, 389, 390, 392, 438, 511, 518
perspectiva laica respetada por, 393
Regla de Oro, 393
seguidores laicos, 389, 391-394
vida eterna, 393
Budas, 389
Budismo, 14-15, 377-395, 421, 484, **504**, 506, 510
benevolencia, 381, 388-389, 392
bodhisatvas, 511-512, 518
compasión, 381, 383, 384, 389, 393, 511
consciencia, 382-383, 384, 389-390
criterio personal espiritual, 380, 389, 391, 392
Cuatro Verdades Nobles, 385, 388, 392
chakkavattis, 487
doctrina del «no yo» (anatta), 389-390, 393, 486
elementos negativos y positivos, 381, 382, 387
escuela Mahayana, 511
escuela Theravada, 511
estatuas, 511
extensión, 506
iluminación, 378, 380, 384, 387, 388, 390-392, 413, 511
«inconmensurables», 384, 390-391, 392, 520, 536
Noble Camino Óctuple, 385
población mundial, 527
poesía, 393, 537
textos pali, 378, 384, 388, 390
vida como sufrimiento, 378, 379, 382-383, 384, 385, 391-392, 394, 434
yoga, 380-387, 390, 486, 537
«Buen propósito» (Vohu Manah), 29-30, 34

Caballos, 23, 29, 183, 225, 422
Caída de Mileto, La (Frínico), 313, 316
Camino (*dao*) del Cielo, 16, 109-118, 218, 281, 401, 406, 454, 460, 466, 470
de Confucio, 283, 285, 286, 287, 292, 294, 295
guerra, 213, 214
meditación *qi*, 401-402

potencia real, *véase* Potencia real
visión de Zhuangzi, 406-409, 410, 411, 412, 419
Xunzi, 460-461
yangistas, 400
Camós, 101
Canaán, 64-81, 97-107, 138, **225, 229**
asamblea divina de dioses, **73, 78,** 79, 100-101, 104, 164
colapso urbano, 67
como Fenicia, 65, 87, 98, 102, 106, 157, 303, 476
El, como Dios Alto, 71-72
en los registros arqueológicos, 67, 69, 70, 71, 100
invasión de Shishak, 97-100
invasión, israelita, 68-69, 75-77
monarquías, 79
pueblos de las montañas, 67, 68-69, 71
Véase también Baal
«Canon de Yao y Shun», 172-173
Canto de Débora, 74
Canto del Mar, 78
Caos, 19, 24, 51, 77, 267, 298
Caos (deidad), 88, 89, *93-93,* 205
Carros de guerra, 28, 73, 83, 106, 109, 121, 143
de los arios hablantes de sánscrito, 37, 44
en el *Mahabharata*, 423, 424-425, 490
en la guerra cortesana Zhou, 366, 369
Shang, 52-53, 56-57
Cartago, 87
Cerámica de estilo protogeométrico, 86
Cimón, 312
Ciro, rey de Persia, 296, 302, 477
Ciudad Dionisia, 313-316, 343, 351, 353
Civilización del valle del Indo, 35-38, 488, 506
Clásico de la Música, 170
Clásico de las Odas, 170
Clásico de los Cambios (*Lijing*), 172
Clásico de los Documentos, 172-173
«Canon de Yao y Shun», 172
Clístenes, 306
Clitemnestra, 319
Código de Hamurabi, 105
Código de la Alianza, 140, **233**
Código de Santidad, **250, 254, 537**
Compasión, 17, 64, **337, 352, 354, 406, 458,** 474, **485, 531, 532-535, 537**
de Jesús, **520**
dinastía Zhou y, 64
en el budismo, 381, 382, **383, 388,** 393, 512
en el Corán, 521-522, 523
en el judaísmo rabínico, 514
Lao Tse y, 472
Mencio y, 415-418, 440
rechazo de Platón de, 440-441, 444
Competiciones de tiro, 217
«Complacencia», 214-216, 217-218, 221, 289-290, 292, 343, 461-462, 529, 536-537
Conciencia, 382, 383-84, 390
Conciencia global, 535-537
Confucianismo, 15, 283-296, 369, 372, 399-403, 405, 413, 418, 430, 451, 452-453, 469, 501-502, 503, 528, 529, 531-532
altruismo en, 288-294
autocultivo del junzi en, 286, 287-289, 290, 294, 374, 401, 537
determinismo de, 375
en la dinastía Han, 503
gobernantes instruidos por, 283, 288, 291-292
igualitarismo de, 294
los legalistas y, 456, 457, 459, 464
población mundial, 527
Regla de Oro en, 292-293, 373
ren en, 358, 372, 375, 400, 401, 415
shu, 509
vida familiar en, 289, 290, 372, 373
visión de los eremitas de, 399
yangistas contra, 401
Confucio, 15, 16, 282, 283-296, 359, 377, 394, 413, 458, 480, 521
camino, 283, 285, 286, 287, 291, 292, 294, 295
como sabio errante, 283-285
el duque de Zhou y, 392, 295, 371
especulación teológica evitada por, 376
estudiantes de, 284, 285, 287, 292, 295, 369, 370
fechas, 21
muerte de, 295, 366, 372
personalidad de, 283, 284
rituales *li*, 285, 287-296, 414-415, 454, 533
silencio valorado por, 287
Zhuangzi y, 409, 410, 411, 527
Copérnico, **346**
Corán, **521-523,** 531-532

compasión, 522, 523
cristianos y judíos, 522-523, 526
guerra, defensiva permitida, 525
rechazo de la especulación teológica, 521
Corinto, 200, 207
Cosmologías, 344-348, 349-350
de Aristóteles, 446-449
de Heráclito, 308
de Platón, 440-443
de Qin, 499
de Zenón, 479
indiferencia de Buda, **392**
Creencias, doctrina, *véase* Ortodoxia doctrinal
Creta, 65, 83, 85, 87, 89
Cristiandad, 14-15, 343, 483, 516-520
Aristóteles, 450
doctrina de la Trinidad, 529-530
en el Corán, 522-523, 526
establecimiento por Pablo, 518-519
evangelios, 520
ortodoxia doctrinal, 519, 529-530
población mundial, 527
Cronos, 88
Cultos *bhakti*, 490-496, 507, 508-510, **512**
autorrendición, 490-496, 509
avataras de Vishnu, 509
definición, 508
derivación del término, 489
estatuas, 488, 506, 511
prácticas, 509
Shiva, 506, 510
Vishnu, 506, 510-511
Chakkavattis, 487
Cheng, principado, 281, 286
Cheng, rey, 60-64, 65
China, 14, 21, 52-56, 67-68, 107-118, 133, 167-174, 267-282, 283-296, 365-378, 397-420, 451-473, 497-505, 532
campesinos, 57, 59, 114, 214, 281, 368, 398, 455, 499
canales, 498
cinco elementos básicos, 499
clásicos literarios, 62, 114, 170, 172-173, 501, 503
concepto de *yin y yang*, 57, 499
culto de los antepasados, 64, 110
dinastía Xia, 53, 54, 63, 116, 172, 173, 500
dramas rituales, 116
ermitaños, 398-403, 404, 406
mandato del Cielo, 62-64
meditación *qi*, 401-402
piedad filial, 173-174
rango, 56
reyes sabios, *véase* Reyes sabios
tecnología del hierro, 397
ubicación, 109
Chipre, 83, 87, 98, 157
Chu, Estado de, *168,* 174, 215, **220-224,** *222,* 279-280, 365-378, *367,* 458
conflictos sociales, 398
en la liga de defensa Qi, 221-224
Chunqiu, Anales de Primavera y Otoño, 167, 170, 214
Chunqiu, período de Primavera y Otoño, 167-173, *168*

Daimones, 365, 442-443
Damasco, 98, 106, 134, 146
Dao, ver Camino del Cielo
Daode, ver Potencia real
Daodejing (Clásico del Camino y su Potencia) (Lao Tse), 464-473, 530, 537
Darío I, rey de Persia, 302, 311, 316, 317
Darío III, rey de Persia, 473
David, rey de Judá, 68, 149, 302
casa de, 302, 304
como descendiente de Rut, 343
culto real y Yahvé, 79-81, 100, 102, **139,** 146, 231, 516
Deméter, 89, 94-95
Demócrito, 345, 349, 401, 482
Determinismo, 331, 332-333
de los estoicos, 479
del Confucianismo, 375
Deus otiosus, 449
Deuteronomio, Libro de, 78, 227, 232, 516
Deuteronomistas, 225-236, 243, 244, 252, 343, 537
adoración centralizada ordenada por, 230, 234, 304
antiguos mitos descartados por, 232
asesinato secular permitido por, 230, 233, 257
historia reescrita por, 232
intolerancia teológica, 229, 233-235
justicia social, 233
limitación de los poderes del rey, 230
oponentes, 234
reformas judiciales de, 230
Dharma (deidad), 52-53, 56, 57-58, 59, 60, 62
Diadochoi, 473, 476
Diez Mandamientos, 140, 227
Dike, 203
Dión, 430, 440
Dionisio I, tirano de Siracusa, 430, 440
Dionisos, 85, 91, 164, 165, 262, 352
Antesteria, festival del vino, 95-97
como dios enmascarado, 364
culto mistérico, 264, 314, 363-364, **436,** 443, 450, 483
Ménades, 264, 363-364
templo ateniense de, 265
Diosa Madre, 94
Dioses del Cielo, 18, 24
Di, 52-53, 56, 57-58, 59, 60, 62
Dyaus Pitr, 24
Tian Shang Di, 62, 108, 109, 110, 117
Urano 58
Dioses Excelsos, 18, 25, 72, 88, 107, 109, 115, 118, 504, 522.
Véase también Dioses del Cielo
Dioses nacionales, 71-72, 78, 80-81, 100, 144, 225, 242, 295, 301
Diótima, 436
Documento del Tabernáculo, 250
Documento fuente «E», 137, 138-143, 227, 231, 250, 253
Documento fuente «J», 137, 138-142, 149, 227, 231, 250, 253
Documento fuente «P», 137, 248, 258
animales limpios y sucios, 256-257
antiguas leyes sacerdotales, 254-255
éxodo, 252
leyes de libertad, 255
leyes de pureza, 256-257, 341, 343, 537
leyes dietéticas, 256, 257
mandamiento del amor, 255-256, 257
mito de la creación, 251, 268, 296, 533
muerte, 256, 257
tabernáculo, 252
vida santa, 254-258
Dong Zhongshu, 503-505
Dragones, 19, 24, 38, 250, 296
Leviatán, 73, 533
Pitón, 156
Vritra, 24, 38, 120, 426
Drama:
cómico, 361
trágico, 313-322, 343, 349-355, 364, 439-440, 449-450, 481-482, 535, 357
Dukkha, 273-274, 279, 316, 320, 322, 328-329, 330, 334, 337, 379, 382, 385, 434, 440, 537
Dyaus Pitr, 24

Edictos de la Roca, 484-487
Edipo el Tirano (Sófocles), 352-355
Edipo en Colona (Sófocles), 355, 363
Edipo, rey de Tebas, 86, 158, 315, 318, **321-322,** 449
Edom, 340
Efialtes, 318
Egipto, 65, 68, 79, 131, 138, 149, 200, 225, 430, 476
Ciro, 211
éxodo israelita de, 68-70, 77, 136, 137, 138, 231, 252
Judá invadida por, 225, 235-236, 237
justicia social, 106
Ekstasis, 97, 191, 263, 264, 299, 352, 354, 410, 436, 528
El, 72
dioses nacionales nombrados por, 78, 80-81
en la asamblea divina de los dioses, 73, 78, 100
Eleusis, culto mistérico, 261-262, 435, 443, 449, 483
Elías, 101-106, 109, **135,** 144
actos bondadosos, 106
nombre de, 101
retirada del Monte Horeb, 103
sacerdotes de Baal desafiados por, **102,** 103
tácticas poco hábiles, 104
Eliashib, 341
Eliezer ben Hyrcanus, Rabino, 516
Elixir de la vida, 499-500
Elohim, 78-79, 105, 107, 137, 140-141, 229
Empatía, 17, 18, 135, 255, 334, 343, 352, 354, 381, 383, 394, 482, 528, 535
de los jainas, 336, 337
defensa de Zhuangzi de, 413
en el *bhakti*, 50
en la piedad filial, 219
en los rituales *li*, 219, 290
Empédocles, 347, 348
Empírico, Sextus, 480

Entrenamiento Interior (*Xinshu Shang*), 401-403
Epicuro, 477-480, 481, 483
Era axial, características, 14-21
Erebo, 89
Erígone, 97
Erinias (Furias), 89-90, 92, 93, 96, 318, 319, 535
Ermitaños, 41, 179, *324*, 330, *422*
  chinos, 398-403, 404, 405-406
Escépticos, 480-482
Escuela Ajivaka, 332
Escuela Blanca del Yajur Veda, 183
Escuela del Yin y el Yang, 499
Esdras, 340-343
Esdras, Libro de, 340, 342
Esenios, 512
Esparta, 209, 306, 312, 343
  en la guerra del Peloponeso, **352, 361,** 429, 430
  ethos hoplita, 210
  ilotas, 200, 210
Espíritu Enemigo, 31-32, 34, 474
Esquilo, 316-319, 439, 535
Estados en Guerra, período de, 365-**377,** *367,* 397-420, 451-474, 497, 531
  agricultura, 397-398, 414, 455
  armas, 369
  boom económico, 397-398, 414-**415,** 417
  caballería, 368-369
  campesinos como infantería, 368, 398, 455
  ciudades, 398
  clase de los comerciantes, 397, 398, 451-453
  clase *shi*, 369, 398, 457
  comercio, 397-398
  coste de las guerras, 374
  dialécticos, 374-375
  disturbios sociales, 398
  ejércitos, 366-368
  estilo de la guerra, 368, **455**
  explosión de población, **454-455**
  fin, 366
  fortificaciones, 368
  funerales reales, 369, 370
  legalistas, *véase* Legalistas
  mercenarios *xie,* 370
  reyes, 369, 370-375, 376, 400
  tecnología militar, 366, 370
  Véanse también los Estados específicos
  estatuas sagradas, 488, 506, 511
Estoicos, 479, 480, 482, 483
Euclides, 430, 482
Euménides, Las (Esquilo), 320, 535
Eunomia, principio, 259-260, 267
Eurídice, 265
Eurípides, 14, 316, 349-352, 363-364, 439, 537
Exilio babilónico, 21, 237-259, 296-307, 339, 340, 341, 531, 532
  duración, 241, 303
  enfrentamiento a la realidad, 238-241, 245-246
  espiritualidad interior, 241, 243, 249
  Ezequiel, 244-249, 301, 480, 532, 537
  historia de Job, 243
  Jeremías, 532, 534
  judíos que volvían, 301-307
  mantenimiento de la separación, 248, 254-255, 257-258, 340-341
  represalias deseadas, 241, 252, 534
  sacerdotes, 244, 248-258, 341, *véase también* Documento fuente «P»
  santidad, 247-249, 254-258
  tratamiento de los deportados, 241-242
Éxodo, Libro del, 137, 253
Experimento de la solución con sal, 195
Ezequías, rey de Judá, 149-150, 224, 227, 306
Ezequiel, 16, 244-248, 301, 480, 532, 537

Falange, 208, 209-210, 259, 312, 313
Fariseos, 513-514, 518
Fatalismo, 332-333, 480
Fenicia, 65, 87, 101, 105-106, 157-158, **303,** 476
Filipenses, carta de Pablo, 519, 529
Filipo, rey de Macedonia, 445
Filisteos, 72, 134, 135, 303
Filosofía perenne, 18-19
  de Platón, 433
  Samkhya, 273
Frínico, 313, 316
Fuego, 24, 25, 52, 48-50, 86, 89, 128, 174, 178, 206, 308, 474, 506
Furias (Erinias), 89-90, *92, 93,* 96, 319, 320, 535

Gaia, 88, 89, *92,* 205, 441
Galileo Galilei, 346

Gandhi, Mahatma, 487
Gargi Vacaknavi, 187
Gathas, 30, 33, 35
Génesis, Libro del, 137, **138, 250-251**
Gershon, 340
Geush Urvan, 25
Gezer, 132
Gilgal, templo santuario, 74
  festivales de la alianza, 75-**76**
Gomer, 135
Gorgias, 347, 349, 351
Gosala, Makkhali, 332
Gotama, Siddharta, *véase* Buda
Grecia, griegos, 14, 21, 65-67, 81, 83-98, 101, 150-167, 199-210, 256, 258-268, 307-322, 474-483, 531, 535, 537
  agricultores, 201, 202-204, 206-208, 209, 259, 306
  campesinos, 151-154, 201, 206, 209
  ciudades de Oriente Próximo, 476
  ciudades-Estado, 150-154, *152,* 208, *véanse también* Atenas; Esparta
  comercio, 87, 157
  como cosmopolitas, 477
  competición, 85, 153-154, 159
  crisis agrícola, 201, 202-204
  culto del héroe, 155, 158-162, 201-**202,** 203-204, 207, 209, 313
  debates públicos, 151, 308
  deidades patronales, 151, 156, 320
  democracia, 207, 209, 319
  diosas desaparecidas, 94-95
  dioses ctónicos, 89-90, *92,* 95, 97, 205, 318
  dioses olímpicos, 85-86, 89, 90, *92,* 94, 96, 156, 162-167, 166, 259, 265, 309, 319, 346-347, 350-351, 439, 440, 441-443, 448-449, 483
  educación, 439-440
  ejército hoplita, 207-210, 258, 259, 308, 311, 313, 355, 442
  en la India, 474, 484, 505
  esclavos, 153, 200, 201
  espíritu agonista, 154, 308
  eunomia, principio, 259-260, 267
  festivales y rituales, 94, 95, **154,** 155, 211
  filósofos, 206, 260, 265-268, **435-436**
  helénico, 477-483
  «hombres sabios», **259,** 260
  ***hybris*, 203, 207, 209,** 317-318, **363**
  ideas religiosas de Oriente Medio en, 157
  intranquilidad, 200-207, 259
  introspección, 309, 314
  juegos olímpicos, 154
  juegos píticos, 156
  justicia social, 201, 202-204, 259
  la familia en la cultura, 91, 95
  libre expresión, 209
  Liga de Delos, 314, 317, 320-321
  lógica, 351-352
  micénico, 67, 83-86, 88, 90, 153, 158
  milesios, 267-268, 310, 311, 345, 482-483
  mito de la creación, 88-89
  monolatría prohibida, 164-165
  mujeres, 151, 264, 363-364
  mundo inferior, 160
  narrativas míticas, 91, 96, 156, 206, **315-316,** 317-320
  oráculo de Delfos, 156-157, 166
  racionalismo, 265-268
  sacrificios de animales, 156, 206, **261,** *263,* 265
  secta órfica, 266
  sentido de la tragedia, 88, 94-97, **155,** 159-163, 442
  señores de la guerra, 154
  tecnología militar, 208
  tiranos, 207
  tumbas de guerreros honrados, 155
  venganza como imperativo, 359
Griegos helénicos, 476-483
Guerra, 17, 176, 208, 527, 530-535
  ateniense, 311-314, 315-317, 318-319, 321, 343-344, 352, 361, 429
  Camino del Cielo y, 213, 215
  de Alejandro Magno, 474, 478, 479
  de la dinastía Shang, 54, 57, 59-60
  de la dinastía Zhou, 62, 111, 169-170, 216-217
  de los *diadochoi*, 473, 474-477
  de Qin, 454-457
  del imperio Maurya, 484-485
  en el Corán, 525
  en los principados Zhou, 280, 286, 293. *Véase también* Guerra cortesana
  hoplitas, 208-210, 258, 259, 308, 311, 319, 313, 355
  israelitas, 71, 75-77
  Lao **Tse,** 470-**472**

rebelión judía contra Roma, 513
remedios modernos, 531-535
robo de ganado, 28, 30-31, 32, 34, 35, 37, 38-39, 41, 43, 44, 50, 81, 119, 276, 329
Véanse también Asiria; Imperio Persa
Guerra cortesana, 169, 212-216, 221, 279, 280
armas en, 214
bajas restringidas, 216
campesinos reclutados, 214
carros, 214-215, 366, 369
censo en, 214
«complacencia», 471, 472
criminales perdonados, 213, 215
razones aceptables para, 213, 214
victoria en, 213, 215-217
Guerra de Troya, 83, 86, 90, 156, 157-164, 203-204
Guerra del Peloponeso, 352, 355, 361, 429, 439

Hadadezer, rey de Damasco, 106
Hades, 89, 94
Hagai, 304
Han Fei, 456-457
Han, Estado de, 366-378, *367,* 454
Han, Imperio, 501-504, *505*
confucianismo, 503
inclusividad religiosa, 503-504
sistema meritocrático, 503
Hansa, escuela, 331
Haoma, 24
Harapa, 37, 497
Hazor, 65, 132
Hebrón, 68, 74, 139
Hécate, 164
Héctor, 158, 160, 162-163
Hefestos, 91, 111, 164, 206
Helena de Troya, 348
Helios, 443
Hera, 89, 91, 163, 164, 165, **264, 350, 442**
Heracles, 91, 158, 350
Heracles (Eurípides), 351, 352
Heráclito, 308-309, 310
Herem, 72, 76
Hermes, 164, 361
Herodoto, 313
Hesed, 71, 136
Hesíodo, 200-206, 209
Hestia, 89, 443
Hilcías, 227, 234
Hillel, rabino, 513, 515, 517, 529
Hinduismo, 14, 37, 183, 488, 506-511, 527
Hipias, 347-348
Hititas, 65, 83
Homero, 86-87, 90, 153-154, 156-164, 201, 208, 210, 347, 440, 474
Hoplitas, 207-210, 258, 259, 308, 311, 312, 313, 355, 442
Huan, príncipe de Qin, 221
Huang Lo, 501-503
Huang-Di, el Emperador Amarillo, 53, 112, 172, 500, 501-503
Huang-Di, rey de Qin, 456
Huesos oraculares, Shang, 59, 62
Hui, rey de Liang, 413, 414
Huizi, 403-404, 405, 407
Hulda, 228
Hurritas, 68
Hybris, 203, 207, 209, 217, 317-318, 363

Idea, 433
Ifigenia, 90
Iglesia Ortodoxa Griega, 530
Ilíada (Homero), 156-164, 315, 535
Iluminación, 44, 95, 135, 176, 271, **280,** 290, 330, 463, 496, 529
Alejandro Magno, 474
de los jainas, 336, 337
de Mahavira, 333, 334, 337
de Platón, 433, 434-436, 437-438, 439, 440, 441, 442-443
de Xunzi, 463-464
dolor como requisito previo, 482
en el budismo, 378, 380, 384, 388, 391-392
en las Upanishadas, 189, 190-192, 194, 195, 198-199
Gran Conocimiento de Zhuangzi como, 409-413
kevala, 334
Mencio y, 418-420
pitagórica, 266
yathabhuta, 181
Véase también Libertad
Ilotas, 200, 211
Imperio Persa, 296-307, *297,* 344, 477
conquista de Alejandro Magno, 473
derrota ateniense, 311-314, 315-317, 534
Judá como Estado vasallo, 302-307, *305,* 340-344, 478

sistema legal, 341
Imperio Ptolemaico, 473, 474-478, *475,* 482-483
Imperio Romano, 513-514, 517, 519-520
Imperio Seléucida, 473, *475,* 477-478, 482
Inconmensurables budistas, 384, 390-391, 392, 520, 536
India, 14, 21, 35-52, 85, 133, 159, 174-181, 183-199, 207, 228, 264, 268-279, 322-338, 377-395, 420-429, 484-496, 497, 504-512, 530
cambio político, 324, 325
cambio social, 323-330
casta de los «intocables», 507
clase de los comerciantes, 327, 328, 329, 330
clases sociales urbanas, 328-329
comercio, 325, 328, 330
dinastía Gupta, 487, 506
educación, 176
enseñanzas orales y escritas, 228, 234
familias, 174, 177, 179
fuegos sagrados, 174-175, 178
guerra, 208
guerreros Vratya, 175-176
habitantes indígenas, 44, 45, 174, 186, 275, 328, 329, 426, 506
hinduismo, 14, 37, 183, 488, 506-511, 526
iluminación, 176
individualismo, 327
inquietud espiritual, 323, 329-330
introspección, 125-128, 176, 183
invasión griega, 473-474, 484, 504
mandalas, 248
migración aria, 35-37, *36,* 175. *Véase también* Arios de habla sánscrita
padres de familia, 174, 193, 324, 330, 507
región del este del Ganges, 327-328, *326,* 378-379, 388, 389
reinos, 325, 328, 329, 332
repúblicas, 325, 327, 329, 377
revolución agrícola, 323-327, 334, 336
tecnología del hierro, 324-325
«Tierra de los Arios», 186, *188*
urbanización, 325-329
vida eterna, 175
«Indignación solitaria» (Han Fei), 457
Individualismo, **326, 536**
Indoeuropeos, **23, 85, 153,** 175
iniciación de los guerreros, 176-177
mito de las Cuatro Edades de los Hombres, 203-206
Indra, 43, 64, 422, 426
atributos, 38
como dios ario de la guerra, 28-30, 31, 37-38, 41-42, 120
en las Upanishadas, 197-199, 200, 533-535
Vritra muerto por, 24, 38, 120, 121, 426
Iniciación del *brahmacarin*, 176-178, 194, 199
«Intocables», casta, 507
Irán, 35, 186, 296, 473, 505
Isaac, 68, 72, 138, 139, 140-141, 231, 523
Isaías, 143-144, 145-149, 296
Isaías, Libro de, 339, 342
Ishtar, 157
Islam, 14, 343, 520-527
como *tazakkah*, 523
generosidad, 523-524
La Meca, 522, 525-527
peregrinaje del hajj, 522, 526
plegaria, 522, 523
sumisión, 523, 527
yihad, 525
Véase también Corán
Ismael, 523
Israel, reino del norte, 79, 98-107, *99,* 131-144, 225, 230, 232, 303, 304, 340-341, 343
adoración de Baal, 100-106, 135
clases sociales, 132
como Estado vasallo asirio, 106, 131, 133-134, 149
conquista asiria, 143, 144-147, 149, 227, 304, 343, 532
destrucción profetizada, 133-134, 143
injusticia social, 132-133
introspección requerida, 136
profetas, 101-107, 132-136, 146-147, 532
prosperidad, 100, 106, 137
Israel moderno, 69
Israelitas, 14, 21, 65-81, *66,* 97-107, 517
alianzas de parentesco, 70, 75, 79
Arca de la Alianza, 72, 74, 75, 80
en el desierto, 253-254, 342
etnias, 70
éxodo, 69-70, 77, 136, 138, 139, **231,** 252-253
festival de Pascua, 76, **235,** 306
festival del año nuevo, **79-80**

festivales de la alianza, 74-76, 80, 107, 134, 137, 139
guerras santas, 71, 76, 235
Jericó atacada, 76
la escritura vista por, 137
mito de la creación, 250-252, 267, 296, 533
monarquía, 79-80
orígenes, 67-70
patriarcas, 68, 69, 72, 74, 137-142, 231
politeísmo, 74, 78-79, 80, 98-107, 135, 149, 225, 228, 246
profecía, 101, 249
sacrificios de animales, 230, 233, 257
sangre, 230, 246
santidad, 78-79, 248, 254-258
Sukot, festival, 342
templos, 75
travesía del Jordán, 76, 77, 107
Véanse también Canaán; Israel, reino del Norte; Jerusalén; Judíos; Judá, reino de; Yahvé

Jacob, 68, 72, 74, 138, 139, 140, 231, 523
Jaina, secta, 333-338, 343, 474, 484, 506
el karma visto por, 335
empatía universal, 325-326, 337
estatuas creadas por, 510-511
iluminación, 337, 338
método de meditación, 337-338
población mundial, 527
prácticas ascéticas, 336
prohibiciones, 336-337, 381
Janaka, rey de Videha, 187, 190
Jasón, 158, 351
Jaspers, Karl, 14, 21, 394, 497
Jehu, rey de Israel, 106
Jenófanes, 309
Jeremías, 14, 234, 238-239, 247, 482, 532, 534
Jeremías, Libro de, 234
Jericó, 76
Jerjes, rey de Persia, 312, 317
Jeroboam II, rey de Israel, 131, 132, 134, 144
Jerusalén, 79, 97, 98, 129, 144-150, *226,* 244, 301-306, 339-344, 514, 522
archivos reales, 131, 137, 149, 249
destrucción por Babilonia, 237, 238, 239, 246, 252, 339-340, 531
en el Imperio Ptolemaico, 476-478
Esdras, 341-343, 476
expansión, 150
extranjeros, 339, 340, 342-342
extraños excluidos, 339, 340, 341-343
matrimonios restringidos, 340, 341
Nehemías, 340-341, 476
reconstrucción, 339-340
reconstrucción profetizada, 295-298, 300-302
sitio asirio, 150
torah como código legal oficial, 341-342, 513
Jesús, 517-520, 532
ahimsa, 520
como avatara, 518
como judío, 517
compasión, 519-521
kenosis, 519, 521, 529
Jezabel, reina de Israel, 98, 99-100, 103
viña de Nabot, 105
Jin, Estado, *168,* 174, 214-215, 220-224, *222,* 280-281, 283, 366, 368-369, 454
Jina, 324, 330, 333, 334
Jiva, 334, 335, 336-337
Jixia, Academia, 398, 401, 413, 454, 458
Joaquín, rey de Judá, 237, 241, 249, 302
Job, Libro de, 242
Jonás, Libro de, 343
José, 69, 74
Josías, rey de Judá, 224-236, 237
Josué, 68, 69, 75, 76, 107, 231, 235, 253
Josué, Libro de, 69, 76, 107, 231
Judá, reino, 79-80, 97-100, *99,* 101, 104, 131, 133, 134, 137, 138-150, 224-236, *226,* 237, 238, 339-344, 532
am ha-aretz, 225, 231
como Estado vasallo asirio, 146, 225
como Estado vasallo persa, 300-307, *305,* 339-344, 477
diadochoi, 473, 474-477, 478
Golá como exiliados de regreso, 302-307, 340-344
invasiones egipcias, 225, 236, 237
población restante, 237, 238, 241, 245, 246, 303, 340
politeísmo, 224-225, 228, 246, 303
reforma de Josías, 225-229. *Véase también* Deuteronomistas
refugiados del norte, 149
templos santuario rurales, 225, 230
Véanse también Exilio babilónico; Jerusalén

Judaísmo rabínico, 14, 343, 512-518
Dios inefable, 516-517
estudio, 514-515
pensamiento independiente, 516
Regla de Oro, 513, 514-515, 517
Judíos, 224, 233, 300-307, 339-344, **474-478,** 497, 512-518, 525
apocalipsis, 513
como fariseos, 513-514, 517
diáspora, 512
en el Corán, 522, 526
extranjeros (*goyim*) contra, **248, 300,** 307, 341, 342-343, 518
griegos helénicos y, 476, 477
mesías esperado, 477, 518
población mundial, 537
resistencia al Imperio Romano, 513-514, 517
Véanse también Israelitas; Judaísmo rabínico
Jueces, Libro de, 71
Juegos Olímpicos, 154-155
Junzi, 459, 460, 461
código de comportamiento *li,* 170-172, 211, 212, 214-215, 216-218
en el confucianismo, 286, 287-288, 290, 294, 374, 401, 537
Mencio, 417, 418, 419
Justicia social, 105-106, 132-133
de los Deuteronomistas, 232
en Grecia, 201, 202-206, 259-260
orden divino y, 106

Kalaman, tribu, 392
Kali Yuga, época, 421, 424
Kapila, 268
Karma, doctrina del, 266, 275-276, 322-323, 324, 331, 333, 393, 532
de las clases sociales, 421
de los *kshatriyas,* 421, 491
en las Upanishadas, 191-193, 194
visión jaina, 334
Karma-yoga, 492-496
Vishnu, 493-496
Katharsis, 97, 314, 316
Kautilya, 485
Kenosis, 135, 141, 148, 171, 200, 209, **299,** 356, **467,** 468, 519, **521, 529,** 530, **534**
Keres (Espíritus de la muerte), 89, 97
Kevala, 334
Kondanna, 389
Kong Qiu, *véase* Confucio
Kosala, reino de, 325
Krishna, 421-422, 423-427, 428, 490-496, 508
como avatara de Vishnu, 493-496, 509, 510
Kshatriyas, 45, 119, 126, 187, 208, 325, 328, 332, 377, 389
como jainas, 334-335
deberes sagrados, 420-421, 490-492
karma, 421, 492
Mahabharata, 420-429, 490-496
parientes muertos por, 490, 491
virtudes tradicionales, 421-422, 424-426, 428
Ku Yuan, 399

Lamentaciones, Libro, 238
Lao Tse, 21, 464-473
compasión, 472
guerra, 471-472
meditación yóguica, 467-468
método, 465-469
naturaleza humana vista por, 472
paradojas, 464-467
política pública recomendada, 469-472
y gobierno de «no hacer nada» (wu wei), 464-465, 468, 471
Laques: sobre el valor (Platón), 356, 357-358
Laquis, 150
Legalistas (Fajia), 452-460, 461, 464, 499, 501-502, 504
castigos draconianos, 452, 455, 457, 459, 502
confucianismo y, 456, 457, 458-459, 464
Han Fei, 456-457
metáfora de la balanza, 453
reyes sabios vistos por, 452, 454, 456
Shang Yang, 453-457
y gobierno de «no hacer nada» (wu wei), 453-454, 458, 464
Leontino, 347, 348
Leviatán, 73, 533
Levítico, Libro, 250, 255
Ley de Manu, 507
Leyes, Las (Platón), 443-444
Li Si, 459-460, 501
Li, rituales, 107-118, 167-173, 208-224, 419, 461
código de comportamiento del *junzi,* **169-172, 212, 213, 215,** 217

competiciones de tiro con arco, 218
«complacencia», 215, 218, 221, 289-290, 291, 343, 462, 530
Confucio y, 285-286, 288-296, 415, 454, 533
críticas de los Yangistas, 400
críticas de Mozi, 371-372
danza, 115-116, 171, 290
del año nuevo, 114
drama ritual *bin*, 111, 113-117, 171-172
empatía, 220, 291
en la diplomacia, 171
en la vida política, 170, 218, 289-290
en los ritos de alianza Qi, 221
gobierno de «no hacer nada» (wu wei), 212, 399, 418, 453-454, 458, 464, 468, 471, 502
Gran Paz, 113, 172, 173-174
mejora del estatus, 171, 289, 290
moderación exigida, 169-173, 212, 217, 220, 281, 286, 369
música, 218
orden divino preservado por, 109-114, 171*véase también* Camino del Cielo
piedad filial, 218-220, 219, 290, 291, 400, 414
principio del ego, 288-294
realización perfecta, 115, 170, 171-172
recorrido por los territorios, 111-113
regulación de la guerra, *véase* Guerra cortesana
rituales *shi*, 170
ritualistas Lu, 172, 210, 211-212, 217, 281, 283
sacrificios animales, 114, 115, 167, 169, 221
vasallos, 211, 213, 219
vendetta reprimida, 214, 218
Xunzi, 457, 461-462
Libertad, 104, 406
como *moksha*, 271, 274, 276, 323, 330, 333, 334, 337, 381, 474, 488, 489, 492
como objetivo de la búsqueda espiritual, 190-192, 273
de los renunciantes, 180
en el documento fuente «P», 255
fundamentalistas, 14, 530
seculares, 532-533
Libros de las Crónicas, 306
Liga de Delos, 313, 317, 320, 344
Lih, rey de Zhou, 118
Lijing (Registro de los Ritos), 117, 172, 220
Liu Bang, 501
Liu Xin, 504
Logos, 210, 267, 308, 311, 318, 351, 358, 443, 447, 482, 483
Logos, 479, 482
Los persas (Esquilo), 316-317
Los trabajos y los días (Hesíodo), 202-205
Lotan, 73
Lu, principado de, 64, 107, 108-109, 167, 283-296
guerra civil, 286
ritualistas, 172, 211, 212, 218, 281, 283
shi marginalizado, 284
usurpadores, 280, 283-284, 286

Macedonia, 445, 477, 518
Magada, reino de, 325, 332, 377, 379, 484, 504
Mahabharata, 420-429
armas de destrucción masiva, 428
Bhagavad-Gita, 490-496
como texto escrito, 420
rituales sacrificiales, 422-423, 426-429
ruptura del código ético, 422, 423-426
teología védica temprana, 422
Mahavira, 332-338
dharma de, 334, 335
iluminación, 332, 334, 338
primer sermón, 338
Regla de Oro, 337
kevala conseguido, 334
como *kshatriya, 332, 334-335*
fuerza vital universal percibida por, 334, 335, 336-338
Véase también Jaina, secta
Mahayana, escuela, 511
Maitreyi, 187, 189
Manasés, rey de Judá, 224, 229
Mandalas, 248
Mandato del Cielo, 62-65, 107, 109, 111, 116, 118, 211, 499
Mara, 388
Maratón, batalla, 319
Marduk, 93, 242, 250, 251, 296
Mari, 100
Marsias, 360
Masebot, 230
Materialismo, 331
Maurya, Bindusara, 484
Maurya, Chandragupta, 484, 485

Maurya, imperio, *475,* 484-487, 497, 504, 506
guerra, 484-485
Mazda, 24
como Ahura Mazda, 29-30, 31-32
séquito de los Santos Inmortales, 29-30, 31, 32, 33-34
Meca, la, 522, 524-527
Micenas, 67, 83-87, *84,* 90, 153, 158
Medea (Eurípides), 351, 352
Meditación, 507-508
árbol *bodhi* de Buda, 385-386, 388
chinos, *qi,* 401-402
de Gosala, 332
de Lao Tse, 466-468
de los jainas, 338
en la Upanishada Shvetashvatara, 489
inconmensurables budistas, 384, 390-391, 392, 520, 536
véase también Yoga
Megido, 65, 98, 132
Meliso, 311
Melquisedec, 139
Ménades, 264, 363-364
Mencio (Meng Ke), 14, 418-420, 440, 454, 458, 461, 473, 537
buenos reyes descritos por, 415, 419-420
el *ren*, 419, 420
iluminación, 419
impulsos virtuosos fundamentales postulados por, 418
los lazos familiares vistos por, 415, 416
«*qi* como una inundación», concepto, 418
Regla de Oro, 416-419
sobre el *junzi,* 417, 419, 420
sobre los reyes sabios, 412-416, 418-419
Mernepteh, faraón, 68
Mesenia, 200
Mesopotamia, 28, 37, 68, 79
asamblea divina de dioses, 100
justicia social, 105-107
otro mundo, 157
Metafísica (Aristóteles), 449
Meteoritos, 346
Miasma, 90-91, 97-98, 318, 319, 322, 354
Milcíades, 312
Mileto, 267-268, 310, 345, 482
Milkom, 101
Min, rey de Qi, 458
Mingzi, 284
Minoicos, 83, 85, 87-88
Mito de las Cuatro Edades de los Hombres, 203-206
Mitos de la creación, 19, 268
babilónicos, 73
de la dinastía Shang, 52-53
de los arios hablantes de sánscrito, 51, 122-125, 127
de los arios, 25-27, 29-30, 52
en el documento «P», 250, 268, 296, 533
en Vishnu, 509-510
griegos, 87-89
Samkhya, 268, 278
Véase también Cosmologías
Mitra, 24, 29
Moab, 71, 98, 101, 134, 343
Mohenjo-Daro, 34-37
Moisés, 68, 69, 72, 77, 138, 140, 228, 229, 231, 232, 235, 241, 250, 252
Moksha, 271, 274, 276, 324, 330, 333, 334, 337, 381, 474, 488, 489, 492
Monolatría, 107, 150-151, 164
Monoteísmo, 14, 15, 300
Aristóteles, 449, 450
cosmología de Platón, 442
de Jenófanes, 309
deidad inefable, 386, 517, 518
Zoroastrismo contra, 30
Monte Sinaí, 69, 138, 140, 227, 232, 252, 516
Monte Sión, 148, 232, 300, 304
Mot, 73, 80, 105
Motor Inmóvil, concepto, 448-449, 450
Movimiento de «Sólo Yahvé», 80, 100, 101-108, 135, 148, 224, 227, 228, 230
Mozi, mohistas, 21, 370-378, 400, 402, 404, 405, 413, 451, 458, 469, 499, 501, 504, 532
admiración de los reyes sabios, 372, 377, 552
altruismo generalizado (*jian ai)* propugnado por, 371-378, 413, 415, 519-520, 536-537
argumentos lógicos invocados, 375
crítica de los rituales *li,* 371
defensa de los pobres, 372
diez tesis, 375
escuelas, 379
invocación al Cielo, 376

lazos familiares vistos por, 371, 373, 374
no violencia, 370, 372-374, 376
principio del ego, 371-372, 374-376
procedencia, 370
Regla de Oro, 373
visión ética, 374-376
Muhamad, 520-523, 524-527
Mujeres, 20, 151, 433
campesinos chinos, 56-58
como Ménades, 264, 363-364
contribuciones a las Upanishadas, **187**
de Tracia, 265
en el Zoroastrianismo, 33, 34
en la historia de Prometeo, 207
Tamuz llorado por, 157, 246
visión de Aristóteles, 446
Musas, 202
Musulmanes, 520-527. *Véase también* Islam

Nabot, viña, 105
Nabucodonosor, rey de Babilonia, 237, 241, 302
Nanda, dinastía, 484
Nanek, Guru, 487
Naxos, 317
Necao III, faraón, 235-236
Nehemías, 339-340
Nehemías, Libro de, 339, 341
Nibbana, 378, 380, 381, 384, 385, **387, 389**, 390, 391, 438, 511, 518
Niceas, 356, 357, 358, 361
Nínive, 343
Niños:
comidos por sus padres hambrientos, 238, 280
como víctimas sacrificiales, 142, 224, 230, 263
primogénito, 141
«No hacer nada» (*wu wei*), gobernantes como, 212-213, 399, 418, 453, 458, 464, 468, 471, 502
No violencia, 421, 426, 452
adopción por Ashoka, 484, 487
de Mozi, 370, 374, 376
véase también Ahimsa
Noche, 89
Nous, **345**, 351, 441, 447
Nubes, Las (Aristófanes), **361**
Números, Libro de, 137, **250, 253**

Odisea (Homero), 158-164
Odiseo, 159, 160
Om, 489, 506
Omri, rey de Israel, 100, 106
Oníades, 477
Oráculo, 110, 460
de Yahvé, 132-133, 228, 234, 295-302
Orden cósmico, *ver* Orden divino
Orden divino, 18-19, 26, 37, 424, 463
correspondencias terrenales con, 183, 184, 500
de los arios avésticos, 24, 29-30, 31, 33
dinastía Zhou y mantenimiento del, 108-117
en lo Brahmán,50-51
justicia social y, 105
rituales *li*, 170, *véase también* Camino del Cielo
Oráculo de Delfos, 156-157, 166
Orestes, 90-91, 97, 319-320
Orestíada (Esquilo), 319-320, 535
Orfeo, 265-266
Orgiazein, 444
Ortia, ritual de la fertilidad, 210
Ortodoxia doctrinal, 15, 516, 528, 529-537
de la ciudad ideal de Platón, 443-444
de la Cristiandad, 519, 529-530
de los Deuteronomistas, 230, 233-235
egoísmo de, 463, 530
guerra y, 530-536
inclusividad de la dinastía Han, 504
prueba de, 529
rechazo de Ashoka de, 487
rechazo de Buda de, 379, 391, 392, 529
rechazo de Xunzi de, 463
Oseas, 132, 135-136, 146, 149, 238, 239, 532
Oseas, rey de Israel, 149

Pablo, 519-520, 529-530
Panatenea, festival, 261, 265, **344**
Pandora, 207
Panfilia, batalla, 317
Paradojas, 464, 467, 530
Huizi, 403-404
Zenón, 344, 404
Paramahansa, escuela, 331
Parcas, 89, 91
Parménides, 310-311, 344, 346, 349, **430**
Parvati, 510
Pascua (pesach), festival, 76, 235, 306

Pasenadi, rey de Kosala, 393
Patanjali, 275, 276, 277
Patroclo, 158, 160, 161, 163
Pélope, 155
Penrose, Roger, 434
Pensamiento secundario, 311
Pentateuco, 131, 136-142, 296, 343. *Véase también* Torah
Penteo, 363
Pericles, 318, 321, 343, 344, 348, 349, 352, 360, 361, 329
Perséfone, 94-95, 262-263, 264
Personalidades paradigmáticas, 394-395
Pesach (Pascua), 135, 306
Piedad filial, 173, 218-220, 221, 289, 290-291, 400, 414
Piedras erectas, 76, 230
Pirro, 156
Pirrón, 480, 481, 483
Pisístrato, 260-261, 265
Pitágoras, 266, 430, 439
Pitón, 156
Platón, 292, 347, 429-446, 481
Academia, 430, 434, 445
alegoría de la caverna, 437, 446
alma (*psyche*), 432, 434, 436, 440-441, 442
antiguos rituales aprobados por, 442-443, 448
conocimiento innato postulado por, 434-435
cosmología, 440-443, 447
creencias teológicas de los ciudadanos ordenadas, 443-444
daimones postulados por, 442
descripción de la ciudad ideal, 443-444
desgracias sicilianas, 430, 440
diálogos, 358, 359, 360, 431, 436, 438, 441-442, 443-444
dioses olímpicos degradados, 440, 444
discusión de la belleza ideal, 433-434, 435-436
iluminación, 434, 436-437, 438, 439, 440, 442, 443
imaginería del culto místérico, 435-436
ingeniería genética aprobada por, 438
«Lo bueno» como concepto, 358, 432, 436-439
matemáticas, 434, 441
método dialéctico, 431, 435
muerte de Sócrates, **365, 428**, 438, 444
muerte, 445
procedencia, 429
rechazo de la compasión, 440, 444
rechazo del drama trágico, 440, **450**
reencarnación, 435
república ideal, 438-439, 449
teoría de la «doctrina de las formas», 431-438, 440-441, 443, 445
viajes, 430
visiones políticas, 429, 431, 438-439, 443-444
Plutarco, 263
Poseidón, 85, 89, 154, 164-165
Posmodernismo, 390
Potencia real (*daode*), 451, 459-460
de la dinastía Zhou, 64, 108, 111-114, 169-170, 172, 211, 283, 419, 464
de los reyes sabios, 113, 172-173, 213, 296
en los principados Zhou, 212-213, 218-219, 283
Potlatches, 42, 169, 327
Prajapati, 52, 120-126, 128, 178
como gurú en las Upanishadas, 197
Pravahna Jaivali, rey de Kuru-Panchala, 187
Príamo, 158, 162, 316, 535
Principio del ego, egoísmo, 419, 463-464, 508, 520-529, 532-533
cristiandad, 518-519
de la ortodoxia doctrinal, 463, 530
de los fundamentalistas, 530
en la Samkhya, 272, 273-274, 277, **278**, 279
islam y, 523
Mozi y, 371-372, 373, 374-376
rituales *li*, 288-294
visión de Zhuangzi de, 409, 411, 412
Proclo, 263
Profecía, 101, 157
Prometeo, 89, 206
historia, 206
Prostitutas sagradas, 73-74, 136
Protágoras, 349-350
Psamético I, faraón, 225, 236
Ptolomeo I Soter, 476
Pueblos del mar, 65, 83
Purusha, 125, 268-269, 270, 271, 273, 274, 276, 279, 379, 389
Purusha, himno, 52, 268
Qi, 401-402, 407, 408, 409, 410, 417, 418-419

Qi, Estado, *168,* 173-174, 223-224, *222,* 280, 286, 365-378, *367*
Academia Jixia, 398, 401, 413, 454, 458
liga de defensa, 224, 280
Qin, Estado, *168,* 216, *222,* 223, 280, 365-378, *367,* 451, 453, 503
búsqueda del elixir de la vida, 500
cosmología, 499
en la liga de defensa Qi, 224, 280
establecimiento de un imperio centralizado, 455, 459, 460, 464-465, 473, 497-502, *498*
guerra, 455-456
legalistas, 455-460, 473, 498, 500
primer emperador, 455, 497-498, 500-501
quema de libros, 501
Qong Rang, bárbaros, 167
«Que todos los seres sean felices», 393, 537
Qumran, secta, 513

Rabino Akiba, 514, 515
Rajá, 43-44, 186
ritual de consagración (*rajasuya*), 45, 50, 423
Re, 105
Rea, 89
Real, potencia, *véase* Potencia real
Reencarnación, ciclo, 276
budismo y, 377, 380, 385, 393
como *samsara*, 269, 324
convertirse en dioses, 323-324, 393
en las Upanishadas, 193, 194, 323
liberación, 323-324, 330-331, 334, 448, *véase también* Libertad
padres de familia, 324
Platón, 435
Véase también Karma, doctrina
Registro de los Ritos, (*Lijing*), 117, 172, 221
Registros arqueológicos, 53
adoración de Baal, 98
Canaán, 67-68, 69, 70, 72
ciudades indias, 325
civilización del valle del Indo, 37
conquista de Babilonia, 238
dinastía Shang, 57-58, 59
Jerusalén, 149, 224
Laquis, 150
minoicos, 85
principados de Zhou, 280
Troya, 83
Regla de Oro, 17, 343, 528-529, 535, 536
de Buda, 393
de Mahavira, 337-338
de Mencio, 419
de Mozi, 373
del confucianismo, 292-293, 373
del judaísmo rabínico, 513, 514-515, 517-518
rechazo de ShangYang de, 456
Relativismo, 308
Huizi, 403-404, 405
sofistas, 347-348, 349, 361, 432
Ren, 455, 459, 460
en el confucianismo, 358, 372, **375, 400,** 401, 415
en Mencio, 419, 420
Rendición, 131, 135, 142, 148, 199
de Esparta, 200
de los reyes sabios, 172
del ejército hoplita, 209
del islam, 523, 526
en el *bhakti*, 489, 495, 509
Renunciantes, 269, 290, 377, 385, 389, 392, 421, 422, 426, 427, 481, 486, 487, 491, 496, 507, 536
austeridades extremas, 331-333, 334, 380, 383
Buda, 377-382
conocimiento del yo inmortal, 193
dharmas, 330-333, 334, 335
en el ciclo de reencarnación, 324
ermitaños, 324, 329
escuelas, 329-338, 378
fuego sagrado interiorizado, 178
origen, 175-176
prácticas, 179-180
Samkhya, 269-272, 274
República, La (Platón), 438-439
Reyes sabios, 460, 461-462, 464, 497
altruismo, 377, 415
el «no hacer nada» (wu wei), 399, 502
falta de pretenciosidad, 372
Mencio, 415, 418
Mozi, 372, 378, 452
obras públicas, 53-54, 468
potencia real (*daode*), 112-113, 172-173, 213, 292, 459
recorridos territoriales, 212
visión de los legalistas, 453, 455, 456
Reyes, Libro I, 98, 101, 232
Reyes, Libro II, 101, 132

Rezin, rey de Damasco, 146
Rig Veda, 38-41, 44, 51-52, 121, 176, 183
Himno Purusha, 52, 122, **268**
recitación de *rishis*, 40-41
Rudra, 175, 488
transmisión oral, 39
Vishnu, 508
Rishis, 39, 44, 51-52
en las Upanishadas 183, 185-186, 187-198, 275
inspiración divina, 40-41
Ritual de Agnicayana, 48, 121, 127
Ritual de sacrificio de caballos Asmavedya, 422
Ritual del recorrido de los territorios, 112
Rudra, 175-176, 510
en el Rig Veda, 175, 488
Rudra/Shiva, 488-489, 493
Rusia, 23
Rut, 343

Sacerdotes de Udgatr, 184
Sacerdotes *hotr* arios, 27, 43
Sacrificio animal «muerte del buey», 261
Sacrificio del primogénito, 141-142
Sacrificios animales, 16, 18, 85, 121-124, 329, 426-427, 531
contra sacrificios humanos, 111, 142
de la dinastía Shang, 57-58, 59, 168-169
de los arios, 25-26, 27-28
de los israelitas, 229, 234, 257
en la «muerte del buey» ateniense, 169
en la historia de Prometeo, 207
en los rituales *li,* 113-115, 167-169
griegos, 156, 207, 262, 263, 265
sacrificio ritual de caballos en el Asmavedya, 183, 422
Safán, 227, 234
Salamina, batalla, 310-314, 315-318
Salmaneser III, rey de Asiria, 106
Salmaneser V, rey de Asiria, 149
Salmos, 80, 104, 132-133, 148
Salomón, rey de Judá, 80, 100, 149, 227, 232, 304
Samadhi, 279
Samaria, 100, 132, 138, 149, 229
Samerina, 303, 341, 476
Samkhya, 268-279, 331, 489
ateísmo, 268, 278, 488
hilos de la naturaleza, 271
moksha, **271, 274, 276**
naturaleza (*prakrti*), 269-271, 381
principio del ego, 271, 273-274, 276, 278, 279
renunciantes, 269-271, 275
significado del término, 268, 270
vida como sufrimiento (*dukkha*), 273-274, 279, 316, 329
yo eterno (*purusha*), 268-269, 270, 271, 273, 274, 276, 279, 379, 389
Véase también Yoga
Samos, 344
Samuel, Libro I, 71, 232
Sanatkumara, 187
Sanballat, 340
Sandiliya, 187
Sanjaya, 331
Santidad, 290, 537
altruismo, 291
israelitas, 78-79, 248, **254-258**
Oriente Medio, 78-79
Saoshyant, 33
Sargón II, rey de Asiria, 150
Satán, 242
Sátiros, 361
Secularistas, 532
Segundo Isaías, 296-301, 303, 304, 517
siervo de Yahvé, 298-299
Senaquerib, rey de Asiria, 150
Sesak, faraón, 97-100
Shamash, 105
Shang Yang, 453-456
Shang, dinastía, 50-62, 108, 114-**115, 116,** 117, 500
bárbaros, 57
caza real, 56, 59, 167-170
ciudades, 54
culto de los antepasados reales, 57-59, 62, 114, 115
Di como Dios del Cielo, 52-53, 56, 57, 58, 59, 60, 62
dioses naturales, 57, 59, 62, 114, 115
dominio, 54, *55*
funerales reales, 57, 59-60
guerra, 54, 57, 59
huesos oraculares, 59, 63
jerarquía social, 54
prácticas de enterramiento, 58
sacrificios animales, 58, 59, 167, 169
tecnología militar, 53, 56-57
vasijas rituales de bronce, 53, 59
yacimientos arqueológicos, 58, 59

Shao Gong, 64
Shechem, 69
festival de la alianza, 74, 106-107
templo santuario, 74
Shen Dao, 454
Shen Nong, 53
admiración de los eremitas, 399
Shen, 219, 220, 402
Shesbazar, 302
Shi, 108 170, 281-282, 283-284, 369, **398**, 457
Shilo, santuario, 74
Shiva, 37, 426, 488-489, 493, 506, 510
Shruti, 39, 183
Shu, 291-294, 463, 509
Shudras, 44, 327-329
Shujing, 63
Shun, Emperador, 68, 285, 400, 415, **451**, 462
compasión, 415, 418
en el *Clásico de los Documentos*, 172-173
falta de pretenciosidad, 372
obras públicas, 53-54, 468
piedad filial, 172-173
potencia real (*daode*), 172, 173, 213, **292**
ritual territorial, 113
Shvetaketu, 195-198
Sicilia, 361, 430, 440
Siervo de Yahvé, 298-299
Siete contra Tebas (Esquilo), 318
Sikhismo, 487, 526
Sileno, efigies, 360
Simoísio, 160-161
Sinoicismo, 154
Siracusa, 362, 430
Siria, 65, 73, 83, 87, 100
ciudades griegas, 476-477
Sócrates, 14, 347, 355-361, 386, 392, 394, 431-432
aceptación de las limitaciones del conocimiento, 357-360, 534
como devoto tradicional, 361
como hoplita, 355
daimon, 365
descubrimiento del alma (*psyche*), 359
en los diálogos de Platón, 358, 359, 360, 431, 436, 438
impacto emocional, 360
juicio, 364-365, **429**
«Lo bueno» como concepto, 292, 358, **432**
método dialéctico, 189, 357, 359-360
muerte, 365, 428-429, 438
personalidad, 355, 360
rechazo de la escritura, 358
rechazo de las represalias, 359
sátira de Aristófanes, 361
virtud, 357
Sofistas, 346-352, 353, 358, 402
relativismo, 346-347, 348, 361, **432**
Sófocles, 316, 322, 331, 352-355, **363**, 439
Solón, 259-260, 307
Soloveitchik, Haym, 234
Soma, 24, 37, 42, 48, 120, 125
Song, principado, 108, 216, 280, **282**
Sthura, 44
Sukot, festival de, 342
Symposium (Platón), 436

Tabernáculo, 72, 250, 252, 255
Tai, rey de Zhou, 110
Tales, 266
Talmud, 513, 514
Tamuz, 157, 246
Tan Fu, 400
Taoísmo, 14, 21, 454, 458, 460, 460-462, 469, 481, 499, 501, 502, 505, 526, 531
Tazakkah, 523
Tecnología del hierro, 324-325, 397
Techne, 348
Temístocles, 311-313
Templo de Jerusalén, 72, 142, 146, 149, 224, 227, 235, 244, 245
adoración centralizada, 230, 234, 304
celebración de la Pascua, 235, 306
como morada de Yahvé, 232, 239, 246
destrucción por Babilonia, 237, 238, 246, 252
destrucción romana, 512, 514
en Yahvé Sham, 247, 249
jarros confiscados, 302
leyes sacerdotales, 254
reconstrucción, 303-306
segundo, 303-306, 340, 512
Teogonía (Hesíodo), 206
Teseo, rey de Atenas, 86, 351, 352
Tesmoforia, festival, 95
Theravada, escuela, 382-383
Tiamat, 73, 250
Tiempo Soñado, 19

Tieste, 90
Tiglath-pileser III, rey de Asiria, 144, 146, 149
Timeo (Platón), 441-443
Tirteo, 209
Titanes, 89, 92, 94
Tobíades, 477
Tobías, 340
Torah, 341, 513, 514, 516, 518, 521, *véase también* Pentateuco
Tracia, 265, 346
Trinidad, doctrina de, 530
Troyanas, Las (Eurípides), 351

Uddalaka Arum, 193-198
Uddalaka Ramaputta, 379
Ugarit, 65
Baal en la liturgia, 73
justicia social, 106
Upanayana, ritual, 125-126
Upanishadas, 14, 183-200, 228, 270, 274, 481
asuras, 198
atman como *brahman*, 185, 188-193, 194, 195-198, 279, 323, 489
Brhadaranyaka, 183, 185-194
ciclo de la reencarnación, 191-192, 194, 324
como Vedanta, 183
competición *brahmodya*, 185, 186, 189-190
conexiones (*bandhus*), 183, 184
contexto social, 186-187
contribución de las mujeres, 187
Chandogya, 184-186, 187, 193-200
devas, 198-199
dificultades, 185
estado de sueño, 190, 198
existencia mundana devota, 194
experimento de la solución de sal, 195
«grandes dichos», 185
iluminación, 189, 190-191, 194, 195-196, 199
Indra, 198, 199
introspección, 185, 196-197, 198, 199, 200
karma, 192-193, 195
Katha, 323
métodos de enseñanza, 185, 189-192, 197-199
Prajapati como guru, 196-200
rishis, 184, 185, 186-197
Shvetashvatara, 489-490, 493
significado del término, 184, 197
sueño profundo, 191, 194, 198
vida eterna, 192, 194-195
Upanishada Brhadaranyaka (Gran Texto del Bosque), 183, 185-193
Upanishada Chandogya, 184, 187, 193-200
Upanishada Katha, 323
Upanishada Shvetashvatara, 488, 490, 493
Urano, 88, 89, 205

Vaishyas, 45, 120, 126, 328, 389, 421, 484, 507
Varuna, 24, 29, 38, 423
Vedas, religión védica, 35, 37, 38, 45-52, 122-123, 131, 153, 327, 328, 329-330, 484, 486-487, 509, 510
brahmacarya y, 177-180
contenidos, 39
correspondencias (*bandhus*), 123, 125
estatuas, 487
iniciación del *brahmacarin*, 176-177, 194, 199
preparación para el ritual, 180-181
rituales domésticos, 506-507
sacrificio de caballos en la Asmavedya, 183, 422-423
Samkhya contra, 272-273
sonido como sagrado, 184, 488, 506
véanse también Brahmanas; Rig Veda; Arios de habla sánscrita; Upanishadas
Vespasiano, emperador de Roma, 512, 514
Vida eterna, 27, 174
Buda y, 392-393
de los arios hablantes de sánscrito, 43, 48, 126, 193
en las Upanishadas, 193
Véase también Reencarnación, ciclo
Videha, reino, 186-187, 325
Virocana, 197-198
Vishnu, 488
atributos, 509-510
avataras, 493-496, 509, 510
en el karma-yoga, 492-496
en las *Brahmanas*, 426, 510
Vitashoka, 484
Vohu Manah («Buen Propósito»), 29-30, **34**
Vratya, guerreros, 175-176
Vritra, 25, 38, 120, 426

Wei, Estado, 365-377, **398**, 403-404, 409, 451, 454, 455, 456
Wen, Duque, 369
Wen, emperador Han, 502
Wen, rey de Zhou, 62, 116
Wishtaspa, 34-35
Wu wei, *véase* «No hacer nada»
Wu, Emperador, 503
Wu, rey, 62, 116

Xia, dinastía, 53, 54, 63, 116, 172, 173, 500
Xie, mercenarios, 370
Xuan, rey de Qi, 413, 416
Xunzi, 117-118, 457-465, 500
defensa de la responsabilidad personal, 461
en el drama ritual *bin*, 116
en los rituales *li*, 458, 461-463
iluminación, 463-464
junzi, 459, 460, 461
la naturaleza humana vista por, **461**
rechazo de las creencias doctrinales, **463**

Yahvé Sham, 247
Yahvé, 69-81, 100-107, 146-147, 238-259, 339
alianza de Abraham con, 138, 139
alianza israelita con, 69, 134, 138, 140, 228, 241, 253, 257
anfitrión celestial, 76-77, 100, 143
aparición en el Sinaí, 139-140
Asur, 194
Baal, 73, 74, 77-78, 80, 100-106
como dios de la fertilidad, 102, 135
como dios guerrero, 71, 72-73, 74, 75, 76-78, 80, 101, 103-104, 134, 148, 296, 299-302
como dios nacional, 71-72, 78, 100-101, 102, 144
como fuerza punitiva, 255
como uno entre muchos dioses, 78, 79, 80, 101, 103-105, 107, 228
culto de Sión, 148, 232, 301, 304
culto real, 80, 100, 102, 139, 147, 231
dragón del mar muerto por, 72, 250, 296
en el mito de la creación, 261
en la asamblea divina de dioses, 100-101, 103-105
El, 72, 140
en las fuerzas de la naturaleza, 102-103
justicia social, 105, 133-134
Mar Rojo separado por, 69, 77, 138
nombre, 72-73
oráculos, 132-133, 228, 233, 295-302
origen, 70, 74
otredad, 104, 248, 295-302
profetas, 74, 100, 101-106, 132-137, 141-143, 144-148, 228, 238-239, 243-248, 343, 517, 532
sitio asirio roto por, 149-151
tabernáculo, 72, 227, 250, 252, 255
visiones, 153, 140, 142-143, 144, 147.
Véase también Templo de Jerusalén
Yajnavalkya, 185, 186-194, 195, 322
método dialéctico, 189-192
otra vida postulada por, 192
Yam, 73, 77-78
Yan Hui, 284, 288, 294-296, 409, 411, 527
Yan, Estado, *168*, 365-377, *367*, 403
Yangistas, 399-403, 404, 405, 407, 458, 461
Yangzi, 400-401, 406
Yao, Emperador, 53, 68, 284-285, 415, 451, 460, 462
compasión, 415, 418
en el *Clásico de los Documentos*, 172-173
falta de pretenciosidad, 372
obras públicas, 414, 469
potencia real (*daode*), 113, 172, 292
recorrido de los territorios, 112-113
Yathabhuta, 180
Yihad, 525
Yijing (Clásico de los Cambios), 170
Yin y yang, concepto, 57, 499
Yoga, 274-280, 324, 331, 380, 401, 412, **428**, 467, 488, 489, 529
atención concentrada (*ekagrata*), 278
budista, 381-386, 389-390, 486, 536-537
control de la respiración (*pranayama*), 176, 275, 277, 383
chino, 401, 467-468
disciplinas (*niyama*), 277
estados mentales profundos, 279
invulnerabilidad, 278, 383
karma, 491-496
período de preparación, 275-276
posición sentada (*asana*), 277
prohibiciones (*yamas*), 276
Rudra/Shiva, 488-489, 493
significado del término, 123, 275
sutras, 275, 276

Yoguis, **37**, **275-279**, 284-285, 290, 323-324, **336**, **348**, **379**, **422**
Buda como, **380**, 381-386, 389-390
Yu, Emperador, **53-54**, 173-174, 372, 462, 469
Yue, Estado, *367*, 368, 403

Zacarías 304
Zedequías, rey de Judá, 237
Zenón de Elea, paradojas, 344, 404
Zenón el estoico, 479, 481, 483
Zeus, 85, 89, 91, 155, 163, 165, 203, **204**, 205, 206, 319-320, 350, 442
Zhao, Estado, 356-378, 454, 460
Zhao, rey de Qin, 459
Zhou, dinastía, *61*, 62-65, 107-118, 167-175, 221, 281, 283, 286, 400, 414, 451, 497, 500
crítica de Mozi, 371
culto de antepasados reales, 62, 63-64, 108, 110, 114-116, 118
Changzhou como capital, 167
deberes rituales de los reyes, 108, 109, 111-118, 167, 169, 171, 211-212, **284**, 419, *véase también Li*, rituales
declive, 64-65, 118, 167, 171, 366
desforestación, 167-170
guerra, 62, 111, 169, 216-217
invasión bárbara, 167
mandato del Cielo definido por, 62-65, 108, 109, 111, 115-116, 118, 167, 173
potencia mágica de los reyes (*daode*), 63-64, 109, 111-114, 169, 172, 212, 283, 419, 464
sistema feudal, 62, 64, 108, 109, 111, 113, 171, 173-174, 216-217, 281, 366, 398, 452, 454
Zhou, dinastía, principados, *61*, 63, 65, 107-118, 167-174, *168*, 211-224, *222*, 452, 465-466
altares de tierra, 109-111, 112, 113-114
barones, 109, 280, 398
caza, 167-169
ciudades, 109, 211, 214-215, 397
clase *shi*, 109, 170, 281, 283-284
códigos legales, 281
cultos a los antepasados, 114, 220
desórdenes sociales, 280-282, **284-286**
en el período Chunqiu (Primavera y Otoño), 167-173, *168*
en el período de los Estados en Guerra, 366, 398
en la liga de defensa Qi, 224
Estados contra, *168*, 173-174, 214-215, 220-224, 280-281, 282, 366
funerales, 281
guerra, 281, 286, 292, *véase también* Guerra cortesana
mandato celestial, 212
potencia real (*daode*), 212-213, 218
rituales *li*, *véase Li*, rituales
vasallos, 211, 213, 217, 218-220
vida familiar, 218-220, 221, 289, 290
Zhou, duque de, 62-63, 67, 68, 280, 281, 283, 292, 295, 371
Zhuangzi, 403-414, 454, 461, 463, 467, 468, 502, 530
Camino del Cielo y, 406-409, 410, 411, 412, 418
concepto del Gran Conocimiento, 410-412
Confucio y, 409, 410, 411, 528
empatía invocada por, 412-413
flujo universal postulado por, 405-408, 434
historias, 410-411
rechazo del principio egoísta, 409, 411, 412-413
Zichan, 281, 286
Zigong, 284, 286, 287, 291, 293
Zilu, 284, 287, 295
Zixia, 369
Zoroastrismo, 21, 29-35, 38, 42, **81**, **296**, 513, 530
Alejandro Magno y, 474
en Irán, 35, 474
Espíritu Enemigo, 31-32, 34, **474**
Gathas, 30, 33, 34
los últimos días en, 33, 513
moralidad en, 34
población mundial, 527
Saoshyant en, 33
Véase también Mazda
Zorobabel, rey de Judá, 303
Zou Yan, 499
Zuozhuan, 214