

SEDA DE SOCORROS MUTUOS  
DE  
LIBREROS  
DE  
SORIA  
BIBLIOTECA

ENSAYO SOBRE LA HISTORIA

DE

# LAS RELIGIONES,

POR

MAX. MÜLLER,

version castellana con la biografia del autor,

POR

A. GARCÍA MORENO.

—  
TOMO II.  
—

ADMINISTRACION:  
CANOS, 1, TERCERO DERECHA.

MADRID.

D1  
106

237

ENSAYO SOBRE LA HISTORIA  
DE  
LAS RELIGIONES.

B.P. de Soria



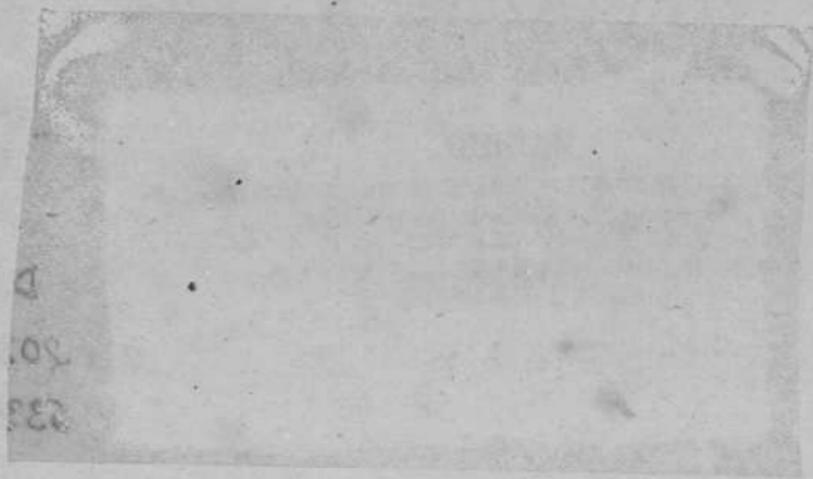
61116339  
D-1 2036

D-1  
2036  
6339

Las Religiones

ESTADO SOURCE DE HISTORIA

LAS RELIGIONES



233  
201  
D

ENSAYO SOBRE LA HISTORIA  
DE  
LAS RELIGIONES,

POR

MAX. MÜLLER,

version castellana con la biografía del autor,

POR

A. GARCÍA MORENO.



MADRID.

ESTABLECIMIENTOS TIPOGRÁFICOS DE M. MINUESA,  
Juanelo, 19, y Ronda de Embajadores.

1878.

ENSAJO SOBRE LA HISTORIA

DE

# LAS RELIGIONES.

POR

MAX MÜLLER

Traducción castellana con la biografía del autor.

POR

A. GARCÍA MORENO.

MADRID.

ESTABLECIMIENTOS TIPOGRÁFICOS DE M. MINOYER.

Plaza de San Juan de los Baños, 11.

1878

## IX.

### EL BUDDHISMO (1).

---

Si las palabras de San Pablo: «examinadlo todo y adheríos á lo que es bueno,» (2) se refieren, como puede suponerse, á los asuntos espirituales, y más especialmente á las doctrinas religiosas, es necesario confesar que pocos cristianos, ora entre el clero, ora entre los seculares, se han apresurado á seguir las palabras del Apóstol. Si á los jóvenes que se disponen á recibir las sagradas órdenes se les exigiera que enumerasen las principales religiones del mundo, citasen los nombres de sus fundadores y los títulos de las obras que tantos millones de nuestros semejantes veneran y respetan todavía como la autoridad sagrada sobre que se fundan sus creencias religiosas, ¿cuántos habria entre ellos capaces de responder sin vacilacion á semejantes preguntas? No faltará entre nosotros quien creeria perder el tiempo si estudiase el Coran de los Mahometanos, el Zend-

---

(1) *El Buddha y su religion*, por J. Barthelemy Saint-Hilaire, miembro del Instituto de Francia: París, Didier y compañía, editores.

(2) Epístola 1.<sup>a</sup> á los Tesalonicenses, v. 21.

Avesta de los Parsis, los Kings de los sectarios de Confucio, el Tao-te-King de Lao-tseo, las Vedas de los Brahmanes, el Tripitaka de los Budhistas, los Sutrás de los Jainas ó el Granth de los Sikhs. Sin embargo, San Pablo se expresa en términos muy claros y muy sencillos; y pretender que solo se referia á las herejias de su tiempo ó á los sistemas filosóficos de los Griegos ó de los Romanos, seria limitar el horizonte y la trascendencia de su enseñanza, que debe aplicarse á todos los tiempos y países. Muchos lectores preguntarán si es posible sacar provecho de obras escritas por hombres que han sido necesariamente unos bobos ó unos impostores, y no seria difícil mostrar con algunas citas, cuán absurdos y faltos de todo valor son los libros religiosos de los Chinos y de los Indios; mas no era esta la intencion con que el Apóstol de los gentiles se dirigia á los epicúreos y á los estóicos: tampoco será este indudablemente el sentimiento de todo cristiano sério, que crea sinceramente en la accion de la divina Providencia en el gobierno del mundo, cuando haya leído alguno de esos libros que sean ó hayan sido la principal fuente de luz y de consuelo para muchos millones de habitantes de la tierra.

El estudio atento de las diversas religiones nos es provechoso bajo muchos puntos de vista; pero el mayor servicio que puede hacernos es el de permitirnos apreciar mejor todo lo que poseemos en nuestra propia religion, así como despues del regreso de un viaje hecho al extranjero

es cuando más vivamente sentimos y conocemos mejor las ventajas de que goza nuestra patria. No hay duda que sucede esto mismo en religion. Veamos lo que han tenido y todavía tienen otros pueblos por su religion; examinemos las oraciones, el culto, la doctrina de las razas más civilizadas, de los Griegos, de los Romanos, de los Indios y de los Persas, y comprenderemos más claramente que nunca toda la grandeza del beneficio que hemos recibido de Dios, cuando nos ha permitido respirar, desde nuestra entrada en este mundo, el aire puro de un país en donde resplandece la luz del cristianismo. Estamos muy dispuestos á considerar los más grandes dones de la Providencia como cosas muy naturales, y ni siquiera admitimos escepciones en favor de la religion. Hemos hecho tan poco para ser cristianos, hemos sufrido tan poco por la causa de la verdad, que no concebimos nunca una idea bastante elevada del cristianismo, hasta que no lo comparamos con las demás religiones del mundo.

Pero el estudio comparativo de las religiones humanas dá además otros resultados más preciosos; y creemos que M. Barthelemy de Saint-Hilaire no lo ha dicho todo cuando ha escrito, refiriéndose al Buddhismo: «el único, pero inmenso servicio que el Buddhismo puede hacernos, es presentarnos su triste contraste para que apreciemos mejor el inestimable valor de nuestras creencias, mostrándonos todo lo que cuesta á la humanidad que no las tiene.» Aun hay más: si el contacto con las naciones extranjeras y el estudio de sus

leyes y de sus costumbres hacen que amemos más las de nuestro propio país, son al mismo tiempo el mejor remedio contra esa buena opinión nuestra y contra la indiferencia de los demás, que se encuentran generalmente cuando apreciamos lo que no nos pertenece. El sentimiento que impulsó á las razas helénicas á no reconocer en todo el mundo nada más que Griegos y Bárbaros, se halla tan profundamente arraigado en el corazón humano, que ni aun el cristianismo ha podido arrancarlo por completo. Así pues, cuando echamos una ojeada sobre el dédalo de las religiones humanas, parece que todo es en ellas oscuridad, ceguera, decepción y vanidad. ¿No es degradar el nombre de religión el hecho de aplicarlo á las extravagancias de los Yoghis indios, ó á las blasfemias de los Budhistas chinos? A medida que avanzamos lentamente y con paciencia en las oscuras galerías del laberinto, parece que nuestras pupilas se dilatan y percibimos algún resplandor en donde todo eran tinieblas. Llegamos gradualmente á comprender esta expresión de un gran santo, que tenía más derecho que otro alguno á hablar con autoridad sobre este punto: «que no hay religión que deje de contener algún rayo de luz de la verdad.» Ciertos teólogos han intentado trazar los límites de la bondad infinita, de la misericordia, de la longanimidad de Dios, y han sostenido que la mayor parte del género humano se hallaba inevitablemente condenada á tormentos eternos; mas, para justificar una proposición tan

impía, no han dado siquiera la sombra de una prueba sacada del Evangelio ó de cualquier otra de las fuentes de donde tomamos nuestras creencias.

Estos teólogos han aducido generalmente, en apoyo de su tesis, las infamias y las orgías del culto pagano; han citado las blasfemias de los Sufis de Oriente y las prácticas inmorales sancionadas por los sucesores de Mahoma; pero no vemos que trabajen en descubrir el carácter original y verdadero de esos ritos extraños que ellos llaman obra del demonio. Si los Indios de América hubieran de haber formado su concepto del cristianismo por la conducta de los compañeros de Cortés y de Pizarro; si los habitantes de la India habian de haber estudiado la moral cristiana en la vida y costumbres de Clive y de Warren Hastings (1), ó, para no ir tan lejos, si los Musul-

---

(1) Roberto Clive, nació en 1725 y murió en 1774 á consecuencia de una tercera tentativa de suicidio. Fué en realidad el que más extendió y afianzó la dominación inglesa en la India, en cuyo país desempeñó varios cargos militares en nombre de la Compañía de las Indias. Si bien es verdad que acumuló y trajo de allí inmensas riquezas á fuerza de injustas exacciones, por las que fué reconocido culpable por el Parlamento inglés; también lo es que fué quizá el menos concusionario, dada su posición, de todos los oficiales ingleses que en su tiempo fueron á la India con cargos de la Compañía, y entre los cuales pudiera haber hallado el autor otros nombres que citar y que merecieran más justa censura, á no ser que haya elegido éste por ser más conocido.

Warren Hastings, que nació en 1732 y murió á la edad de 86 años, fué el primer Gobernador general de la India cuando la Compañía creó este alto cargo en 1773.

manes establecidos en Inglaterra hubieran de juzgar de los efectos prácticos de la caridad cristiana por el tono de nuestros periódicos religiosos; las nociones de todos estos hombres acerca del cristianismo, hubieran sido ó serian poco más ó ménos tan exactas como la idea que millares de cristianos instruidos se forman del carácter satánico de la religion pagana. En el seno mismo del cristianismo han nacido las doctrinas más odiosas y las sectas más inmorales; y si nosotros no queremos que se juzgue de nuestra religion sino

Para favorecer los intereses y el engrandecimiento de la Compañía de las Indias, no reparó en los medios por inmorales que fuesen, así como tampoco para su medro personal.

Véase lo que dice á este propósito un publicista francés: «Era Hastings un corazon de bronce que habia vencido toda la resistencia, que le habian opuesto, por medio del hierro, del fuego y de los suplicios; ageno á todo escrúpulo, unió la astucia á la perfidia. Entre los hechos graves de que puede acusársele merecen especial mencion: el esterminio de los Rohillas, pueblo que él habia cedido, sin derecho, al príncipe de Oude, mediante el pago á la Compañía de dos millones de duros; una contribucion extraordinaria de cinco millones de reales; despues una multa de cincuenta millones de reales impuesta al rajah de Benares, sin que este diese el menor motivo de queja, despojándolo luego de sus propios Estados; el hecho de haber arrancado, por fuerza y aplicádole el tormento, á la Begum de Oude, la suma de seis millones de duros.» Pero todo esto era para las arcas de la Compañía, pues él, cuando fué acusado ante el Parlamento inglés, apenas poseia dos millones de pesetas, que no le bastaron para los gastos de su largo y escandaloso proceso, siendo al fin absuelto y volviendo á ocupar su puesto en 1795.

(N. del T.)

por la moral pura del Evangelio, debemos evidentemente conceder un privilegio análogo á los Mahometanos, á los Buddhistas y á todos aquellos cuya fé se funda en una palabra escrita que ellos creen revelada.

Ningun hombre de buen sentido nos negará sin duda que nosotros debemos estudiar cada religion bajo su forma más antigua y en sus monumentos más originales, antes de formular un juicio acerca de su mérito. Pero este trabajo está erizado de dificultades; y éstas son, más bien que ninguna otra causa, las que han impedido á tantos de nuestros mejores pensadores y escritores á cometer el exámen crítico é histórico de las religiones humanas.

Todas las religiones importantes tienen su cuna en Oriente. Sus libros sagrados han sido escritos en las lenguas orientales, y muchos de estos libros son de fecha tan antigua que los mismos que hacen profesion de creer en ellos confiesan que no pueden comprenderlos sin el auxilio de traducciones y comentarios. Hace todavía pocos años que se ignoraba en Europa la primera palabra de los libros sagrados de tres religiones tan importantes como el Brahmanismo, el Buddhismo y el Parsismo. Uno de los mejores servicios hechos por el estudio del Sanscrit, el antiguo idioma de la India, ha sido que no solamente permite interpretar los Vedas, libros sagrados de los Brahmanes, sino que nos ha dado tambien la clave para descifrar los escritos búd-dhicos y zoroástricos. Si quisiéramos mostrar

con un ejemplo patente los rápidos progresos de los estudios sanscritos en lo que va de siglo, nos bastaría recordar que Sir Willian-Jones, cuyo nombre es aun en la actualidad más familiar á muchos ingleses que los de Colebrooke, Burnouf y Lassen, no tenía conocimiento de los Vedas, y no habia leído jamás ni una sola línea de los libros canónicos del Buddhismo. Creia que Buddha era idéntico al Dios de los Teutones, Wodan ú Odino, y que Sakya, otro nombre de Buddha, era lo mismo que Shishac, rey de Egipto. Este distinguido sábio no vió jamás el estrecho parentesco que existe entre el Sanscrit y la lengua del Zend-Avesta, y declaró que todos los libros de la religion zoroástrica eran de fecha reciente.

Aun en nuestros dias, léjos de tener una traduccion exacta y crítica de los himnos védicos, no tenemos una edicion completa del texto de estos himnos. Solo poseemos los textos originales de un corto número de libros búddhicos; y por más que se haya publicado todo el Zend-Avesta, la interpretacion de este antiguo monumento presenta todavía mayores dificultades que la de los Vedas y el Tripitaka. El estudio de las religiones antiguas de la China, conservadas en las obras de Confucio y de Lao-tseo, implica el conocimiento del chino, lengua tan difícil que seria necesario el trabajo que pudiera emplear un hombre durante toda su vida, para poseerla. El Mahometismo es de más fácil acceso que las demás religiones de Oriente; pero tambien es necesario saber el árabe para hacer de aquel un exá-

men profundo. Es, pues, ménos sorprendente de lo que á primera vista pudiera creerse que no tengamos hasta el presente ninguna obra en donde se presenten á nuestras miradas, como en un vasto y fiel cuadro, todas las religiones del mundo. Los sábios que conocen á fondo estas lenguas difíciles, y que pueden trabajar sobre documentos originales, se hallan constantemente absortos en investigaciones que sólo ellos son capaces de emprender; y les cuesta mucho trabajo robar á la ciencia el tiempo necesario para coordinar y redactar los resultados que han obtenido, de modo que el público pueda utilizarlos. Compréndese también, por qué los historiadores críticos, que se imponen como regla fundar sus apreciaciones en documentos originales, prefieren abstenerse de estudiar las religiones de la antigüedad, que solo podrian conocer por medio de traducciones.

En este estado de cosas, debe ser extraordinario nuestro reconocimiento cuando encontramos un escritor como M. Barthelemy de Saint-Hilaire, bastante versado en las lenguas orientales para poder consultar los textos originales y comprobar los trabajos de sus predecesores, y capaz al mismo tiempo para abrazar en una sola ojeada la historia del pensamiento humano y poder asignar su propio lugar á cada sistema, notar las partes salientes de cada doctrina, y distinguir, en las extensas elucubraciones de los poetas y de los profetas de la antigüedad, lo que es realmente importante de los detalles que no tienen valor alguno. M. Barthelemy de Saint-Hi-

laire es uno de los sábios más eminentes de Francia, y su reputacion como traductor de Aristóteles casi nos ha hecho olvidar que el profesor de filosofia griega del colegio de Francia era el mismo que el redactó habitualmente el *Globo* en 1827 y el *Nacional* en 1830, que firmó la protesta contralas ordenanzas de Julio, y que, en 1848, fué secretario general del Gobierno provisional (1). Cuando un hombre como este se ha tomado el trabajo de aprender el Sanscrit, y seguir en el colegio de Francia, del que era al propio tiempo profesor, el curso de su colega Eugenio Burnouf, es natural que sus publicaciones sobre la filosofia y la religion india exciten en alto grado el interés del público. El indianoólogo de profesion trabaja principalmente en sus inves-

(1) No sabemos á qué puede referirse el autor al decir que M. Barthelemy de Saint-Hilaire le ha hecho olvidar como traductor de Aristóteles que fué redactor habitual de *El Buen Sentido* (no sabemos que le fuera de *El Globo*) de *El Constitucional* y de *El Nacional*; pues si bien estos periódicos eran de oposicion, no pertenecian al número de esas publicaciones que perjudiquen, ni con mucho, á los que en ellas escriben, por más que sus artículos lleven el sello del apasionamiento propio de la juventud, como sucederia probablemente á Saint-Hilaire que apenas contaba entonces 25 años. En cuanto á su papel en los sucesos de 1848, figuró siempre entre los republicanos templados y algunas veces entre los más conservadores, siendo censurado generalmente por reaccionario. Sin embargo, despues del golpe de Estado del 2 de Diciembre, abandonó su cátedra y la direccion del Colegio de Francia, á pesar de que no se le impuso que prestase un juramento contrario á sus convicciones.

M. Barthelemy de Saint-Hilaire. (N. del T.)

tigaciones y en sus publicaciones, para los otros indianólogos. Se contenta con sacar á la superficie, si se me permite servirme de esta imágen, el mineral que extrae con gran trabajo y paciencia de los empolvados manuscritos de nuestras Bibliotecas. Rara vez se toma la molestia de separar el metal de la ganga, de purificarlo, de trabajarlo y de hacer de él una moneda corriente. Olvida con demasiada frecuencia que el tesoro de los conocimientos humanos no se enriquece de una manera durable sino cuando los resultados de las investigaciones especiales han sido traducidos al lenguaje universal de la ciencia, á fin de que puedan servir para instruccion de todos los hombres inteligentes. La division del trabajo es en esto necesaria. Nosotros tenemos que valernos de intérpretes, de vulgarizadores, de hombres como M. Barthelemy de Saint-Hilaire, que sean de una competencia incuestionable para seguir y comprobar las indagaciones de los eruditos de profesion, y, al mismo tiempo, que no hayan olvidado el lenguaje de la generalidad de los hombres.

En un libro sobre el Buddhismo, ha intentado el citado autor dar á conocer al público los resultados verdaderamente importantes é incuestionables á que han llegado los orientalistas estudiando los documentos originales de esta religion interesante y envuelta todavía en tanto misterio. No era esta una tarea fácil. Por más que estas investigaciones sean de fecha muy reciente, por más que pertenezcan á un período de

la historia de los estudios sanscritos posterior á Sir Willian-Jones y aun á Colebrooke, y no obstante los considerables materiales reunidos por los esfuerzos de Hodgson, Turnour, Csoma de Koros, Estanislao Juliano, Foucaux, Fausböll, Spence Hardy, y sobre todo Eugenio Burnouf, ha sido necesaria una paciencia á toda prueba y un raro discernimiento para componer acerca del Buddhismo una obra tan exacta, y al mismo tiempo tan perfectamente clara y de una lectura tan agradable como la de M. Barthelemy de Saint-Hilaire. La mayor parte de este libro ha aparecido originariamente en el *Journal des Savants*, respetable órgano del instituto de Francia, redactado por escritores como Cousin, Flourens, Villemain, Biot, Littré, etc., etc., y admitiendo solo entre sus colaboradores 16 miembros de los más distinguidos de esta ilustre sociedad.

Habiase escrito y hablado ya mucho sobre el Buddhismo; se habian señalado, como lo ha hecho más tarde Huc (1), las notables analogías entre

---

(1) El abad Huc hizo notar con tanta sencillez las relaciones entre el ceremonial del culto Búdhdico y del culto católico, que vió con gran sorpresa suya, puesto en el índice, su divertido *Viaje al Tibet*. «No es posible, dice hablando de las ceremonias búdhdicas, dejar de sorprenderse al ver su gran relacion con el catolicismo. El cayado, la mitra, la dalmática, la capa ó pluvial, que llevan los grandes Lamas cuando viajan ó cuando verifican alguna ceremonia fuera del templo; el oficio en dos coros, la salmodia, los exorcismos, el incensario sostenido por cinco cadenas, pudiendo abrirse ó cerrarse á voluntad del que lo sostiene, las bendiciones que echan los Lamas estendiendo la mano derecha

el ceremonial búddhico y el ritual católico; habíase mostrado á los religiosos de los conventos chinos profesando el positivismo y el nihilismo, y yendo hasta las más desconsoladoras teorías de nuestros positivistas europeos; mas á pesar de todo esto, podemos decir que el estudio histórico y crítico de las doctrinas de Buddha solo data realmente de 1824.

En este año anunció M. Hodgson que el texto original de los libros canónicos del Buddhismo que habian sido compuestos en sanscrit, se hallaba conservado en los monasterios del Nepal. Antes de este descubrimiento, solo se conocia el Buddhismo por las reseñas recogidas al azar en China, en el Japon, en Birman, en el Tibet, en Mongolia y en Tartaria. Cierta que se sabia que los buddhistas

---

sobre la cabeza de los fieles, el rosario, el celibato eclesiástico, los retiros espirituales, el culto de los santos, los ayunos, las procesiones, las letanías y el agua bendita; hé aquí otras tantas relaciones que los buddhistas tienen con nosotros.» Habria podido agregar además la tonsura, la veneracion á las reliquias y la práctica de la confesion.

«Contando con este sentimiento de humanidad, (dice Saint Hilaire en la pág. 91 de la obra citada), más natural de lo que se piensa, fué por lo que Buddha pudo instituir la confesion entre sus religiosos, y aun entre todos los fieles. Dos veces al mes, en el novilunio y en el plenilunio, confesaban en alta voz los religiosos sus faltas en presencia de Buddha y de la Asamblea. Solo era posible la redencion ó el perdon de aquellas mediante el arrepentimiento y por la vergüenza de sí mismo y de los demás. Reyes poderosos confesaron delante de Buddha los crímenes que habian cometido, y solo á precio de esta penosa confesion es como los culpables espíaron los más odiosos delitos.»

de estas regiones reconocian haber recibido sus escrituras sagradas ya directa ya indirectamente de la India; sabíase tambien que solo el sanscrit daba la etimología de los términos sagrados de esta religion, sin exceptuar el nombre mismo de Buddha (nombre apelativo que significa «iluminado»); sin embargo, no se tenia la menor esperanza de encontrar jamás los originales de estas diversas traducciones. Nombrado en 1821 residente político de la Compañía de las Indias en el Nepol, se ocupó activamente M. Hodgson, no solo de las riquezas naturales de esta region poco explorada, sino tambien de sus antigüedades, de sus dialectos y de sus tradiciones, y no tardó en descubrir á sus amigos los sacerdotes buddhistas del Nepol poseian considerable número de libros que guardaban religiosamente. Estos libros no estaban compuestos en los dialectos del país, sino en sanscrit. M. Hodgson se hizo con la lista de todas estas obras, que pasaban por contener la doctrina canónica de Buddha. Consiguió despues que le sacasen copias de estos libros, y, en 1824, pudo ofrecer á la Sociedad Asiática de Bengala unos 60 volúmenes. No estando dispuesto ningun miembro de aquella Sociedad á consagrarse al estudio de estos manuscritos, envió M. Hodgson dos colecciones completas de los mismos, la una á la Sociedad Asiática de Lóndres, la otra á la Sociedad Asiática de París. Antes de hablar de los brillantes resultados que dió el estudio de estos manuscritos cuando fueron explorados por Burnouf, debemos hacer algunas indicaciones so-

bre los trabajos que precedieron á la publicacion de estas investigaciones.

M. Hodgson publicó por sí mismo algunas Memorias preciosas, escritas sobre los mismos lugares, y que fueron reunidas despues bajo el título de *Ilustraciones sobre la literatura y la religion de los buddhistas*, Serampur, 1841. Estableció dos hechos importantes, que estaban conformes con las tradiciones de los sacerdotes del Nepal, á saber: que muchos de estos documentos sanscritos se habian conservado en los monasterios de estas regiones desde el siglo X de nuestra era, y que toda esa inmensa recopilacion habia sido traducida al tibetano cinco ó seis siglos más tarde, cuando el Buddhismo fué implantado definitivamente en el Tibet. Como el arte de la imprenta habia sido importado en esta region desde la China, era menos difícil hacerse de colecciones completas de esta traduccion tibetana. La dificultad real consistia en encontrar un europeo que conociese esta lengua. Por una feliz coincidencia, en la época en que los descubrimientos de M. Hodgson comenzaban á llamar la atencion de los orientalistas en Calcuta, llegó allí un húngaro llamado Alejandro Csoma, de Coros, en Transilvania. Este habia hecho el viaje á pié, desde Hungría hasta el Tibet, sin ningun recurso pecuniario y sin llevar otro objeto que el de descubrir la patria primitiva de los húngaros en el Asia central. Cuando llegó al Tibet halló nuevo aliciente su espíritu entusiasta: resolvió aprender una lengua que antes de él no habia

poseido ningun europeo, y explorar la vasta recopilacion de los libros canónicos del Buddhismo, escritos en tibetano. Hallábase en la mayor desnudez cuando llegó á Calcuta; pero los miembros de la Sociedad Asiática le dispensaron una entusiasta acogida, y gracias á ellos pudo publicar los resultados de sus admirables investigaciones. Solemos quejarnos muchas veces de la demasiada extension de los libros sagrados de ciertas religiones; pero ¿qué son aquellos, bajo esta relacion, al lado de los libros canónicos de los Tibe-tanos? Este cánon se compone de dos grandes recopilaciones, llamadas comunmente el Kanjur y el Tanjur. La ortografia exacta de estos dos nombres es Bkah-hgyur (que se pronuncia Kah-gyur) y Bstan-hgyur (que se pronuncia Tan-gyur). Hay muchas ediciones del Kanjur en 102 y 108 tomos en fóllo. Comprende 1.083 obras distintas. El Tanjur se compone de 225 tomos en fóllo, y el peso de cada uno, en la edicion de Pekin, es de 4 á 5 libras. Las ediciones de este Código colosal han sido impresas en Pekin, en Lhasa y en otros lugares. La edicion del Kanjur, publicada en Pekin por órden del emperador Khian-Lung, se vendia á 15.000 francos. Los Buriatas dieron 7.000 bueyes por un ejemplar del Kanjur, y la misma tribu pagó 1.200 rublos de plata por un ejemplar completo de ambas colecciones, el Kanjur y el Tanjur. (1) Las exploraciones de esta

(1) *Die Religion des Buddha*, von Koppen, t. II, página 282.

mina de literatura religiosa (que debe ser el mejor tesoro del mundo para los Lamas y los Dalai-Lamas) fueron una prueba muy dura aun para aquel mismo hombre que habia podido ir á pié desde la Hungria hasta el Tibet. En el tomo 21 de las *Investigaciones Asiáticas* publicó Csoma de Koros un excelente análisis de esta Biblia inmensa, análisis que bastaba para demostrar que la mayor parte de la vasta enciclopedia Tibetana era solo una traduccion de los documentos originales descubiertos en el Nepal por M. Hodgson. Poco tiempo despues de haber dado á luz los primeros frutos de su largo trabajo, murió Csoma todavía jóven, víctima de un heroico sacrificio por el estudio de las lenguas y de las religiones antiguas.

Por otra feliz coincidencia, en la época en que comenzaban á conocerse los descubrimientos de Hodgson y de Csoma habia hecho otro sábio, Schmidt, de San Petersburgo, bastantes progresos en el mogol para poder traducir ciertas partes de la version mogola de los libros búddhicos, y su traduccion ayudó á esclarecer algunos problemas relativos á la religion de Buddha.

Quando llueve, dice el proverbio inglés, cae el agua á cántaros. Durante años y siglos no habian tenido los sábios de Europa á su disposicion ningun documento original de la religion búddhica, y hé aquí que, en el espacio de diez años, se hallaron en posesion de cuatro inmensas recopilaciones de libros búddhicos pertenecientes á cuatro regiones distintas. Despues de los descu-

brimientos de Hodgson en el Nepal, de Csoma en el Tibet, y de Schmidt en Mogolia, dió á conocer al mundo sábio M. Jorge Turnour la literatura búddhica desde Ceilan, compuesta en la lengua sagrada de esta isla, en el antiguo pali. La existencia de esta literatura habia sido ya conocida antes. En 1826, se habia esforzado Sir Alejandro Johnston para obtener copias exactas del Mahavansa, del Ragavali y del Ragarat-nakari. A petición suya, despues de haber sido copiadas estas obras, fueron traducidas del pali al singalés moderno, y de esta lengua á la inglesa. La publicacion de esta traduccion fué confiada á M. Eduardo Upham, y apareció en 1833 bajo el título de *Libros sagrados é históricos de Ceilan*, y estaba dedicada al rey Guillermo IV. Desgraciadamente, ya por mala intencion, ya por incapacidad, los sacerdotes que se habian comprometido á proporcionar una copia auténtica de los originales palis y á traducirla al singalés, parece que han dado, en vez de lo que habian prometido, una compilacion hecha por ellos mismos con materiales reunidos de diferentes partes. Los intérpretes oficiales encargados de la traduccion inglesa se tomaron aún mayores libertades; y apenas aparecieron los *Libros sagrados é históricos de Ceilan*, cuando Burnouf, que entonces se hallaba al principio de sus estudios sobre el pali, pudo probar que esta traduccion carecia absolutamente de valor; pero, gracias á M. Turnour, no fué de larga duracion el contratiempo causado por este descubrimiento. Resuelto á seguir un

camino muy diferente, puso este sábio manos á la obra, y en lugar de confiar el asunto á otros, comenzó por aprender él mismo el idioma pali, é hizo aparecer muchos estudios importantes sobre los escritos búddhicos conservados en Ceylan. Más tarde publicó el texto y la traduccion del Mahavansa, ó historia de Ceylan, compuesta en el siglo V de nuestra era. Refiere esta obra los hechos ocurridos en la isla desde los tiempos más remotos hasta principios del siglo IV despues de Jesucristo. Existen muchas continuaciones de esta historia; pero una temprana muerte hizo que M. Turnour no publicase más que la parte original de estas crónicas.

Comenzó más tarde el estudio de la literatura de Ceylan el reverendo D. J. Gogerly (1), cuyas memorias, dispersas en revistas singalesas, son muy poco conocidas en Europa, y el reverendo Spence-Hardy, que ha sido misionero en Ceylan por espacio de 20 años. Las dos obras de H. Hardy, el *Monaquismo oriental* y el *Manual del Buddhismo*, están llenas de notas y de hechos interesantes; pero como han sido compuestas con el auxilio de materiales tomados principalmente de las recopilaciones singalesas y hasta de algunas más modernas, no pueden inspirarnos completa confianza (2).

(1) Murió en 1862.

(2) Este mismo autor ha publicado en Lóndres en 1866 otra obra importante, bajo el título de *Legendas y teorías de los Buddhistas*, y ha muerto en 1868.

Así como los originales sanscritos del Nepal habian sido traducidos por misioneros buddhistas en tibetano, en mogol, y, como veremos pronto, en chino y en mantchué (1), lo mismo que los originales palis de Ceylan habian sido trasladados á Siam y á Birman, y traducidos aquí á las lenguas respectivas. La literatura de estos dos países ha quedado casi inexplorada, y ofrece un vasto campo á los hombres que deseen marchar sobre las huellas de Hodgson, de Csoma y de Turnour.

La biblioteca imperial de París ha adquirido una coleccion muy importante de manuscritos búddhicos, traída recientemente de Ceylan á Europa por M. Grimblot. Segun afirma M. Barthelemy de Saint-Hilaire en el *Journal des Savants* (1866), comprende esta coleccion unas 87 obras; y como algunas de estas se hallan reproducidas en ella muchas veces, el número total de los manuscritos de la coleccion se eleva á 121, que llenan por completo 14.000 hojas de palma y están escritas, parte en caractéres singaleses, parte en caractéres birmanos. Despues de la isla de Ceylan, parecen Birman y Siam los dos países en donde hay más probabilidad de hallar grandes colecciones de manuscritos palis, y de estas dos regiones proceden gran parte de los manuscritos que existen en Ceylan. Refieren las crónicas que los conquistadores Tamules, que se hicieron dueños de la isla á principios del siglo XVI, quema-

---

(1) *Melanges Asiatiques*, t. II, p. 373.

ron todos los manuscritos budhistas que pudieron encontrar, con la esperanza de destruir de este modo esta religion detestada. A pesar de esta persecucion, ó quizá á causa de ella, continuó el Buddhismo siendo la religion nacional de la isla, y en el siglo XVIII habia recobrado su antigua preponderancia. Entonces enviaron á Siam comisiones encargadas de traer copias auténticas de los escritos sagrados; se hicieron venir de Birman sacerdotes que habian recibido la ordenacion con todas las reglas, y se fundó en Dadala, en Ambagapitya y en otros lugares bibliotecas que contienen la literatura canónica y la literatura profana del Buddhismo.

El Cánón de las escrituras búddhicas es denominado el Tripitaka, la triple cesta. La primera contiene todo lo que se refiere al Vinaya, es decir, á la moral; la segunda, los Sutras, ó discursos del Buddha; la tercera, todas las obras que tratan de filosofía dogmática ó de metafísica. A estas dos últimas reunidas suele dárseles la denominación de Dharma, «ley;» y hay costumbre de designar la tercera con el nombre de Abhidharma, «ley particular.» El primero y segundo pitaka comprenden cada uno cinco obras distintas, y siete el tercero. M. Grimbalot ha conseguido adquirir manuscritos de casi todas estas obras, y ha traído además á Francia ejemplares de los famosos comentarios de Buddhaghosha. Estos comentarios tienen una gran importancia, porque si bien Buddhaghosha vivió por los años 430 de nuestra era, se cree que tradujo comentarios más antiguos, traídos de

Magadha á Ceilan, hácia el año 316, por Mahinda, hijo de Asoka. Segun la tradicion, hizo Mahinda una version singalesa de estos comentarios palis, y esta version es la que, segun se dice, tradujo Buddhaghosha, al pali, idioma original de los libros canónicos y de sus comentarios. ¿Concederá la crítica histórica á estos comentarios la autoridad que deben tener documentos del siglo IV antes de nuestra era? Esta cuestion está por resolver todavia; pero aún cuando Buddhaghosha no tuviera otra cualidad que la de escritor del siglo V despues de Jesucristo, y de haber recogido las tradiciones más antiguas, seria su testimonio de gran peso en la discusion de algunos de los problemas más importantes relativos á la historia y á la cronología india. Ciertos escritores, que se han ocupado de la historia del Budhismo, admiten, con demasiada facilidad, como histórico todo lo que refieren los comentarios de Buddhaghosha, olvidando el largo intervalo de tiempo que les separa de los acontecimientos de que se ocupa. Si fuera posible probar que no ha hecho más que traducir literalmente los Attakathás ó comentarios traídos á Ceilan por Mahinda, daria esto á sus obras un valor histórico considerable. Pero todos estos relatos se fundan solo en la tradicion; y si consideramos las extraordinarias precauciones tomadas, segun se dice, por los 70 traductores del antiguo Testamento, y observamos despues las divergencias entre la cronología de la version de los 70 y la del texto hebreo, apreciaremos mejor el riesgo que se corre

fiándose de las traducciones orientales, aun de aquellas que pretenden ser literales. La idea de una traducción fiel y literal parece extraña al espíritu de los asiáticos. Admitiendo que Mahinda haya traducido al singalés los comentarios pali originales, nada le impedía insertar en su traducción todo lo que creyera útil á sus neófitos de Ceylan. Aun admitiendo tambien que Buddhaghosha haya traducido al pali esta version singalesa, ¿no ha podido insertar en un trabajo el relato de hechos transmitidos por la tradicion de generacion en generacion, y á los que sus compatriotas prestaban fé completa? ¿No era libre, y no debia considerar un deber sagrado, explicar las dificultades aparentes, suprimir las contradicciones y corregir los errores palpables? En nuestros dias, cuando se comprueba con el escepticismo más exigente el testimonio de historiadores tales como Herodoto, Tucídides, Tito Livio ó Jornandez, aun en aquellos puntos en que refieren acontecimientos contemporáneos, no hay que esperar que los anales del Buddhismo sean tratados con ménos rigor. Ocupados los sábios en investigaciones especiales, aceptan con demasiada facilidad el testimonio de los documentos antiguos, sobre todo cuando estos documentos han sido descubiertos por ellos mismos y se les presentan con todos los encantos de la novedad. Mas á la luz de la crítica histórica se desvanece pronto el prestigio de un testigo como Buddhaghosha, y lo que nos dice acerca de los reyes que han vivido, ó los concilios verificados ocho siglos

antes de que él naciese, no es más digno de crédito que el relato de las fabulosas hazañas del rey Artus en Godofredo de Monmout, ó las leyendas de los primeros tiempos de Roma que refiere en Tito Livio.

Una de las obras más importantes de la colección Grimblot, es una historia del Buddhismo en la isla de Ceylan, titulada *Dipavansa*, que no tardaremos en ver publicada.

El único libro del mismo género que hasta ahora se conoce en la literatura búddhica de Ceylan, es el *Mahavansa*, publicado por M. Turnour; pero esta obra pertenece probablemente á una época muy posterior, y confiesa su autor que ha tomado por modelo y base de su trabajo el *Dipavansa*. Mahanamá, compilador del *Mahavansa*, vivía hácia el año 500 despues de Jesucristo. Su trabajo fué continuado por cronistas más modernos hasta mediados del siglo XVIII. Aunque Mahnamá escribió á fines del siglo V de nuestra era, parece que su parte de redaccion en estos anales termina á principios del siglo IV, en cuya época termina tambien un comentario compuesto por él sobre su propia crónica. Tampoco se conoce la fecha exacta del *Dipavansa*; pero como se extiende hasta la muerte de Mahasena en el año 302 despues de Jesucristo, solo podemos al presente atribuir á esta historia el valor histórico que corresponde á una obra del siglo IV de la era cristiana.

Volvamos ahora á M. Hodgson. Sus colecciones de manuscritos en sanscrit habian sido envia-

das, segun hemos visto, á la Sociedad asiática de Calcuta, de 1824 á 1839; á la Sociedad asiática de Lóndres, en 1835, y á la de París en 1837. En Calcuta y en Lóndres, se los dejó dormir en paz; pero en París vinieron á poder de Eugenio Burnouf, que, sin asustarse por el enorme volúmen de estos documentos que era necesario examinar, ni por lo pesado de semejante trabajo, puso manos á la obra, y no tardó en descubrir la gran importancia de estos nuevos materiales. Despues de nueve años de profundos estudios, publicó Burnouf, en 1844, su *Introduccion á la Historia del Buddhismo indio*. Esta obra fué la que echó los cimientos del estudio sistemático del Buddhismo. Sin dejar de reconocer el mucho interés de las investigaciones hechas en las literaturas búddhicas del Tibet, de Mogolia, de China y de Ceylan, mostró Burnouf que siendo el Buddhismo de origen indio, debia estudiarse primeramente en los documentos sanscritos originales conservados en el Nepal. Por más que haya dado á su obra el modesto título de *Introduccion á la Historia del Buddhismo*, hay pocos puntos importantes sobre que sus laboriosas investigaciones no nos hayan suministrado preciosos conocimientos, y que su génio no haya esclarecido con una luz nueva y viva. La muerte de Burnouf, en 1852, puso fin á un trabajo que habria sido el monumento más perfecto que hubiera podido levantar un orientalista, si hubiera sido permitido al autor concluirlo con arreglo al plan trazado en su prólogo. Un tomo publicado despues de su muerte,

en 1853, contiene una traducción de los libros canónicos del Nepal, con notas y apéndices llenos de las más útiles ilustraciones sobre algunos de los puntos más oscuros del Buddhismo. Por más que quede mucho por hacer, y que á la enorme masa de los manuscritos ofrecidos por M. Hodgson á las sociedades asiáticas de París y Lóndres, solo se le haya abierto una pequeña brecha, no ha habido nadie bastante atrevido para continuar el trabajo que Burnouf dejó incompleto. Las únicas publicaciones que, despues de la muerte de Burnouf, han contribuido á darnos á conocer el Buddhismo, son: una edicion del Lalita-Vistara ó vida de Buddha, preparada por un sábio indio, Babu-Ragendralal Mittra; una edicion del original pali del Dhammapadam, por un Dinamarqués, M. Fausboll; y por último, la excelente traducción de la *Historia de la vida de Hiven-Tsang y de sus viajes á la India*, por Estanislao Julien. Este peregrino de la China habia viajado por la India desde el año 629, despues de Jesucristo, hasta 646, á fin de aprender el sanscrit y poder traducir de este idioma al chino algunas obras importantes sobre la religion y la filosofia de los Buddhistas. Sus memorias sobre la geografia, sobre el estado social, religioso y político de la India á principios del siglo VII, son de un valor inapreciable para todo el que quiera estudiar los resultados prácticos de la enseñanza búddhica en una época en que esta religion comenzaba á declinar, y en que iba á ser pronto suplantada por el brahmanismo moderno y por el mahometismo.

No era fácil tarea para M. Barthelemy de Saint-Hilaire examinar á fondo todas estas fuentes de donde debia tomar los materiales de su libro. El estudio del Buddhismo superaria por sí solo las fuerzas de un individuo si necesitase el conocimiento práctico de todas las lenguas en que han sido redactadas las doctrinas de Buddha. Burnouf es probablemente el hombre que ha tenido valor para aprender el tibetano, el pali, el singalés y el birmano (además del sanscrit que ya poseia) á fin de prepararse para sus estudios sobre esta religion. Sin embargo, por más que sea imposible á un sinólogo, ó á un sábio versado ya en el tibetano, ya en el mogol, llegar, sin conocer el sanscrit, á entender exactamente las doctrinas búddhicas, este gran lingüista habia mostrado que el conocimiento del sanscrit podia bastar para penetrar el espíritu de estas doctrinas, y comprender su nacimiento y su desarrollo en la India, así como las modificaciones que han sufrido en las diferentes regiones en que despues se arraigaron. Auxiliado por su perfecto conocimiento del sanscrit, y admirablemente secundado por su conocimiento íntimo de casi todos los sistemas filosóficos y religiosos de la antigüedad y de los tiempos modernos, M. Barthelemy de Saint-Hilaire ha conseguido trazar un cuadro fiel á la vez que animado del origen, del carácter, de los méritos y de los defectos de la religion búddhica, habiendo conseguido ser el primer historiador del Buddhismo. Ha sabido resistir á una tentacion que ha debido ser grande para un

espíritu como el suyo, capaz de leer en el pasado lecciones para el presente y para el porvenir. Ni se ha servido del Buddhismo como un espantajo, ni tampoco le ha presentado como un bello ideal. Se contenta con llamar en la introducción la atención de los filósofos modernos acerca de la enseñanza que pueden hallar en el estudio del Buddhismo; pero, en el cuerpo de la obra, no le vemos nunca abandonar su papel de historiador para hacerse predicador.

«Este libro puede tener además, dice al autor, (1) otra ventaja, y, siento decirlo, una especie de oportunidad. Los tiempos críticos por que atravesamos hacen que hallen entre nosotros un favor singular las doctrinas que constituyen el fondo del Buddhismo, favor de que no son ciertamente dignas. Desde hace algunos años, hemos visto surgir sistemas en los que se nos ensalza la metempsicosis y la trasmigración, en donde se pretende explicar el mundo y el hombre sin necesidad de Dios ni de la providencia, lo mismo que lo hizo Buddha; en los que se niegan las esperanzas del género humano en una vida inmortal después de la presente; en los que se reemplaza la inmortalidad del alma por la inmortalidad de las obras, y en los que se destrona á Dios sustituyéndolo con el hombre, el único ser, se dice, en el que el infinito tiene conciencia de sí mismo. Estas teorías se nos proponen, ora en nombre de la ciencia, ora en nombre de la

(1) Introducción, p. XXXIV, de la 3.<sup>a</sup> edición.

historia y de la filología, y hasta en nombre de la metafísica, teorías que no son ni nuevas, ni muy originales, y que pueden causar mucho daño en las ya tibias conciencias de los hombres de nuestro tiempo. No es este el lugar de examinar estas teorías, y sus autores son demasiado cultos y sinceros para que se les pueda condenar sumariamente y sin discusión; pero bueno es que sepan, por el ejemplo poco conocido del Budhismo, lo que viene á ser el hombre cuando solo se apoya en si mismo, y cuando sus meditaciones extraviadas por un orgullo de que no siempre se duda, conducen al precipicio donde el Buddha se ha perdido.

«Por otra parte, comprendo bien las diferencias existentes, y no hago á los sistemas contemporáneos la injusticia de confundirlos ciegamente con el Budhismo, á pesar de reprobarlos como á éste. Reconozco de buen grado todos sus méritos accesorios, que son verdaderamente considerables; pero los sistemas de filosofía deben juzgarse siempre por sus conclusiones, sea cualquiera el camino que emprendan para llegar á ellas; y no por obtener estas conclusiones por caminos diferentes son mejores. Buddha ha llegado á ellas hace 2.500 años; las ha proclamado y practicado con una energía que no es fácil esperar ni aun igualar siquiera; ha hecho esto con una sencilla intrepidez que nadie llevará más léjos, y no es presumible que ningun sistema de nuestro tiempo ejerza sobre las almas un imperio tan poderoso. No sería ménos útil, sin embargo, que los auto-

res de estos sistemas echasen una ojeada sobre las teorías y las doctrinas del Buddhismo. No es éste filosofía, en el sentido en que nosotros entendemos esta palabra; tampoco es religion en el sentido del paganismo antiguo, de la religion cristiana ó de la religion de Mahoma; pero tiene algo de todo esto, con una doctrina completamente independiente que no ve nada más que el hombre en el universo, y se empeña en no mirar más que aquél, confundiéndole con la naturaleza en medio de la cual vive. De aquí todas las aberraciones y los extravíos del Buddhismo, advertencia que hace á los demás y que puede serles saludable con tal que la atiendan y sepan aprovecharla. Desgraciadamente, si es muy raro instruirse y convencerse por la propia experiencia, lo es más aun escarmentar en cabeza ajena.»

Pero si M. Barthelemy de Saint-Hilaire no escribe simplemente la historia para apartar á sus lectores de las doctrinas que él juzga perniciosas, los párrafos citados muestran bien á las claras que no se contenta con registrar secamente los principales hechos de la historia del Buddhismo ni de traducir los largos discursos del fundador de esta religion.

Su libro es un boceto lleno de calor y de vida; lejos de parecer largo, parece siempre demasiado corto. Este era precisamente el libro que hacia falta para enderezar las erróneas opiniones que muchos hombres instruidos habian formado sobre el Buddhismo, y para inspirar á los que se han asustado hasta el presente de las vastas pro-

porciones de la extraña terminología de la literatura búddhica, el deseo de estudiar los libros de Burnouf, de Turnour y demás sábios. A las personas que deseen tener sobre el Buddhismo reseñas aún más detalladas, podemos recomendarles con interés la obra de un autor alemán, Koppen, titulada *Die religion des Buddha* (Berlin 1847). Esta obra está fundada sobre los mismos materiales que la de Barthelemy de Saint-Hilaire; pero como se dirige especialmente á los erulitos, hallamos en ella un exámen más minucioso de todo lo que se ha dicho sobre el Buddhismo.

En un segundo tomo, nos ha dado recientemente este sábio laborioso una historia del Buddhismo en el Tibet. El libro de Barthelemy de Saint-Hilaire se divide en tres partes. En la primera, considera el autor el Buddhismo en su primitiva aparicion; refiere la vida de Buddha, y examina la moral y la metafísica del Buddhismo. En el segundo, pinta esta religion en la India en el siglo VII de nuestra era con arreglo á los *viajes y á las memorias* de Hiuenthsang. La tercera, contiene la descripcion del Buddhismo actual en Ceylan, descripcion hecha principalmente con arreglo á los relatos de un testigo ocular, M. Spence Hardy. Nos ocuparemos ante todo de la parte que trata de la vida y de la doctrina de Buddha.

M. Barthelemy de Saint-Hilaire, siguiendo el ejemplo de Burnouf, de Lassen y de Wilson, acepta como fecha para la muerte de Buddha la

que se le ha asignado en los anales de Ceylan, á saber, el año 543 antes de Jesucristo. Por más que sea imposible entrar aquí en largas discusiones cronológicas, debemos notar que los budhistas de Ceilan han llegado evidentemente á esta fecha por el cálculo, no por la tradición histórica, y sería fácil demostrar que en dicho cálculo existe un error de más de 70 años. La fecha más probable de la muerte de Buddha es el año 477 antes de Jesucristo. Sin embargo, para el objeto que Barthelemy de Saint-Hilaire se proponía, era esta diferencia poco importante. La historia de la India en los siglos VI y V antes de nuestra era nos es tan poco conocida, que el autor estaria obligado á dar casi el mismo traje y la misma fisonomía á sus personajes, y el mismo fondo á ese teatro en que representa á Buddha predicando y enseñando, aun cuando todos estos acontecimientos hubieran pasado cien años más tarde ó más temprano.

En la vida de Buddha, que se extiende desde la página 1 á la 79, sigue Barthelemy de Saint-Hilaire casi exclusivamente el *Lalita-Vistara*. Esta obra es una de las más populares entre los budhistas y forma parte del cánón búddhico; y como existe de él una version china, referida por Estanislao Julien, del año 76 de nuestra era, podemos, sin temor de equivocarnos, remontar el original á una fecha bastante anterior á la era cristiana. Este libro fué publicado en sanscrit por Babu-Ragendralal Mitra, y debemos á M. Foucaux una edicion de la version tibetana, que es el pri-

mer texto que en este idioma se ha impreso en Europa, así como también una traducción francesa. A juzgar por las muestras que hemos visto, creemos que sería muy útil una traducción exacta del texto chino, tal como sería capaz de hacerla M. Estanislao Julien (1). Sin embargo, si se exceptúan los sábios, pocas gentes tendrían la paciencia de leer esta obra en la traducción inglesa ó francesa, como es fácil convencerse hojeando el extracto siguiente, que es el principio de la traducción francesa hecha por M. Foucaux:

(1) M. Estanislao Julien hace resaltar las ventajas que pueden sacarse de estas traducciones chinas. La estructura analítica del chino dá á dichas traducciones casi el carácter de una glosa; y por más que no debamos seguir ciegamente las interpretaciones de los originales sanscritos adoptadas por los traductores chinos, sin embargo, la antigüedad de estas interpretaciones debe darles naturalmente un gran valor y un alto interés. M. Estanislao Julien ha tenido la bondad de enviarme los modelos siguientes:

«No sé si os he comunicado otra vez los curiosos pasajes que siguen: se lee en el *Lotus* francés, página 274, L. XIV.: es cosa difícil encontrar el nacimiento de un Buddha, tan difícil de encontrar como la flor del Odumbara, como la introducción del cuello de una tortuga en la abertura de un yugo formado por el grande Océano.

»Se encuentra en chino este pasaje: es difícil de encontrar un Buddha, como las flores Odumbara y Palasa, y como si una tortuga ciega quisiera encontrar un agujero en un madero flotante (literal—el agujero de un madero flotante).

»*Lotus francés*, p. 39., (las criaturas) encadenadas por la concupiscencia como por la cola del Yak, perpetuamente ciegas en este mundo por los deseos, no buscan al Buddha.

»Y en chino: profundamente unidas á los cinco deseos—los aman como el Yak ama á su cola. Por la concupiscencia y por el amor se ciegan á sí mismas, etc.»

«A todos los Buddhas y Bodhisattvas, salud (1)! Este discurso ha sido una vez oído por mí: Bhagavat se hallaba en Sravasti, en Djetavana, en el jardín del hijo del rey Anathapindada, con una gran reunión de Bhikchus, en número de 12.000, tales como Ayuchmat Adjñanakaundinya (después vienen los nombres de otros 33 Bhikchus, que omitimos), y de 32.000 Bodhisattvas llegados de la otra ribera, desplegando todos la ciencia superior de los Bodhisattvas, habiendo todos adquirido las facultades de los Bodhisattvas, poseyendo todos la energía de los Bodhisattvas, habiendo obtenido todos el cumplimiento de las oraciones de los Bodhisattvas, habiendo todos comprendido y pesado perfectamente la ciencia de los Bodhisattvas, habiendo todos adquirido el imperio de la meditación de los Bodhisattvas, habiendo obtenido todos el imperio de los Bodhisattvas, y alcanzando la paciencia de los Bodhisattvas, habiendo todos habitado las tierras de los Bodhisattvas, como por ejemplo, Maitreya, Bodhisattva Mahasattva, etc. En aquel tiempo se hallaba Bhagavat en la gran ciudad de Sra-

(1) Aquí dice M. Foucaux en una nota: «En los dos manuscritos del Sanscrit que tengo á la vista, está reemplazada esta frase por la siguiente: «Oml adoracion á todos los Buddhas, Bodhisattvas, venerables Sravakas y Pratyeka-Buddhas, pasados, presentes y futuros, que se hallan en los 10 horizontes del mundo eterno, ilimitado!» (*Rgya tch'er rol pa* 6 Desarrollo de los juegos, que contienen la historia de Buddha Sakya-Muni, traducido de la version tibetana del Bkahnghyur, y revisado con vista del original sanscrit (la Lalitavistara), por Ed. Foucaux, 2.<sup>a</sup> parte 1848.)

vasti, respetado, reverenciado, honrado, colmado de ofrendas por las cuatro asambleas, por los reyes, los hijos de los reyes, los grandes consejeros del rey, los kchatriyas y los brahmanes, los jefes de los mercaderes, los consejeros, los domésticos, los habitantes de la ciudad, los campesinos, los Tirthikas (que van en peregrinación á los estanques sagrados), los Sramanas (ascetas que dominan sus sentidos), los Mimansakas (filósofos que siguen la doctrina de Mimansa) y los Parivradjakas (errantes en todos los lugares). Y aunque Bhagavat tenia preparados sabrosos y abundantes manjares, vestidos de religiosos, limosnas, lechos, remedios para las enfermedades y los utensilios convenientes, aunque Bhagavat hubiese adquirido excelentes bienes y un gran renombre, se hallaba desprendido de todo como un lotus que no cubren las aguas.

En aquel tiempo Bhagavat, se sumergió á primera noche en la meditacion tranquila, llamada arreglo de los adornos de Buddha; y apenas se sumergió en ella, le salió una escrescencia en la parte superior de la cabeza, y le hizo recordar exactamente todos los Buddhas anteriores; y habiéndose producido la luz de la ciencia sin pasion, iluminó con ella todas las moradas de los dioses Suddhavasas, y exhortó al hijo de Mahesvara, así como á los demás innumerables hijos de los dioses.

Despues, de los rayos de la luz del Tathagata, salieron estas estanzas de exhortacion:

«Venid á uniros al que posee la luz de la cien-

cia, al que produce el rayo vencedor de las tinieblas, al que despide hermosos resplandores, tiene un esplendor puro y sin mancha, posee un cuerpo muy tranquilo, un corazón puro y pacífico, á Muni Sakya-Sinha. Tened fe en el Océano de la ciencia, puro, en la gran fuerza, en el Señor de la Ley, que todo lo conoce, en el Señor de los Munis, adorado de los hombres y de los dioses; Dios por encima de los dioses mismos, existiendo por su propia virtud en la Ley, y ejerciendo su imperio. Todo el que se ha hecho dueño de su espíritu difícil de dominar, todo el que posee un corazón completamente libre de las asechanzas del demonio, aquel, no dejando aquí su vista y su oído inútiles, venga al lado de aquel que tiene el reposo de la liberación completa, de aquel que se ha manifestado en la Ley sin igual, de aquel que disipa las tinieblas, que enseña la buena regla, que conoce la tranquilidad de un buddha, que es inconmensurable. Venid al lado de aquel con la fe más grande. Es el rey de los remedios, que dispensa el Amrita (el alimento de los dioses y también la inmortalidad); es el héroe de la palabra, destructor de los ejércitos de los malvados. Como Padre de la Ley, conoce su mejor sentido, es el guía que muestra el mejor camino.»

«Toda la obra se halla escrita en el mismo estilo; y cuando se vé esa confusión de hechos y de fábulas, de poesía y de prosa, de cosas razonables y de absurdos, se comprende que Barthelemy y de Saint-Hilaire haya dado separadamente la *Vida*

*de Buddha* y la *Leyenda del mismo*, comprendiendo en la una todo aquello que parece posible, y en la otra lo puramente fabuloso é imposible. Sin embargo, no deja de ser peligroso separar lo histórico de lo legendario, pasando sencillamente por el tamiz de la posibilidad material los hechos referidos en los antiguos relatos. Hay muchas cosas que, aún siendo posibles, pueden no ser más que invenciones de escritores posteriores. Hay, por el contrario, muchos hechos que parecían imposibles en un principio, y cuya autenticidad ha podido establecerse despues que se ha disipado la ligera nube de la fraseología mitológica en que venían envueltos. Creemos que el único uso que el historiador puede sacar del *Lalita-Vistara*, sin temor de equivocarse, es el de servirse de él como de un documento en donde puede aprender, no los hechos que han sucedido realmente durante la vida de Buddha, sino las creencias populares dominantes en la época en que la obra se compuso. Sin adoptar la division intentada por M. Barthelemy de Saint-Hilaire, que ha reunido en un capítulo los hechos y en otro las ficciones, creemos que nuestros lectores nos permitirán seguir su ejemplo, dando un resumen corto y racional de la vida de Buddha, tal y como ha sido trasmitida por la tradicion y redactada por escrito lo más tarde un siglo antes de la era cristiana.

Nació Buddha en Kapilavastu, capital del reino de este nombre, al pié de las montañas del Napol, y al Norte del Oude actual. Su padre, rey

de Kapilavastu, era de la familia de los Sakias, y pertenecía á la raza de los Gotamas. Su madre, Mayadevi, era hija del rey Suprabuddha. No hay que decir que ésta era tan hermosa como su esposo poderoso y justo. Buddha pertenecía, pues, por su nacimiento á la casta de los kshatriyas ó guerreros. Llamósele Sakya para recordar á su familia, y Gotama para recordar su raza, cuyo padre venerado era, segun se decia, el mismo Gotama. El nombre de Buddha se le dió, sin duda, más tarde, lo mismo que el de Sidhartha ó Sidharten, «aquel cuyos deseos se han cumplido,» por más que se asegura que se le dió este nombre en edad temprana. Su madre murió á los siete dias del nacimiento de Buddha, y fué confiado este á los cuidados de su tia materna, que habia sido, sin embargo, una de las mujeres de su padre, aún antes de la muerte de Mayadevi. Segun iba creciendo se iba distinguiendo el niño por su extraordinaria belleza é inteligencia, y no tardó en superar en ciencia á los maestros encargados de su instruccion. Rehusaba tomar parte en los juegos de sus compañeros, y nunca era tan dichoso como cuando podia retirarse á un lugar solitario y absorberse en la meditacion en el punto más apartado de la selva vecina. Allí le encontró su padre un dia que le creia ya perdido; y para impedir que se consumiese en aquel delirio, resolvió el rey casarlo inmediatamente. Cuando los ministros manifestaron al joven príncipe el deseo de su padre, pidió aquél siete dias para reflexionar; y despues, habiendo adquirido

la convicción de que ni aún el matrimonio podría turbar la tranquilidad de su espíritu, permitió á los ancianos buscarle una esposa. Recayó la elección en la bella Gopa, hija de Dandapani. Este no quiso en un principio consentir el matrimonio, porque le habían representado al príncipe como un hombre entregado á la molicie y á la indolencia; pero se apresuró á dar su consentimiento cuando vió á Sidhartha triunfar de todos sus rivales en los ejercicios de cuerpo y de espíritu. Su union fué de las más felices; pero, lo mismo despues que antes de su matrimonio, continuó el príncipe entregado á la meditacion sobre los problemas de la vida y de la muerte. «Nada es estable sobre la tierra, decia. La vida es como la chispa producida por el frotamiento de la madera, aparece y se extingue: no sabemos ni de dónde viene ni adónde va. Debe haber alguna ciencia suprema en donde podamos hallar el reposo. Si yo la alcanzase podría traer á los hombres la luz. Si yo me libertase á mí mismo podría libertar al mundo.» El rey, que se apercibió de la melancolia de su hijo, intentó, aunque en vano, por todos los medios, apartarlo de sus tristes pensamientos. Cuatro encuentros de los más ordinarios ejercieron sobre la determinacion de Buddha una influencia decisiva. Hé aquí como los refiere M. Barthelemy de Sain-Hilaire (1):

«Un dia que con su numeroso séquito salia el príncipe por la puerta Oriental de la ciudad para

(1) *El Buddha y su religion*, p. 12.

ir al jardín de Lumbini, en donde se hallaban todos los recuerdos de su infancia, halló en su camino un viejo achacoso y decrepito; sus venas y sus músculos sobresalían en la superficie de todo su cuerpo; sus dientes estaban falsos; se hallaba cubierto de arrugas, estaba completamente calvo y apenas articulaba sonidos roncós y desagradables; estaba apoyado en un palo y temblaban todos sus miembros.

—«¿Quién es ese hombre?—preguntó con intención el príncipe á su cochero.—Es bajo de talla y carece de fuerzas; están casi secas su carne y su sangre; sus músculos sobresalen de su piel, su cabeza está cana, sus dientes se mueven, su cuerpo está macilento; apoyado en su palo marcha con mucho trabajo, cayendo á cada paso. ¿Es esta constitucion particular de su familia, ó es por el contrario la ley de todas las criaturas?»

—«Señor,—respondió el cochero,—este hombre se halla abrumado por la vejez; todos sus sentidos se hallan debilitados, el sufrimiento ha destruido su fuerza, y es despreciado por sus prójimos; carece de apoyo; no es ya hábil para los negocios, se le abandona como se abandona en el bosque la leña seca. No es esta constitucion particular de su familia. En toda criatura, la juventud es vencida por la vejez; vuestro padre y vuestra madre, todos vuestros parientes y todos vuestros amigos, llegarán tambien á ser viejos; no hay otro destino para las criaturas.»

—De ese modo,—respondió el príncipe,—la criatura ignorante y débil, y de juicio escaso,

está orgullosa de la juventud que la embriaga, y no vé la vejez que le espera. A mí, pues, no ha de sucederme esto. Cochero, vuelve inmediatamente mi carro. Si yo he de venir tambien, con el tiempo, á parar á la vejez, ¿de qué me sirve el placer y la alegría?—Y el jóven príncipe, volviendo su carro, entró de nuevo en la ciudad sin llegar á Lumbini.

«En otra ocasion se dirigia tambien con numeroso acompañamiento, por la puerta del Mediodia al jardin de las Delicias, cuando vió en el camino un hombre enfermo, abrasado por la calentura, su cuerpo estaba demacrado y súcio, no tenia compañía ni asilo, respiraba con gran trabajo y parecia cercano á la muerte. Despues de haberse dirigido á su cochero y haber obtenido la respuesta que esperaba, dijo:

—La salud es, pues, una especie de sueño, y el temor del mal tiene esta forma insoportable! ¿Quién es el hombre sábio que despues de haber visto lo que aquella es, podrá tener en adelante la idea de la alegría y del placer?—El príncipe volvió su carro, entrando otra vez en la ciudad, sin querer ir más léjos.

«En otra ocasion salia por la puerta del Oeste para dirigirse al jardin antes mencionado y encontró en el camino un hombre muerto, colocado en un ataúd y cubierto con una tela. Rodeábanle sus parientes, llorando y lamentándose, arrancándose los cabellos, cubriéndose la cabeza de polvo, dándose golpes en el pecho y lanzando gritos agudos. El príncipe exclamó, seña-

lando al cochero aquel doloroso espectáculo:

—¡Desdichada juventud que la vejez ha de destruir! ¡desdichada salud que es atacada por tantas enfermedades! ¡desgraciada vida esta en que el hombre permanece tan pocos días! ¡Ah! si no hubiese vejez, enfermedades ni muerte! Si la vejez, las enfermedades y la muerte estuviesen para siempre encadenadas!

Después, manifestando por primera vez su pensamiento, añadió el joven príncipe: «Volvamos atrás; pensaré en realizar la redención.»

Un último encuentro vino á decidirle y á concluir con todas sus vacilaciones.

Salía por la puerta del Norte para ir al jardín de costumbre, cuando vió un bhikshú ó mendigo, que parecia, en su exterior al ménos, tranquilo, disciplinado, circunspecto y dedicado á las prácticas de un brahmachari (1), con la vista baja, no fijando sus miradas muy léjos y llevando con dignidad el vestido del religioso y el vaso de las limosnas.

—¿Quién es ese hombre?—preguntó el príncipe.

—Señor,—respondió el cochero,—ese hombre es uno de esos que llaman bhikshús; ha renunciado á todos los placeres del deseo, y hace una

---

(1) Brahmachari, ó el que marcha por el camino de los Brahmanes, es el nombre que se dá al joven Brahman mientras está estudiando los Vedas, es decir, hasta los 35 años próximamente. La condición principal de su noviciado es la castidad absoluta. (Nota de Barthélemy de Saint-Hilaire.)

vida austera; se esfuerza en dominarse á sí mismo y se ha hecho religioso. Sin pasión y sin envidia, va buscando limosnas.

—Eso está muy bien,—respondió Sidhartha.— La entrada en religion ha sido siempre muy ensalzada por los sábios; será mi recurso y el recurso de las demás criaturas; se convertirá para nosotros en un fruto de vida, de felicidad y de inmortalidad.

En seguida, habiendo vuelto el joven príncipe su carro, entró de nuevo en la ciudad sin llegar á Lumbini; su resolución estaba ya tomada.

Después de haber declarado al rey y á su esposa su intención de retirarse del mundo, abandonó Buddha su palacio una noche en que estaban dormidos todos los guardias encargados de vigilarle. Después de haber caminado toda la noche, dió á su cochero Tchandaka su caballo y todos sus adornos, y le envió de nuevo á Kapilavastu. «Aún en la actualidad, dice el autor del *Lalita Vistara* (p. 270), se vé un monumento en el lugar desde donde el cochero se volvió.» Hiuenthsang vió este monumento en la orilla de un gran bosque, cuando se dirigía á la ciudad de Kusinagara, de la cual no quedan ya más que ruinas, y se hallaba situada á unas quince leguas al Sud-Este de Gorakpur (1).

(1) La Geografía de la India en tiempo de Buddha, y posteriormente á Fa-hien y á Hiuenthsang ha sido admirablemente estudiada por Vivien de Saint-Martin, en su *Memoria Analítica sobre la carta del Asia Central y de la India*, en el III tomo de los *Peregrinos Buddhistas* de Estanislao Julien.

Fué Buddha primeramente á Vaisali, en donde se hizo alumno de un brahman célebre, cuya reputacion habia atraido á su lado 300 discípulos. Habiendo aprendido todo lo que el brahman podia enseñarle se marchó de allí Buddha contrariado, pues no habia hallado el camino de la salvacion. En Ragagriha, capital de Magadha ó Behar, fué uno de los oyentes de otro brahman que tenia hasta 700 discípulos; pero buscó en vano en su enseñanza el camino que conduce á la emancipacion. Se separó pues de este brahman, y, seguido de cinco de sus discípulos, se marchó á vivir por espacio de seis años en la soledad, cerca de una aldea denominada Uruvilva, sometiéndose á la más austera penitencia, antes de presentarse el mismo á enseñar al mundo. Pero al cabo de estos seis años, llegó á convencerse de que el ascetismo, léjos de dar la serenidad del espíritu y preparar la emancipacion, no era más que un lazo ó un tropiezo en el camino de la salvacion. Cesó pues en sus prácticas ascéticas, y fué en seguida abandonado como apóstata por sus cinco discípulos. Cuando se quedó solo, comenzó á elaborar su propio sistema. Habia aprendido que ni las doctrinas ni las austeridades de los brahmanes contribuian en lo más mínimo á realizar la redencion del hombre, ni á librarle del temor de la vejez, de la enfermedad y de la muerte. Despues de largas meditaciones y de frecuentes éxtasis, creyó al fin haber llegado á esa inteligencia suprema que descubre las causas de todos los cambios inhe-

rentes á la vida, y destruye al mismo tiempo el temor á esos mismos cambios. A partir de este momento es cuando tomó el título de *Buddha*, es decir, iluminado; y podemos decir con verdad que en ese día se decidió el destino de muchos millones de hombres. Durante algun tiempo, se preguntó Buddha vacilando si debía guardar su ciencia para sí mismo, ó debía comunicarla al mundo. Triunfó al fin la caridad, y el jóven príncipe se convirtió en el fundador de una religion que, á pesar de haber trascurrido ya más de veinte siglos, cuenta todavía en la actualidad 455.000,000 de creyentes (1).

---

(1) Aunque la verdad no reconoce como prueba la opinion de las mayorías, es interesante saber cuál es la religion profesada hoy por mayor número de hombres. Hemos visto anteriormente que Berghaus, en su *Atlas físico*, dice que de toda la población del globo 31,2 % son buddhistas, y 30,7 % cristianos. Como comprenden entre los buddhistas chinos á muchos sectarios de Confucio y de Lao tseo, el primer lugar de esta lista debe pertenecer realmente al cristianismo (a). En China es difícil hacer un censo de las sectas religiosas, teniendo en cuenta que un mismo individuo puede profesar dos ó tres religiones. El mismo Emperador, despues de haber hecho un sacrificio con arreglo al ritual de Confucio, visita un templo de Tao-se, y va enseguida á inclinarse ante la imágen de F6, en su templo Búddhico (*Mélanges Asiátiques de San Petersburgo*, T. II, p. 374.)

(a) No estamos conformes con esta apreciacion del autor, pues si descartamos del número de creyentes buddhistas los que profesan además otra religion, habria que purgar tambien el número de los adcradores de Cristo de algunos millones de hombres, que, no profésando en realidad ninguna religion, se cuentan, sin embargo, entre los cristianos.

La continuacion de esta historia es en extremo sencilla. El nuevo maestro de la ley marchó á Benares, que ha sido siempre el centro de la ilustracion en la India. Sus primeras conversiones fueron las de los cinco condiscipulos que le habian abandonado el dia en que sacudió el yugo de las observancias brahmánicas. Estas conversiones fueron seguidas de otras muchas; pero como el Lalita-Vistara concluye en el relato de la llegada del Buddha á Benares, carecemos de una historia continuada de los rápidos progresos de su doctrina. Por lo que dicen los Sutras del cánon búddhico sabemos que Bimbisara, rey de Magadha, le invitó á que trasladase su residencia á la capital de su reino. Los mismos documentos nos le muestran muchas veces predicando, ora en el monasterio Kalantaka, que el rey ó algun comerciante rico le habian cedido, ya en el pico del Aguila, una de las cinco montañas que rodeaban la ciudad de Ragagriha.

Durante su permanencia en Magadha, en donde gozó del favor del rey por espacio de muchos años, abrazaron su doctrina tres de sus más famosos discípulos: Sariputra, Katyayana y Modgalyayana. Dicho rey fué despues asesinado por su hijo, Agatasatru, y despues de este crimen se estableció Buddha durante algun tiempo en Sravasti, al Norte del Ganges, en donde un comerciante rico, Anathapindada, le habia ofrecido una magnífica habitacion para él y para sus discípulos. La mayor parte de los discursos ó sermones de Buddha fueron pronunciados en Sra-

vasti, capital de Cosage, cuyo rey, Prasenagit, abrazó el Buddhismo. Despues de 12 años de ausencia, visitó Buddha á su padre en Kapilavastu, y se dice que durante este viaje hizo muchos milagros y convirtió á todos los Sakyas á su fé. Su esposa, Gopa, y su tia, Maha-Pragagati, fueron tambien del número de sus prosélitos y las primeras religiosas buddhistas de la India.

Poseemos detalles más completos respecto á los últimos dias de Buddha. Habia alcanzado la edad de 70 años, cuando visitó de nuevo la ciudad de Ragagriha, en donde el rey parricida, Agatasatru, su antiguo enemigo, se convirtió á la nueva religion, despues de haber confesado públicamente sus crímenes. Cuando Buddha volvió á Ragagriha, iba ya acompañado de un inmenso número de discípulos. Al atravesar el Ganges se colocó sobre una piedra cuadrada, y volviendo los ojos hácia la ciudad que acababa de abandonar, dijo con emocion: «Esta es la última vez que contemplo esta ciudad.» Visitó tambien á Vaisale, y se dirigió en seguida hácia la ciudad de Kusinagara. Apenas se hallaba á media legua de ésta cuando sintió que le faltaban las fuerzas. Detúvose en un bosque, y sentándose bajo un sala (*shorea robusta*), exhaló su último aliento, ó, como diria un buddhista, entró en el Nirvana.

Hé aquí en pocas palabras la vida de Buddha, la cual nos parece mucho más admirable en las elocuentes páginas de M. Barthelemy de Saint-Hilaire que en los ampulosos relatos de las

leyendas búddhicas. Si un historiador crítico examinase los documentos de donde se ha sacado esta biografía para distinguir los elementos históricos y los fabulosos, la purgaria seguramente de muchos detalles conservados por nuestro biógrafo.

El célebre indianólogo Wilson, en su *Ensayo sobre Buddha y el Buddhismo*, considera como dudosa hasta la existencia misma de Buddha, apoyándose en que se indican hasta 20 fechas diferentes respecto de su nacimiento. Colocando la una en el año 2420 antes de Jesucristo y otra en el año 453. Hace notar que en ninguna parte se hace mención de la familia de los Sakyas en los antiguos autores de la India, é insiste en el hecho de que la mayor parte de los nombres que llevan los diferentes individuos de la familia de Buddha tienen una significación alegórica. El nombre de su padre significa «aquel cuyo alimento es puro;» el nombre de su madre significa «ilusión;» el que tenía él mismo en un principio, Sidhartha, significa «aquel por quien se cumplió el deseo.» Buddha vale tanto como «iluminado,» ó, como traduce Wilson con menos exactitud, «aquel que todo lo conoce.» Este mismo sábio vá más lejos aún: sostiene que la geografía de los indios no nos ofrece huella alguna de Kapilavastu, lugar de nacimiento de Buddha, y propone que se traduzca esta expresión por sustancia de Kapila. M. Wilson cree que Kapilavastu designa la filosofía Sankhyá, la doctrina de Kapila, Muni, la cual debió ser la que suministró

los elementos fundamentales del Buddhismo, á saber, la eternidad de la materia, el conocimiento de los principios de las cosas, la extincion final. «No parece imposible, —añade Wilson,— que Sakhyá Muni sea un sér imaginario, y que todo lo que de él se refiere sea un tejido de ficciones, lo mismo sus transmigraciones anteriores, que los milagros que se verificaron al tiempo de su nacimiento, ó los que obró durante su vida y en su muerte.» Esto es ir mucho más allá que Niebuhr y aun que el mismo Strauss. Si se hubiera inventado un nombre alegórico para el padre de Buddha, hubiera sido seguramente fácil hallar otro que le conviniese mejor que Suddhodana, «aquél cuyo alimento es puro.» Su madre no es la única reina conocida bajo el nombre de Maya, Mayadevi, ó Mayavati. Si todos estos nombres se han inventado para formar una leyenda, ¿por qué se ha dado á la esposa un nombre tan vulgar como es Gopa «vaquera,» y á su suegro el nombre de Dandapani «el que tiene el baston en la mano?» En cuanto á su propio nombre, Sidhartha, creen los Tibetanos que le fué dado por su padre, cuyo deseo (artha) habia sido cumplido (sidha). ¿No hay en todas las lenguas nombres alegóricos que tienen análogas significaciones? Uno de los Ministros de Dasartha llevaba este mismo nombre. Es tambien posible que lo tomase el mismo Buddha al llegar á su edad madura, como hacian los romanos respecto de sus sobrenombres. En cuanto al nombre de Buddha «el iluminado,» nadie lo ha considerado jamás sino

como un título, que se cambió después en nombre apelativo, como sucedió con *Cristo* «el ungido,» ó con *Mohamed* «el esperado.» (1) *Kapilavastu* sería un compuesto muy extraordinario para expresar «la sustancia de la filosofía *Sankya*;» pero si pudiese quedar alguna duda sobre este asunto, desaparecerá por el hecho de que *Fá-hien* en el siglo V, é *Hiuentsang*, en el VII, visitaron ambos las ruinas de esta ciudad.

Aun dando la mayor extensión posible á las innumerables ficciones que han debido acumularse en derredor del nombre de *Buddha*, como en derredor de todos los fundadores de una gran religion, podemos estar seguros que el *Buddhismo*, que hizo una revolucion tan grande, no solo en la India sino tambien en casi toda el Asia, ha tenido un fundador real y verdadero. Este fundador no puede dudarse que no era *Brahman* de nacimiento, sino que pertenecía á la segunda casta, de donde salian los Reyes. Dotado de un génio reflexivo, y penetrado de la fragilidad de las cosas creadas, se hizo monje, buscando la luz y el consuelo en los diferentes sistemas filosóficos y teológicos de los *Brahmanes*. Pero no tardó en comprender la debilidad de estos sistemas artificiales, y conoció cuán inútiles y hasta perniciosas eran las austeridades brahmánicas. Se indignó del apego del clero á los intereses y á los honores mundanos, y de ese orgullo farisáico que hacia del sacerdocio la panacea exclusiva de

(1) V. Sprenger, *Das Leben des Mohammed*, 1861, tomo I, pág. 155.

una casta, y hacia indispensable la presencia del sacerdote siempre que el hombre deseaba dirigir sus homenajes al Creador. ¿Cuán profunda impresion no produciria Buddha en el pueblo, cuando rompió las barreras que separaba de las demás á la casta omnipotente, se arrogó las prerrogativas de un Brahman, y, despojándose de las insignias reales, comenzó su vida de religioso mendicante, sin temor á mancharse con el contacto de los pecadores y de los publicanos? Cuando en la actualidad hablamos del Buddhismo, pensamos principalmente en sus doctrinas; pero, en su origen, la reforma de Buddha tuvo más bien el carácter de una revolucion social que de una revolucion religiosa. Buddha rompió la red con que los Brahmanes habian conseguido envolver toda la India. Comenzó por atacar y destruir una religion antigua antes de fundar otra nueva.

Cuéstanos trabajo comprender cómo podia vivir un pueblo bajo la dominacion de los Brahmanes sin los cuales no se podia verificar ningun acto importante de la vida pública ó privada, y que hubieran hecho la vida insoportable á todo hombre que hubiere despreciado sus buenos oficios, Buddha quiso poner fin á este estado de cosas. Si no hubiese hecho más que enseñar un sistema filosófico, apenas hubiera llegado su nombre hasta nosotros; el pueblo no le hubiera prestado atencion alguna, y su doctrina habria sido como una gota de agua en ese Occéano de especulaciones filosóficas que ha inundado la India

en todo tiempo. Mas cuando un príncipe jóven consiguió reunir en derredor suyo hombres pertenecientes á todas las castas y á todos los rangos; cuando hubo luchado victoriosamente con los Brahmanes en las discusiones públicas, y declarado que los sacrificios á que se dedicaban eran, no solamente inútiles, sino tambien reprehensibles; cuando, en vez de pronunciar contra los pecadores penas severas y hasta la excomunion, como lo hacian muchas veces los Brahmanes por las más leves infracciones de la ley, proclamó que, para obtener el perdon de sus faltas, bastaba hacer pública confesion de las mismas con una firme resolucion de no volver á cometerlas; cuando, por último, comenzaron á recibir nuevo destino los dones de la Caridad, acaparados hasta entonces por los Brahmanes, sosteniendo cientos y millares de mendicantes buddhistas, hallóse entonces que Buddha habia realizado una misión que probablemente no habia él soñado siquiera. El asceta que habia buscado, en sus solitarias meditaciones, el medio de emancipar el alma humana de las miserias de esta vida y del temor de la muerte, habia librado al pueblo indio de una esclavitud degradante y de la tiranía sacerdotal. El elemento más importante de la reforma de Buddha ha sido siempre su Código social y moral, no sus teorías metafísicas. Este Código moral, considerado en sí mismo, es uno de los más perfectos que ha conocido jamás el mundo. Todos convienen en esto, lo mismo los amigos que los enemigos.

Hablando Spence Hardy, misionero wesleyano, de la obra titulada *Dhamma Padam*, literalmente «el paso de la ley,» admite que pudieran sacarse de ella una coleccion de preceptos de una moral tan pura, que seria dificil hallar nada tan perfecto en ningun otro autor pagano. M. Laboulaye, uno de los miembros más distinguidos del Instituto, se expresa en estos términos (*Debats*, 4 de Abril de 1853): «Es dificil comprender cómo han podido los hombres, sin el auxilio de la revelacion, elevarse tan alto y acercarse tanto á la verdad.» El Código búddhico, no contiene solamente los cinco principales mandamientos, no matar, no hurtar, no cometer adulterio, no mentir y no embriagarse; sino que encierra además preceptos especiales contra todos los vicios, contra la hipocresia, la cólera, el orgullo, el juicio temerario, la codicia, las conversaciones ociosas y la crueldad con los animales. Entre las virtudes, cuya práctica recomienda el Buddhismo, no solo hallamos la del respeto á los padres, el cuidado de los hijos, la sumision á la autoridad, el reconocimiento hácia los bienhechores, la moderacion en la fortuna, la resignacion en la desgracia, y la ecuanimidad en todo tiempo: vemos tambien allí preceptos que no se encuentran en ningun otro código moral pagano, por ejemplo, el deber de perdonar las injurias, y de no devolver mal por mal. Todas las virtudes, dice el moralista búddhico, tienen su fuente en la *Matri*, palabra que solo puede traducirse por *caridad* y *amor*. «No vacilo, dice Bur-

nouf (1), en traducir por *caridad* la expresion *matri*, que expresa, no solo la amistad ó el sentimiento de afecto particular que experimenta un hombre hácia uno ó muchos de sus semejantes, sino tambien ese sentimiento universal que hace que uno sea benévolo para todos los hombres en general y esté siempre dispuesto á socorrerlos.» No queremos citar aquí más que un solo testimonio, que tomaremos del libro de M. Barthelemy de Sain-Hilaire (2).

«No vacilo en añadir que, esceptuando únicamente á Cristo, no hay entre los fundadores de religion, figura más pura ni más encantadora que la de Buddha. No hay en su vida una mancha. Su constante heroismo iguala su conviccion; y si la teoría que preconiza es falsa, los ejemplos personales que dá son en cambio irreprochables. Es el modelo acabado de todas las virtudes que predica; su abnegacion, su caridad, su inalterable dulzura no se desmienten un sólo instante; abandona á los 29 años la córte del Rey su padre para hacerse religioso y mendigo; prepara en silencio su doctrina con seis años de retiro y de meditacion; la propaga con sólo el poder de la palabra y de la persuasion, durante más de medio siglo; y, cuando muere entre sus discipulos, lo hace con la serenidad de un sábio que ha practicado el bien toda su vida, y que está seguro de haber hallado la verdad.»

(1) Burnouf, el *Lotus de la buena Ley*, p. 300.

(2) *Buddha y su religion*, 3.<sup>a</sup> edic., pag. XXXIII.

No hay duda que existe todavía, en 'la historia del príncipe de Kapilabastu, más de una página borrada y oscura; pero basta con recorrer las obras publicadas en lo que vá de siglo sobre la filosofía y las religiones antiguas, para comprender y admirar los inmensos progresos verificados en estos estudios, y notar la luz que se ha esparcido ya sobre el verdadero carácter histórico del fundador del Buddhismo. Hubo un tiempo en que se identificó á Buddha con Cristo. Era un artículo de fé para los maniqueos que Buddha, Cristo y Manes, eran una sóla y misma persona (1); y estaban obligados á hacer una profesion solemne de esta creencia. Pero en la actualidad, repetimos, no pensamos en remontarnos tanto en el curso de los siglos pasados. Queremos referir sólo nuestros conocimientos actuales sobre la persona de Buddha, á esas obras de erudicion que han aparecido en el sído XVIII ó en el primer cuarto de! XIX, y cuyos autores pretendian probar que Buddha era en realidad el Thoth de los egipcios, Mercurio, ó Wodam, ó Zoroastro, ó Pitágoras. El mismo Sir William Jones, identificó, como ya hemos visto, á Buddha, primero con Odino, depues con Shishac, «que fué en persona ó envió una colonia á llevar á la India desde Egipto la inofensiva heregia de los antiguos buddhas.» Sabemos, sin embargo, que ni Egipto, ni Grecia, ni Persia, hubieran podido producir este hombre ni su doctrina. Buddha perte-

---

(1) Neander, *Historia de la Iglesia*, t. 1.º, p. 817.

necesaria á la India, lo mismo por sus tendencias y su carácter que por sus aspiraciones religiosas. Hasta el antagonismo de la doctrina búddhica y el antiguo sistema brahmánico prueban que esta doctrina sólo ha podido tener su origen en el suelo de la India. El antiguo brahmanismo debia necesariamente venir á parar al buddhismo, como el catolicismo de la Edad media á la reforma de Lutero. Y por más que la historia de Buddha no se haya fijado todavía en una fecha cierta, su lugar en los anales intelectuales de la India está perfectamente marcado.

El buddhismo llegó á ser la religion oficial de la India en tiempo de Asoka. Ahora bien, Asoka, el Constantino buddhista, era nieto de Kandragupta, contemporáneo de Seleuco Nicator. El sistema de los brahmanes habia tenido su época. Su influencia puramente intelectual y moral en un principio, habia tomado gradualmente un carácter político. Por medio de la institucion de las castas, habia penetrado esta influencia en todo el cuerpo social, llevando á este, no un principio vivificador, sino un mortal veneno. En los periodos sucesivos de su antigua literatura, nos es fácil seguir el desarrollo del poder y del orgullo de los brahmanes. En el principio de esta literatura, hallamos los sencillos himnos del Veda. Despues vienen los tratados conocidos bajo el nombre de Brahmanas, en los cuales se halla elaborado un sistema completo de teologia, que atribuye á los Brahmanes exorbitantes prerogativas, tales como pocos pueblos han tenido la de-

bilidad de conceder á sus sacerdotes. El tercer período de la historia de esta literatura, está marcado por la aparicion de los Sutras ó aforismos, formularios cortos y secos, que nos muestran á los brahmanes en el pleno y pacífico goce de todos sus privilegios.

Si, un poder como el que se arrogaba entonces esta casta poderosa, no podria nunca tener muy larga duracion. Era imposible moverse, pretender ejercer alguna libertad de accion ó de pensamiento, sin sentirse cogido por todos lados en la red de la ley brahmánica; y nada satisface en esta religion esa profunda necesidad de consuelo espiritual, que experimenta naturalmente el corazon humano. Lo que sintió Buddha, ya lo habian sentido antes que él, más ó ménos vivamente, muchos millares de sus compatriotas: este fué el secreto de su gran triunfo. Los acontecimientos políticos favorecieron además la propagacion de la religion nueva. Kandragupta habia conquistado el trono de Magadha, y establecido su supremacía en la India de un modo casi contrario á la ley brahmánica, pues era de origen bajo, un simple aventurero. Apoderándose del poder supremo, habia, por tanto, violado de la manera más grave las prescripciones sobre que se fundaba el complicado sistema de las castas. Ni él ni sus sacerdotes podian contar con el apoyo de los brahmanes; era, pues, muy natural que su nieto Asoka quisiese consolidar su imperio, adhiriéndose y apoyándose en la nueva secta fundada por Buddha. Renunciando éste último á

la dignidad real, tenía en frente la ley de las castas, lo mismo que Kandragupta al usurpar esta misma dignidad. Si, como es probable, no fueron perseguidos abiertamente los sectarios de Buddha, mientras no tuvieron influencia política, es lo cierto que los brahmanes de la antigua escuela no pudieron mirarlos jamás con buenos ojos. El monarca advenedizo halló, pues, en ellos, sus aliados naturales; y los mendicantes budhistas, venerados á causa de su humildad por la clase media y por las clases inferiores, adquirieron de repente en el Estado una importancia que no había previsto su fundador.

Los que consideran el Buddhismo como una reforma religiosa y filosófica, y no como una reforma social, se han engañado con la literatura Búdhdica más moderna, sobre todo por esas controversias entre los budhistas y los brahmanes, que concluyeron por la expulsión de todos los budhistas de la India y por el restablecimiento de sus adversarios en sus antiguos privilegios políticos. Es indudable que estas controversias versan principalmente sobre problemas filosóficos, y tienen el carácter más abstruso y complicado; pero no era esta la doctrina predicada por Buddha. A juzgar por «las cuatro verdades» que Buddha enseñó desde el principio de su predicación, era muy sencilla su teoría de la vida. Proclama que el dolor es la condición necesaria de toda existencia; que el dolor es producido por nuestras pasiones; que debemos destruir éstas para hacer que cese el dolor; y que él podía en-

señar á los hombres el medio de destruir radicalmente todas las pasiones, todos los afectos, todos los deseos. Estas doctrinas eran inteligibles para todos; y como por otra parte acogia Buddha á los hombres de todas las castas; como sus sectarios, despues de haber renunciado al mundo y vestido la túnica amarilla, estaban seguros de ver cómo los donativos de las gentes caritativas proveian á su subsistencia, no es sorprendente que el número de buddhistas se aumentase rápidamente. Si Buddha enseñó en realidad las doctrinas metafísicas que se le han atribuido por los escritores de siglos posteriores, cuestion que hoy es imposible resolver, no tenia seguramente en la multitud que le seguia, un oyente por cada mil que fuese capaz de comprender tan abstractas especulaciones. Con semejantes enseñanzas solo hubiera podido dirigirse á un corto número de sus discipulos: nunca hubiera podido formar con ellas la base de una religion popular.

Casi todos los autores que han escrito sobre el Buddhismo, entre otros M. Barthelemy Saint-Hilaire, se han esforzado en demostrar que estas doctrinas metafísicas de Buddha han sido tomadas de los antiguos sistemas de la filosofia brahmánica, y particularmente del sistema Saukhya. Créese que el autor de este sistema es Kapila, y ya hemos visto anteriormente que M. Wilson pretendia descubrir en el nombre Kapilavastu, lugar del nacimiento de Buddha, una simple alegoría, significando, segun él, dicho nombre, la sustancia de Kapila ó la filosofia sankhya. Pero

aun hay más: M. Spence Hardy cita en la página 32 de su obra una leyenda en la que se dice que Buddha habia sido, en su existencia anterior, el asceta Kapila; que los príncipes sakhyas le hallaron en su ermita, y que él les indicó el lugar más conveniente para fundar una nueva ciudad á la que dieron su nombre y se llamó Kapilavastu. Pero en vano hemos buscado semejanzas exactamente marcadas entre el sistema de Kapila, tal como le conocemos por los Sankhyas sutras y el avidarma ó metafísica de los budhistas. Tales semejanzas tendrían un valor inapreciable pues nos permitirían juzgar probablemente si Buddha habia plagiado á Kapila ó este á Buddha: y podríamos fijar de esta manera la cronología exacta de la literatura filosófica de la India, examinando si esta literatura habia sido anterior ó posterior á la era búddhica. Ciertas doctrinas son comunes á Buddha y á Kapila, como lo son á todos los filósofos de la India sin excepcion alguna. El dogma de la metempsicosis, la creencia de que los efectos de nuestras buenas ó malas acciones no espiran con la vida en que se realizan, sino que se transmiten á toda la série de nuestras existencias ulteriores, esa manera de considerar la vida como una especie de sueño, ó como una carga pesada, y por último, la persuasion de que todas las observancias religiosas son inútiles para aquel que alcanza la ciencia suprema, todo esto pertenece á lo que puede llamarse la filosofía nacional de la India. Hallamos estas ideas en todas las producciones literarias

de este país, en su poesía, en sus sistemas filosóficos y religiosos; no son propiedad exclusiva de ninguna escuela ni de ningún sistema particular. En cuanto á las analogías especiales entre las doctrinas de Buddha y las de Kapila ó de cualquier otro filósofo indio, nos es imposible descubrirlas. Cuando se lee en el primer aforismo de Kapila: «el fin supremo del hombre es la completa emancipación del dolor que es de tres clases,» nos inclinamos en un principio á reconocer en esta máxima una especie de fórmula filosófica de los motivos que determinaron á Buddha á renunciar al mundo para buscar el camino de la salvación. Mas aunque sea verdad que Buddha y Kapila hayan tenido un mismo punto de partida, á saber, el sentimiento vivo de la miseria humana y el deseo de llegar á una condición mejor, se separan después completamente sus dos caminos; y los fines que se proponen alcanzar, se hallan tan lejos uno de otro, que cuesta trabajo comprender cómo los escritores que han tratado estas materias han podido suponer casi unánimemente que Buddha ha marchado sobre las huellas de Kapila, convirtiendo la filosofía de éste en un sistema religioso. Creen algunos sabios que Kapila enseñó una filosofía más sencilla y primitiva que la que lleva su nombre, y que los Sutras que se le atribuyen pertenecen en realidad á una época más reciente. Esta opinión no tiene otro fundamento que las conjeturas, y es imposible apoyarse en pruebas positivas, para atacarla ó para defenderla. En la actualidad solo nos es

conocida la filosofía de Kapila por los precitados sutras (1) que parecen posteriores y no anteriores á Buddha. Por más que el nombre de este no se mencione en los Sutas, sus doctrinas están en ellos claramente indicadas y estas son atacadas en muchos puntos.

Se ha dicho que Buddha y Kapila eran ambos ateos, y que el primero había tomado su ateísmo del segundo. Diremos ante todo que la palabra ateísmo es un término muy vago y puede tener diversas significaciones. Todos los filósofos indios eran ateos, en el sentido de que no admitían que los dioses adorados por el vulgo tuviesen los atributos que pertenecen necesariamente al Sér Supremo; pero todos los sistemas filosóficos importantes de los brahmanes reconocen, bajo una ú otra forma, la existencia de un Ser Supremo y absoluto, fuente de todo cuanto existe ó parece existir. Cuando los contrarios de Kapila le acusan de ateísmo, no le echan en cara que niegue la existencia de un ser absoluto, sino que le acusan de admitir la existencia de Isvara, que significa en general «el Señor,» pero que en este pasaje particular, designa el Isvara de los Yoghis ó de los filósofos místicos. Pretendían estos filó-

---

(1) Se ha publicado una nueva edición de los Sutas de Kapila, con el comentario de Viñana Bhikshu, en 1856, por M. Fitz-Edward Hall, en la *Biblioteca India*. M. Ballantine ha publicado también, para uso del colegio de Benares, una excelente traducción de los aforismos, acompañada de notas é ilustraciones sacadas de los comentarios.

sofos que, en el transporte estático, tiene el hombre la facultad de ver á Dios frente á frente; y querian que esta vision intuitiva fuese colocada en el número de las percepciones externas. Kapila rechazaba esta pretension. «Vosotros no habeis probado la existencia de vuestro señor, les dice: y no veo la razon para modificar mi definicion de la percepcion externa, para que pueda adaptarse á vuestras visiones estáticas.» Refiere el comentador que, al emplear este enérgico lenguaje, solo queria Kapila concluir con las extravagancias de los filósofos místicos, y que, acusando á sus adversarios de no haber conseguido probar la existencia de su señor, no negaba por esto la existencia de un Ser Supremo.

Sin embargo, Kapila llevó las cosas mucho más léjos, pretendiendo demostrar que los atributos enumerados por los místicos como pertenecientes á su Señor no podian ser compatibles con la naturaleza divina. Los argumentos por él empleados se parecian mucho á los expuestos poco há con tanto talento por uno de nuestros más distinguidos predicadores. Una de dos cosas, decia Kapila: ó el Señor Supremo de los místicos es un sér absoluto é incondicionado (*mukta*), ó es un ser relativo y condicionado (*Baddha*). Si es absoluto é incondicionado, no puede pasar á la condicion de creador; porque no puede tener ningun deseo que le incite á crear. Si se le representa, por el contrario, como ser activo, como saliendo de sí mismo y produciendo el mundo, no es ya ese ser absoluto é inmutable y en cuya

existencia se nos exige creer: lo mismo Kapila que el predicador de nuestros días, era acusado de preparar el camino para el abismo; pero se admitía sin embargo la ortodoxia de su sistema filosófico, porque proclamaba muy alto su creencia en la revelación, es decir, en el Veda, y comprendía la revelación, al mismo tiempo que la sensación y la inducción, entre los medios legítimos de conocer. Buddha se negaba á admitir que los Vedas tuviesen una autoridad independiente: hé aquí la diferencia fundamental entre las doctrinas de ambos filósofos.

Estaba realmente conforme la filosofía de Kapila con el espíritu de los Vedas. Esta es una cuestión muy diferente. En los signos sagrados de los brahmanes no encuentra ninguna filosofía, ó por lo ménos nada que se parezca á un sistema filosófico bien definido. Por más que la filosofía vedanta haga ménos violencia que las demás á los textos védicos que cita, se sorprenderían seguramente los autores de estos antiguos poemas de las consecuencias sacadas de sus palabras por el Vedantin tanto como de las extrañas interpretaciones propuestas por Kapila. La filosofía vedanta negaba, como Kapila, la existencia de un creador en el sentido ordinario de esta expresión. Explicaba el universo como una emanación de Brahma, que es todo en todo. Kapila admitía dos principios, á saber: un espíritu absoluto y la naturaleza. Creía que el universo había sido creado por la naturaleza reflejándose en el espejo del espíritu absoluto. Ambos sistemas parece que

miran la creacion ó el mundo creado, como una desgracia, como una cosa que debe deplorarse; pero afirman que los efectos de la creacion pueden ser neutralizados, y que los hombres pueden desligarse, por medio de la filosofia, de los lazos que los unen á la existencia terrestre. El filósofo vedanta se imagina ser libre cuando llega á saber que nada existe escepto Brahma, que todos los fenómenos son únicamente el resultado de la ignorancia, y que quedando esta destruida al mismo tiempo que sus efectos, todo se encerraba en Brahma, verdadera fuente del ser, del pensamiento y de la felicidad. Segun Kapila, tiene lugar la emancipacion del alma cuando el hombre comprende que todos los fenómenos son reflejos, pasajeros de la naturaleza sobre el espíritu, y cuando cierra los ojos á estas visiones, á estas ilusiones vanas. La filosofia vedanta y la de Kapila admitian, pues, lo mismo que los demás sistemas filosóficos de los brahmanes, un ser absoluto ó existente por sí mismo, causa primera, antes de todo lo que existe ó parece existir. En esto encontramos la diferencia específica entre Kapila y Buddha. Este último afirmaba tambien que el mundo no tiene realidad absoluta, que es un engaño, una ilusion. Las palabras: «todo es perecedero, todo es miseria, todo es vacio,» han debido pronunciarse por él muchas veces. Mas para poder afirmar que el mundo carece de realidad, era necesario tener concepto de algo real. ¿En dónde, pues, hallaba Buddha una realidad para poder asegurar que este mun-

do no podía llamarse real al lado de aquella? ¿Qué remedios proponía para librar á los hombres de los males de esta vida? Por difícil de concebir que nos parezca esto, Buddha no admite que haya habido una causa real de este mundo no real. Niega la existencia, no solo de un creador, sino también de un ser absoluto cualquiera. Según las doctrinas metafísicas, si no del mismo Buddha, por lo ménos de sus sectarios, no hay realidad en ninguna parte, ni en el pasado, ni en el porvenir. La verdadera sabiduría consiste en comprender la variedad de todas las cosas, en desear aniquilarse, extinguirse, entrar en el Nirvana. La liberación se obtiene por la extinción completa, no por la absorción en Brahma, ni por el regreso del alma á su condición verdadera. Si la existencia trae consigo la desdicha, la no existencia debe traer la felicidad; y la felicidad del aniquilamiento es la más alta recompensa prometida por Buddha á sus discípulos. Cuando se leen los aforismos de Kapila, es difícil dejar de ver en sus notas sobre aquellos que sostienen que todo es vacío, ataques disfrazados contra Buddha y sus adictos. En un pasaje (I, 43,) hace Kapila este razonamiento: «si se cree solo en la realidad del pensamiento, negando la realidad de los objetos exteriores, es necesario llegar pronto á admitir que nada existe, puesto que nosotros percibimos nuestros pensamientos de la misma manera que percibimos los objetos exteriores. Esto le conduce naturalmente á encaminar esa doctrina extrema, según la cual todo lo que perci-

bimos es vano, y que supone que todo perecerá infaliblemente, porque está en la naturaleza de las cosas ser perecederas. Respecto de esta doctrina, hace notar Kapila que es una simple asercion de personas «que no están iluminadas» (ábuddha), expresion sarcástica en la que es muy difícil dejar de ver una alusion á Buddha, ó los que le denominaban «el iluminado.» Kapila dá en seguida la mejor respuesta que ha podido darse á los que proclaman el nihilismo ó la aniquilacion completa como el fin supremo del nombre, siendo esta aniquilacion el único medio de llegar á librarse por completo del sufrimiento. No puede ser esto, decia Kapila, porque en la conciencia de todos está que el fin supremo del alma es la felicidad gustada por el alma misma. Es necesario, pues, que haya un alma que sobreviva al cuerpo para satisfacer las aspiraciones del corazon humano, y los que niegan la existencia de esta alma, no tienen derecho á hablar del fin supremo del hombre (1).

¿Pero ha formado alguna vez parte de las creencias populares la creencia en este Nirvana, es decir, en la extincion completa del sér, de la personalidad y de la conciencia? Esta es una cuestion á la que es difícil responder afirmativa ó negativamente. Ignoramos en absoluto lo que eran, en los tiempos antiguos, las ideas religiosas de las masas; solo sabemos lo que creian ó hacian

(1) *The Sanyá Aphorisms of Kapila, translated,* by J. R. Ballantine, Calcutta, 1865, p. 15.

profesion de creer los hombres superiores. Que los filósofos hayan podido considerar el aniquilamiento completo como el fin supremo del hombre, es perfectamente comprensible. Job maldice el día que le vió nacer, y Salomon hallaba que era preferible la condicion de los muertos á la de los vivos. «Mejor valdria,—añade este rey,—no haber existido jamás ni haber presenciado los males que se cometen bajo el Sol.» Rottes decia con su habitual ligereza: «Se ama la vida, pero no deja de tener su lado bueno la nada;» y un filósofo alemán moderno, que disfruta de gran crédito entre ciertas personas que desdeñan á Kant, Schellin y Hegel, ha escrito estas palabras: «Considerando la vida bajo el aspecto de su valor objetivo, es muy dudoso que sea preferible á la nada; y me atrevo hasta afirmar que si pudieran dejarse oír la experiencia y la reflexion, levantarían su voz en favor de la nada. Nosotros somos lo que no deberia ser, y por consiguiente cesaremos de ser.» En ciertas circunstancias particulares, por ejemplo en las angustias de la desesperacion, ó cuando ya las nubes de la locura comienzan á oscurecer la inteligencia, se comprende que haya hombres que puedan emplear un lenguaje semejante. Mas para creer, como se nos exige, que una tercera parte ó una mitad de la humanidad ha podido aspirar al aniquilamiento, deberíamos comenzar por admitir que han podido existir diferencias genéricas entre los miembros de la familia humana. No hay duda que los filósofos buddhistas han sostenido la doctrina del

nihilismo, y es incuestionable que ha hallado su lugar en las escrituras búddhicas. Pero aun en las escuelas de la filosofía búddhica se han dividido los sábios sobre la interpretacion del verdadero sentido del Nirvana; y en la actualidad, entre los buddhistas de Birman, designa simplemente el *Nigban*, como ellos le llaman, el estado en que el hombre se halla libre de la vejez, de las enfermedades y de la muerte. *sb usidad sup qsid*

No censuramos á M. Barthelemy de Saint-Hilaire por haber acusado tan formal y tan enérgicamente de nihilismo al mismo Buddha. En una parte del cánon búddhico vemos al maestro exponiendo su doctrina sobre este punto y llevando hasta el extremo los principios nihilistas. Todo lo que podemos decir es que la redaccion de este cánon es posterior al fundador de la religion (1), y que en otros pasajes, despues que Buddha ha entrado en el Nirvana, hablan de él estas mismas escrituras como viviendo todavía y mostrándose á los fieles que en él creen. Buddha, que habia negado la existencia ó por lo menos la naturaleza divina de los dioses adorados por los brahmanes, fué á su vez elevado al rango de una divinidad por algunos de sus sectarios (los Asvarikas) (2). Ni hay, pues, por qué admirarse si su Nirvana se ha cambiado gradualmente en una especie de

---

(1) *El hijo perdido*, por Ph. Ed. Foucaux, p. 19.

(2) Clemente de Alejandría dice que esta deificacion de Buddha se verificó muy al principio; *Strom.* I, p. 305. A. B. (ed. col., 1688); *Megasthenis Indica*, edic. Schwanbeck, p. 139.



## X.

## LOS PEREGRINOS BUDDHISTAS. (1)

Hace algun tiempo comenzó M. Estanislao Julien la publicacion de una gran obra titulada *Viajes de los peregrinos buddhistas*. El primer tomo, publicado en 1853, contiene la biografía de Hiuen-thsang, que, á mediados del siglo VII de nuestra era, fué de China á la India atravesando el Asia Central. El tomo II, publicado recientemente, nos suministra la primera parte las Memorias del mismo Hiuen-thsang sobre sus largas y penosas peregrinaciones. Hay pocas relaciones de viajes que puedan compararse á estos tomos.

(1) *Viajes de los peregrinos buddhistas*. Tomo I, Historia de la vida de Hiuen-tsang y de sus viajes á la India, desde el año 629 hasta el 645, por Hœi-li y Yen-thsang, traducido del chino por Estanislao Julien, miembro del Instituto, etc.; Paris, 1853.

Tomo II. Memorias sobre las regiones occidentales, traducidas del sanscrit al chino en el año 648, por Hiuent-sang, y del chino al francés por Estanislao Julien. Tomo I, con una carta del Asia Central; París, 1857.

Despues de publicado este trabajo por M. Max-Muller, se ha dado á luz el tomo III de las *Memorias*, con una descripcion analitica de la Carta del Asia Central y de la India (por Vivien de Saint-Martin), y una Carta japonesa del Asia Central y de la India antigua.

Hiuen-thsang ha pasado por regiones que pocos viajeros han atravesado antes que él. Describe partes del mundo que nadie ha explorado despues, y sobre las cuales no dan nuestras cartas geográficas modernas más reseñas que las ingeniosas conjeturas de Alejandro Humboldt. Hiuen-thsang fué un observador muy atento. Sus observaciones sobre la geografía, la estadística y la historia de los países por él recorridos, tienen una exactitud notable y deben inspirar completa confianza. El objeto principal de estos viajes era estudiar la religion de Buddha, el gran reformador de la India; y por más que muchos peregrinos chinos hayan visitado antes y despues que él este país, Hiuen-thsang es considerado por los mismos chinos como el más ilustre de los peregrinos buddhistas, y M. Estanislao Julien ha tenido razon al asignarle el primer lugar en su coleccion.

Para comprender á Hiuen-thsang, para apreciar su vida y sus trabajos, nos es necesario, en primer lugar, echar una ojeada sobre la historia de una religion cuyas doctrinas podian parecer-nos desprovistas de interés y hasta perniciosas, pero que ha inspirado, sin embargo, á sus adictos el sacrificio más admirable, la más profunda abnegacion de sí mismo.

Esta religion cuenta hoy 24 siglos de existencia, y ha sido para millones de nuestros semejantes la única preparacion para una vida más alta. Aun en nuestros días son todavía sus adictos en Asia más numerosos que los de nin-

guna otra religion de la tierra, incluso el Mahometismo y el Cristianismo.

La religion de Buddha tuvo su origen en la India á mediados del siglo VI antes de Jesucristo; pero no adquirió importancia política hasta el tiempo de la invasion de Alejandro. Conocemos muy imperfectamente la historia de sus orígenes y de sus primeros progresos, porque los libros búddhicos, fuente principal de nuestras reseñas, pertenecen á una época muy posterior y tienen muy marcado su carácter legendario. Se ha llegado hasta poner en duda la existencia de Buddha, hijo de Suddhodana, rey de Kapilavastu; pero lo que no se podrá impugnar jamás es que la India ha sido la cuna de esta religion búddhica, de la que se encuentran algunas huellas en Rusia (1) y hasta en Suecia, (2) en medio de la civi-

(1) Véase la visita al templo búddhico en W. Spottiswoode, *Tarantasse Journey*, p. 220

(2) La única huella de la influencia del Buddhismo en las razas Tchues, Finesas, Laponas, etc., se encuentran en el nombre de sus sacerdotes y hechiceros, los Chamanes. Supónese que esta palabra es una corrupción de Sramana, nombre dado á Buddha y á los sacerdotes buddhistas en general. No hay nada de comun entre el Buddhismo y la antigua religion mitológica de las razas Tchues. Véanse las lecciones de Castren sobre la *Mitología Finesa*, 1853. La Finlandia fué cedida á Rusia por Suecia en 1809. Véase Max-Muller, *Survey of Languages*, p. 416. El Chamanismo ha pasado de la India á Siberia por el Tibet, la China y la Mogolia. En el Stangyur, segunda parte del Cánon tibetano, y en alguno de los Tantras más modernos de la coleccion del Nepal se encuentran reglas para trazar las figuras mágicas, para el tratamiento de las enfermedades por medio de los encantamientos, para practicar el culto de los de-

lizacion europea, y que ejerce una influencia tan poderosa en el Asia Septentrional y Oriental, en Mogolia, en Tartaria, en China, en el Tibet, en el Nepal, en los reinos de Siam y de Birman, y en la isla de Ceilan. Antes, mucho antes de Buddha, habian existido ya en la India doctrinas análogas á las que éste predicaba. Antes de considerarlas en su más alta expresion, podemos seguir su desarrollo en la historia del espíritu indio como se sigue el curso de las raices que corren por la superficie de la tierra hasta llegar al tronco del árbol que sale del suelo y eleva por la atmósfera sus fecundas ramas. Lo que ha habido de original y nuevo en el papel desempeñado por Buddha, es que cambió un sistema filosófico en una doctrina práctica. En las abstracciones especulaciones de un corto número de sábios, tomó las partes que le parecieron buenas y verdaderas y las puso al alcance de la multitud. Rompió con las formalidades tradicionales del pasado, y, á pesar de los prejuicios de las castas y de las prescripciones religiosas, proclamó por primera vez la completa igualdad del pobre y del rico, del sábio y del ignorante, del Brahman «dos veces nacido» y del proscrito Paria. Considerado el Buddhismo, ora como religion, ora como acontecimiento social y político, fué una reaccion contra el Brahmanismo, conservando, no obs-

---

monios, para adquirir poderes sobrenaturales, para encantar, para los sortilegios, en una palabra, para dirigir los Chamanes en todas sus prácticas de hechicería.

tante, una gran parte de las creencias y del culto que venia á suplantar. En su desarrollo histórico, implica en sí el Brahmanismo, y por hostiles que hayan podido ser las relaciones mútuas de estos dos cultos en las diversas épocas de la historia de la India, no seria difícil probar que la religion búddhica ha sido una consecuencia natural de la religion brahmánica.

La religion primitiva de las razas arias de la India habia sido en un principio, lo mismo que la religion de los griegos, de los romanos, de los germanos, de los eslavos y de los celtas, una mitología sencilla é inteligible. En el Veda (porque propiamente hablando no hay más que uno), los nombres de todos los Devas ó dioses nos revelan sin disfraz el carácter puramente físico que tenian en su origen estas divinidades. El fuego era alabado é invocado bajo el nombre de Agni (ignis); la tierra bajo el nombre de Prithivi (la extensa); el cielo bajo el nombre de Dyu (Júpiter), y más tarde bajo el de Indra; el firmamento y las aguas bajo el nombre de Varuna (Uranos). El sol tenia muchos nombres diferentes, tales como Surya, Savitri, Vishnu ó Mitra; la aurora era invocada bajo el nombre de Ushas, Urvasi, Ahana, Surya, y otros muchos. No se habia olvidado la luna, porque, si bien rara vez es designada con su nombre ordinario, Kandra, se le dirigian homenajes bajo el nombre más sagrado de Soma, y cada una de sus cuatro fases habia recibido una denominacion especial. Casi todos los fenómenos de la naturaleza se hallaban representados en el panteon

de la India primitiva, por más que no pudiesen sugerir al espíritu humano más que una pobre noción del órden, de la eternidad ni de un poder superior y benéfico.

No hay duda que desde el principio ha existido en el espíritu humano cierta cosa (llámesele presentimiento, idea innata, intuición ó como quiera), que le revelaba la existencia de la divinidad. Lo que distingue al hombre del resto del reino animal, es ante todo la conciencia de su dependencia, la necesidad imperiosa de reconocer un sér más poderoso que él, un protector soberano, al que se siente atraído por lazos que jamás puede quebrantar, y de donde se deriva el nombre mismo de *religion*. «El es quien nos ha hecho, y no nosotros mismos.» La presencia de este Señor Supremo se dejaba sentir en todas las cosas, pero en ninguna de un modo tan evidente como en la salida y en la ocultación del sol, en la sucesión del día y de la noche, de la primavera y del invierno, del nacimiento y de la muerte. En vano, sin embargo, se manifestaba por todos lados esta presencia divina: en un período tan remoto del desarrollo del pensamiento humano, cuando el lenguaje no podía expresar todavía sino objetos materiales, era imposible al hombre concebir la idea de Dios, en toda su pureza y en toda su grandeza, ó hallar á esta idea una expresión adecuada. Los niños no pueden pensar como piensan los hombres; los poetas del Veda no podían hablar el lenguaje de Aristóteles. Ha sido, pues, necesario al espíritu humano un trabajo lento

para elaborar la idea de un solo Dios absoluto y supremo; y por un trabajo más lento aún es como el lenguaje ha formado una palabra para expresar esta idea. Ha habido necesariamente un período de desarrollo; y cuando los hombres, fundándose simplemente en sus propias conjeturas, vienen con un tono dogmático á hablarnos de una revelacion primitiva, que hizo conocer al mundo pagano la idea de Dios en toda su pureza, olvidan que, por sublime y por espiritual que esta revelacion ser pudiera, no existia en la tierra un lenguaje capaz de expresar las concepciones elevadas é inateriales de este don celestial.

La historia verdadera de la religion, durante el más antiguo período mitológico, nos hace asistir á una fermentacion lenta del pensamiento y del lenguaje con sus diversas interrupciones. Podemos ver, en primer lugar, las ideas y las expresiones agitarse y desbordarse por todas partes, despues irse apaciguando lentamente este trabajo de fermentacion, precipitarse como sedimento las partes más groseras, y quedar al fin límpida y pura la idea religiosa, desembarazada de todo elemento extraño. No ha ocurrido esto solamente en las naciones indo-europeas ó arias, es decir, entre los habitantes de la India y de Europa. En el Perú, por ejemplo, y por doquiera que nos es posible estudiar las primitivas formaciones del mundo de la inteligencia, vemos renovarse el mismo fenómeno. «La religion del Sol, ha dicho con valentia M. Helps, era inevitable». Con su marcha silenciosa de Oriente á Occidente, tra-

zaba el astro del día un profundo surco en el espíritu virgen de la muchedumbre que presenciaba este espectáculo; y en la impresión que hacía en los hombres primitivos la salida y la ocultación del Sol, se halla la primera semilla de la fe en un ser superior, la primera revelación de una vida que no había tenido principio, de un mundo que no debía tener fin. Una vez abierto de este modo el Sol, cayeron naturalmente otras muchas semillas, y se descubrió cierta cosa divina en todo lo que se mueve y vive. Balbuceáronse apresuradamente algunos nombres por labios agitados por la emoción; pero ninguno de estos nombres podía expresar completamente esa noción oculta en el espíritu humano y que procuraba traducirse al exterior, la noción de una esencia absoluta, perfecta, inmortal y suprema. Creáronse de este modo una infinidad de deidades nominales, que durante algún tiempo pareció que satisfacían las necesidades de la multitud irrefleja. Pero ha habido en todo tiempo espíritus reflexivos, cuya razón se ha sublevado contra las inconsecuencias y las contradicciones de una fraseología mitológica, por consagrada que pudiera estar por las costumbres y las tradiciones religiosas. Desde el principio se vé que protestó esta religión rebelde, siempre dispuesta á emanciparse del yugo de nombres y de fórmulas que no conservaban ya su significación primitiva. El espíritu humano experimentaba la necesidad de expresar la idea de un poder supremo y absoluto, y los nombres de Kronos, Zeus y Apolo

eran impotentes para satisfacer esta necesidad tan imperiosa. El mismo nombre de «Dios,» empleado en plural, disonaba al oído, como si se oyese hablar de dos universos ó de un solo mellizo. Los gramáticos nos dicen que muchas palabras griegas y latinas tienen en plural un sentido diferente del que tienen en singular; así, por ejemplo, *ædes* significa en singular «templo,» y en plural «casas;» *Deus* y *Zeos* debían hallarse entre estas palabras. La idea de la perfección suprema excluía toda limitación, la idea de Dios excluía la posibilidad de la existencia de muchos dioses. Podrá parecer este lenguaje demasiado abstracto y metafísico para los tiempos primitivos de que ahora nos ocupamos; pero los viejos poetas que compusieron los himnos védicos, han expresado el mismo pensamiento con una claridad y una sencillez perfectas. Leemos en el Rig-veda, I, 164, 46:

«Lo que es *uno*, lo denominan los sábios de diversas maneras; llamándolo Agni, Yama, Matarisvan.»

La pluralidad de los dioses debía conducir fatalmente á su destrucción; pero además llevaban en sí mismos el principio de muerte de que no podían librarse. El mundo material era la fuente de su vida. El Dios que representaba el sol se hallaba expuesto, en el lenguaje mitológico de la antigüedad, á todos los accidentes que amenazan al astro mismo. Por más que se levantase por la mañana con todo el esplendor de una juventud inmortal, era vencido por las sombras de

la noche, y las fuerzas del invierno parecia que derribaban su celestial trono. Nada hay en la naturaleza que esté libre de cambio, y los dioses de aquella no podian librarse de esta ley comun. El sol se oculta; los dioses y los héroes solares mueren. «Debe existir un sólo Dios, debe haber una divinidad inmutable;» tal era la secreta conviccion del espíritu humano. «Existen muchos dioses, sujetos á las vicisitudes de la vida:» tal era la respuesta dada en todas partes por la religion positiva y mitológica.

Es curioso observar con qué rodeos se ha conseguido por algun tiempo impedir la lucha abierta entre estos dos principios opuestos, y cómo los templos paganos resistieron durante muchos siglos al enemigo que minaba lenta é imperceptiblemente sus cimientos. Los griegos se desembarazaron mucho de ese elemento mortal, inherente á todos los dioses, por la creacion de los héroes. Todo lo que habia de muy humano en las antiguas leyendas de Zeus y de Apolon, lo atribuyeron despues á semi-dioses ó héroes representados como hijos ó protegidos de los dioses, y que, bajo un nombre ligeramente alterado, sufrían la suerte reservada á los dioses mismos. El doble carácter de Heracles, como dios y como héroe, es reconocido hasta por el mismo Herodoto; y hubieran bastado algunos de sus epítetos para indicar su carácter solar y primitivamente divino. Mas para hacer posibles ó concebibles siquiera ciertas leyendas referidas acerca de la divinidad solar, era necesario representar á este

Heracles como un sér más humano, que no habia merecido entrar en la morada de los inmortales, sino á precio de trabajos y de sufrimientos incompatibles con la dignidad de un dios del Olimpo. Volvemos á hallar la misma idea en el Perú, en donde produjo, sin embargo, resultados diferentes. Un pensador ó, como se le llamaba, un libre-pensador entre los Incas (1), hizo notar que esta marcha perpétua del Sol era una señal de esclavitud (2), y expresó dudas acerca de la divinidad de una «cosa tan inquieta» como le parecia que era este astro. Segun una tradicion, habia existido en el Perú un culto más antiguo, el culto de un Dios invisible, creador del mundo, y que se denominaba Pachacamac. Tambien hallamos en Grecia las mismas aspiraciones hácia el «Dios desconocido.» Presentiase que debia existir un Dios supremo, y fué elevado á este rango Zeus, el jóven cretense, siendo convertido en Dios superior á todos los dioses, *kapantoon Kurios*, como le llamaba Píndaro. Comprendióse, sin embargo, que se necesitaba algo más; de aquí la concepcion de un destino superior, ante el cual debian inclinarse todos los dioses, incluso el mismo Zeus. Pero este destino no pudo conservar por mucho tiempo el rango supremo, pues

la primera vez que se le dio el rango supremo, fue en el momento de su nacimiento.

(1) Helps, *The Spanish Conquest*, t. III, p. 503: «Que cosa tan inquieta non le parecia ser Dios.»

(2) Véanse las observaciones sobre la esclavitud de los dioses en *El Ensayo sobre la mitología comparada*, *Oxford Essays*, 1856, p. 69.

se vió que en los destinos del hombre habia cierta cosa superior al Destino, á lo cual se denominó *hupermoron*. Sin embargo, la más terrible solución del problema pertenece á la mitología teutónica. Tambien aquí vemos introducir la clase de los héroes; pero su muerte no era más que el principio de la catástrofe final. «Todos los dioses deben morir;» tal es la última palabra de esta religion, que habia nacido y se habia desarrollado en los bosques de Germania, y que halló su último refugio en medio de las nevadas cumbres y de los volcanes de Islanda. La muerte de Sigurd, descendiente de Odino, no habia podido impedir la muerte de Balder, hijo de este Dios; y á la muerte de Balder debia seguir inmediatamente la del mismo Odino y la de todos los dioses inmortales.

Todo esto era inevitable, y previéndolo Prometeo, podía predecir, sin temor de equivocarse, la caída de Zeus. Las luchas en que la razon y la fé triunfan de la tradicion y de la supersticion son diferentes segun los tiempos y los países; pero consiguen siempre la victoria. El mismo antagonismo estalló en la India; pero allí, lo que parecia una victoria de la razon amenazó convertirse en la destruccion de toda fé religiosa. En los primeros tiempos es difícil descubrir el más leve indicio de ese antagonismo. Sobre la capa primordial del pensamiento indio (representando el periodo mitológico de aquel país), se levantaron dos nuevas formaciones: la filosofia y la litúrgia brahmánicas. Abria la primera una vasta

carrera á las especulaciones de la filosofía, mientras que la segunda encerraba la expresion de todo sentimiento religioso en los límites más estrechos. Esta filosofía y esta litúrgia sacaban su autoridad de la misma fuente, las doctrinas de la una y las prescripciones de la otra estaban declaradas conformes con la letra y el espíritu del Veda. Así pues, vemos por una parte la institucion de un clero numeroso y omnipotente, con un ceremonial que observaba todos los momentos de la vida, desde el nacimiento hasta la muerte. Todos los acontecimientos que podian conducir á los fieles á orar con toda la efusion de su corazon, á manifestar su conocimiento en accion de gracias, estaban previstos en el ritual canónico. Toda oracion debia limitarse á la recitacion de fórmulas litúrgicas; todo sacrificio estaba arreglado de antemano hasta en sus menores detalles. Cada dios tenia sus atribuciones propias; y los derechos de cada uno de ellos á los homenajes de sus adoradores se hallaban establecidos con tan rigurosa exactitud, y el peligro de ofenderles se pintaba con tan vivos colores, que nadie hubiera osado aproximarse á ellos sin llevar á su lado uno de aquellos maestros de ceremonias cuya asistencia debia ser ámpliamente retribuida. Sin el auxilio de los brahmanes era imposible evitar el pecado. Solo ellos conocian el alimento que era permitido tomar, el aire que era permitido respirar, los vestidos que podian usarse. Solo ellos podian decir qué Dios debia ser invocado, y qué sacrificio debia ofrecerse; y

la más ligera falta de pronunciacion, el más leve error en la preparacion de la manteca purificada, la menor inadvertencia en lo que se refiere al tamaño de la especie de cuchara ó cazillo en que debia presentarse la manteca, bastaba para atraer la más terrible venganza sobre la cabeza del adorador que habia tenido la osadía de querer prescindir del auxilio de los brahmanes.

Jamás hubo nacion alguna tan esclavizada bajo el yugo sacerdotal como lo estaban los Indios bajo el imperio de la ley brahmánica; sin embargo, este mismo pueblo gozaba por otra parte de una ilimitada libertad de pensamiento, y en sus escuelas filosóficas no se pronunciaban jamás los nombres de los dioses, ni se negaba ni afirmaba su existencia. En el sistema del mundo intelectual no tenian aquellos más importancia que la que tienen los árboles ó las montañas, los hombres ó los animales. El hacer sacrificios en su honor, con la esperanza de obtener recompensas, lejos de ser considerado como una accion meritoria, se miraba como expuesto á comprometer esa emancipacion, á que debia conducir al investigador reflexivo la clara percepcion de la verdad filosófica. Segun la doctrina de una escuela, solo existia un sér, y todo lo demás que parece existir, no era más que un sueño y una ilusion que debia disipar el conocimiento del sér único.

Otro sistema admitia dos principios, á saber: un espíritu subjetivo existente por sí mismo, y la materia dotada de cualidades. El mundo, con

sus tristezas y sus alegrías, con sus placeres y sus dolores, era explicado en él como producido por el *Fo* subjetivo reflejado en el espejo de la Naturaleza: el hombre llegaba á la libertad final apartando los ojos de la Naturaleza, y absorbiéndose en el conocimiento del *Fo* verdadero y absoluto. Un tercer sistema admitía como punto de partida la existencia de los átomos, y explicaba todos los efectos, incluso los elementos, el espíritu, los animales, los hombres y los dioses, por el concurso de estos átomos. M. Cousin no se engañaba cuando hizo notar, hace muchos años, que la historia de la filosofía india es un compendio de la historia de la filosofía. Los gérmenes de estas diversas doctrinas se encuentran en los Vedas, en los Brahmanas y en los Upanishas, y los partidarios de todos estos sistemas pasaban indistintamente por tan ortodoxos como los piadosos adoradores de los dioses: los unos se salvaban por la fé y la ciencia, los otros por la fé y las obras.

Tal era el estado del espíritu indio cuando apareció el buddhismo; mejor dicho, tal era el estado del espíritu indio que dió origen al buddhismo. El mismo Buddha asistió á la escuela de los Brahmanes, se sometió á sus austeridades y á sus mortificaciones, estudió su filosofía, creyó poder llamarse al fin Buddha completo el día en que rechazó como cosa de ningun valor todo el ceremonial brahmánico, con sus sacrificios, sus supersticiones, sus ejercicios de penitencia y sus prerogativas de casta. Ese mismo

dia substituyó á los complicados sistemas de la filosofía la Ley sencilla que enseñaba el camino de la salvacion.

Han acusado esta doctrina de atea y de nihilista, y es efectivamente imposible desconocer la justicia de esta acusacion por lo que se refiere á la metafísica búddhica y á la forma del buddhismo, que nos es más conocida. Cuando se dice que el buddhismo era una religion atea, no debe entenderse que negara la existencia de Dioses tales como Brahma é Indra, porque Buddha no se ha dignado jamás ni siquiera negar su existencia. Aplicada la palabra ateismo á la religion búddhica, tiene la misma trascendencia que cuando se la emplea hablando de la filosofía Sankhya, que solo admitia la existencia de un *Yo* subjetivo y consideraba la creacion como una ilusion producida por este sér único, reflejándose por algun tiempo, como ya hemos visto anteriormente, en el espejo de la naturaleza. Puesto que no habia realidad en la creacion, no podia haber creador real. Todo lo que parece existir es el resultado de la ignorancia. Destruir esta es destruir la causa de todo lo que parece existir. ¿Cómo una religion que proponia la aniquilacion de toda existencia, de todo pensamiento, de toda individualidad y personalidad, como fin supremo de los esfuerzos del hombre, ha podido atraer millones de adictos? ¿Cómo ha podido esta misma religion inculcar los deberes de la moral, de la justicia, de la caridad y de la abnegacion más completa, y ejercer, no solo sobre los indígenas de la India, sino so-

bre las razas más desheredadas del Asia central, una influencia que ha sido, sin duda alguna, en extremo saludable? Enigmas son estos que nadie ha podido explicar hasta ahora.

En nuestro concepto, debe establecerse una distincion entre el buddhismo como religion y el buddhismo como filosofia. La religion buddhista se dirigia á millones de almas, su filosofia á algunos pensadores aislados; y de estos últimos escritos es de donde nosotros tomamos nuestros conocimientos acerca del buddhismo, olvidándonos muy fácilmente que no habia, de seguro, un buddhista por cada mil capaz de seguir estas especulaciones metafisicas. Para la gran masa del pueblo, el buddhismo fué una reforma moral y religiosa, no una reforma filosófica. Sin embargo, hasta la moral del buddhismo tiene cierto carácter metafisico. No está fundada en el interés personal ni en el deseo de las recompensas. No recomienda al hombre la práctica de la virtud porque esta conduzca necesariamente á la felicidad, sino que debe practicar la virtud y huir además de la dicha de este mundo; y la única recompensa del hombre virtuoso es la de subyugar sus pasiones y preparar así su espíritu para alcanzar esa ciencia que debe conducir al aniquilamiento completo. Buddha ha resumido su enseñanza moral en diez mandamientos que sus discípulos están obligados á observar, y de los cuales ha dado Eugenio Burnouf una copia auténtica tomada de un texto muy autorizado.

Hay, dice Burnouf (1), diez reglas que debe estudiar todo novicio:

- 1.<sup>a</sup> La accion de abstenerse de quitar la vida á uno de nuestros semejantes.
- 2.<sup>a</sup> Abstenerse de tomar lo que no se nos dá, es decir, del robo.
- 3.<sup>a</sup> Abstenerse de la violacion del voto de castidad.
- 4.<sup>a</sup> Abstenerse de la mentira.
- 5.<sup>a</sup> Abstenerse de la fuente de la desatencion y de la embriaguez, cual es el uso de los licores.
- 6.<sup>a</sup> Abstenerse de comer fuera de sazón.
- 7.<sup>a</sup> Abstenerse de asistir á los bailes, de oír cantos é instrumentos de música y de presenciar las representaciones teatrales.
8. Abstenerse de llevar como adorno ó de engalanarse con guirnaldas, perfumes y sustancias oleaginosas.
- 9.<sup>a</sup> Abstenerse de dormir en un lecho elevado, en un gran lecho.
- 10.<sup>a</sup> Abstenerse de recibir oro ó plata.»

Las observancias impuestas á los religiosos eran más severas. Prescribíaseles que vistiesen solo harapos recogidos en los cementerios y cosidos por ellos mismos. Estos harapos debían ir cubiertos con una túnica amarilla de lana. Su alimento debía ser en extremo sencillo. No podían poseer nada, y debían vivir de las limosnas

(1) Véase Burnouf, *Lotus de la buena Ley*, p. 747. Barthelemy de Saint-Hilaire, *Buddha y su religion*. F. Neumann, *Catecismo de los Chamanes*.

que iban recogiendo de puerta en puerta en sus vasos de madera. Solo hacian una comida por la mañana, y despues de medio dia les estaba prohibido tomar ninguna clase de alimento. Debian residir en los bosques, no en las ciudades, y no podian tener más abrigo que el follaje de los árboles. Podian extender su tapiz al pié del árbol que habian elegido como refugio y sentarse en él; pero no les estaba permitido acostarse, ni aún para dormir. Podian ir á la ciudad inmediata ó á la aldea más próxima á mendigar, pero debian estar de vuelta en el bosque antes que anoche- ciera. El único cambio que les estaba permitido, ó mejor dicho que les era prescrito, relativa- mente al lugar de su morada, era que debian pasar de tiempo en tiempo una noche en los ce- menterios, para meditar allí sobre la vanidad de todas las cosas.

¿Cuál era el fin de todas estas austeridades? Sencillamente guiar á los individuos hácia ese camino que debia conducir al cabo al Nirvana, á la extincion ó aniquilamiento completo. Hasta la definicion de la virtud, decia, que esta es «la que ayuda al hombre á pasar á la otra orilla;» y esta otra orilla no era la muerte, sino la cesacion de toda existencia. Así, pues, la caridad era una virtud, como tambien lo eran la modestia ó la pureza, la paciéncia, el valor, la contemplacion y la ciencia; pero eran virtudes que solo se practicaban porque suministraban el medio de llegar á la liberacion final.

El mismo Buddha fué el modelo perfecto de

todas las virtudes que predicaba. Su caridad y su abnegación no conocieron límites. Cuando vió un tigre hambriento y que no podía lactar á sus hijuelos, le dió, dice la leyenda, «la limosna de su cuerpo,» para que le sirviese de alimento. Hiuenthsang visitó el lugar en las orillas del Indo, en donde se suponía que se había verificado este milagro, y notó que la tierra que se había teñido con la sangre del príncipe estaba todavía roja, y que las plantas y los árboles conservaban aun el mismo color (1). En cuanto á la humanidad de Buddha nadie podía superarle. Un día le invitó el rey Prasenagit, su protector, á que hiciese algunos milagros para imponer silencio á sus enemigos los brahmanes. Buddha consintió en ello; pero obrando los milagros que se le pedían, exclamó: «Gran rey, ya no enseño la ley á mis discípulos diciéndoles: Id, oh santos, y haced delante de los brahmanes y de los dueños de la casa, con ayuda de vuestro poder sobrenatural, milagros más grandes que los que pueda hacer el hombre, sino que les digo cuando les enseño la ley: «procurad, oh santos, ocultar vuestras buenas obras y mostrar vuestros pecados.» Sin embargo, esta abnegación, esta caridad, esta humildad, que no se han desmentido jamás ni un solo instante durante la vida de Buddha, y que éste predicó á las masas que iban á escucharle, solo se practicaban, según se nos asegura, con un objeto, con el del aniquilamiento

---

(1) T. I, p. 89; t. II, p. 167.

final. Esto parece increíble; sin embargo, si apartamos la vista del cuadro encantador de esa moral elevada que Buddha fué el primero que enseñó á todas las clases, y recorremos las sombrías páginas de su Código de metafísica religiosa, fuerza es reconocer que es muy difícil dar otra interpretación á sus palabras. Afortunadamente el sentido de estas especulaciones metafísicas no ha podido jamás ser comprendido por esos millones de criaturas á quienes las doctrinas de Buddha salvaron de la más completa barbárie y de la esclavitud de todas las pasiones egoistas y brutales. Para esos pueblos, el Nirvana á que aspiraban, no fué más que una especie de redención relativa de las miserias de esta vida, y hasta tomó el aspecto brillante de un paraíso reservado á los piadosos adoradores de Buddha. ¿Pero era así como comprendía el mismo Buddha el Nirvana? Es cierto que en sus *Cuatro Verdades* definió el Nirvana como la cesación de todo dolor; pero cuando busca la causa del dolor mismo y enseña el medio de destruir, no solo el dolor sino también su causa, su Nirvana toma una significación muy diferente.

Sus «Cuatro Verdades» son muy sencillas. La primera prueba la existencia del dolor; la segunda atribuye el dolor á las pasiones, al pecado; la tercera enseña que el dolor puede cesar por el Nirvana; y la cuarta muestra el camino que á este conduce. Este camino ó método de salvación tiene ocho partes: la recta creencia (la fé, la ortodoxia), el juicio recto (la lógica), el lenguaje

recto (la veracidad), la intención recta (la honradez), la práctica recta (la vida religiosa), la recta obediencia, la recta memoria y la meditación recta. Podían considerarse estos preceptos como formando parte de un código simplemente moral, terminando por una especie de meditación mística sobre el objeto supremo del pensamiento, por una aspiración hacia la emancipación de todo lazo terrenal. Sistemas semejantes á éste han prevalecido en muchos puntos de la tierra, sin negar, no obstante, la existencia de un sér absoluto, ó de otro cualquier sér hacia el que tiende y en el que se absorbe y anonada el espíritu humano. Por deplorable y monstruoso que parezca semejante misticismo deja, sin embargo, subsistir cierta cosa; supone en el hombre la conciencia de su dependencia. Implica también cierto conocimiento de una causa primera, por más que este conocimiento se limite quizá á dar la misma definición que el filósofo griego, que la llamaba *to-kinoun akineeton*, el motor inmóvil. Cuando se pierde uno en este desierto, es todavía posible hallar un camino para salir de él. La causa primera puede ser llamada á la vida; ese sér soberano puede tomar los nombres de creador, de conservador, de moderador del Universo; y cuando una vez ha abierto el hombre de nuevo su corazón á la sencillez de la infancia, cuando se ha penetrado de su propia debilidad, vuelve naturalmente el nombre de Padre á los labios que habían pronunciado en vano todos los nombres creados por la desesperación filosófica; pero no

hay camino para salir del Nirvana tal como lo concibe la Metafísica búddhica. El filósofo budhista parte de la idea de que el fin supremo de los esfuerzos del hombre, es librarse del dolor. A sus ojos, la vida no es más que un largo tejido de miserias y dolores. El nacimiento es la causa de todo mal, ni aún la muerte es para él una emancipacion, porque cree en un ciclo eterno de existencias ó en la trasmigracion. Para librarse del mal, es necesario destruir la prision, no solo de la vida, sino de la existencia, de la que es necesario destruir hasta su última causa. ¿Cuál es, pues, la causa de la existencia? Es, contesta el metafísico budhista, la adhesion ó la inclinacion á cualquier cosa; y esta adhesion es producida por el deseo, ó, segun la expresion búddhica, por la sed. El deseo implica la percepcion del objeto deseado; la percepcion implica el contacto; el contacto, al ménos el contacto sensible, implica la existencia de los sentidos; y como los sentidos solo pueden percibir lo que tiene una forma y un nombre, ó lo que es distinto, la distincion es la causa real de todos los defectos que conducen á la existencia, al nacimiento, al dolor. Ahora bien, esta distincion (ó lo que es lo mismo, el conocimiento ó la conciencia que distingue los objetos unos de otros) es á su vez el resultado de conceptos ó ideas. Pero estas ideas, lejos de ser, como en la filosofía griega, las formas verdaderas y eternas de lo absoluto, son presentadas aquí como puras ilusiones, efecto de la ignorancia (*avidya*). La ignorancia es, pues, en realidad, la

causa primera de lo que parece existir. Conocer esta ignorancia, como causa del mal, es destruirla, y destruir al mismo tiempo todos los efectos que de ella se desprenden.

Si queremos, sin embargo, ver la aplicación de esta teoría en un caso particular, echemos una ojeada sobre los últimos momentos de Buddha, según el relato de sus discípulos. Este franquea el primer grado de la contemplación, cuando se siente emancipado de todas las condiciones del pecado, cuando llegó á conocer la naturaleza de todas las cosas y no tuvo otro deseo que el del Nirvana; pero posee todavía el sentimiento del placer, puede además juzgar y razonar. En el segundo grado de la contemplación, cesan el juicio y el razonamiento. No le queda más que el deseo del Nirvana, y un vago sentimiento de satisfacción procedente de su perfección intelectual. En el tercer grado desaparece esta satisfacción y es reemplazada por la indiferencia. Réstale, sin embargo, una conciencia confusa de sí mismo y el sentimiento de cierto bienestar físico. Todo esto se desvanece en el cuarto grado. Pierde toda memoria, todo sentimiento de placer y de dolor, y se abren ante él las puertas del Nirvana. Después de haber pasado por primera vez estos cuatro grados, hizo Buddha un esfuerzo para pasarlos de nuevo, pero murió antes de haber alcanzado el cuarto grado.

Es necesario elevarse á otras esferas, y por más que tal vez experimentemos el vértigo ó el disgusto, es necesario tener el valor de asistir á

esta tragedia hasta que caiga el telon. Despues de haber pasado los cuatro grados de la contemplacion (1), entra el Buddha en la region del espacio infinito, despues en la region de la infinita inteligencia. Pasa en seguida á la tercer esfera, á aquella en que nada existe; pero ni aún allí puede hallar el reposo, porque todavía le queda alguna cosa, á saber: la idea de la nada á donde ha llegado. Es necesario que esta idea desaparezca tambien, y desaparece en la cuarta y última region, en donde ya no queda ni la idea de la nada, y en donde reina un absoluto reposo. En esta cuarta esfera, el asceta es neutro respecto de las ideas como respecto de su carencia de ellas. Se abstiene de toda idea, y no llegándole las que podian llegarle, puede decirse que está en la region en donde no hay ideas ni falta de ellas (2). Pocas gentes, sobre todo de aquellas que están acostumbradas al lenguaje sensato y racional de la filosofia griega, se tomarán el trabajo de examinar atentamente tales alucinaciones. Tiene cierto interés particular la opinion que de la metafísica búddhica ha formado, despues de un concienzudo estudio de los documentos originales, un sábio eminente, autor de trabajos muy

---

(1) Estos cuatro grados son descritos de la misma manera en los libros de Ceilan y del Nepal: se puede mirar por tanto, como perteneciente á esta forma original del buddhismo, de la que se separaron más tarde la escuela meridional y la escuela septentrional. Véase Burnouf, *Lotus de la buena Ley*, p. 800.

(2) Burnouf, l. c., p. 814.

importantes sobre la filosofía de Aristóteles. Hé aquí en qué términos se expresa sobre esto M. Barthelemi Saint-Hilaire (1):

«El buddhismo no tiene Dios; no tiene siquiera la noción confusa y vaga del espíritu universal en que, según la doctrina ortodoxa del brahmanismo y del Sankhya, va á perderse el alma humana. Tampoco admite la naturaleza propiamente dicha, y no hace esa distinción profunda del espíritu y del mundo material, que es el sistema y la gloria de Kapila; por último confunde al hombre con todo lo que le rodea, aun predicándole la virtud. No puede, pues, reunir el alma humana, que ni siquiera nombra, ni á Dios, cuya noción ignora, ni á la naturaleza, que también desconoce. No le queda más que un partido que tomar, el de aniquilarla; y para estar bien seguro de que no volverá á aparecer bajo ninguna forma en el mundo que maldice como la morada de la ilusión y del dolor, destruye todos sus elementos. ¿Qué desea pues? Si no es la nada, ¿qué es el Nirvana?»

Estamos por decir que semejante religión parece haber sido hecha para una casa de Orates. Sin embargo, el buddhismo fué un progreso, si se le compara con el brahmanismo, se mantiene después de tantos siglos, y aún en la actualidad no hay ninguna religión que cuente tantos creyentes. Las doctrinas metafísicas del buddhismo (como las de la mayor parte de las

---

(1) *Buddha y su religión*, tercera edición, p. 139.

religiones, incluso las de los gnósticos y maniqueos cristianos), no estaban al alcance de la muchedumbre, y solo se dirigian á un corto número de filósofos endurecidos ó de ascetas exaltados. La naturaleza humana no podia cambiarse. El Nirvana de Buddha se convirtió en un paraíso para la gran mayoría de sus discípulos y adictos; y aquel que no habia dejado un lugar en el universo para el Sér divino fué deificado él mismo por los pueblos que experimentaban la necesidad de tener un Sér á quien poder adorar, un Rey cuyos auxilios pudiesen invocar, un amigo en cuyo seno pudiesen depositar sus penas más secretas. Además, tenia ese Código de una moral tan pura, promulgado por Buddha; tenia ese espíritu de benevolencia, de caridad, de compasion universal que habia inspirado á sus discípulos (1). Tenia tambien la sencillez del ceremonial que habia establecido, la igualdad de todos los hombres que habia proclamado, la tolerancia religiosa que habia enseñado

(1) Véase el *Dhammapadam*, tratado de la moral búddhica, compuesto en lengua pali, y que se ha publicado últimamente en Copenhague por V. Fausboll, discípulo distinguido de Westergaard. El reverendo Spence-Hardy, dice hablando de esta obra (*Monaquismo oriental*, p. 169), que será fácil sacar de ella una coleccion de preceptos morales que superen quizá en pureza todo lo que ha podido hallarse en los demás autores paganos. Y M. Kington, en su *Historia de Ceilan* (p. 77), dice de esta misma obra: «Tenemos aquí un código moral y una lista de preceptos, que no ceden en pureza, en esceleucia ni en sabiduría, á no ser á las enseñanzas del mismo Legislador divino.»

desde sus primeras predicaciones. Hé aquí cómo puede explicarse la rápida propagacion de las doctrinas búddhicas en las vastas regiones limitadas al Sur por las montañas de Ceilan, y al Norte por las selvas del Tundra de los Samoyedos. En la sencilla y encantadora relacion de la vida de Hiuen-tsang, veremos que el buddhismo, á pesar de sus lagunas y sus defectos, ha tenido sus héroes, sus mártires y sus santos.

Hiuent-tsang, nacido en China más de 1.000 años despues de la muerte de Buddha, era un pobre religioso Buddhista, que consagró toda su vida al estudio de la religion en que habia sido educado. Saliendo de su país natal, fué á viajar por la India, visitando todos los lugares mencionados en la historia ó en la tradicion búddhicas, aprendiendo la lengua antigua, en la que se hallaban compuestos libros canónicos, profundizando los comentarios, discutiendo las cuestiones más difíciles, y defendiendo la fé ortodoxa en las Asambleas contra los cismáticos y los incrédulos.

El Buddhismo habia sufrido en su desarrollo diversas modificaciones; pero no habia perdido nada de su vitalidad. Desde muy antiguo se despertó un espíritu de proselitismo entre los discipulos del reformador indio, fenómeno hasta entonces sin ejemplo en la historia de las religiones antiguas. Ni entre los indios, ni entre los griegos, ni entre los romanos, ni entre los brahmanes, pensó jamás nadie en hacer propaganda religiosa. La religion era considerada como una

propiedad privada ó nacional, que era necesario guardar cuidadosamente contra los extranjeros. Los nombres más sagrados de los dioses, las oraciones más eficaces para merecer su favor, eran secretos que nadie debía revelar. Pero ninguna religion fué nunca más exclusivista que la de los Brahmanes. Naciase Brahman, sin cuyo requisito jamás podia llegarse á este grado ó clase. Segun la expresion tantas veces empleada, el Brahman era «dos veces nacido.» Ni aun la última casta, la de los Sudras, podia abrir sus filas á un extranjero. Hé aquí el secreto del triunfo de Buddha. Dirigióse á hombres de todas las condiciones, á los proscritos lo mismo que á los privilegiados. Prometió la salvacion á todos; y ordenó á sus discipulos ir á predicar su doctrina á todos los pueblos de la tierra.

La idea del deber, no restringida á los estrechos límites de una casa, de una ciudad, ó de un pueblo, sino del deber que extiende las obligaciones á todo el género humano, la idea de la simpatía y de la fraternidad universal, en una palabra, la idea de la humanidad, fué expresada por primera vez en la India por el Buddha. En el tercer Concilio Buddhista, cuyas actas se han conservado en el Mahavansa (1), se dispuso enviar misioneros á las principales regiones situadas al otro lado del Indo. Este Concilio se dice que se reunió en el año 308 antes de nuestra

---

(1) *Mahavansa*, publicado por G. Turnour, Ceilan, 1837, pág. 71.

era, y 235 despues de la muerte de Buddha, en el año 17 del reinado del célebre rey Asoka, cuyos edictos existen todavía grabados en rocas en diferentes puntos de la India. Hay en estas inscripciones de Asoka lecciones que podrian leerse con fruto por nuestros mismos misioneros, por más que date de una fecha de hace más de veinte siglos. Hé aquí cómo se expresa Asoka en un edicto grabado en la piedra de Girnar, en Dhaulí y en Kapurdigiri:

«Pigadasi, el rey amado de los Dioses, desea que los ascetas de todas las creencias puedan residir en todas partes. Todos estos ascetas indistintamente hacen profesion de conservar el dominio que el hombre debe ejercer sobre sí mismo, y de conservar la pureza del alma. Pero estos hombres tienen opiniones é inclinaciones diferentes.»

Y en otro lugar:

«Nadie debe honrar más que su propia creencia, pero no debe nunca rebajar la creencia de los demás hombres. De este modo no se perjudicará á nadie. Hasta hay circunstancias en que deben ser honradas las creencias de los demás. Obrando así, se fortifica nuestra propia creencia, y se auxilia la de los otros. El que obra de otro modo debilita su creencia propia y daña á la de los demás.»

Las personas que no tienen tiempo para leer los gruesos volúmenes en que se han publicado las investigaciones de Eugenio Bournouf sobre el Buddhismo, su *Introduccion á la historia del*

*Buddhismo en la India*, y su introducción del *Lotus de la buena ley*, esas personas, repito, hallarán detalles muy interesantes y muy claramente expuestos sobre estos Concilios, éstos edictos y estas misiones, así como un boceto de la historia general del Buddhismo, en una obra reciente de M. Speir, *Life in Ancient India*, «la vida de la India antigua.»

El Buddhismo se propagó por el Sur hasta Ceilan, por el Norte hasta Cachemira, las regiones himaláicas, el Tíbet y la China. Los anales chinos muéstrannos un misionero Buddhista, penetrando en el Imperio del Medio en el año 217 antes de nuestra era (1); y en el año 120, después de haber derrotado un general chino las tribus bárbaras al Norte del desierto de Cobi, llevó como trofeo una estatua de oro, la estatua de Buddha (2); pero el año 65 de nuestra era, es cuando el emperador Ming-ti reconoció oficialmente el Buddhismo como tercera religión del Estado (3). Desde entonces ha recibido constantemente, en el celeste imperio, los mismos honores que las doctrinas de Confucio y de Lao-tseo, y solo en estos últimos tiempos es cuando estas tres religiones reconocidas han tenido que temer una nueva rival en la religión del jefe de los rebeldes.

---

(1) Véase Abel Remusat, *Fo-kue-ki*, pág. 41, y el prólogo de Mr. Landresse, pág. 38.

(2) *Fo-kue-ki*, pág. 41.

(3) *Lalita-Vistara*, por E. Foucaux, pág. 17, nota de Mr. Estanislao Julien.

Después de la introducción del Buddhismo en China, el primer cuidado de sus misioneros fué el de traducir al chino los libros sagrados compuestos primitivamente en sanscrit. Lee-mos que el emperador Ming-ti, de la dinastía de los Han, escribió á la India á Tsai-in y á otros altos funcionarios, para estudiar allí la doctrina de Buddha (1). Encontraron á los sábios buddhistas, Matanga y Tchu-fá-lan, que se comprometieron á irse á China con ellos, y tradujeron más tarde al chino algunas de las obras búddhicas más importantes. El estilo en que está redactado en sanscrit el *Lalita-Vistara* (2), y las formas gramaticales que en él se encuentran, habían hecho suponer á los indianólogos que esta obra pertenecía á una época relativamente moderna de la literatura india; pero en adelante deberá mirarse como anterior á nuestra era, si es verdad, como afirman los sinólogos, que esta *Vida de Buddha* fué traducida del sanscrit al chino, como uno de los libros canónicos del Buddhismo, en el año 76 de la era vulgar. La misma obra fué también traducida al tibetano; y la edición de esta versión publicada en París con una traducción francesa por M. E. Foucaux, á quien debemos el primer texto tibetano impreso en Europa, honra mucho á este sábio distinguido y al Gobierno

---

(1) *Lalita-Vistara*, p. 17.

(2) Dos partes del texto sanscrit han sido publicadas en la *Biblioteca Indica*.

que proteje estos estudios de la manera más liberal y más ilustrada.

Durante muchos siglos continuaron sin interrupcion las relaciones intelectuales entre la península indica y el Asia setentrional. Encargó el gobierno chino á algunos de sus generales y de sus magistrados que visitasen la China, y le suministrasen descripciones geográficas y notas estadísticas de esta region, y memorias de su estado político. Además de estos enviados oficiales, traspusieron los Montes Himalaya muchos peregrinos buddhistas, atraidos por el deseo de estudiar la ley en el mismo lugar donde habia tenido su origen. Cerca de trescientos años despues del reconocimiento público del Buddhismo por el emperador Ming-ti, fué cuando principió á dirigirse á la India la gran masa de los peregrinos. La más antigua relacion de estos viajes que ha llegado hasta nosotros es la de Fa-hien, que visitó la India á fines del siglo IV. Su Memoria ha sido traducida por Remusat, pero M. Estanislao Julien nos promete de ella una version nueva y más correcta.

Despues de Fa-hien, tenemos los viajes de Hwei-sang y de Song-yun, enviados á la India, en 518, por órden de la emperatriz, para buscar libros sagrados y reliquias. Vienen despues las *Memorias sobre los paises Occidentales*, redactadas el año 648 por Hiuen-tsang, formando doce libros de los cuales poseemos ya los ocho primeros, traducidos por M. Estanislao Julien; y esperamos que no tardará en aparecer la traduccion de

los cuatro últimos (1). Despues de la de este viajero, las principales obras de los peregrinos budhistas son *Los Itinerarios de los cincuenta y seis religiosos*, obra redactada hácia el año 730 antes de Jesucristo y el *Itinerario del viaje de Khi-ni*, que visitó la India en 964, al frente de trescientos Samaneos. La India fué por algun tiempo la tierra santa de los Chinos, y allí es donde el maestro de la ley habia vivido y muerto. Allí se encontraban los monumentos que recordaban los principales acontecimientos de su vida, los templos en donde podian venerarse sus reliquias, los monasterios en donde la tradicion conservaba de edad en edad el recuerdo de sus palabras y de sus acciones. Hallábanse tambien allí los libros en donde habia sido expuesta su doctrina en toda su pureza, y las escuelas en donde mejor podian estudiarse las principales herejias que habian surgido con el tiempo.

Careciendo la India de toda literatura histórica, tienen estas relaciones de viajes, compuestos por los peregrinos y los enviados chinos, una extrema importancia á causa de las indicaciones que nos suministran acerca de la historia social, politica y religiosa de este país, desde el principio de nuestra era hasta el tiempo de la invasion musulmana. Se ha comprendido desde muy antiguo que podia sacarse de los autores mahome-

(1) Ya hemos dicho en otro lugar que, con posterioridad á la fecha en que el autor publicó este trabajo, ha salido el tomo II de estas Memorias.

tanos un buen partido para la historia de la India durante la Edad media; y en una memoria publicada recientemente por Reinard, el sábio francés más versádo en la literatura árabe, se encuentran reunidos materiales nuevos é importantes, doblemente preciosos para la India, en donde jamás ha redactado ningun historiador ni analista indígena un relato de los acontecimientos verificados en su país. Conocian la existencia de documentos análogos escritos en lengua china, y habian reclamado constantemente sábios eminentes, —tales como Humboldt, Biot y otros,— la traduccion de las más antiguas memorias escritas por los peregrinos de China; sin embargo, parecia que no iba á ser jamás satisfecha nuestra curiosidad sobre este punto. Francia es el único país en donde han estado más florecientes los estudios chinos, y un sinólogo francés, Abel Remusat, fué el que emprendió al fin la traduccion del relato de uno de estos peregrinos. Remusat murió antes de haber podido dar á luz su traduccion de los viajes de Fa-hien. Esta traduccion, publicada por los cuidados de M. Landresse, permaneció largo tiempo aislada, es decir, sin que la siguiese ningun otro trabajo del mismo género. Por lo demás, la obra no respondia á lo que podia esperarse del eminente orientalista que la habia escrito. La mayor parte de los nombres propios, los nombres de países, de montañas, de ciudades, de rios, los títulos de los libros, y todos los términos sacramentales de la fraseología búddhica estaban tan desfigurados en la transcripcion ó

la traducción del autor chino, que era con frecuencia imposible descubrir su forma original.

El alfabeto chino no ha servido nunca para representar el sonido de las palabras. Era este en su origen un sistema simbólico, en el que cada expresión tenía su propia representación gráfica. No hubiera sido posible escribir de otro modo el chino. Esta es en efecto una lengua monosilábica (1). Ninguna palabra puede componerse de más de una consonante y de una vocal, comprendiéndose en la categoría de las vocales sencillas los dip-tongos y las vocales nasales. El número posible de palabras es por consiguiente muy restringido, y el chino solo posee unos 450 sonidos significativos. Ninguna lengua podría contentarse con un vocabulario tan pobre, y en chino, lo mismo que en los demás idiomas monosilábicos, cada palabra tenía muchos sentidos, según la entonación y el acento con que se pronunciaba. El número total de palabras, ó mejor dicho, de ideas, que comprende el diccionario clásico, se eleva según se dice, á 43.496. Hubiera sido completamente inútil una representación gráfica del sonido de las palabras, y era necesario recurrir á una escritura simbólica completada por la introducción de signos determinativos. Casi todo el enorme diccio-

---

(1) En lo que se refiere al monosilabismo ó á la naturaleza de la lengua china, puede consultarse lo que decimos en nuestro manual de *Historia de Oriente*, página 102, edición especial que forma el tomo XIV de la Biblioteca Histórica que publica la casa editorial Góngora y Compañía.

(Nota del traductor.)

nario de los chinos, (por lo ménos las veintinueve trigésimas partes) se compone de signos combinados, una parte de los cuales indica el sonido general, y la otra la significacion particular. Con semejante sistema gráfico, era posible representar el chino, pero imposible darle el sonido ó la significacion de las palabras de cualquier otro idioma. Además son desconocidos en la lengua china algunos de los sonidos más ordinarios, tales como la *r*, la *b*, la *d* y otros.

¿Cómo debieron arreglarse los traductores chinos de los libros indios para figurar en su lengua los nombres propios sanscritos? El sistema racional hubiera sido elegir tantos signos chinos como letras sanscritas habia, y expresar siempre una misma letra sanscrita por medio de un mismo carácter chino. Si la inteligencia china no podia elevarse hasta concebir una consonante sin vocal, ó vice-versa, por lo ménos hubieran debido expresar siempre los intérpretes un mismo sonido silábico en sanscrit por un solo y mismo carácter silábico en chino. Este es el sistema adoptado en la actualidad por los chinos, cuando se ven en la necesidad de escribir nombres propios europeos. En vez de sujetarse á una ley comun y adoptar un mismo alfabeto armónico, cada traductor parece haber elegido á su antojo y casi al azar, los signos que queria emplear para figurar los sonidos de las palabras sanscritas. Resulta de aquí que cada transcripcion de una palabra sanscrita por los Buddhistas chinos es un enigma cuya explicacion se escapa al espíritu más pene-

trante. ¿Quién hubiera podido adivinar jamás que *Fo-to*, ó más frecuentemente *Fo*, se había puesto en vez de Buddha, *Kolo-keu-to* por Rahu-la, hijo de Buddha, *Po-lo-nai* por Benares, *Hang-ho* por Ganges, *Niepan* por Nirvana, *Chamen* por Sramana, *Feito* por Veda, *Tcha-li* por Kshatri-lla, *Siu-tolo* por Sudra, *Fan-lon-mo* por Brahma? Es cierto que algunas veces intentaron los chinos dar, además de la representacion fonética de las palabras sanscritas, una traduccion del sentido de estas mismas palabras; pero la traduccion de los nombres propios es siempre una cosa muy delicada y escabrosa, y se necesitaba estar muy familiarizado con la literatura sanscrita y búddhica para poder restituir, con ayuda de traducciones truncadas, la forma original de los nombres propios que los intérpretes habian querido darles. Si encontráramos en una version china de Tucídides un personaje llamado «Conductor del pueblo,» podríamos conjeturar que la forma griega de su nombre habia sido *Demagogos* ó *Laegos*, lo mismo que *Agesilaos*. Cuando el nombre de la ciudad de Sravasti se escribia Che-wei, que significa en chino «en donde se escucha,» era necesario una sagacidad poco comun para referir la expresion china al nombre sanscrito Sravasti, derivado de Sravas «oida» ó «renombrada» (en griego *Kleos*, en latin *cluo*,) y para adivinar que el traductor habia querido dar con la voz Chevei la significacion etimológica de Sravasti. Además de estos nombres de lugares y de rios, de santos y de reyes, habia toda la extraña terminología

búddhica, de la que ningun diccionario puede dar una explicacion satisfactoria. ¿Cómo los mejores sinólogos podian saber que las palabras que significan ordinariamente «sombra oscura» eran tomadas como términos técnicos para designar el Nirvana ó la absorcion en el seno de lo absoluto, y que volver á la pureza tenia la misma significacion? Un monasterio es denominado «origen puerta,» en lugar de «negrapuerta.» La voz de Buddha es llamada «la voz del dragon,» y su doctrina «la puerta de los expedientes.» Por extensos que puedan parecer estos detalles, era para nosotros un deber no abreviarlos, á fin de dar una idea de las dificultades con que ha tenido que luchar M. Estanislaou Julien. El público no prodiga sus favores á los orientalistas. Pocas gentes se internan en sus trabajos, y la mayor parte de los que lo hacen aceptan simplemente los resultados adquiridos, sin comprender á costa de qué trabajos se han obtenido estos resultados. Muchas personas que han leído la traduccion de las inscripciones cuneiformes, están seguramente muy contentas con poseer los anales auténticos y contemporáneos del reinado de Darío y de Jerjes: pero si pudiesen darse cuenta del método con que sábios como Grotefend, Burnouf, Lassen y Rawlinson han llegado á descifrar estos antiguos archivos, verian que el descubrimiento del alfabeto, de la lengua, de la gramática y del sentido de las inscripciones achemenidas merece ser colocado en el mismo rango que los descubrimientos de un Kepler, de

un Newton ó de un Faraday. Tampoco la traducción de un libro chino al francés parece una empresa muy trabajosa; y sin embargo ha necesitado M. Estanislao Julien, á pesar de reconocerle desde hace mucho tiempo como el primer sinólogo de Europa, 20 años de un trabajo incesante ántes de considerarse suficientemente preparado para hacer una traducción de los *Viajes Hiuen-tsang*. Se ha visto obligado á aprender el sanscrit, que no es una de las lenguas más fáciles, y á estudiar la literatura búddhica en sanscrit, en pali, en tibetano, en mogol y en chino. Ha tenido que hacer largas listas de todos los nombres propios que se refieren al Buddhismo, y someter todas estas palabras al más minucioso análisis ántes de establecer sobre bases ciertas un alfabeto armónico. Solo despues de este largo trabajo prévio ha podido al fin resolver las dificultades de la empresa en que se habia empeñado.

La mayor parte de mis lectores recordarán tal vez el interés excitado hace algunos años por los viajes de M. Huc y M. Gabet, por más que estos dos atrevidos misioneros hubiesen tenido que renunciar á su primera intencion, que habia sido la de penetrar en la India por la China y por el Tibet, y que no se les permitiese pasar de la famosa capital de Lhasa. Si se considera, pues, que otro viajero habia recorrido el mismo camino doce siglos antes; que habia conseguido franquear las montañas y los desiertos que separan la China de la India; que habia visitado las principales ciu-

dades de esta Península en una época en que ningun escritor indígena ni extranjero, suministra sobre la India la más leve reseña; que habia aprendido el Sanscrit y reunido una gran coleccion de obras búddhicas; que habia sostenido discusiones públicas sobre materias religiosas contra los filósofos y sacerdotes más sábios de su tiempo; que habia traducido del Sanscrit al Chino las principales obras de la literatura búddhica, y redactado una relacion de sus viajes, que se hallaba en las bibliotecas de la China, no en forma de manuscrito, sino impresa, se comprenderá sin dificultad la impaciencia con que se esperaba por todos aquellos, á quienes interesa la historia antigua de la India y el estudio del budhismo, la traduccion de una obra tan importante.

El nombre de Hiuen-tsang fué pronunciado por primera vez en Europa por Abel Remusat y por Klaproth.

Estos sábios habian descubierto fragmentos de un relato en una obra china titulada *Pien-i-tien* (ó Memorias sobre los países y pueblos extranjeros). Remusat escribió á China á fin de hacerse de una edicion completa de la obra de Hiuentasang; pero le respondió Morrison que la obra estaba agotada. Algunos fragmentos publicados por Remusat despues de su introduccion del *Fo-kue-ki*, habian producido una gran sensacion entre los orientalistas. M. Estanislao Julien obtuvo en 1838, por mediacion de un misionero lazarista que viajaba por el interior de China, la

edición imperial de *Hiuen-tsang*; y en la actualidad, despues de muchos años de estudio, ha publicado la primera parte de su traduccion. Si hay pocas personas que sepan apreciar la dificultad de un trabajo como el de M. Estanislao Julien, tienen por lo mismo el deber de proclamar muy alto el reconocimiento que le es debido; pero la mejor manera de ensalzarle seria quizá decir (lo cual es sencillamente la verdad) que, en una rama de estudios en donde no existen monopolios ni privilegios, M. Estanislao Julien es, por confesion de todos, el único hombre de Europa capaz de producir los tomos que en este momento tenemos á la vista.

Consagraremos el resto de nuestro trabajo á trazar un ligero boceto de la vida y viajes de Hiuen-tsang. Nació éste en China, en la ciudad de Tchín-Lieu, en una época en que se hallaba trastornado el imperio por revoluciones sangrientas. Su padre habia rehusado los cargos públicos que se le habian ofrecido, á fin de consagrarse á la educacion de sus cuatro hijos. Dos de éstos se distinguieron muy pronto: uno de los mayores y el más jóven, Hiuen-tsang, el futuro viajero y teólogo. Siendo aun niño, fué enviado á un convento búddhico, en donde fué iniciado en la lectura y en el estudio de los libros sagrados, bajo la direccion de su segundo hermano; y á la edad de trece años fué admitido en el número de los religiosos. Durante los siete años siguientes, viajó el jóven novicio de ciudad en ciudad con su hermano, á fin de aprovechar las lec-

ciones de los más célebres maestros. Los horrores de la guerra vinieron muchas veces á interrumpir sus pacíficos trabajos y le obligaron á buscar un refugio en las más lejanas provincias del imperio. A la edad de 20 años, recibió «el complemento de las reglas monásticas,» es decir, la ordenacion, y ya el renombre de su ciencia se habia extendido por la mayor parte del imperio. Habia estudiado á fondo los principales libros canónicos del buddhismo, el sistema de moral y de metafísica, las obras que contenian la vida y las predicaciones de Buddha, y era muy versado en las doctrinas de Confucio y de Lao-tseo. Sin embargo, su espíritu estaba agitado por dudas que se esforzaba constantemente en esclarecer. Durante seis años prosiguió sus estudios en las principales escuelas de China, y muchas veces, en los conventos á donde iba á aprender, se le rogaba que explicase él mismo á los religiosos los libros sagrados. Por último, cuando reconoció que ninguno de los doctores más eminentes podian darle la luz que necesitaba, formó la resolución de ir á la India. Conocia las obras de los peregrinos que habian visitado ya este país, tales como Fa-hien y otros. Sabia que habia de encontrar en la India los originales de las obras cuya traduccion china habia dejado muchos puntos oscuros que trastornaban su espíritu.

Por más que conociera todos los peligros á que en el viaje se exponia, dijo: «puesto que *Fa-hien* y *Tchi-yen* han podido ir á buscar la ley para servir de guia á los hombres y hacer su fe-

licidad, el deber de una alma grande es imitarlos y seguirlos.» De acuerdo con muchos religiosos, dirigió una exposición al emperador, rogándole que autorizase su partida para la India. Habiendo sido negada esta demanda, no osaron sus compañeros perseverar en su designio; pero Hiuen-tsang no se dejó abatir. Recordó un sueño que su madre le había referido otras veces: en el momento del nacimiento de su hijo, había soñado que éste partía para Occidente, á fin de ir á buscar la ley. Él mismo se había visto en sueños trasportado á regiones desconocidas. Como hacia mucho tiempo que había renunciado á todos los atractivos mundanos, resolvió desafiar todos los peligros y arriesgar su vida por el único objeto que le parecía verdaderamente digno de ocupar el pensamiento y el corazón del hombre.

Marchó á las orillas del río Amarillo, el Hoangho, al lugar que era el punto de reunión general de las caravanas que partían para la India. Por más que el gobernador del país había dado las órdenes más severas para impedir que se pasase la frontera, el joven religioso consiguió, con la asistencia de sus correligionarios, burlar la vigilancia de los aduaneros. Enviáronse espías en su persecución; pero admiró tanto al gobernador la franqueza de sus confesiones y la firmeza de su resolución, que rompió con su propia mano aquella especie de proceso oficial y le envió dos de sus discípulos para que le condujesen hácia el Oeste. Estos dos novicios le abandonaron muy pronto y Hiuen-tsang se encontró solo, sin amigo y sin

guia, recurriendo á hacer fervientes oraciones para obtener las fuerzas que necesitaba para llevar á feliz término su empresa.

A la mañana siguiente, vino á ofrecérsele como guia un jóven de los países bárbaros. Este desconocido le acompañó fielmente durante algunos dias, pero le abandonó á la entrada del desierto. Aun quedaban cinco torres ó atalayas que era necesario pasar, y Hiuen-tsang no tenia en aquel desierto de estériles arenas otro guia que las huellas de los caballos y los montones de huesos de las caravanas que allí habian perecido. Caminó con gran trabajo por esta triste ruta; y, aunque engañado por las visiones del espejismo, llegó cerca de la primera torre. Fué apercibido por los centinelas, y por poco si sus flechas acaban allí con todos los proyectos y hasta con la vida de nuestro peregrino; pero consiguió darse á conocer, y el comandante del punto, que era un celoso Buddhista, le ofreció hospitalidad y le dió recomendaciones para el comandante de la estacion siguiente, que, segun él decia, era hombre de buenos sentimientos y hasta su próximo pariente.

Hiuen-tsang continuó durante algun tiempo su camino sin que le sucediese ninguna mala aventura; pero se le previno que los guardas de la última torre eran hombres irritables y violentos, y tuvo que dar un largo rodeo para evitar su encuentro. Entró entonces en otro desierto en donde se extravió. Para colmo de desdichas, se le cayó el odre donde llevaba su provision de agua

y se le derramó toda. Faltóle entonces el valor, y pensó volver sobre sus pasos, y hasta comenzó á ponerlo por obra; pero se detuvo bien pronto. «A mi salida, dijo, he jurado que si no llegaba al Thien-tchu (la India), no volveria jamás al Oriente (China). Sin embargo, ¿por qué he venido hasta aquí? ¡Prefiero morir caminando hácia el Occidente!» Por espacio de cuatro noches y cinco dias anduvo errante en aquel desierto, atormentado por una sed abrasadora y sin una gota de agua con que humedecer sus lábios. Para sostener sus fuerzas no tenia más que sus oraciones; ¿y cuáles eran estas? Textos tomados de los libros que enseñaban que no habia Dios creador, ni creacion, nada, escepto el espíritu, sumergido constantemente en sueños. Es en verdad cosa maravillosa ver como, aun en la atmósfera más eurarecida, continúa aun brillando la chispa divina y esparciendo calor y luz en las frias tinieblas del corazon humano.

Fortificado con la oracion, volvió á ponerse Hiuen-tsang en camino, y al cabo de algun tiempo llegó á la orilla de un gran lago. Estaba en el país de los Tartarosos ó Iguros. Esperábase allí una buena acogida, quizá demasiado buena. Uno de los Kanés tártaros, al saber su llegada, envió mensajeros para invitarle á venir á su palacio, instándole vivamente para que fijase á su lado su residencia para instruir á sus súbditos en la fé de Buddha. Hiuen-tsang dijo que habia venido al Oeste por amor á la ley, y que, como aun no estaba en posesion de ella, le era

imposible detenerse en medio de su camino. El Kan le amenazó con retenerle por fuerza, si no quería hacerlo voluntariamente; pero Hiuen-tsang permaneció inquebrantable en su resolución. «El Rey, dijo éste, solo podrá retener mi cuerpo; pero no tiene ningún poder sobre mi espíritu y mi voluntad.» A partir de este momento, se negó á tomar alimento, para poner fin á su vida. Este era el *Zanoumai kai eleutereesomai* del Apóstol. Durante tres dias estuvo sin tomar alimento alguno, hasta que aterrado el Rey por las consecuencias de su rigor, se excusó con el pobre religioso y le dejó libre para que marchase á donde mejor le pareciese. Solo exigió que le prometiese que pasaria por su reino á su regreso á China, y que se detendria en él tres años.

Hiuen-tsang permaneció todavía un mes en el país de Kao-tchang dando todos los dias conferencias piadosas á las que asistian el Rey, la Reina y todas las personas de su córte. Despues continuó su viaje, acompañado de una numerosa escolta, y con cartas de recomendacion para veinticuatro príncipes, cuyos territorios debia atravesar la pequeña caravana. Su itinerario puede indicarse trazando una línea por el país llamado hoy Dzungaria, por los montes Monsurd-dabaghan, la parte septentrional del Belur-tag, el valle del Yasartes, la Bactriana y el Kabulistan.

No podemos seguirle por todos los países que atravesó por más que sea muy interesante el relato de sus aventuras y que dá reseñas muy importantes sobre las poblaciones que visitó. Hé

aquí la descripción de la montaña de hielo (en la cordillera de los montes Monsurd-dabaghan), tal cual se lee en la página 53 de la biografía de este célebre peregrino: «Esta montaña es muy peligrosa, y se eleva su cumbre hasta el cielo. Desde el principio del mundo, se ha ido acumulando allí la nieve, y se ha convertido en enormes témpanos de hielo que no se deshacen ni en la primavera ni en el verano. Especie de sábanas duras y brillantes se extienden hasta el infinito y se confunden con las nubes. Si dirigimos á ellas nuestras miradas nos deslumbran sus reflejos. Véanse allí enormes picos de hielo, como colgados sobre las orillas del camino, algunos de los cuales tienen hasta cien piés de altura, y otros muchas decenas de piés de anchura. Así, pues, no pueden atravesarse sin dificultad y sin peligro. Agréguese á esto las ráfagas de viento y los torbellinos de nieve que á cada paso asaltan al viajero, y tales que, aun con calzado doble y vestidos con buenos abrigos, no puede evitarse temblar de frío. Cuando uno quiere comer ó dormir, no encuentra un lugar enjuto en donde sentarse.»

Durante los siete días que duró el paso de estas montañas, perdió Hiuen-tsang trece ó catorce de sus compañeros, muertos de hambre y de sed.

Lo más importante que hay en esta primera parte de los viajes del peregrino chino, es que hallamos en ella una prueba del alto grado de civilización á que habían llegado en tiempo de Hiuen-tsang los pueblos del Asia Central. Nos hemos

acostumbrado lentamente á creer en la antigua civilizacion de Egipto, de Babilonia, de Asia y de India; pero cuando hallamos los hordas de la Tartaria poseyendo ya, en el siglo VII de nuestra era, las principales artes é instituciones de una sociedad avanzada, tenemos que suprimir por completo la palabra *bárbaros*. La teoría de M. Oppert, atribuyendo á la raza turania ó escítica la invencion de los caracteres cuneiformes y una civilizacion anterior á la de Babilonia y Nínive, parecerá en adelante ménos improbable que hasta hoy se la habia creído, porque, entre este período de su historia y de su literatura, que puede llamarse el período cuneiforme, y la época de la visita de Hiuen-tsang, no habia habido movimiento alguno que hubiese podido llevar á aquellas regiones nuevos elementos de civilizacion.

En el reino de Okini, en la frontera occidental de China, halló Hiuen-tsang un comercio floreciente, el uso de la moneda de oro, plata y cobre, un alfabeto tomado del Sanscrit, y conventos en donde estudiaban muchos religiosos las principales obras del buddhismo. Pasando más adelante encontró minas en explotacion y países en donde la agricultura estaba muy en boga, se cultivaban toda clase de árboles frutales, el peral, el manzano, el almendro, la vid, el granado, así como tambien el arroz, el trigo y otras semillas. Los habitantes vestian trajes de seda y de lana. En las principales ciudades habia músicos que tocaban la flauta y la guitarra. El buddhismo era

la religion dominante en este país, pero se hallaban tambien allí huellas de un culto más antiguo, el culto del fuego, la antigua religion de la Bactriana. En todos los pueblos habia escuelas, conventos, monumentos y estatuas. Samarkanda era en aquellos tiempos una especie de Atenas, y todas las tribus vecinas trataban de imitar á sus habitantes. Balkh, la antigua capital de la Bactriana, edificada en las orillas del Oxus, era una especie de ciudad importante, bien fortificada, llena de edificios religiosos. Los minuciosos detalles que da nuestro viajero acerca del exacto circuito de las ciudades, el número de sus habitantes, las producciones de su suelo y los artículos de su comercio, prueban bien á las claras que aquel refiere lo que él mismo habia visto. Hé aquí, pues, abierta ante nosotros una nueva página de la historia del mundo; hé aquí que se nos señalan nuevas ruinas, cuyas escavaciones recompensarán las investigaciones de un Layard.

Pero es necesario que abreviemos. Nuestro viajero entró como hemos dicho, en la India, por el Kabul. Poco tiempo ántes de llegar á Púlucha-pulo (en sanscrit purus-ha-pura) el peshawer moderno, oyó hablar Hiuen-tsang de una caverna extraordinaria en donde Buddha habia convertido en su tiempo al rey de los dragones, y en la que habia prometido á su nuevo discípulo dejarle su sombra, á fin de que si alguna vez los malos instintos de su naturaleza de dragon intentaban volver á recobrar su imperio, la vista

de aquellos rasgos venerados le recordase sus juramentos. Buddha había cumplido su promesa, y la caverna del dragon fué en adelante un lugar célebre de peregrinacion. Nuestro viajero supo que los caminos que conducian á esta gruta eran en extremo peligrosos y estaban infestados de bandidos; y se añadia que desde hacia dos ó tres años no habia vuelto ninguno de los peregrinos que habian ido á visitarlos. Pero Hiuen-tsang respondió á los que le mostraban el peligro: «seria difícil (1) aun durante cien mil *kalpas* encontrar una sola vez la sombra de Buddha; ¿cómo podría yo haber llegado hasta aquí y no ir á adorarla?» Separóse, pues, de sus compañeros, y, despues de vanos esfuerzos para procurarse un guia, encontró por fin un jóven que le condujo á una quinta perteneciente á un convento de las inmediaciones, y en el que halló un anciano que accedió á enseñarle el camino.

Apenas se pusieron en marcha, fueron atacados por cinco bandidos. Hiuen-tsang se quitó su bonete y mostró su hábito de religioso. «Maestro, le dijo uno de los bandidos, ¿á dónde os dirigís?» «Deseo, respondió Hiuen-tsang, ir á adorar la sombra de Buddha.»—«Maestro, repuso su interlocutor, ¿no habeis oido decir que estos lugares están infestados de bandidos?»—«Los bandidos son hombres,» respondió el peregrino. «Yendo yo á adorar la sombra de Buddha, aun cuando los caminos estuviesen cubiertos de bestias feroces,

(1) *Historia de la vida de Hiuen-tsang*, p. 79.

marcharia sin temor; con más razon no debo temer á vosotros, que sois hombres cuyo corazon está dotado de sentimientos compasivos.» Los ladrones quedaron admirados de su energía y de sus palabras y abrieron á la fé sus corazones.

Despues de este pequeño incidente, volvió Hiuen-tsang á ponerse en camino con su guia. Pasó un arroyuelo que corria entre dos rocas elevadas. En una de ellas se hallaba una puerta por la que penetró en la gruta. En el interior de esta todo estaba á oscuras y no pudo percibir nada. «Maestro, le dijo el anciano, entrad y seguir en línea recta. Cuando hayais tocado la pared oriental, dar cincuenta pasos hácia atrás y mirad directamente al Este: allí es donde se halla la sombra.» Hiuen-tsang siguió las instrucciones del anciano, é hizo cien salutations, pero nada vió. Entonces se echó en cara sus faltas pasadas; las lloró amargamente, y se entregó á la desesperacion porque no queria aparecésele la sombra de Buddha. Por último, despues de muchas oraciones é invocaciones, vió aparecer en el muro oriental un débil resplandor, ancho como el vaso de barro en que los religiosos buddhistas acostumbran cocer los alimentos. Pero este resplandor se extinguió al instante. Volvió á comenzar de nuevo su oracion lleno de alegría y de dolor, y nuevamente vió una luz que se desvaneció como el relámpago. Entonces, en un trasporte de piedad y de amor, juró no separarse de aquel lugar hasta haber visto la sombra del *Honorable del siglo*. Despues de haber hecho nuevamente

otras doscientas salutations, se inundó repentinamente de luz la caverna y se dibujó en el muro la majestuosa sombra de Buddha, como cuando las nubes se entreabren y dejan ver de repente la maravillosa imágen de la *montaña de oro*. Un resplandor deslumbrante iluminaba los contornos del rostro divino. Hiuen-tsang, trasportado por el éxtasis, contempló por largo tiempo el objeto sublime é incomparable..... Cuando hubo contemplado largo espacio de tiempo este prodigio, ordenó de léjos que entrasen seis hombres en la caverna, y encendiesen una hoguera para quemar perfumes. Cuando la hoguera estuvo encendida, desapareció la sombra. Hiuen-tsang ordenó entonces apagar el fuego, y reapareció la vision. De los seis hombres pudieron verla cinco, pero el sexto no vió nada. El anciano que le habia servido de guia se admiró cuando Hiuen-tsang le refirió lo que habia presenciado. «Maestro, le dijo, sin la sinceridad de vuestra fé y la energia de vuestros deseos, no hubiérais podido ver semejante prodigio.»

Tal es el relato que leemos en la *Historia de la vida de Hiuen-tsang*, escrita por dos de sus discípulos; pero debemos decir, en honra de nuestro peregrino, que en el *Si-yu-ki*, que contiene la relacion redactada por él mismo, se refiere la historia de una manera diferente. La descripcion de la caverna se hace en términos casi idénticos. Hé aquí lo que añade el autor: «hacia mucho tiempo que se veia allí la sombra de Buddha, radiante como su figura natural, y ofreciendo todos

los signos de la belleza; habíase dicho que era el mismo Buddha vivo. En los últimos siglos, no se la veía ya completamente; y por más que se percibe algo, no es más que una débil y pálida semejanza. Cuando un hombre hace oracion con fé sincera, y recibe una impresion secreta, la vé claramente; pero no puede gozar mucho tiempo de su presencia.»

Desde Peshawer, teatro de este prodigio extraordinario, marchó Hiuen-tsang á Cachemira recorriendo las principales ciudades de la India central, llegando al fin á Magadha, la tierra santa de los buddhistas. Permaneció allí cinco años, consagrando todo su tiempo al estudio del sanscrit y de la literatura búddhica, visitando todos los lugares santificados por el recuerdo del pasado. Atravesó entonces el país de Bengala, y se dirigió hácia el Sur con la intencion de ir á Ceilan, centro principal del buddhismo. Obligado á renunciar á este designio por hallarse entonces la isla presa de la guerra civil y de un hambre horrorosa, continuó sus exploraciones en el continente. Atravesó la península de Este á Oeste, remontó la costa de Malavart, llegó hasta el Indo y despues de muchas escursiones para ver los lugares más interesantes del Noroeste de la India, volvió á Magadha, para pasar allí en compañía de los amigos que habia dejado, algunos de los años más felices de su vida. Podemos seguir su itinerario sobre la carta hecha con suma habilidad por M. Vivien de Saint-Martin. Por último, se vió obligado á volver á China y atra-

vesando el Penjab, el Kabulistan y la Bactriana, llegó á las orillas del Oxus, cuyo curso remontó hasta cerca de sus fuentes en la meseta de Pamir. Residió algun tiempo en las tres ciudades principales del Turquestan, Kasgar, Yarkand y Khoten; y, despues de 16 años de viajes, de peligros y de estudio, volvió de nuevo á su país natal. Hábiale precedido su reputacion; y el pobre peregrino, á quien habia costado otras veces tanto trabajo sustraerse á la persecucion de los espías y de los soldados del gobierno imperial, fué recibido ahora con honores públicos por el emperador mismo.

Su entrada en la capital fué una especie de triunfo. Las calles estaban cubiertas de flores, y adornadas de tapices y banderas. Los magistrados, seguidos de numerosa escolta de soldados, fueron á recibirle, y todos los religiosos de la ciudad salieron á su encuentro en procesion solemne.

Hé aquí la curiosa enumeracion de los trofeos que adornaban este triunfo y que eran llevados por gran número de caballos: 1.º 150 granos de las cenizas de Buddha; 2.º una estatua de oro del gran Maestro de la Ley; 3.º otra estatua de Buddha, esculpida en madera de sándalo; 4.º una estatua de la misma madera, representando á Buddha en el momento en que descendia del cielo; 5.º otra estatua de plata, semejante á la que le representaba, explicando *La flor de la Ley* y otros libros sagrados, sobre la montaña llamada el *Pico del buitre*; 6.º una estatua de oro que re-

presentaba á Buddha domando un dragon venenoso; 7.º otra estátua de oro que le representaba predicando su doctrina; por último, una coleccion de 657 obras en 520 tomos. El emperador recibió al peregrino en el palacio del Fénix, y lleno de admiracion por sus talentos y su sabiduria, le ofreció un puesto eminente en el Estado, exhortándole á abandonar la vida religiosa para secundarle en la direccion de los negocios públicos. Hiuen-tsang rehusó todas las ofertas, pues sabia, decia éste, que «la doctrina de Confucio era el alma de la administracion, que él habia abrazado con ardor la ley de Buddha, y que no la abandonaria jamás. Un solo favor le pedia al príncipe, á saber: que le fuese permitido acabar sus días en la religion.» El emperador le rogó entonces que le acompañase á una expedicion contra los rebeldes del Este de la China. El religioso se negó tambien, diciendo que, «sus principios, fundados en la benevolencia y en la caridad para todos los hombres, no le permitian presenciar los combates y las escenas sangrientas.»

Hiuen-tsang solicitó y obtuvo autorizacion para retirarse á un convento para redactar allí la relacion de sus viajes y traducir las obras que habia llevado consigo desde la India. Sus memorias fueron inmediatamente escritas y publicadas; pero la traduccion de los manuscritos sanscritos ocupó el resto de su vida. Antes de emprender este trabajo, pidió Hiuen-tsang al emperador que le diese como adjuntos cierto número de religiosos instruidos y de copistas ó escribientes, para traducir bajo su

direccion y poner en limpio los textos traducidos. Rodeado de todos estos auxilios, pudo publicar la traduccion de 740 obras ú opúsculos en 1335 tomos. Veíasele muchas veces meditar sobre un pasage difícil, y de repente parecia que iluminaba su espíritu una luz superior. Entonces parecia que recibia su alma una expansion, análoga á la del hombre sumido en la oscuridad que ve atravesar el sol las densas nubes y brillar en todo su esplendor. Desconfiando siempre de su inteligencia, atribuia el mérito de sus trabajos á la misteriosa inspiracion de los Buddhas y de los Boddhisatvas.

Quando sintió que se aproximaba su fin, cesó de traducir y solo se ocupó ya de sus deberes religiosos. Ordenó distribuir entre los pobres sus vestidos y todo cuanto poseia, é invitó á sus amigos á visitarle y á dar alegremente el último adios al cuerpo impuro y despreciable de Hiuen-tsang. «Quando despues de mi muerte, les dijo, me conduzcáis á la última morada, debeis verificarlo de una manera sencilla y modesta. Envolveteis mi cuerpo en una estera, y lo depositareis en el fondo de un valle, en un lugar tranquilo y solitario. Deseo, añadió, ver que recaen sobre los demás hombres los méritos que yo he adquirido con mis buenas obras; nacer con ellos, en el cielo de los *Tuchitas*, ser admitido en la familia de Mi-le (*Maitrella*), y servir á este Buddha lleno de ternura y de afecto. Quando vuelva á descender sobre la tierra para recorrer otras existencias, deseo, en cada nuevo nacimiento, llenar con celo sin lí-

mites mis deberes para con Buddha, y llegar al fin á la inteligencia trascendente.» Murió este famoso viajero en el año 664 de nuestra era, casi en la época en que el mahometismo realizaba en Oriente sus sangrientas conquistas, y cuando el cristianismo comenzaba á esparcir su pura luz en los sombríos bosques de la Germania.

Es imposible en tan pocas páginas, hacer la justicia debida á un hombre tan extraordinario como Hiuen-tsang. Si no poseyéramos algunas memorias que él mismo ha dejado sobre su vida y sus viajes (y de las que acaba de publicar M. Estanislao Julien la primera parte en París), no conoceríamos los motivos que le guiaron, ni los sufrimientos que debió experimentar. Afortunadamente dos de sus discípulos y amigos han escrito una historia de su vida, y M. Estanislao Julien ha obrado acertadamente comenzando su coleccion de los peregrinos buddhistas con la traduccion de esta biografia. En ella se nos revela al hombre mismo, con ese silencioso entusiasmo que le sostiene siempre en sus más árduas empresas. Vémosle desafiando los peligros del desierto, pasando los ventisqueros de la montaña de hielo, atravesando los torrentes, y sometién dose sin temor ni emocion á la brutal violencia de los Thugs indios, sedientos de sangre. Vémosle además rechazando las seductoras ofertas de Kanés, de Reyes y de Emperadores y encerrándose, lejos de su patria, en una pobre celda de un convento buddhista para entregarse allí tranquilamente al estudio de una lengua extranjera, porque esta len-

gua era la llave de la literatura sagrada que contenia los preceptos de la ley santa para la cual queria solo vivir. Despues nos lo muestra el biógrafo rodeado de los homenages públicos, reconocido como igual por sus antiguos maestros, é invitado á explicar los libros santos en las más célebres escuelas de la India. Vémosle convertido en campeón de la fé ortodoxa, en un árbitro en los concilios, y en el favorito de los reyes indios. Nada de esto nos enseñan sus propias memorias.

Despues de haber dicho lo bueno de Hiuent-sang, no queremos ocultar las debilidades que esta misma biografia nos da á conocer. Era este un hombre crédulo, á quien engañaban fácilmente los sacerdotes astutos, y era arrastrado con más facilidad si cabe por su propia tendencia á las supersticiones. Sin embargo, hubiera merecido vivir en tiempos mejores; y nosotros casi envidiamos un carácter tan noble en un pais que no es el nuestro, y un alma tan elevada en una religion que no la merecia. No se descubre en él huella alguna de egoismo. Toda su vida pertenece á la fé en que ha nacido, á esa brillante ley de Buddha que deseaba propagar por toda la tierra. Jamás pensó en sí mismo, y el fin constante de sus esfuerzos fué ilustrar y salvar á los demás hombres. Era este un corazon honrado y magnánimo; y por extraño, por rudo, y por extravagante que su exterior pueda parecernos, hay en la figura de este chino, de piel amarilla y de ojos pequeños y oblicuos, algo que despierta nuestras simpatias. Hay en su vida y en la obra de su vi-

da algo que le coloca de derecho en el rango de los héroes de Grecia, de los mártires de Roma, de los caballeros de las cruzadas, de los exploradores de las regiones árticas, y que nos impone el deber de inscribir su nombre en la lista de los grandes hombres olvidados. Hay un parentesco más alto que el de la sangre que corre por nuestras venas: el de la sangre que hace latir nuestros corazones por la misma indignacion y por la misma alegría. Hay una nacionalidad más alta que la que sugiere la sumision á una misma corona real ó imperial: la que tenemos de nuestra sumision comun al Padre que rige y gobierna el género humano.

Justo es decir, para terminar, que debemos la publicacion de la segunda parte de esta traduccion tan importante á la liberalidad de los directores de la Compañía de las Indias. No es la primera vez que consignamos cuánto honra á este cuerpo su entusiasmo por favorecer la publicacion de trabajos literarios y científicos que interesan al Oriente; y felicitamos al presidente del Tribunal, coronel Sykes, y al presidente de la sala de comprobacion, M. Vernon Smitz, por la acertadísima eleccion que han hecho en este caso particular. Ya han debido saber con profunda satisfaccion que se ha agotado por completo en pocas semanas la edicion de un libro que, sin su generoso concurso, jamás habria visto la luz pública.

## XI.

### EL NIRVANA BÚDDHICO.

---

#### Al redactor del "Times."

En una carta publicada en el *Times*, del 24 de Abril, ha protestado M. Francis Barham, de Bath, que he dado del Nirvana ó *Summum bonum* de los Buddhistas, y sostiene que el Nirvana, en que aquellos creen, y que es representado por su religion y su filosofia como el fin supremo de los esfuerzos humanos, significa la union y la comunion con Dios, ó la absorcion del alma individual por la esencia divina, y no, como he procurado mostrar en mi trabajo sobre los *peregrinos buddhistas*, la aniquilacion completa.

No quisiera abusar de vuestro periódico, tratando en él una cuestion tan abstracta como la metafísica búddhica; pero no me es posible dejar sin contestacion la protesta de M. Barham.

Las autoridades que cita para rechazar mis ideas sobre el Buddhismo y, en particular, sobre el Nirvana, parecen muy importantes. Cita á Neander, el gran historiador eclesiástico; á Creuzer, el célebre sábio; á Huc, viajero y misionero muy conocido; todos los cuales, dice

M. Barham, interpretan el Nirvana búddhico como significando, no el aniquilamiento absoluto de la personalidad, sino la apoteosis del alma humana, tal como la enseñaba la filosofía Vedanta de los Brahmanes, el sufismo de los Persas y el misticismo de Eckhart y de Tauler.

Por lo que hace á Neander y á Creuzer, debo hacer notar que sus trabajos son anteriores al descubrimiento de los libros canónicos del Budhismo, redactados en Sanscrit, ó, cuando menos, que dichos trabajos han precedido á la llegada de estos libros á Europa, y á los análisis que de los mismos han hecho los orientalistas europeos. Además, ni Neander ni Creuzer eran orientalistas; todos sus conocimientos sobre el budhismo se limitaban por consiguiente á reseñas de segunda mano que no les era posible comprobar. En 1824 fué cuando M. Brian Hueton Hodgson, residente político en el Nepal por la Compañía de las Indias, anunció por primera vez al mundo sábio que existian en aquel país un número considerable de obras religiosas compuestas en Sanscrit, y miradas por los nepalenses, como monumentos que contenian la doctrina canónica de Buddha. En 1830 y en 1835, envió este mismo sábio naturalista una coleccion completa de estas á la Real sociedad Asiática de Lóndres. En 1837, usó de la misma liberalidad con la sociedad Asiática de París, y dió tambien algunas de las obras más importantes á la biblioteca Botleyana de Oxford. En 1844 fué cuando Eugenio Bur-nouf despues de un estudio concienzudo de estos

documentos, publicó su clásica obra *Introducción á la historia del Buddhismo Indio*: y puede decirse que nuestros conocimientos del Buddhismo datan de la publicación de tan importante obra. Después han venido otras á aumentar considerablemente nuestros auténticos informes acerca de la doctrina del gran reformador Indio. Tenemos la obra póstuma de Eugenio Burnouf, su traducción del *Lotus de la buena ley*, que apareció, con numerosas disertaciones, en 1852, poco después de su lamentable muerte. Tenemos además dos interesantes obras de M. Spence Hardi, el *Monaquismo Oriental*, Londres 1850, *El Manual del Buddhismo*, Londres 1853, las importantes publicaciones de M. Estanislao Julien, de M. E. Foucaux, de M. G. Turnour, de M. H. H. Wilson, y de otros sábios escritores de que ya me he ocupado en mi trabajo sobre los *peregrinos budhistas*. Solo en estas fuentes es á donde podemos tomar reseñas exactas y auténticas sobre el Buddhismo, no en la *Historia de la Iglesia cristiana* de Neander, ni en la simbólica de Creuzer.

Si se consultan estas obras se hallará que no son de fecha reciente las discusiones sobre el verdadero sentido del Nirvana, y que en tiempos muy remotos han propuesto las diferentes escuelas filosóficas de los budhistas indios y los misioneros que propagaron en el exterior las creencias budhistas, todas las definiciones imaginables del sentido ortodoxo de esta palabra. Algunas veces hasta se hallan en una misma escuela diferentes partidos adoptando opiniones diferen-

tes acerca de lo que puede entenderse por el Nirvana. Así por ejemplo, existe la escuela de los Svabhavikas en el Nepal, la cual sostiene que nada existe fuera de la naturaleza, ó mejor dicho, fuera de la sustancia, y que esta sustancia existe por sí misma (Svabhavat), sin creador ni moderador. No obstante, la naturaleza tiene dos modos, el de Pravritti, modo activo ó existencia, y el de Nivritti, modo pasivo ó reposo. Los hombres que, como todo lo demás, existen «por sí mismos,» se supone que pueden llegar al Nivritti (reposo, cesacion), que es casi idéntico al Nirvana. Pero en este punto se dividen los Svabhavikas en dos sectas: piensan los unos que el Nivritti es el reposo, los otros que es el aniquilamiento; y los primeros añaden: «Sunnyata (el aniquilamiento) es realmente un bien, aunque no sea nada; porque fuera de él está el hombre condenado á pasar constantemente por todas las formas de la naturaleza, condicion á que es preferible el aniquilamiento» (1). La mejor manera de apreciar la significacion primitiva de Nirvana es quizá buscar la etimología de este término técnico. Todo indianólogo sabe que Nirvana no significa primitivamente absorcion, sino la accion de apagar una luz soprándole. Cuando el alma humana llega á su perfeccion, se apaga como una lámpara, segun la expresion consagrada por los budhistas (2); no es absorbi-

(1) V. Burnouf, *Introduccion*, p. 441, Hodgson *Asiatic Researches*, i. XVI.

(2) La idea de *calma*, *sin viento*, expresiones por las que se han propuesto algunos traducir Nirvana, es es-

da, según expresan los brahmanes, como una gota de agua en el océano.

Ni en la filosofía budhista, ni en el sistema de que se supone que Buddha tomó sus doctrinas, se descubre la menor huella de un sér divino en cuyo seno pudiera quedar absorbida el alma humana. La filosofía Sankya, toma en su forma original por título distintivo el nombre de Anisvara «sin señor ó atea.» Según este último sistema, el fin hácia que debe tender el hombre, no es la absorcion en un Dios personal ó impersonal, puesto que para la filosofía Sankya, no existe la noción de Dios. El fin supremo de los esfuerzos del hombre debe ser Moksha, la emancipacion del alma de toda pena, de toda ilusion, y el regreso á su verdadera naturaleza.

No se sabe si la palabra Nirvana fué empleada por primera vez por Buddha. En la literatura brahmánica se la encuentra empleada como sinónima de Moksha «liberacion,» Vivritti «cesacion,» Apavarga «emancipacion,» Nihsreyas «el bien supremo.» En este último sentido se encuentra empleado en el Mabarata, y el Amara-kosa la explica como significando extincion, ya de un fuego,

presada en sanscrit por la palabra Nirvata. Véase el Amara-kosha, en esta palabra.

Cuando Buddha murió, su primo que le acompañaba, pronunció la estanza siguiente que ha hecho célebre la tradición: «ha sufrido la agonía de la muerte con un espíritu que no se debilitaba; la emancipacion de su inteligencia se ha verificado como la extincion de la luz de una lámpara.»

ya de un sábio (1). A ménos que se descubra esta palabra en obras anteriores al buddhismo, podemos suponer que fué creada por Buddha para expresar esta emancipacion, esta salvacion eterna que predicó á los hombres, y que muchos de sus discípulos explicaron como el aniquilamiento absoluto.

Si queremos conocer cuáles eran en un principio las doctrinas del buddhismo, la autoridad más antigua que podemos consultar es el mismo cánon búddhico, tal y como se fijó despues de la muerte de Buddha en el primer concilio celebrado por sus sectarios. Denominase este cánon, Tripitaka «el triple canastillo.» El primer canastillo ó cesta contiene los Sutas ó la predicacion de Buddha; el segundo el Vinaya ó su código moral; el tercero el Avidarma ó su sistema metafísico. La primera de estas recopilaciones era obra de Ananda, la segunda de Vpali, la tercera de Kasyapa, todos discípulos y amigos de Buddha. Puede suceder que la redaccion definitiva de estas tres recopilaciones, que es la que poseemos en la actualidad, no pertenezca al primer concilio sino al tercero; pero aun cuando así fuera, no por eso dejaría de ser este el documento más antiguo y más auténtico del buddhismo, el que debemos consultar en primer término si queremos

---

(1) En un extracto del Lancabatara, traducido por Burnouf, *Introduccion*, p. 514; pueden verse las diversas maneras de comprender el Nirvana, por parte de los Thirtakas ó mendicantes brahmanistas.

conocer, en cuanto es posible, la enseñanza del mismo Buddha. Ahora bien, el Nirvana que hallamos descrito en la recopilacion de Kasyapa, y particularmente en el Pragna-paramita, es el aniquilamiento, no la absorcion. El buddhismo, pues, segun el irrecusable testimonio de sus libros sagrados, está evidentemente tocado de nihilismo; pero esto no prueba que el fundador de esta religion haya sido nihilista, ni que este dogma desconsolador haya dejado de sufrir modificaciones en los siglos posteriores, sobre todo en las razas ménos habituadas que los indios á las discusiones metafísicas.

El sentimiento indestructible de nuestra independencia, esa fuente viva de toda religion, habia desaparecido en los primeros metafísicos buddhistas. Sólo despues de muchas generaciones, cuando el buddhismo contó sus sectarios por millones, fué cuando se despertó este sentimiento en los corazones; cambiando, como he dicho, el Nirvana en un paraiso y divinizando á aquel que habia suprimido toda nocion de la divinidad. Esto es lo que ha sucedido en China, segun nos enseñan las interesantes obras del padre Huc, y otras publicaciones, tales como el *Catecismo de los Chamanes*, ó leyes y reglamentos del clero buddhista en China, traducido por Ch. F. Neuman, Lóndres 1831. Tambien en la India, luego que el buddhismo se convirtió en una religion popular, tuvo que hablar un lenguaje más humano que el del pirronismo metafísico. Pero este cambio en el lenguaje de los buddhistas fué de-

bido aquí á los punzantes dardos que les dirigian los brahmanes. Entre los epítetos injuriosos con que estos últimos zaherian á sus adversarios, hallamos el de Nastikas, «gentes de la nada,» y Sunyabadins, «gentes del vacío universal.»

El único medio de defender á Buddha contra la doble acusacion de nihilismo y de ateismo, es el de apoyarse en este hecho, admitido además por algunos budhistas, que el «canastillo de metafísica» no es obra del maestro mismo, sino de sus discípulos (1). Esta distincion entre las palabras auténticas de Buddha y los libros canónicos en general, se menciona varias veces. Cuando se hizo notar á los sacerdotes singaleses los palpables errores que abundan en los comentarios de sus libros canónicos, no intentaron defenderlos. Dicen que ellos no están obligados á considerar como infalible nada más que la palabra del mismo Buddha (2). Hay en una obra búddhica un pasaje que nos recuerda la última página de la *Historia del Cristianismo*, de Milman.

Hé aquí dicho pasaje:

«Las palabras del clero son buenas; la de los Rahats (los santos) son mejores; pero las del Omnisciente son las mejores de todas.»

(1) Véase Burnouf, Introducción, p. 41. «Abudhoktam Abhidharmasastran», idem, p. 454. Sin embargo, según los budhistas tibetanos, Buddha explicó el Abhidharma cuando tenía 51 años. Asiatic, res., t. XX, página 339.

(2) Véase Spence Hardir, *E stern monachism*, p. 171.

Hé aquí un argumento que Mr. Francis Barham hubiera podido desarrollar con mejor éxito, y que le habría suministrado una apología del mismo Buddha, si es que no de sus primeros discípulos. Hasta hay una frase de Buddha que muestra que consideraba como vana é inútil toda discusión metafísica, y que se halla en uno de los manuscritos pertenecientes á la Biblioteca Bodleyana. Como no ha sido jamás publicada, se me permitirá citar el texto original: Sadasad vikaran na sahate, «las ideas de ser y de no ser no admiten discusión.» Este axioma enunciado antes de la época de los filósofos eleáticos de Grecia, y muchos siglos antes que la lógica de Hegel, habrían podido evitarnos muchos argumentos complicados é indigestos.

Algunos extractos de los libros búddhicos del Nepal y de Ceilan, mostrarán mejor que cualquier otro argumento cuán lejos estaban los antiguos metafísicos buddhistas de tener á la nada el mismo horror que nosotros. Hé aquí el himno célebre que se dejó oír en el cielo cuando los rayos luminosos, producidos por la sonrisa de Buddha, atravesaron las nubes: «todo es pasajero, todo es miseria, todo es vacío, todo está privado de sustancia.» En la Pragna-paramita (1) leemos que Buddha comenzó á pensar que debía conducir todas las criaturas al Nirvana completo. Empero reflexionó que no existen en realidad criaturas que deban ser á él conducidas, ni criaturas que

---

(1) Burnouf, *Introducción*, p. 462.

conduzcan; y sin embargo, condujo al Nirvana completo todas estas criaturas. Entonces, ¿por qué se dice que no existen criaturas que lleguen al Nirvana completo ni que á él conduzcan? Porque la ilusion es la que constituye los seres y lo que son ellos mismos. Es como si un hábil mago ó un discípulo de este, hiciesen aparecer en medio del camino una inmensa muchedumbre, y despues de haberla hecho aparecer hiciese que volviera á desaparecer. ¿Habria allí algunq á quien otro hubiese matado, aniquilado y hecho desaparecer? Seguramente que no. Lo mismo sucede respecto de Buddha. Conduce al Nirvana completo un número inmenso, incalculable, infinito de creaturas; y sin embargo, no existen ni creaturas que á él sean conducidas, ni que á él conduzcan. Si un Bodhisatva no se espanta al oír hacer esta exposicion de la ley ni experimenta temor, debe reconocérsele como habiendo vestido ya la gran coraza (1).

Algo más adelante, leemos: «el nombre de Buddha no es más que una palabra. El nombre de Bodhisatva no es más que una palabra. El nombre de Perfeccion de la sabiduría (Pragna-paramita) no es más que una palabra; y este nombre es ilimitado como cuando se dice: el Yo; porque el Yo es cierta cosa ilimitada, porque no tiene término.»

Burnouf presenta el resúmen de todo el Pragna-paramita en estas palabras: «los libros del

(1) Burnouf, *Introduccion*, p. 478.

Pragna-paramita están consagrados á la exposicion de una doctrina, cuyo fin es establecer que el objeto por conocer ó la perfeccion de la sabiduria no tiene existencia real, como tampoco la tiene el sugeto que debe conocer ó el Bodhisatva, ni el sugeto que conoce ó Buddha.» Pero Bur-nouf encuentra que no hay nada análogo en los Sutras, y añade: «es difícil creer que Sakya Muni hubiese llegado á ser el jefe de una reunion de ascetas, destinada más tarde á formar un cuerpo de religiosos, si hubiese comenzado por axiomas tales como los que acabo de reproducir.» En los Sutras se niega la realidad del mundo objetivo; se niega la realidad de la forma; se niega tambien la realidad del individuo ó del Yo; pero se deja subsistente un sugeto, algo como el Purusha, el sugeto pensante de la filosofía Sankya. Dejan por lo ménos existir algo, con relacion á lo cual pueda decirse que lo demás no existe. Es verdad que los gérmenes de las ideas desarrolladas en el Pragna-paramita pueden descubrirse dispersos acá y acullá en los Sutras. Pero estos gérmenes no se habian convertido en esa planta venenosa, que fué luego un narcótico indispensable en las escuelas búddhicas.

Por más que el mismo Buddha no fué quizá nihilista, era indudablemente ateo. Es verdad que no niega en ninguna parte expresamente la existencia de los dioses ni la de Dios; pero es porque suprimia la noción de los primeros é ignoraba á Dios de una manera completa. Por consiguiente, si en su pensamiento no era todavía el

Nirvana el aniquilamiento absoluto, no era tampoco la absorcion del alma en la esencia divina. Era el *egoísmo*, en el sentido metafísico de esta palabra, es decir, la absorcion sin regreso en el seno del ser, que no es otra cosa que él mismo. Hé aquí la interpretacion más favorable que podemos dar del Nirvana, tal como lo concebía Buddha, y esta es la explicacion que Burnouf ha preferido despues de un estudio profundo de los libros canónicos de los buddhistas del Norte. Por otra parte, M. Spence Hardi, llega á la misma conclusion, apoyándose exclusivamente en la autoridad de los buddhistas del Sur, es decir, en las obras Palis y Singalesas de Ceilan. Leemos en su libro: «el Rajat (Harjat), que alcanza al Nirvana, pero que no es todavía un Pratyekabuddha ó un Buddha supremo, dice: espero el momento fijo de la conclusion de mi existencia. No tengo ningun deseo de vivir; no tengo ningun deseo de morir. El deseo se ha extinguido.»

En un diálogo muy interesante entre Milinda y Nagasena, que me ha remitido M. Spence Hardi, está representado el Nirvana como algo que no tiene causa antecedente, ni cualidad, ni lugar. Es cierta cosa de la que lo más que podemos decir es que es.

*Nagasena.*—¿Puede un hombre, con sus fuerzas naturales, ir desde la ciudad de Sagal al bosque de Himala?

*Milinda.*—Sí.

*Nagasena.*—¿Pero podría cualquiera, con sus fuerzas naturales, hacer que el bosque de Himala viniese á esta ciudad de Sagal?

*Milinda.*—No.

*Nagasena.*—Pues asimismo, aunque la posesion de los caminos (de la salvacion) pueda conducir al Nirvana, no puede mostrarse la causa que ha producido á este. Puede indicarse el camino que conduce al Nirvana; pero no una causa cualquiera que lo produzca. ¿Por qué? Porque lo que constituye el Nirvana supera á todo cálculo; es un misterio, una cosa que no puede comprenderse.... No puede decirse que el Nirvana es producido, ni que no lo es; que es una cosa pasada, presente ó futura. Tampoco puede afirmarse que es un estado en que el ojo vé, el oido oye, la nariz tiene olfato, la lengua percibe el sabor, ni el cuerpo tiene tacto.

*Milinda.*—Entonces hablais de una cosa que no existe; decís sencillamente que el Nirvana es el Nirvana. Luego no hay Nirvana.

*Nagasena.*—Gran rey, el Nirvana es.

Otra cuestion que se han propuesto los budhistas á sí mismos, es esta: ¿el Nirvana es distinto de los séres que en él entran?

*Milinda.*—¿El que llega al Nirvana alcanza algo que ha existido anteriormente, ó el Nirvana es su produccion, una creacion propia del mismo?

*Nagasena.*—El Nirvana no existe hasta que

se obtiene; no es tampoco una cosa creada (por aquel que la alcanza). Sin embargo, para el que llega á él, el Nirvana existe.

De un modo contrario á las doctrinas más avanzadas de los filósofos nihilistas del Norte, afirma Nagasena la existencia del Nirvana y del sér que en él entra. No dice, sin embargo, que el Buddha sea otra cosa que una palabra. Cuando el rey Milinda le pregunta si el Buddha real existe, hé aquí su respuesta: *Nagasena*.—Aquel que es el más merecedor (bhagabat) existe.

*Milinda*.—¿Y podeis indicarme el lugar en donde existe?

*Nagasena*.—Nuestro Bhagavat ha alcanzado el Nirvana en donde no se renueva el nacimiento. No podemos decir que está aquí ni que está allí. Cuando un fuego se extingue, puede decirse que está acá ó acullá? Asimismo nuestro Buddha ha llegado á la extincion (al Nirvana). Es como el sol que se ha ocultado detrás del monte Astagiri. Es imposible decir que está aquí ó más allá; pero podemos mostrarle con ayuda de los discursos que ha pronunciado y en los que aún vive.

Es probable que en nuestros dias, la gran mayoría de los budhistas sean incapaces para comprender las especulaciones abstractas de los filósofos antiguos que redactaron sus libros sagrados. En China, en Mogolia y en Tartaria, las

nociones del pueblo sobre el Nirvana son probablemente tan groseras como las que tienen la mayor parte de los mahometanos acerca de su paraíso. Pero cuando se estudia la historia de las religiones, debe uno remontarse á los documentos más antiguos y más auténticos. Sólo por este método podrá esperar el historiador comprender los ulteriores desarrollos que, ya para bien, ya para mal, se producen necesariamente en todas las religiones.

Con razón se emplea M. Hatanisho Julian en la expresión *survival* como epíteto de la ración de obra en que se encuentra su método para descubrir las palabras escritas que se encuentran en las traducciones chinas de la literatura hebrea de la India. En el precedente estudio sobre la traducción de la vida y de las memorias del peregrino budhista Hsien-tsang, hemos procurado explicar las grandes dificultades que ofrece esta ración de *survival* de las palabras escritas y los importantes resultados obtenidos por M. Hatanisho Julian. En este época no habia sido dado aún al mundo sabio la llave de sus descubrimientos. Publicando los resultados de sus laboriosas investigaciones, se habia contentado con dar una idea general del método por el cual ha llegado á vencer las insuperables dificultades de sus precedentes. Pero en la actualidad acaba de publicar su método para descubrir y transcribir

El método para descubrir y transcribir los nombres chinos que se encuentran en los textos chinos por M. Hatanisho Julian, *Journal of the Asiatic Society*, vol. LXV, p. 121.

## XII.

### TRADUCCIONES CHINAS DE TEXTOS

#### SANSKRITOS. (1)

Con razon ha empleado M. Estanislao Julien la expresion *eureka* como epigrafe de la reciente obra en que ha expuesto su método para descifrar las palabras Sanscritas que se encuentran en las traducciones chinas de la literatura búdhica de la India. En el precedente estudio sobre la traduccion de la vida y de las memorias del peregrino buddhista Hiuen-tsang, hemos procurado explicar las grandes dificultades que ofrece esta restitution de las palabras sanscritas, y los importantes resultados obtenidos por M. Estanislao Julien. En esta época no habia entredado aún al mundo sábio la llave de sus descubrimientos. Publicando los resultados de sus laboriosas investigaciones, se habia contentado con dar una idea general del método por el cual ha llegado á vencer las insuperables dificultades de sus predecesores. Pero en la actualidad acaba de publicar su *Método para descifrar y trascribir*

---

(1) *Método para descifrar y trascribir los nombres sanscritos que se encuentran en los libros chinos*, por Estanislao Julien, miembro del Instituto, etc., París 1861.

*los nombres sanscritos que se encuentran en los libros chinos*, seguido de un Diccionario chino Sanscrit, que representa el trabajo incesante de diez y seis años, y que contiene todos los caracteres chinos empleados para representar fonéticamente los términos técnicos y los nombres propios de la literatura búddhica de la India.

Para apreciar bien la importancia de los trabajos y de los descubrimientos de M. Estanislao Julien en el lejano campo de la literatura oriental, es necesario recordar lo que ha sido la religion de Buddha. Tuvo ésta su origen en la India, como unos dos siglos antes de la invasion de Alejandro, y llegó á ser el culto oficial de casi toda la península poco tiempo despues de esta última época. Produjo una extensa literatura filosófica y religiosa, y el cánon de sus escrituras sagradas se fijó en un concilio habido hácia el año 246, antes de nuestra era. Poco tiempo despues de este concilio se desarrolló un espíritu de proselitismo entre los buddhistas. Sus misioneros llevaron la nueva ley por el Sur hasta la isla de Ceilan, por el Norte hasta Cachemira, las regiones himaláicas, el Tibet y la China. En los anales de este último país que, á falta de literatura histórica en la India, nos enseñan casi todo lo que sabemos acerca de la propagacion del buddismo, leemos que el primer misionero buddhista penetró en el império por el año 217 antes de nuestra Era, y que un siglo despues, hácia el año 120, despues de haber derrotado un general chino á las tribus bárbaras al Norte del desierto

de Cobi, llevó como trofeo una estatua de oro, la estatua de Buddha. Sin embargo, hasta el año 65, despues de nuestra éra, no fué el buddhismo reconocido como tercera religion oficial del Estado por el Emperador. Despues de esta época se le han tributado constantemente en el Celeste imperio los mismos honores que á las doctrinas de Confucio y de Lao-tseo.

Solo en estos últimos tiempos han tenido que temer las tres religiones dominantes una nueva rival en la religion del jefe de los rebeldes.

Una vez establecidos en China, y provistos de escuelas y de conventos ricamente dotados, parece que los religiosos buddhistas activaron mucho sus trabajos literarios. Por mucho que fuese ya el número de obras búddhicas llevadas de la India á la China, las aumentaron todavia los chinos en grandes proporciones. Tuvieron que traducir primeramente los libros canónicos, trabajo que parece haber sido hecho en colaboracion por chinos que habian aprendido el Sanscrit durante sus viajes por la India, y por los indios que venian á ofrecer sus servicios á los conventos chinos para auxiliar á los traductores indigenas.

La traduccion de libros que contienen la exposicion de una nueva doctrina religiosa ofrece siempre grandes dificultades. Esta tarea era particularmente dificil cuando se trataba de expresar las sutiles abstracciones de la religion de Buddha en el idioma concreto y positivo de los chinos. Pero habia en esto otra dificultad que parecia casi imposible de vencerse. Era neces-

rio conservar en chino muchas palabras, no solamente nombres propios, sino tambien los términos sacramentales de la religion búddhica. Estas espresiones no debian ser traducidas, sino transcritas. (1) ¿Cómo era posible hacer esta tras-

(1) «Segun el testimonio de Hiuen-tsang, dice M. Estanislaio Julien, las palabras que no debian traducirse se dividian en cinco clases:

1.<sup>a</sup> Palabras que tienen un sentido místico, como las de *To-lo-ni* (*Dharanis*) encantos ó fórmulas mágicas.

2.<sup>a</sup> Las que tienen gran número de significaciones como *Po-kia-fau* (*Bhagavan*) que tiene seis sentidos.

3.<sup>a</sup> Los nombres de cosas que existen en China, como los árboles *Yen-feu* (*Djambu*), *Pu-ti* (*Bhodhidruma*), *O-li* (*Haritaki*).

4.<sup>a</sup> Las palabras que se conservan por respeto á su antiguo empleo; por ejemplo, *A neu-pu-ti* (*Amitarabodhi*) la inteligencia superior. Esta palabra, puede ser traducida, pero habiendo sido empleada por Moteng (*Kasya-matanga*) se la conserva bajo su forma india.

5.<sup>a</sup> Palabras consideradas como capaces de producir la felicidad; por ejemplo, *Pau-jo* (*Pradjna*) inteligencia.

Hiuen-tsang agrega otras consideraciones que han decidido á los intérpretes á conservar los sonidos de ciertas palabras sin permitir dar su significacion. «Si se hubiera traducido, dice aquel, la expresion *San-miao-san-pu ti* (*Sayah-sambodhi*) por inteligencia universal no hubiera podido distinguirse esta palabra de otras análogas. Perteneciendo á las ideas de *Tao-se*, que existian antes en la lengua china. La expresion *Pu-ti-sa-to* (*Bodhisitva*), traducida literalmente por «ser inteligente», hubiera perdido su nobleza y su énfasis, y por eso se ha dejado como velado bajo la forma india. Lo mismo se ha hecho respecto de los nombres sublimes de Buddha, que, pasando á la lengua vulgar, hubieran podido ser expuestos á la risa y sarcasmo de los profanos.

Los traductores de nuestros libros santos se han guiado sin duda por los mismos motivos al conservar las palabras: *Hosanna*, *Eloim*, *Adonai*, *Gehovah*, *Alelu-ya*, etc. (*Historia de la vida de Hiuen-tsang*, prólogo, página 17.)

cripcion á una lengua como el chino desprovista de alfabeto fonético? Cada carácter chino es una palabra; tiene á la vez un sonido y una significacion, por consiguiente no puede servir para representar el sonido de palabras extranjeras.

En los tiempos modernos, se han empleado especialmente ciertos caractéres para la transcripcion de los nombres propios y de los títulos de los extranjeros; pero tal es el carácter particular del sistema gráfico chino que aun con este alfabeto, solo es posible representar aproximativamente la pronunciacion de las palabras extrañas. En tiempo de los traductores de la literatura búddhica, no habia absolutamente nada que se pareciese al alfabeto armónico, y parece que solo siguieron su capricho individual en la eleccion puramente arbitraria de los caractéres chinos que les parecian figurar más exactamente el sonido de las palabras sanscritas. Ahora bien, como toda la lengua china se compone en realidad de unas cuatrocientas palabras ó sonidos significativos, todas monosilábicas, cada uno de estos monosílabos tienen muchos sentidos diversos, segun es pronunciado con entonacion ó acentos diferentes; y cada uno de estos sentidos es figurado por un signo particular. De este modo sucede que el Diccionario chino encierra cuarenta y tres mil cuatrocientos ochenta y seis caractéres ó palabras, mientras que la lengua china solo posee cuatrocientos sonidos principales. Por consiguiente, en vez de estar obligados á emplear siempre un mismo signo para repre-

sentar un mismo sonido, disponiendo los traductores budhistas de esta multitud de caracteres homófonos, eran libres de figurar un solo mismo sonido de cien modos diferentes. Usaron y abusaron de esta libertad. Cada traductor y cada convento elegia los caracteres que le convenia emplear para representar la pronunciacion de las palabras indias. Resultó de aquí que se han empleado más de mil doscientos caracteres chinos para dar las cuarenta y dos letras simples del alfabeto sanscrito; si bien despues de algun tiempo los mismos chinos no supieron ya leer (es decir, pronunciar), estas transcripciones hechas segun el capricho individual, y como al azar ¿qué podia esperarse por consiguiente de los esfuerzos de los sinólogos europeos? Por fortuna, para facilitar los compiladores chinos á sus compatriotas la lectura de estas obras, habian redactado resúmenes de notas y listas de palabras, dando explicacion de las reglas seguidas por los diferentes intérpretes en sus transcripciones de nombres de personas y de lugares, así como de los términos técnicos de filosofía y religion empleados por los autores indios. Con ayuda de estas compilaciones, y despues de 16 años consagrados á estudiar las tradiciones chinas de obras escritas y un gran número de trabajos originales compuestos por budhistas chinos, llegó M. Estanislao Julien á coger el hilo que debia guiarle en este laberinto. Gracias á su conocimiento del sanscrit que aprendió únicamente porque habia comprendido que era un instrumento indispen-

sable para sus investigaciones, puede dar hoy (lo cual no podrian hacer los más eruditos entre los letrados chinos), la forma correcta y el sentido preciso de todas las palabras tomadas por los escritores chinos de la literatura búddhica de la India.

Sin este trabajo largo y espinoso, que habria concluido con la paciencia y enfriado el ardor de un sábio ménos infatigable, los tesoros de la literatura búddhica conservada en China, eran en realidad inútiles. Abel Remusat que, mientras vivió, pasaba por el primer sinólogo de Europa; emprendió la tarea de traducir los viajes de Fakhien, peregrino buddhista que visitó la India á fines del siglo IV de nuestra era. Esta traduccion era, bajo muchas relaciones, una obra de gran valor. Pero la imposibilidad de restablecer los términos sanscritos tan extraordinariamente desnaturalizados en sus transcripciones chinas desesperaba á todos sus lectores. ¿Quién hubiera nunca podido adivinar que Ho-kia-lo era lo mismo que el sanscrit Vyakarana «sermones;» Po-to por el sanscrit avadana «parábolas;» Kia-ye-í por el sanscrito Kasyapiyas «los sectarios de Kasyapa?» Ayudado algunas veces Abel Remusat por M. de Chezi, habia acertado en sus conjeturas; y despues de él, algunos indianistas, tales como Bur-nouf, Lasen, y Wilson, pudieron restituir con más ó ménos certeza la forma original de cierto número de palabras sanscritas, á pesar del disfraz que las hacia casi incognoscibles, pero no habia sistema ni certeza en estas conjeturas; y muchas veces

se sacaron de tradiciones parciales de budhistas chinos, conclusiones completamente falsas que aun en la actualidad siguen algunos orientalistas. Con el método de M. Julien parece que la certeza matemática ha reemplazado á las conjeturas; los sinólogos que sepan aplicarlas podrán en adelante dar un carácter de perfecta autenticidad á sus traducciones de estos textos chinos que contienen tantas reseñas preciosas sobre el origen, la historia y la verdadera trascendencia de las doctrinas búddhicas.

Por más que hayan desaparecido las principales dificultades, gracias á la perseverancia de M. Estanislao Julien, y que veamos el fruto de sus trabajos en su admirable traduccion de los viajes de los peregrinos Buddhistas, resta todavía un punto por esclarecer. ¿Cómo los chinos, cuyos oídos son exactamente lo mismo que los nuestros, han podido desnaturalizar tan extraordinariamente las palabras sanscritas que han figurado con los signos fonéticos? Esto puede explicarse bastante bien por las lagunas que existen en su lengua. Le son desconocidos por completo sonidos tan ordinarios como la *v*, *g*, *r*, *b*, *d*, y a breve al principio de las palabras. Tampoco se encuentran en él las consonantes dobles, pues toda consonante va siempre seguida de una vocal, y es en extremo restringido el número de letras que pueden emplearse como finales. Esto explica por qué la transcripcion de Buddha ha tenido que ser Fo-to, pues no habia signo para la *b* inicial, ni era posible representar una conso-

nante doble como la *dd*, *h*. En la lengua escrita, Fo-to era la reproduccion más fiel que un chino podia hacer de la expresion Buddha. ¿Pero sucedia lo mismo con el lenguaje? ¿Era realmente imposible á Fa-hien y á Hiuen-tsang, que habian pasado tantos años en la India y que poseian á fondo la gramática Sanscrita, distinguir el sonido Buddha de Fo-to? No podemos creerlo. Estamos convencidos de que por más que Hiuent-sang escribiese por necesidad en chino Fo-to, pronunciaba Buddha, lo mismo que nosotros pronunciábamos esta palabra. Creemos además que solo entre el vulgo se empleaba para designar al fundador del Buddhismo el nombre Fo-to, reemplazado más tarde por la abreviacion Fó. Asimismo los peregrinos Buddhistas escribian Niepan, pero pronunciaban Nirvana; escribian Fanlon-mo, y pronunciaban Brahma.

Nada prueba tampoco que debamos hacer solo á los chinos responsables de todas estas formas bárbaras; por el contrario, es casi seguro que en ciertos casos, la diferencia chocante entre las palabras Sanscritas, tal como están figuradas en las traducciones, y estas mismas palabras, tal como las hallamos en la lengua clásica de Panini, debe explicarse por la alteracion que habia ya sufrido el lenguaje hablado de la India en tiempo del establecimiento del Buddhismo, y que se habia hecho aún más sensible en la época en que esta religion penetró en China. El Sanscrit habia dejado de ser el idioma vulgar de la India antes del reinado de Asoka. Los edictos grabados

en las rocas de Dhauri, Ghirnar y de Kapurdigiri, están compuestos en un dialecto que es al Sanscrit lo que el italiano es al latin. Es verdad que los libros canónicos de los Buddhistas están escritos en un Sanscrit bastante correcto muy diferente del dialecto corrompido de Asoka. Pero este Sanscrit era, como el griego de Alejandría y el latin húngaro, una lengua sábia, empleada únicamente en las composiciones literarias; no era ya el idioma vivo de la India. Es un hecho curioso que en muchos de los libros sagrados del Buddhismo, el texto, escrito en prosa Sanscrit, está intercalado de trozos poéticos, llamados Gathas, ó versos cantados, que no hacen más que repetir bajo una forma diferente el relato ó discurso que acaba de exponerse en prosa. El dialecto de estos cantos está lleno de lo que los gramáticos llamarían formas irregulares, es decir, de esas formas alteradas que se producen inevitablemente en el lenguaje popular. Estas formas populares son análogas á las empleadas en las inscripciones de Asoka, y á las que se han hallado más tarde en Palí y en los dialectos pracritos modernos.

Se han formado diversas congeturas para explicar esta mezcla en las escrituras Búdhdicas, de prosa correcta y de estanzas incorrectas que contienen una reproduccion libre del texto precedente. Burnouf, que es el verdadero fundador del estudio crítico del Buddhismo, supone que hubo quizá, además del cánón fijado para los tres Concilios, otra recopilacion de doctrinas Búd-

dhicas, redactadas en estilo popular que debió desarrollarse posteriormente á la predicacion de Sakya, y que debia ser intermediaria entre el Sanscrit regular y el Pali. Sin embargo, despues de haber propuesto bajo la forma dubitativa esta solucion posible de la dificultad, inclina á creer que estas partes poéticas ó Gathas fueron redactadas fuera de la India por escritores á quienes no era familiar el Sanscrit, y se esforzaron en escribir en la lengua sábia que conocian mal con las libertades que da el empleo habitual de un dialecto popular poco fijo. Otros indianólogos han propuesto diferentes explicaciones de esta dificultad, sin que ningun consiga satisfacerlos. El problema parece haber sido al fin resuelto por un sábio indio, Babu-Ragendralal, que nos ofrece un ejemplo interesante de la manera cómo los trabajos de los sábios europeos reobran sobre el espíritu indio. No hay que decir que el conocimiento del Sanscrit es muy familiar á Babu-Ragendralal. Este es un pandit, pero al mismo tiempo un sábio y un crítico en el sentido que nosotros damos á esta expresion. Ha publicado textos Sanscritos despues de haber coleccionado cuidadosamente los manuscritos; y en las diversas Memorias que ha insertado en el *Diario* de la Sociedad Asiática de Bengala, ha probado que está muy por encima de los prejuicios de su clase, que ha desechado esas opiniones erróneas sobre la historia de la literatura India en las que se educa todo Brahman, y se ha penetrado profundamente de los principios de critica que han

guiado á hombres como Colebroke, Lasen y Burnouf en sus investigaciones sobre la literatura de su país. Escribe en inglés con una claridad y con una sencillez notable: sus argumentos harían honor á los mejores indianólogos ingleses. Hé aquí lo que dice acerca de las ideas emitidas sobre los Gathas, por Burnouf, en su *Introducción á la Historia del Buddhismo Indio*.

«Nos atrevemos á afirmar que la opinion de Burnouf sobre el origen de los Gathas se funda en una falsa apreciacion del estilo Sanscrit. La poesía de los Gathas se distingue por una elegancia rebuscada que indica inmediatamente que no son composiciones de escritores extraños á los primeros principios de la gramática. Los autores dan muestras de tener profundos conocimientos, y discuten las cuestiones más sutiles de Lógica y de Metafisica con mucha astucia y habilidad. Cuando vemos que estos hombres se hallaban perfectamente familiarizados con las fórmulas de la Lógica Sanscrita, que han expresado las ideas Metafisicas más abstractas en un estilo preciso y á veces en un bello lenguaje, que han compuesto versos fáciles y elegantes en Arya, en Totaka y otros metros difíciles, cuesta trabajo creer que ignorasen los rudimentos de la lengua en que escribían, y que fuesen capaces de conjugar el verbo *Ser* en todos sus tiempos y personas... parece más razonable suponer que los Gathas son obra de poetas, contemporáneos ó sucesores inmediatos de Sakya, que, en poesías sencillas y populares, referían á las piadosas asambleas de los fie-

les, las palabras de su venerado maestro y los diferentes rasgos de su vida. Con el tiempo fueron consideradas estas poesías como las fuentes en donde podían hallarse las enseñanzas más auténticas sobre todo lo que concernía al fundador del buddhismo. Esta suposición es tanto más verosímil, cuanto que en la India se tiene en mucha estima, particularmente en los libros búddhicos, los cantos populares y las improvisaciones de los poetas. En apoyo de nuestra conjetura, haremos notar que, en los escritos sagrados á que aquí nos referimos, se han introducido entre la prosa los trozos poéticos para corroborar lo que acabamos de exponer, y van precedidos de la fórmula: «*En cuanto á esto puede decirse.*» Es verdaderamente notable oír á un habitante de la India expresarse de la manera que lo hace Ragendralal. Parece que ha penetrado hasta en aquellos lejanos parajes el espíritu de Niebuhr; y la misión de los cantos populares parece mejor establecida relativamente á la leyenda de Buddha que á la de Rómulo. Confírmase con una viva satisfacción la ausencia de toda especie de *Canto* en el lenguaje de un brahman hablando del buddhismo, esa especie de mónstruo para los brahmanes ortodoxos. Y una vez que hombres como Babu-Ragendralal han entrado en este camino de las investigaciones científicas, habrán de trabajar mucho nuestros indianólogos europeos, si no quieren que los dejen atrás sus competidores en el terreno que en comun exploran.

— 50 — Nosotros somos del mismo parecer del sábio in-

dio, y consideramos el dialecto de los Gathas como un especimen del Sanscrit hablado por los sectarios de Buddha en tiempo de Asoka, y con posterioridad á esta época. Esta conjetura nos ayudará á comprender en parte al ménos, la alteracion particular que debieron sufrir las palabras sanscritas empleadas por los budhistas chinos, aun antes de que estas palabras fuesen veladas por la extraña envoltura de los caracteres chinos. Los peregrinos chinos no oian pronunciar el sanscrit como se habia pronunciado en los Parishads, siguiendo las reglas extrictas de la Siksha ó fonética.

Oíale tal como se hablaba en los conventos Buddhistas, tal como lo pronunciaban los poetas del Buddhismo cantando los Gathas, y los religiosos pronunciando sus Vyakaranas ó sermones. Pongamos algunos ejemplos. En los Gathas, se hace muchas veces larga la *a* breve, y hallamos *nâ* en lugar de *na* «no.» El mismo cambio se verifica en el Sanscrit de los peregrinos Chinos. (Véase M. Estanislao Julien, *Método*, página 18 y 21). Tambien hallamos *vistâra* en lugar de *vistara*, etc. En el dialecto de los Gathas, los nombres terminados en consonantes, y por consiguiente irregulares, pasan á la declinacion más fácil que es la terminada en *a*. Un hecho análogo se ha producido en el griego moderno y en el tránsito del latin al italiano.

Es esta una tendencia general que se nota en los idiomas arrastrados por la gran corriente de las lenguas vivas. Este tránsito de una declina-

ción á otra se habia ya verificado antes que los chinos hubiesen tomado los nombres y los términos Sanscritos de los libros Búddhicos. El Sanscrit nabhas se convierte en Nabha en los Gathas; locativo nabhe, en lugar de Nabhasí. Si hallamos, pues, en Chino-lo-che por el Sanscrit rahagas «polvo,» podemos atribuir el cambio de la r en l á la imposibilidad en que se hallaban los chinos de pronunciar ó escribir una r. Podemos admitir que el alfabeto chino no ofrecia nada que se aproximase más al sonido ga que tche; pero nada motiva en chino la supresion de la s final que se explica por lo que hemos dicho anteriormente respecto á las declinaciones del dialecto de los Gathas.

Así, pues, el chino Fan-lan-mo no representa la forma Sanscrita correcta Brahaman, sino la forma vulgar Brahama. El chino So-po por sarva «todo,» Tho-mo por Dharma «ley,» no pueden explicarse por el dialecto de los Gathas; pero la supresion de la r delante de la v y de la m, es muy frecuente en las inscripciones de Asoka. La omision de la s inicial en las palabras, como Sthana «plaza,» Sthavira «anciano,» está fundada tambien en las reglas del Palí y del pracrito, no siendo por consiguiente necesario hacer responsables de ella á los intérpretes chinos. En la inscripcion de Ghirnar, Sthavira está reducido á Thaira. La s del nominativo desaparece con frecuencia en el dialecto de los Gathas, ó se convierte en ó. Quizá no sea necesario atribuir un segundo valor fonético (sta) al carácter que lleva

el número 1.780 en el Diccionario de M. Julien, que tiene ordinariamente el valor de ta. Esta s no es necesaria sino para reemplazar la s final de cas, pronombre interrogativo, en una frase como Kas-tadgunah. ¿«Para qué sirve esto?» Nos inclinamos á creer que la s final de Kas habia desaparecido en el lenguaje popular de la India, mucho tiempo antes de la época en que los chinos vinieron por primera vez á instruirse en la lengua y en las doctrinas de los discípulos de Buddha. Aquellos oyeron probablemente Katadguna ó Katagguna, y figuraron estos sonidos como mejor pudieron con sus caractéres fonéticos equivalentes á Kia-to-kieu-na.

Después de estas breves observaciones nos despedimos de M. Estanislao Julien. Su libro es en realidad un gran trabajo y hecho para siempre. Ha sabido vencer por completo una dificultad enorme, que habia sido por mucho tiempo invencible para los que deseaban estudiar esta literatura Búdhdica de los Chinos, tan llena de documentos preciosos para la historia de Oriente.

Una vez que el camino está ya libre, esperamos que otros marcharan sobre las huellas de este eminente sinólogo y que no tardaremos en ver traducciones completas y correctas de los viajes de Fa-hien y otros peregrinos Buddhistas, cuyas obras son como otras tantas guías que nos dan á conocer la condicion social, política y religiosa de la India en una época en que carecemos en absoluto de documentos históricos.

## XIII.

## LAS OBRAS DE CONFUCIO (1).

En nuestros trabajos sobre las obras publicadas por los misioneros, hemos insistido constantemente acerca de los servicios que los predicadores del evangelio pueden hacer á la ciencia en las diversas partes del mundo. No nos detendremos á refutar la objecion comun, á saber, que los misioneros deben consagrar todo su tiempo y todas sus facultades á la obra especial á que han sido enviados á los países lejanos por las sociedades de las misiones extranjeras, porque no pueden estar dedicados sin descanso en instruir, en convertir y en bautizar á los infieles. Un misionero debe tener, como los demás hombres, sus horas de descanso y de recreo, y si emplea estas en instruirse, en estudiar la lengua y la literatura del pueblo en medio del cual vive, en describir con cuidado los lugares y las antigüedades del país, las costumbres, las leyes y los usos de sus habitantes, en dar á conocer sus leyendas, su poesía

(1) *Los clásicos chinos con una traduccion y notas críticas y explicativas*, por James Legge, miembro de la sociedad de los misioneros de Lóndres, Hong-Kong, 1861.

nacional ó sus cuentos populares, ó bien en cultivar una rama cualquiera de las ciencias naturales, puede asegurarse que no por esto ha de descuidar los deberes de su ministerio, y que, con este ejercicio preserva su espíritu del embotamiento, resultado inevitable de una ocupacion monótona. Los numerosos misioneros esparcidos por la superficie del globo son auxiliares colocados en las más favorables condiciones para recoger toda especie de datos y reseñas que no podríamos conocer sin su eficaz concurso. Deberían ser aquellos una especie de obreros de la ciencia. Despues de haber llevado por doquiera los beneficios de nuestra religion y de nuestra civilizacion, deberían traer alguna cosa á la madre patria. Si esto se reconociese formalmente, no habria cosa más propia para elevar el nivel intelectual de los hombres elegidos para estas funciones, y para aumentar el número de personas generosas cuyo concurso es indispensable á nuestras sociedades. Puede haber casos escepcionales en donde se necesiten misioneros que prestan un trabajo incesante en medio de poblaciones dispuestas á recibir sus instrucciones, y deseosas de abrazar el cristianismo; pero, por regla general, tienen los misioneros ménos ocupaciones que sus compañeros de Europa, y el tiempo es un grave peso para muchos de ellos que apenas cuentan más de diez á veinte neófitos en sus parroquias. Por otra parte es este un punto que no hay necesidad de discutir, cuando podemos citar tantos ejemplos para confirmar nuestro modo de ver en el asunto.

Los misioneros que han hecho mayor número de conversiones son precisamente aquellos cuyos nombres se recuerdan con reconocimiento, no solo por los habitantes de los países en donde han predicado el evangelio, sino tambien por los sabios de Europa. Los trabajos de los jesuitas en la India y en la China, de los Bautistas en Serampur, de Gogerly y de Spenze Hardy en Ceilan, de Caldvell en Tinneveilly, de Wilson en Bombay, de Moffat, de Krapf, y de nuestro valeroso Livingstone, vivirán á la vez en los anales de las misiones extranjeras y en las memorias de las sociedades científicas.

El primer tomo de una edicion de los clásicos chinos, que acabamos de recibir de M. James Legge, de la sociedad de misioneros de Lóndres, es una prueba de lo que pueden realizar los misioneros si se les anima á emplear en esto una parte de su tiempo y de su atencion á investigaciones literarias ó científicas. Poco nos importa saber si M. Legge ha tenido ó no buen éxito como misionero. Aun cuando no hubiese convertido un solo chino, podrá decirse el dia en que haya terminado la obra que acaba de comenzar, que ha contribuido poderosamente á la introduccion del cristianismo en China.

Llegó este misionero á Oriente á fines del año 1839, despues de haber estudiado el chino en Lóndres solamente algunos meses, bajo la direccion de M. Kidd. Enviósele primeramente á Malaca, y desde el principio comprendió que no estaria en disposicion de cumplir convenientemente los

deberes de su posición, mientras no hubiese estudiado á fondo los libros clásicos de los chinos, y los sistemas filosóficos sobre que están fundadas la moral y las instituciones sociales y políticas de este pueblo. «Una experiencia de 21 años, añade, ha acabado de probarme la exactitud del juicio que habia formado al comenzar mi carrera.» Sus estudios fueron interrumpidos con lamentable frecuencia, y solo despues de algunos años, cuando se le confió la dirección del colegio anglo-chino, fué cuando pudo procurarse los libros necesarios para realizar sus progresos. Al cabo de diez y seis años de un asiduo trabajo, habia explorado ya M. Legge las partes principales de la literatura china. Comprendió entonces que podia facilitar á sus sucesores los estudios que acababa de hacer publicando, segun el modelo de nuestras ediciones de autores griegos y latinos, un texto crítico de los clásicos chinos, acompañado de una traduccion inglesa y de notas explicativas. Todos sus materiales estaban ya dispuestos, pero aun surgía la dificultad de hallar los fondos necesarios para tan costosa empresa. Sin embargo, apenas los negociantes ingleses establecidos en la China, conocieron el proyecto de M. Legge, uno de ellos, M. José Jardine, invitó á nuestro misionero á tener con él una entrevista en la que le dijo: «conozco la liberalidad de los negociantes de China, y sé que muchos de ellos se apresurarán á venir en vuestra ayuda; pero no hay necesidad de que os tomeis la molestia de ir á solicitar el concurso de tanta gente. Si estais dispuesto á

soportar la fatiga que esta publicacion ha de acarrearos, yo me encargo de todos los gastos. En China es donde nosotros hacemos nuestra fortuna, y debemos cooperar á todo lo que prometa ser beneficioso para el país.» Al sacrificio desinteresado de M. Legge, y á la liberalidad de su protector es pues á quien el público es deudor del magnífico tomo que en este momento tenemos á la vista, y al que seguirán otros seis, por lo ménos, si ningún accidente desagradable viene á abreviar los días del autor. Desgraciadamente, la repentina muerte de M. Jardine, víctima de la insalubridad del clima, nos muestra cuánto daño hacen las enfermedades entre los europeos residentes en aquellas regiones.

Esta edicion debe comprender los libros conocidos hoy como de mayor autoridad, aún por los mismos chinos. Comprende los cinco *King* y los cuatro *Schu*. *King* significa «tejido de una tela.» En la aplicacion de esta palabra á las composiciones literarias observamos la misma metáfora en el latin *Textus* y el Sanscrit *Sutra*, que significan «hilo y libro». *Schu* quiere decir simplemente, «escrituras». Los cinco *King* son: 1.º el *Y*, libro de las trasformaciones; 2.º el *Schu*, libro de los anales; 3.º el *Schi*, libro de los versos; 4.º el *Liki*, memorial de los ritos; 5.º el *Schun-seu*, la primavera y el otoño, crónica que se extiende desde el año 721 al año 480, antes de nuestra era. Los cuatro *Schu* comprenden: 1.º el *Lun-yu*, disertaciones filosóficas, que exponen las doctrinas y palabras de Confucio recogidas

por sus discípulos; 2.º el *Ta-hio*, ó grande estudio, obra atribuida comunmente á uno de sus discípulos; 3.º el *Tchung-yung*, ó la doctrina del Medio, obra atribuida al nieto de Confucio; 4.º las obras de Mencius (Meng-seu), que murió en el año 288, antes de J. C.

Atribúyense vagamente los cinco King á Confucio; pero el quinto, el *Schun-seu*, es el único que puede asegurarse es obra suya. El *Y*, el *Schu* y el *Lhiking* no han sido compuestos por Confucio, sino únicamente compilados ó revisados por él, y una gran parte del *Lhiking* es evidentemente posterior á dicho sábio. Aunque fundador de una religion y reformador á la vez, era Confucio esencialmente conservador en sus tendencias y muy apegado á la tradicion. Él mismo dice que no inventa nada; que no hace más que trasmitir las doctrinas de los antiguos, en quienes cree y á quienes ama (p. 59). «Yo no he nacido dotado de la ciencia, dice, sino que soy un hombre que ama la antigüedad y que busca con entusiasmo sus doctrinas» (p. 65). Los asuntos más frecuentes de sus conferencias ó conversaciones eran los antiguos cantos, la historia del tiempo pasado, las leyes de la propiedad establecidas por los sábios (p. 64). Cuando uno de sus contemporáneos quiso abolir la costumbre de ofrecer un cordero, como una formalidad vana, le dirigió Confucio esta frase tan llena de sentido: «Vos amais el cordero; yo amo la ceremonia.»  
 Dicese que Confucio enseñaba principalmente cuatro cosas: la literatura, la moral, la piedad

y la sinceridad (p. 66). Hablando de sí mismo, decía: «A la edad de quince años me ocupaba yo constantemente en el estudio; á los treinta habia formado ya principios sólidos y fijos; á los cuarenta no me quedaba ya ninguna duda; á los cincuenta conocia los decretos del cielo; á los sesenta era mi oido un órgano dócil para recibir la verdad; á los setenta años podia seguir los impulsos de mi corazón, sin traspasar los justos límites» (p. 10). Parecerá que Confucio se complace en hacer aquí su propio elogio; sin embargo, hay una cosa digna de notarse, á saber: que es raro ver que se atribuye la más pequeña superioridad sobre los demás hombres. Ofrece sus consejos á aquellos que quieren oírlos, pero nunca habla en tono dogmático; jamás intenta tiranizar la inteligencia ó el alma de sus discípulos. Cuando se lee su biografía y se piensa en esa vida que se ha pasado en las ocupaciones mas tranquilas, en esa muerte que apenas si ha producido el más insignificante oleaje en la tranquila y silenciosa superficie del mundo oriental, no se comprende fácilmente cómo un hombre de esta naturaleza ha podido dejar, sobre tantos millones de hombres, un sello que aún todavía hoy se conoce despues de haber transcurrido cerca de veinticuatro siglos, en el carácter nacional del más vasto imperio del mundo.

Murió Confucio el año 470, antes de nuestra era, quejándose de que entre todos los príncipes del Imperio no hubiese uno que quisiera adoptar sus principios y obedecer sus consejos. Pero dos

generaciones más tarde había llegado su nombre á ser una potencia, y su escuela el punto céntrico de un vasto movimiento de regeneracion nacional y religiosa. Su nieto le representa como el ideal del sábio, así como éste es el ideal de toda la humanidad. Por más que Tzeu-tzeu no exige que se le tributen honores divinos, exalta su sabiduría y su virtud elevándolas por encima de lo que puede esperarse de la naturaleza humana. Hé aquí en qué términos se expresa cuando habla de Confucio:

«Puede comparársele al cielo y á la tierra: á la tierra que todo lo contiene en su seno y lo alimenta todo; al cielo que todo lo cubre y envuelve. Puede comparársele á las cuatro estaciones que se suceden en el órden marcado, al sol y á la luna que iluminan alternativamente el mundo. . . . Dotado de una concepcion viva, de un esquisito discernimiento, de una inteligencia penetrante, de una ciencia que todo lo abraza, había sido creado para ejercer el poder soberano. Magnánimo, generoso, lleno de benignidad y de dulzura, había sido creado para ejercer la tolerancia. Hombre de iniciativa, enérgico, firme y sufrido, había sido creado para mantener su imperio. Arreglado en todos sus deseos, grave, no separándose jamás del justo medio, honrado y justo, era digno de respeto y de veneracion. Espiritu perfecto, capaz de analizar y de combinar, y que sabia proseguir sus investigaciones, podia obrar con discernimiento. . . sus facultades eran extensas como el cielo, profundas como el abismo de donde

brotó la fuente oculta... por esto es por lo que se ha extendido su nombre por todo el imperio y por todos los pueblos bárbaros. A donde quiera que pueden llegar las naves y los carros, á donde pueden penetrar las fuerzas de la industria humana, en todos los lugares que el cielo cubre con su dosel inmenso y que la tierra sirve de fundamento sólido, en donde quiera que lucen el sol y la luna, en donde caen la escarcha y el rocío, todos los que viven y respiran le honran y le aman sinceramente. Por esto se dice que *sus virtudes lo igualan al cielo.*»

Hé aquí elogios que son seguramente muy pomposos, pero que no dan ninguna idea exacta del carácter del gran filósofo chino á aquel que no conozca su vida y su enseñanza. Todos los que se interesan en la historia del pensamiento humano, pueden sin embargo estudiar su vida y sus doctrinas en la excelente obra de M. Legge. El primer tomo que acaba de aparecer, contiene las disertaciones filosóficas, el grande estudio y la doctrina del Medio, esto es, el primero, el segundo y el tercer *Schu*. Esperamos que no tardarán en publicarse los tomos siguientes, que contendrán el resto de los libros clásicos de la China. Aquí debemos limitarnos á decir algunas palabras ó á exponer algunas máximas de Confucio, tomadas acá y acullá en sus *Disertaciones*, y las cuales ofrecen bastante interés histórico, puesto que arrojan bastante luz sobre el carácter de uno de los más grandes hombres de la historia. Tienen además el atractivo de la anunciación de las ver-

dades sencillas. Nuestros escritores modernos evitan con tanto cuidado todo lo que puede parecerse á la sencillez en la exposicion de la verdad, que necesitamos remontarnos á los tiempos antiguos y trasportarnos á lejanas regiones si queremos oír las lecciones de esa sabiduría sencilla y profunda que parecia á Salomon más preciosa que la plata y el oro fino.

Muestra Confucio su espíritu de tolerancia cuando dice: «el hombre superior es benévolo para todos, no sólo para un partido; el hombre medio no sólo es benévolo para su partido, no para todos:» (p. 14.)

Se vé la honradez y la virilidad de su corazón en la siguiente frase: «Ver lo bueno y no practicarlo es una cobardía:» (p. 18.)

Aunque menos profunda que la de Sócrates, tiene sin embargo su definición de la ciencia muy buen sentido.

Dice el Maestro: «¿Quereis que os enseñe lo que es la ciencia? Cuando se sabe una cosa sostener que se la sabe, y cuando no se sabe una cosa reconocer que no se la sabe: hé aquí la ciencia:» (p. 15.)

Tampoco ignoraba Confucio los secretos del corazón humano. «Sólo el hombre realmente virtuoso, dice en un pasaje, es el que sabe amar (verdaderamente) á los hombres, y el que sabe aborrecerlos (convenientemente:» (p. 30.)

El otro pasaje expresa su creencia en el irresistible atractivo de la virtud; «la virtud, dice, jamás está sola. El que la practica no puede dejar

de tener quien le acompañe. Afirma la existencia de la concision secreta entre los progresos intelectuales y los progresos morales: no es fácil, dice, hallar un hombre que haya estudiado durante tres años y no se haya hecho bueno:» (página 76.)

El precepto evangélico, *no hagas á otro lo que no quieras que te hagan á tí*, nos impone una perfeccion que la filosofia china presenta casi como imposible de alcanzar. Leemos en las *Disertaciones*: «Tseu-Kung dice: lo que yo no deseo que los hombres me hagan, no debo tampoco desear hacerlo á los demás. El maestro dice: *Tseu*, aún no has alcanzado este grado de perfeccion.» Tambien los brahmanes han entrevisto esta verdad que vemos, por ejemplo, en el *Hitopadesa*, expresada en los términos siguientes: «Los hombres virtuosos usan de clemencia con todos los seres, considerando cuán semejantes son á sí mismos.»

Sobre las cosas que traspasan los límites de la inteligencia humana, es ménos explícito el lenguaje de Confucio; pero su misma reserva es notable si se considera con cuánta temeridad se surgen los filósofos de Oriente en las profundas aguas de la metafisica religiosa. Así leemos en la página 107:

«Ki-lu preguntó de qué modo debia servirse á los espíritus de los muertos; y contestó el Maestro: cuando aún no se está en disposicion de servir á los hombres, ¿cómo hemos de poder servir á los espíritus?»

«Respondió Ki-lu: me atrevo á interrogaros

acerca de la muerte; y respondió el maestro: cuando no se conoce la vida, ¿cómo ha de poder conocerse la muerte?»

Leemos además en otro lugar (p. 190:)

«El maestro dijo: preferiría no hablar.»

«Tsen-Kung objetó: maestro, si no habláis vos, ¿qué vamos á conservar en nuestra memoria los que somos vuestros discípulos?»

«El maestro dijo: ¿es que habla el cielo? Las cuatro estaciones siguen su curso y se producen constantemente todas las cosas; ¿pero habla acaso el cielo?»

#### XIV.

### EL POPOL-VUH (1).

Muchas gentes acogerán con una sonrisa ex-céptica un libro intitulado *Popol-Vuh*, y que se asegura ser el texto original de las escrituras sagradas de los indios de la América central. Aún no se ha olvidado á esos pobres Aztecas que hace algunos años se les presentó en toda Europa como los descendientes de una raza á la que los indígenas de Méjico tributaban honores casi divinos antes de la conquista de los españoles, y que más tarde se supo que no eran más que víctimas desgraciadas de especuladores bárbaros, y el *Libro de los salvajes* (2) publicado recientemente por el abad Domenech, bajo los auspicios del conde Walewski, ha menoscabado en cierto modo la dignidad de los estudios americanos en general. Sin embargo, los que se rien del manuscrito

---

(1) *Popol-Vuh*, el libro sagrado y los mitos de la antigüedad americana, con los libros heróicos é históricos de los quichés, por Brasseur de Bourbourg, París, Durand edit., 1861.

(2) *Manuscrito pictográfico americano*, precedido de una noticia sobre la ideografía de los Pielos-rojas, por el abad Domenech, París 1860.

americano descubierto por el abad Domenech en la Biblioteca del Arsenal, en París, y publicado por él con tanto cuidado como una reliquia preciosa de los antiguos Pielos-rojas de la América septentrional, deben tener presente que es muy posible exista un manuscrito auténtico que nos ofrezca un modelo de la escritura figurativa de este pueblo salvaje. El crítico alemán del abad Domenech, M. Petzholdt, anuncia con cierto aire de triunfo que el *Manuscrito pictográfico* es simplemente obra de algún chico alemán de los bosques, de las selvas de América. Debía haber reconocido que el abad mismo había señalado huellas de palabras alemanas mal escritas sobre ciertas páginas de su manuscrito; que había leído en él los nombres de *Ana* y de *María*, y que no había atribuido nunca una antigüedad al libro de que se trata. A pesar de la seguridad de M. Petzholdt al afirmar que no ve en todas estas páginas más que la mano de algún joven travieso, hijo de los colonos alemanes establecidos en América, dudamos que participe de este parecer ninguno de aquellos que se tomen la molestia de recorrer las hojas de este libro, ó lo crea más probable que la opinion del abad Domenech. Por lo que vemos algunas veces sobre nuestros muros, sabemos de lo que es capaz la niñez en cuanto á dibujo; creemos, sin embargo, que M. Petzholdt pide demasiado cuando pretende probar que un niño puede llenar todo un cuaderno de estos dibujos groseros, pero evidentemente trazado con gran cuidado. Si M. Petzholdt se hubiera tomado el trabajo

de examinar algunas de las inscripciones simbólicas recogidas en la América septentrional, habría comprendido más fácilmente por qué el abad Domenech, que había pasado muchos años en medio de los Pielos-rojas, y que había copiado por su propia mano muchas de sus inscripciones, ha tomado las páginas conservadas en la Biblioteca del Arsenal, por restos auténticos de la pintura figurativa de los salvajes. Existe cierta semejanza entre estos bocetos y las figuras dibujadas sobre rocas, tumbas y árboles por las tribus errantes de la América septentrional; y sin pretender nosotros, ni con mucho, defender en absoluto la opinion de nuestro abad entusiasta, ni ofrecer una conjetura personal acerca del verdadero origen del *Libro de los salvajes*, no vacilamos en creer que M. Petzholdt se habría expresado con menos seguridad y con un tono menos despreciativo, si hubiera conocido mejor lo poco que se sabe sobre la escritura ideológica de las tribus indias. Antes de abordar la cuestion de la autenticidad del *Popol-Vuh*, no estará demás que digamos algunas palabras sobre la pintura figurativa de los salvajes de América. Es verdad que el *Popol-Vuh* no es un *Libro de salvajes*; es una verdadera composicion literaria en el verdadero sentido de esta expresion. Contiene la mitología y la historia de las razas civilizadas de la América central, y presenta caractéres de autenticidad que pueden resistir al exámen de la crítica; y hasta nos encontramos en mejor estado de apreciar las obras más importantes del Sur, cuan-

do hayamos echado una ojeada sobre los uniformes ensayos de los salvajes del Norte.

Enseñanos Colden en su *Historia de las Cinco Naciones*, que cuando el Conde Frontenac invadió en 1696, á la cabeza de un pequeño ejército, el país de los Irocuás, halló en las orillas del Onondaga (hoy Oswego), un árbol sobre el que los indios habian figurado el ejército francés. Al pié de este árbol habian depositado dos haces de leña, compuestos de 1434 ramitas, indicando de este modo el número de guerreros contra quienes los franceses tendrian que combatir.

Este reto lanzado á sus invasores es un ejemplo del lenguaje simbólico de los indios, y no se diferencia apenas del mensaje de los escitas al Rey de los Persas. Si los Pielos-rojas hubieran querido dar á sus enemigos la eleccion entre la paz y la guerra, los habrian mandado una flecha y una pipa, y nadie hubiera dejado de comprender ni habria despreciado el sentido de este mensaje. Aun cuando esto no pueda llamarse propiamente «pintar la palabra», es sin embargo una manera de «hablar á los ojos.» Es un humilde principio que, con el tiempo, ha podido conducir á una cosa más perfecta. En otros pueblos salvajes, hallamos análogos ejemplos de correspondencias cambiadas por medio de dibujos, que parece expresaban claramente todo lo que se queria. Así, por ejemplo, leemos en el *Viaje alrededor del mundo*, de Freicinet, tomo II, pág. 107: «Se formará seguramente una alta opinion de la inteligencia de estos pueblos, por la carta poco ha

dirigida por uno de sus jefes ó *Tamors* al capitán Martínez, y que M. Berard ha encontrado en la isla Rota. En un principio fué escrita sobre un mal pedazo de papel que el carolinés había adquirido en Guam; y había servido de tinta una especie de pintura encarnada. El primer carácter, que representa un hombre con los brazos extendidos, toscamente dibujado, es un signo de salud; en la parte izquierda y por bajo se indican el número y la especie de conchas enviadas por los Carolinenses al capitán Martínez, á saber: cinco grandes, siete mas pequeñas y otras tres de una forma diferente: á la derecha y enfrente de estas se encuentran dibujados, en dos líneas, los objetos exigidos en cambio; es decir, tres anzuelos grandes y cuatro pequeños, dos hachas y dos trozos de hierro. La viñeta del centro y las diferentes líneas trazadas acá y acullá, sirven para separar los miembros del período. Esta carta es un verdadero modelo de escritura ideográfica.»

Las inscripciones que se encuentran sobre los sepulcros de los indios marcan un progreso con relacion á estos ensayos primitivos. Sobre la tumba de cada guerrero se halla pintado lo que los indios llaman su *Toten*, que representa á la vez el nombre, las armas y la divisa de las grandes familias salvajes. Hacia el año 1193 murió en las orillas del Lago Superior un Jefe célebre; Adjetatig de Wabojeeg. Pertenecía á la tribu del Addik, ó reno de América, lo cual simboliza por la figura de un reno, trazada sobre su tumba. La muerte se indica por la posición del animal, que

está pintado tendido sobre el dorso. No se hace ninguna alusion al nombre personal del Jefe, que era Pescador Blanco. Pero á la izquierda del monumento se muestran siete líneas transversales, las cuales tienen una significacion, á saber: que el difunto habia conducido siete expediciones guerreras. Bajo el *toten* hay trazadas tres líneas perpendiculares, cuya significacion comprenden inmediatamente todos los indios; representan las heridas recibidas en los combates. Una cabeza de foca, figurada sobre esta tumba, dá á entender, segun se dice, una lucha terrible que el Jefe habia tenido que sostener contra uno de estos animales. La flecha y la pipa recuerdan la influencia que habia ejercido, lo mismo en la guerra que en tiempo de paz.

Otra sepultura que debemos mencionar es la del Jefe Supremo del Sandi-lake, cerca de las fuentes del Missisipi. El ave pintada sobre esta tumba hace recordar el nombre de la familia ó tribu (la grulla) á que pertenecia el Jefe. Cuatro líneas transversales, trazadas encima del ave, indican que el difunto habia muerto en combate cuatro de sus enemigos. Entre los antiguos iberos existia una costumbre análoga; pues leemos en Aristóteles (*politica*, VII, 2, p. 220, edic. Gottling) que colocaban en derredor de la tumba un número de obeliscos igual al número de enemigos que habian matado en el campo de batalla.

Pero aún no se han detenido aquí los indios; y por más que no hayan llegado nunca á la perfeccion de los geroglíficos egipcios, tenían sin

embargo cierto número de emblemas ó figuras simbólicas, cuya significacion comprendian perfectamente todas sus tribus. La accion de comer está representada por la figura de un hombre llevándose la mano á la boca; el poder sobre el hombre está marcado por una figura humana, en la que hay trazada una línea, desde la boca al corazon; el símbolo del poder en general es el de una cabeza con dos cuernos; los muchos medios de subsistencia se indican por un círculo en derredor del abdómen; la figura de un niño, con líneas ondulantes que parten de las orejas, y otras que van al corazon, representan un discípulo. Una figura que tiene por cabeza una planta, y tiene dos alas, significa un médico versado en su arte y que posee el don de la ubicuidad; un árbol colocado sobre piernas humanas es el símbolo de un herbolario ó un maestro de botánica. La noche es representada por un sol con líneas ligeras, ó por un círculo colocado sobre piernas humanas. La lluvia está figurada por un punto redondo ó por un semicírculo lleno de agua y colocado sobre la cabeza. El cielo, con el disco del sol representado tres veces, significa un viaje de tres días. Una tortuga significa la llegada á tierra despues de un viaje por mar. Las frases cortas pueden ser figuradas de esta manera: Una órden del médico prescribiendo la dieta durante dos dias y el reposo durante cuatro, se escribe trazando la figura de un hombre con dos líneas transversales sobre el estómago, y cuatro en las piernas. Dícese tambien que por medio de estos caractéres pri-

mitivos han podido los indios poner por escrito canciones de amor y cantos guerreros; pero, en este caso, debía necesitar el lector más imaginación práctica que el escritor. Hé aquí un canto guerrero, reproducido en cuatro cuadros:

1. El Sol saliente.
2. Una figura humana mostrando con una mano la tierra, y dirigiendo la otra hacia el cielo.
3. La luna sobre dos piernas humanas.
4. Una figura personificando la mujer del Oriente, es decir, la estrella del anochecer.

Se pretende que estos cuatro símbolos tienen para los indios la significación siguiente:

Desde que amanece busco los combates:  
Tengo en mi presencia el cielo y la tierra;  
Camino de día y también de noche;  
Y solo una estrella me sirve de guía.

Hé aquí un ejemplo ó boceto de una canción amorosa:

1. Una figura que representa un Dios (*Monedo*) dotado de poder mágico.
2. Una figura tocando el tambor y cantando, y líneas partiendo de su boca.
3. Una figura en un reducto oscuro.
4. Dos cuerpos unidos por un brazo continuo.
5. Una mujer sobre una isla.
6. Una mujer dormida, hacia la que se dirigen líneas que parten del oído del Dios.
7. Un corazón pintado de color rojo en un círculo.

Se nos asegura que estos cuadros expresan los sentimientos siguientes:

1. Mi forma y mi persona son las que constituyen mi grandeza.
2. Escucha la voz de mi canto, que es la mía.
3. Me abrigo y me oculto en la sombra.
4. Todos tus pensamientos me son conocidos, ¡ruborízate!
5. Podré atraerte hacia mí por lejos que estés.
6. Aun cuando estuvieres en el otro hemisferio.
7. Hablo á tu corazón desnudo.

Todo lo que podemos decir, es que si los indios pueden leer semejante escritura, están más enterados de los misterios del corazón que los jueces de los antiguos tribunales de amor. Pero es mucho más probable que los indios aprendan primeramente estos cantos, oyéndolos recitar de viva voz, y que estos cuadros solo sirvan para avivar sus recuerdos. Es esta una especie de escritura mnemónica, y los misioneros han hecho uso de ella con muy buenos resultados.

Así, en una versión de la Biblia al idioma del Massachusets, hecho por Eliot, los versículos del capítulo treinta del libro de los *Proverbios* desde el versículo 25 al 32, se expresan, por «una hormiga, un conejo, una langosta, una araña, un arroyo (símbolo del movimiento,) un león, una liebre, un chivo, un rey, y un hombre levantándose como un insensato para tocar el cielo con sus manos.» Estos símbolos pueden ayudar indudablemente al lector á recordar el orden de estos

versículos, pero serian completamente inútiles sin un comentario ó sin el conocimiento del texto.

Cuéntase que habiendo ido á América el célebre Testera, hermano del Chambelan de Francisco primero, ocho ó nueve años despues de la conquista de Méjico, y creyendo que le era imposible aprender la lengua de los indigenas, les enseñó la Historia sagrada y las principales doctrinas del cristianismo por medio de cuadros, que produjeron sobre el espíritu de aquellos pueblos, acostumbrados á esta manera de expresarse, más efecto que todas las predicaciones de los precedentes misioneros. Pero aun en este caso, es evidente que á no ser explicados por intérpretes, no podian tener estos cuadros ninguna significacion para la muchedumbre que los contemplaba. Encontráronse más amplias reseñas sobre este asunto en una obra de T. Bautista titulada: *Geroglíficos de la conversion, en los que por medio de estampas y figuras se enseña á los naturales á desear el cielo.*

Nada prueba que los indios del Norte hayan ido nunca más allá de estos ensayos, informes de los cuales pueden verse numerosos modelos en la voluminosa obra de Schoolcraft, publicada por orden del Congreso Americano y titulada: *Historical and statistical Information respecting the History, Condition and Prospects of the Indian Tribes of the United States*, Philadelphia, 1851—1853. No existe huella alguna de nada que se parezca á una literatura entre las poblaciones errantes del Norte, y mientras no se descubra un

verdadero *libro de los salvajes* que llene este vacío, deberán continuar siendo clasificadas en el número de las razas sin literatura (1).

Si volvemos la vista hácia los pueblos de la América central y meridional, hácia esas razas que formaban la poblacion de Méjico, de Guatemala y del Perú, en la época de la conquista española, es el caso muy diferente. Los geroglíficos mejicanos publicados por Lord Kings-borug no deben colocarse en la misma categoría que los *totemes* y los toscos bocetos de los Pielas-Rojas. Trazados aquellos con más arte tienen también un carácter más correccional y por consiguiente una significacion más definida. Están coloreados, escritos sobre papel, y merecen bajo muchas relaciones, ser colocados al mismo nivel que los geroglíficos Egipcios y los Papyrus Hieráticos. Hasta la idea de dirigirse al oído por el intermediario de los ojos, de expresar el sonido por medio de signos escritos, era familiar á los mejicanos; pero parece que no se han servido de caracteres fonéticos sino para reproducir nombres de lugares y de personas.

El objeto principal de los manuscritos geroglíficos de Méjico no era dar al lector conocimientos nuevos, sino recordarle por medio de artificios mnemónicos las cosas que ya habia aprendido. Es este un hecho reconocido por las mejores autoridades, por los hombres que conocieron á los indios poco tiempo despues de la primera lle-

---

(1) *Manuscrito pictográfico*, págs. 26 y 29.

gada de los europeos, y en quienes podemos tener toda confianza cuando hablan de la literatura oral y de la escritura simbólica de los indígenas. En su *Historia natural y moral*, VI, VII, refiere Acosta que los indios tenían costumbre de recitar de memoria las alocuciones y discursos de sus antiguos oradores, y muchos cantos compuestos por sus poetas nacionales.

Como era imposible confiar todas estas composiciones á geroglíficos ó caractéres simbólicos como aquellos de que se servían los mejicanos, se cuidaba mucho de hacer que se aprendiesen de memoria estos poemas y estos discursos. Había al efecto colegios y escuelas en donde los jóvenes aprendían estos trozos literarios y algunas otras cosas de boca de los ancianos, en cuya memoria parecía que se hallaban grabados. Los que estaban destinados á ser con el tiempo oradores, tenían la obligacion de aprender, palabra por palabra, las antiguas composiciones. Cuando los españoles los enseñaron á leer y á escribir la lengua castellana, no tardaron los indios en adaptar á su propio lenguaje este nuevo método de escritura. Este hecho se halla atestiguado con numerosos testigos oculares.

Hé aquí en qué términos se expresa Fr. Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapa, y amigo decidido de los indios: (1)

(1) *Historia Apologética de los Indias Occidentales*, por Fray Bartolomé de las Casas, t. 72 (de la Colección de Muñoz), folio 737 vuelto y siguientes (capítulo 235 del manuscrito).

«Las leyes susodichas (como se dixo) eran comunes poco más ó poco menos por munchas de aquellas provincias y tambien las otras costumbres, segun que se á podido colegir por los religiosos que por ellas an andado predicando y confessando y haciendo las otras obras de apóstoles y buenos christianos el tiempo que en ello an podido emplearse. Pero por que los secretos de los lenguajes y por consiguiente las leyes y costumbres de qualesquiera gentes, tanto mas se pueden penetrar y saber, quanto mayor tiempo con ellas se conversare; y nuestros religiosos de la orden de Santo Domingo mas tiempo y quien con mas diligencia conversaron solos y escudriñaron la lengua y costumbres de las gentes de la provincia ó provincias que, en aquella lengua, se decian de *Tetulutlan*, y el rey nuestro señor siendo principe mandó que se nonbrasen de la Vera paz vecinas de las provincias ó reynos de *Utlatlan* y *Guatemala*. Por ende aqui acuerdo tractar dellas un poco mas en particular, y referir lo que de sus costumbres, leyes y gobierno se a con solicitud alcanzado. Primero, con todo, quiero tocar la opinion que tenian de la creazion y tambien del diluio; y para esto es de saber que en todas las republicas de aquellas grandes tierras y reynos de Nueva España y los demas entre otros offiços y offiçiales que avia, eran los que seruian de coronistas e hystoriadores. Estos tenian noticia de los origenes de todas las cosas, asi tocante á la religion y Dioses y culto de ellos, como de las fundaciones de los pueblos y

ciudades, cómo comenzaron los reyes y señores y sus señoríos y modo de sus elecciones y sucesiones; de cuantos y cuales señores avian pasado; de sus obras y hazañas y hechos memorables buenos y malos; de cómo bien ó mal governaron; de los grandes hombres y buenos y esforçados, superiores y valerosos; de las guerras que avian tenido y como en ellas se señalaron. Ytem de las primeras costumbres de los que primero poblaron, y como se mudaron despues en bien ó en mal; y todo aquello que perteneciera a hystoria, para que oviése razon y memoria de las cosas passadas.

Esos coronistas tenian cuenta de los dias, meses y años; y aunque no tenian escriptura como nosotros, *tenian empero sus figuras y caracteres que todas las cosas que querian significaban, y destas sus libros grandes, por tan agudo y tan facil artificio, que podriamos dezir que nuestras letras en aquello no les hizieron mucha ventaja.*

Destos libros vieron algunos nuestros religiosos, y avn yo vide parte, los quales se an quemado por parecer de los frailes, pareciéndoles por lo que tocava á la religion en este tiempo y principio de su conversion, quizá no les hiziese daño. Al tocar algunas veces olvidarse algunos de algunas palabras ó particularidades de la doctrina que se les predica, de la doctrina christiana, y no sabiendo leer nuestra escriptura, escrevir toda la doctrina ellos por sus figuras y caracteres muy ingeniosamente, poniendo la figura que cor-

respondia, en la voz y sonido, á nuestro vocablo. Así como si dixesemos *amen*, ponian pintada vna como fuente y luego un *Maguey* que en su lengua frisaua con *amen*; porque llámanlo *Ametl*, y así de todo lo demás. Yo e visto mucha parte de la dotrina christiana escripta por sus figuras é imágenes, que la leyan por ellas, como yo la leya por nuestra letra, en vna carta; y esto no es artificio de ingenio poco admirable. Estos coronistas nunca faltaban, porque aunque este officio de padres á hijos se derivava, y era officio en la república muy estimado; siempre instruya ésta dos y tres herederos ó parientes de aquella familia en lo que á las hystorias tocava y haziales exercitar en usallas mientras vivia, y á él ocurrían cuando en algunos artículos ó passos historiales dudaban. Y no solo aquellos nuevos historiadores sino los reyes y señores y los sacerdotes, sobre las dudas que se ofrecían cerca de las ceremonias y preceptos de la religion y de las fiestas y de los dioses; y en cualesquiera cosas de gobierno antiguo y cosas profanas de qualidad, luego á éstos consultaban en lo que á cada Estado de los dichos tocaba.

En algunas partes no vsavan esta manera de escrevir, sino que la noticia de las cosas antiguas venia de unos en otros como en mano.

Tenian en ello tal orden para que no se olvidasen, conviene á saber: que se instruyan en las antigüedades quatro ó cinco ó quiza más por los que officio de hystoriadores vsavan, refiriéndoles todos los géneros de cosas que pertenecian á la

hystoria, y aquellas tomándolas aquellos en la memoria y hazíanselas recitar, y si el vno de alguna obra no se acordava los otros se la enseñaban y acordaban; pero por que este modo era defectuoso, muchas de sus antigüedades contándose, tuvieron falta, y otras de diversa manera se contaron; y aunque algunas tienen alguna verisimilitud y de las verdaderas algun rastro; empero están en muchas partes depravadas (1).

A pesar del celo de los dominicanos y de los franciscanos, se libró de las llamas un corto número de estos manuscritos geroglíficos, los cuales se hallan hoy en algunas de nuestras bibliotecas públicas, como restos curiosos de una literatura casi extinguida y olvidada. La primera coleccion de estos manuscritos y de otras antigüedades

(1) Por el estilo de los párrafos trascritos comprenderá el lector que no los hemos traducido del original. A pesar de las dificultades y obstáculos que para ello hemos tenido que vencer, no hemos omitido diligencia alguna hasta obtener, no la copia (existe una, tal vez la única en España, en la Biblioteca de la Real Casa), sino el original autógrafa, que se halla en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, del cual hemos copiado literalmente los párrafos mencionados, pues al cotejar las versiones extranjeras con el original español, hemos notado algunas supresiones y no pocas interpretaciones erróneas del sentido verdadero de las frases, lo cual no es extraño, tratándose de un manuscrito antiguo, cuyos giros no es fácil sean familiares ni aun conocidos por los extranjeros. Por último, siguiendo la costumbre entre nosotros establecida, trascribimos las palabras con la misma ortografía del autor, excepto en lo que á la puntuacion se refiere.

(Nota del traductor)

americanas fué reunida por el arqueólogo milanés Boturini, enviado por el Papa, en 1736, para arreglar ciertos asuntos eclesiásticos, el cual, durante los ocho años de su residencia en el Nuevo Mundo, se ocupó activamente de librar de la destruccion todos los monumentos de los tiempos pasados que aun podian salvarse; pero no pudo trasportar á Europa lo que habia reunido á costa de tantos sacrificios, porque fué despojado de sus tesoros por el virey español; y cuando pudo al fin escaparse, llevando consigo los restos de su coleccion, fué hecho prisionero por un crucero inglés, y perdió todo cuanto poseia. Su coleccion, que habia quedado en Méjico, fué objeto de muchos procesos; y despues de haber pasado por las manos de Veitia y de Gama, que la aumentaron considerablemente, fué luego vendida en pública subasta. Humboldt, que se hallaba entonces de paso en Méjico, compró muchos manuscritos que regaló al Museo real de Berlin. Otros manuscritos vinieron á ser propiedad de particulares, y despues de muchas vicisitudes, se hallan en la actualidad la mayor parte en las bibliotecas públicas ó en las colecciones particulares de Europa.

La parte más juiciosa de los restos de este lamentable naufragio se halla actualmente en manos de M. Aubin, enviado á Méjico en 1830 por el gobierno francés, y que consagró cerca de veinte años á la obra comenzada un siglo antes por Boturini. Compró, en cuanto le fué posible, los restos dispersos de las colecciones que

habian pertenecido á éste, á Gama y á Pichardo y se procuró copias exactas cuando no pudo obtener manuscritos originales. Ha traído á Europa lo que hoy forma, si no la más numerosa, por lo ménos la más preciosa coleccion de antigüedades americanas, la cual está además ordenada con más conocimiento de la cosa que todas las otras. M. Aubin es tambien el primero que ha dado á conocer exactamente la verdadera naturaleza de la antigua escritura mejicana, y tenemos la firme esperanza de que, en el género de estudios á que se ha dedicado no será ménos glorioso su triunfo que el de Champolion en el desciframiento de los geroglíficos egipcios.

Uno de los auxilios más importantes para facilitar el desciframiento de los manuscritos geroglíficos de América nos los suministran ciertos libros escritos poco tiempo despues de la conquista de Méjico, por los indígenas, á quienes sus conquistadores los españoles habian enseñado el arte de la escritura alfabética. Ixtlilxochitl, descendiente de la familia real de Tezcuco, y empleado como intérprete por el gobierno español, escribió la historia de su país desde los tiempos más remotos hasta la llegada de Cortés. Al componer esta historia, siguió el relato contenido en los cuadros geroglíficos, que le habian sido explicados por viejos cronistas. Algunos de estos cuadros, fragmentos del texto traducido por el historiador mejicano, han sido hallados despues por M. Aubin; y como en otro tiempo ayudaron al historiador á escribir su historia, así esta ayuda hoy

al sábio para descifrar sus símbolos. El estudio de obras como la de Ixtliuochitl es lo que debe servir de punto de partida al filólogo americano. Estas obras son para el estudio de las antigüedades americanas lo que Manethon para el estudio de los geroglíficos egipcios, ó Veroso para el desciframiento de las inscripciones cuneiformes. Están escritos en dialectos que apenas cuentan trescientos años y que aun hablan los indígenas del país, con las modificaciones que necesariamente sufre toda lengua en el trascurso de tres siglos. Suministrannos todo lo que sobre historia, sobre mitología y sobre religion sabian todos los pueblos de la América Central y Meridional, á quienes los españoles hallaron en posesion de una civilizacion muy antigua. No debemos esperar seguramente encontrar en ellos lo que acostumbramos á llamar historia; pero ofrecen un gran interés histórico, porque conservan los vagos recuerdos de un pasado ya lejano, lleno de emigraciones, de guerras, de dinastias y de revoluciones, semejantes á las que recordaban con satisfaccion los griegos del tiempo de Solón, y á las en que creian los romanos del tiempo de Caton. Enséñannos estos escritos que el Nuevo Mundo, en comunicacion con Europa desde hace algunos siglos, era á sus ojos un mundo antiguo, y que sus habitantes se diferenciaban de nosotros por el carácter y el sentimiento ménos de lo que puede imaginarse cuando se habla hoy con los pieles-rojas ó cuando se leen relatos de los conquistadores españoles que negaban á los natura-

les de América una alma humana, á fin de alegar algun derecho para tratarlos como á bestias feroces.

El *Popol-vuh*, ó libro sagrado de la poblacion de Guatemala, cuyo texto original, acompañado de una traduccion francesa, ha publicado el abad Brasseur de Bourbourg, ocupa un lugar importante entre las obras compuestas por los indigenas en sus propios dialectos, y escritas por ellos con los caracteres del alfabeto latino. Solo hay otras dos obras cuya importancia puede compararse á la del *Popol-vuh*, para el estudio de las antigüedades y de las lenguas americanas, y son: el Codex *Chimalpopoca*, escrito en lengua nahuatl, y el Codex *Cakchiquel*, redactado en el dialecto de Guatemala. Estas tres obras deben ser el punto de partida de todas las investigaciones críticas sobre las antigüedades de los indigenas de América.

El primer punto que debe establecerse cuando se examinan escritos de esta naturaleza, es su autenticidad. Debemos, pues, examinar ante todo si estas tres obras son realmente como se pretende, composiciones que datan de hace tres siglos, fundadas en las tradiciones orales y en los documentos ideogramáticos de los antiguos habitantes de América, y escritos en los dialectos hablados en tiempo de Colon, de Cortés y de Pizarro. Hé aquí, en resumen, la parte histórica del *Popol-vuh*, segun Brasseur de Bourbourg. El manuscrito fué descubierto por primera vez á fines del siglo XVII por el padre Francisco Jime-

nez, cura de santo Tomás Chichicastenango, situado á unas tres leguas al Sur de Santa Cruz del Quiché, y á veinte leguas próximamente al N. E. de Guatemala. Era este sacerdote hombre muy versado en los idiomas de los indígenas de Guatemala, tanto que ha dejado un Diccionario de sus tres dialectos principales, su *Tesoro de las lenguas Quiché, Cakchiquel y Tzutuhil*; esta obra, inédita todavía, llena dos volúmenes, el segundo de los cuales contiene una copia del manuscrito descubierto por Jimenez. Este, que era dominicano, escribió también una Historia general de la provincia de San Vicente de Chiapas, que comprendía cuatro tomos en folio. Había dejado de ella dos copias, pero ambas estaban incompletas cuando Brasseur de Bourbourg las vió en Guatemala. Los tres tomos que se habían conservado contenían muchas reseñas curiosas sobre la historia y las tradiciones del país. El primero de dichos tomos comprendía la traducción española del manuscrito quiché que nos ocupa en este momento. Brasseur de Bourbourg copió dicha traducción en 1855. Un viajero alemán, M. Scherzer, que se hallaba á la sazón en Guatemala, hizo copiar la traducción de Jimenez, que publicó en Viena en 1856. (1)

No se contentó el abad francés con mandar imprimir el texto original del Popol-vuh y la tra-

---

(1) M. A. Helps es el primero que ha hecho notar la importancia de esta publicación en su excelente obra titulada, *Historia de la Conquista Española en América*.

duccion española de Jimenez, que declara ser inexacta, incompleta y á veces ininteligible. Durante sus viajes por América habia aprendido muchos idiomas del país, y particularmente la lengua quiché, cuyos diversos dialectos son hablados todavía por una poblacion de más de seiscientas mil almas. Como sacerdote tenia relaciones diarias con los habitantes de la parroquia, cuya administracion le estaba confiada; y mientras vivia entre ellos, pudiendo consultarles á cada paso como diccionarios vivos, fué cuando emprendió, con el auxilio de los manuscritos de Jimenez, su propia traduccion de las antiguas crónicas de los quichés. Desde el tiempo del descubrimiento de Jimenez hasta el de la publicacion de Brasseur de Bourbourg, podemos referir la historia del Popol-vuh de una manera clara y satisfactoria. Pero aún falta un siglo, del que hay necesidad de dar cuenta; desde fines del siglo XVI, época en que se supone que fué escrita la obra, hasta fines del XVII, fecha del descubrimiento del manuscrito de Chichicastenango por el dominicano Jimenez. En lo que á este período se refiere, carecemos completamente de datos; pero podemos sin embargo apelar á la autoridad del mismo manuscrito, que dá la lista de las dinastías reales hasta la conquista española; lista cerrada con los nombres de los dos príncipes, D. Juan de Rojas y D. Juan Cortés, hijos de Tecum y Tepepul. Por más que estos príncipes se hallasen enteramente bajo la dominacion española, se les permitió conservar las insignias reales hasta el año 1558, y el

manuscrito debió ser redactado poco tiempo después de esta fecha. El autor mismo termina el último párrafo del preámbulo del Popol-vuh, con la declaración siguiente: (1) «hé aquí lo que escribiremos después (que se haya promulgado), la palabra de Dios (Chabal Dios), y dentro del Cristianismo; la reproduciremos, porque no se considera como libro nacional, en que se ve claramente que se ha venido del otro lado del mar, (es decir) el relato de nuestra existencia en el país de la sombra, y cómo vimos la luz y la vida.» No intenta en manera alguna el autor atribuir á esta obra una gran antigüedad, ni una autoridad misteriosa. Reconoce expresamente que en la época en que escribe, ha sido ya conquistado el país por los castellanos; que los obispos predicán allí la palabra de Dios, el nuevo Dios; y que las antiguas tradiciones del pueblo iban desapareciendo poco á poco.

Ni aun da á su obra el nombre de Popol-vuh como ha hecho Brasseur de Bourbourg. Dice que en su tiempo no se veía aun el Popol-vuh, cuya espresion significa el «Libro Nacional,» y servía para designar la literatura tradicional, que transmitía de edad en edad todo lo que se sabía sobre la historia primitiva de la nacion, y acerca de sus doctrinas y de sus ceremonias religiosas.

Es sensible que Brasseur de Bourbourg haya sancionado el empleo de estas palabras, como

(1) *Popol-vuh*, traducción del abad Brasseur de Bourbourg, p. 5.

título del manuscrito quiché descubierto por el padre Jimenez, y las haya traducido, al parecer, por las de «Libro Sagrado,» en lugar de traducirlas por las de «Libro Nacional,» como Jimenez las había traducido por el «Libro del comun.»

Estas ligeras inexactitudes producen infaliblemente una gran confusion.

Solo el deseo de dar á su libro un título pomposo es lo que ha podido hacer que nuestro autor cometa esta falta, puesto que él mismo confiesa que el título de Popol-vuh no pertenece en manera alguna al libro que él publica, y además, que Popol-vuh no significa «Libro sagrado.» Nada autoriza á suponer, con el sábio francés, que las dos primeras partes del manuscrito contengan una trascripción casi literal del verdadero Popól-vuh, ni á creer que este libro sea el original del Teo-Amoxtli ó Libro sagrado de los Toltecas. Todo lo que sabemos es, en primer lugar, que el autor de esta obra anónima la redactó porque el Popol-vuh, es decir, la tradicion nacional, se iba perdiendo poco á poco, y además, que ha reunido en las dos primeras partes de su trabajo las antiguas tradiciones comunes á toda la raza, reservando las otras dos para los anales de la nación quiché, que poseia, en tiempo de la conquista, la mayor parte de la actual república de Guatemala. Si nos colocamos en este punto de vista, no hallaremos en el contenido ni en el carácter de este libro cosa alguna que nos inspire dudas sobre su autenticidad. El autor ha querido preservar del olvido en que iban cayendo las histo-

rias de sus dioses y de sus antepasados que habia oido y aprendido en su infancia. Los rasgos principales de estas historias habian sido quizá conservados, ya por la enseñanza oral en las escuelas, ya por las pinturas figurativas; sin embargo, la conquista española habia trastornado de tal modo el país, que el autor se vió obligado sin duda á contar principalmente con la fidelidad de sus propios recuerdos. Si se quisiera sacar de estas leyendas una historia seguida, la tarea seria sencillamente imposible. Todo es en ellas vago, contradictorio, milagroso, absurdo. La historia tal como nosotros la comprendemos, esto es, presentando la série y el encadenamiento de los hechos, es una concepcion moderna, desconocida de casi todas las naciones antiguas. Aunque poseyéramos el verdadero *Popol-vuh*, es probable que no encontrásemos en él más datos históricos que en el manuscrito quiché. Es verdad que, de tiempo en tiempo, parece que se perciben algunos puntos luminosos en estos confusos relatos; pero, en la página siguiente, se vuelve á caer en el caos. Es probable que se encuentre alguna dificultad en reconocer que, á pesar de todas las tradiciones sobre las inmigraciones primitivas de Cécrope y de Danao, á pesar de los poemas homéricos de la guerra de Troya y de las genealogías de las antiguas dinastías de Grecia, no sabemos nada de la historia griega antes de las olimpiadas, y que, aun respecto de los acontecimientos de las primeras olimpiadas, se reducen á muy poca cosa nuestros conocimientos.

Pero el verdadero historiador no se deja seducir en esto por ningun género de ilusiones, y no quiere oír hablar ni aun de las más ingeniosas reconstrucciones históricas.

Lo que decimos de la historia griega puede aplicarse con mayor fuerza y razon á la historia antigua de los aborígenes de América; y las personas que estudien las antigüedades americanas obrarán con tanto más acierto cuanto menos tiempo inviertan en reconocer esta verdad. Hasta las tradiciones sobre las emigraciones de los Chichimecas, de los Colhuas y de los Nahuas, que forman el principal tema de todas las historias antiguas de América, no tienen fundamento más sólido que las tradiciones griegas concernientes á los Pelasgos, á los Eolios y á los Jonios. Querer construir con tales elementos una historia seguida que, tarde ó temprano no destruyera cualquier émulo de Niebuhr, de Grote ó de Lewis, seria perder tiempo.

Pero si no hallamos materiales para la historia en las leyendas de los antiguos habitantes de Guatemala, nos permiten, al menos, estudiar el carácter de estos hombres, analizar su religion y su mitología, comparar sus principios de moral, sus ideas sobre la virtud, sobre la belleza, sobre el heroismo, con los principios y las ideas de otras razas humanas. Hé aquí el atractivo real y durable de obras como las que el abad Brasseur de Bourbourg acaba de darnos á conocer mediante una fiel traduccion de la misma. Desgraciadamente no está este atractivo libre de todo

peligro. Es, en rigor, posible que los autores de este manuscrito y de los demás textos americanos hayan sufrido, de un modo más ó ménos consciente, la influencia de las ideas europeas y cristianas. En tal caso, no tendremos la certeza de que las historias referidas por ellos nos ofrezcan una imágen fiel del génio primitivo de las razas americanas. El manuscrito quiché ofrece con el Antiguo Testamento ciertas conformidades que no dejan de ser extraordinarias. Sin embargo, aun admitiendo una influencia cristiana, quedan todavía en estas tradiciones muchas cosas que difieren de tal modo de todo lo que vemos en las demás literaturas nacionales, que no corremos riesgo de engañarnos considerándolas como verdadero producto del suelo intelectual de América. Para terminar, citaremos en apoyo de nuestras observaciones algunos extractos del libro que las ha sugerido; pero no debemos despedirnos de Brasseur de Bourbourg sin manifestarle nuestro reconocimiento por su excelente obra. Esperamos que podrá realizar además su proyecto de publicar una *Coleccion de documentos en las lenguas indígenas, para que puedan servir para el estudio de la historia y de la filosofía de la América antigua*. La obra que hace poco ha publicado, forma el primer tomo de esta coleccion.

#### EXTRACTOS DEL POPOL-VUH.

Comienza el manuscrito por un relato de la

creacion. Cuando se lee en la traduccion literal de Brasseur de Bourbourg, plagada de nombres extraños de los dioses y demás seres que en ella desempeñan algun papel, no deja este relato en el espíritu una impresion bien determinada. Mas cuando se le vuelve á leer muchas veces, aparecen ciertas ideas salientes que atestiguan en este relato un fondo primitivo de nobles concepciones cubiertas y ocultas más tarde por mil fantasmas extravagantes y absurdos. Dejemos á un lado los nombres propios, que no hacen más que perturbar la memoria, y que en vano se intentará explicarlos de una manera racional, pues se necesitan largas investigaciones antes de poder decidir si estos nombres, aplicados con tanta profusion á la divinidad, designaban otras tantas personalidades distintas ó solo las manifestaciones diversas de un solo y mismo poder. En todo caso no pueden tener para nosotros ninguna importancia, hasta que nuevos estudios nos permitan enlazar ideas más claras á nombres tan poco armónicos como Tzakal, Bitol, Alom, Kaholom, Hum-Ahpu Vuch, Gucumatz, Quax-Cho, etc. Algunos de estos nombres están seguramente bien elegidos, si no se ha engañado Brasseur de Bourbourg al traducirlos por «Creador, Formador, El que engendra, El que da sér, el Dominador, el Señor del Planisferio que verdea, el Señor de la superficie azulada, el alma del cielo.» ¿Pero qué decir de nombres tan absurdos como «La serpiente cubierta de plumas, el tirador de cerbatana á la Vulpeja,» y otros del mismo género?

Cualquiera que sea el sentido de estos nombres ininteligibles, el hecho es que los quichés se creían que hubo un tiempo en que fué creado cuanto existe en el cielo y en la tierra. «Todo estaba en suspenso, dice el *Popol-Vuh*; todo estaba tranquilo y silencioso, y vacía la inmensidad de los cielos. No existía un solo hombre, un animal, un ave, ni un pez; solo existía el cielo. Aun no había aparecido la superficie de la tierra: solo existía la mar tranquila, y todo el espacio de los cielos. Solo estaban sobre el agua los seres divinos como una luz grandiosa. Hablaron estos, se consultaron y meditaron; y en el momento de aparecer la aurora apareció también el hombre. Entonces mandaron aquellos que se retirasen las aguas y que se enjugase y afirmase la tierra, á fin de que pudiera sembrarse y lucir el día en el cielo y en la tierra.

Porque, decían ellos (*Popol-Vuh*, p. 11), nosotros no recibiremos honor ni gloria de todo lo que hemos creado y formado, hasta que exista la criatura humana, la criatura dotada de razón. «Tierra,» dijeron; y al instante se formó ésta. Su formación en su estado material se verificó como una especie de niebla, cuando aparecieron sobre el agua las montañas, elevándose en un instante extraordinariamente... Así se verificó la creación de la tierra cuando fué formada por aquellos que son el alma del cielo y de la tierra; porque así se llaman los primeros que la fecundaron, estando suspendidos todavía el cielo y la tierra en medio de las aguas.»

Vemos despues la creacion de las bestias feroces, y el disgusto de los dioses cuando ordenan á los animales decir sus nombres y honrar á aquellos que los han creado. Entónces dijeron los dioses á los animales:

«Hé aquí que vosotros sereis cambiados porque os ha sido imposible hablar. Volvemos, pues, á recoger nuestra palabra. Tendreis alimento y guaridas; pero será en las quebradas y en los bosques, porque nuestra gloria no es perfecta, y vosotros no nos invocais. Aun hay séres que podrán saludarnos; nosotros los haremos capaces de obedecer. Ahora, cumplid con vuestro deber. En cuanto á vuestra carne, será triturada por los dientes.»

Sigue despues la creacion del hombre. Su carne fué hecha de arcilla. Pero «el hombre no tenia cohesion, consistencia, movimiento, fuerza; era inerte y ácueo. No movia la cabeza; su vista se hallaba velada; habia recibido el don de la palabra, pero no tenia inteligencia, y en un principio permaneció en el agua, sin poder tenerse de pié.» (*Popol-Vuh*, p. 19.)

Conferenciaron por segunda vez los dioses á fin de crear séres que pudiesen adorarlos; y despues de ciertas ceremonias mágicas, formaron hombres de madera, los cuales se multiplicaron. Pero no tenian sentimiento, inteligencia ni idea de su Creador. Arrastraban una existencia degradada é inútil, y vivian como animales. No pensaban en elevar sus cabezas hácia su Formador, y fueron sumergidos en las aguas.

Viene despues una tercera creacion, siendo esta vez formado el hombre de un árbol llamado *Tcité*, y la mujer de la médula de un pequeño junco llamado *Zibac*. Tampoco estos pensaron ni hallaron á aquellos que los habian formado, y perecieron arrebatados por las aguas. Toda la naturaleza, los animales, los árboles y las piedras se sublevaron contra los hombres para vengarse del mal que les habian causado; y todo lo que resta de esta antigua raza primitiva se vé hoy en los monos que habitan en los bosques.

Llegamos despues á una historia de un carácter muy diferente, y que interrumpe completamente el relato. No se refiere en manera alguna á la creacion, por más que termina por la metamorfosis de dos de sus héroes, en Sol y en Luna. Es esta una historia que se parece mucho á las fábulas de los brahmanes ó á los cuentos alemanes. Algunos de los principales actores de este pequeño drama son evidentemente seres divinos, que han descendido al nivel de la naturaleza humana; y las hazañas que llevan á cabo, y los papeles que desempeñan son tan extraños é increíbles, que parece se está leyendo uno de los cuentos de *Las mil y una noches*. En las luchas de dos héroes favorecidos contra los crueles príncipes de Xibalba, es posible que haya reminiscencias de acontecimientos históricos; pero seria inútil tarea pretender separar la parte histórica de las fábulas que la envuelven. El principal interés del cuento americano consiste en los puntos de semejanza que en él se notan con los cuentos del

ántiguo mundo. Nos contentaremos con citar aquí dos de ellos: la introduccion de animales dotados de palabra y de razon y la frecuente resurreccion de los principales héroes, que, despues de haberlos quemado y arrojado sus cenizas á la mar, renacen bajo la forma de peces, metamorfoseándose inmediatamente en hombres.

Sabemos que, en los cuentos alemanes se explican ciertas particularidades de la conformacion y de las costumbres de los animales, como resultado de acontecimiento de tiempos pasados; cuéntase, por ejemplo, que el oso tiene la cola tan corta desde el dia en que le ocurrió aquella mala aventura, cuando fué á pescar sobre el hielo. Asimismo leemos en los cuentos americanos que «*Hun-Ahpu* y *Xbalangué*, habiendo cogido el raton, le apretaron mucho la cabeza, queriendo ahogarle, y le quemaron la cola; desde cuya época comenzó el raton á tener la cola pelada (1).» En otro lugar, un sapo, portador de un mensaje, fué engullido por el *Zakicáz*. «Desde entonces se alimentan de sapos las serpientes» (2). Esta historia, muy digna de llamar la atencion de aquellos que estudian la manera cómo se forman y vulgarizan los cuentos populares, prosigue hasta el fin del libro segundo. Sólo en el tercero surge de nuevo la cuestion de la creacion del hombre.

Ya hemos visto que se habian hecho tres en-

(1) *Popol-Vuh*, p. 125.

(2) *Idem*, p. 135.

sayos y todos habian fracasado. Leemos ahora que antes de la aurora y de haber salido el sol y la luna, habia sido creado el hombre; el alimento que debia formar su sangre era el maíz blanco y el amarillo. Citanse los nombres de cuatro individuos que fueron los verdaderos antepasados de la raza humana, ó mejor dicho, de la raza quiché. No nacieron de mujer, ni fueron tampoco engendrados por los dioses. Su creacion fué un prodigio. Estaban dotados de la razon y de la palabra; su mirada abrazaba todas las cosas; conocian todo el mundo y dieron gracias á su creador. Los dioses tuvieron entonces miedo, y pusieron una especie de nube en los ojos de los hombres á fin de que no pudiesen ver nada más que á cierta distancia, y que el hombre no fuese semejante á los dioses mismos. Mientras que dormian los cuatro hombres antes citados, les dieron los dioses mujeres hermosas, que fueron despues las madres de todas las tribus, grandes y pequeñas. Pero aún no adoraban á los dioses; y elevaban sus ojos al cielo, no sabiendo á lo que habian venido á este mundo. Su figura era dulce, dulce tambien su lenguaje y grande su inteligencia.

Llegamos ahora á un pasaje muy interesante, en el que se intenta explicar la causa de la confusion de las lenguas. Ninguna nacion, excepto el pueblo judío, se ha preocupado mucho por saber la razon de que haya muchas lenguas en vez de una sola. En su *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, hace Grimm las siguientes observaciones:

«Parece sorprendente que ni los antiguos griegos ni los antiguos indios hayan pensado en proponer, ni ménos intentado resolver, la cuestion sobre el origen y la multiplicidad de las lenguas humanas. La Sagrada escritura ha querido explicar uno de estos dos enigmas, el de la multiplicidad de las lenguas, por la tradicion de la Torre de Babel. No conozco más que una pobre leyenda Sthonia, que se la pueda colocar al lado de esta explicacion bíblica. «El viejo Dios, dicen los sthonios, resolvió, luego que los hombres hallaron muy estrecha su morada, dispersarlos por toda la tierra y dar á cada nacion su propia lengua. En consecuencia colocó sobre el fuego un caldero de agua, ordenando á las diversas razas que se fuesen aproximando á él una por una, y eligiesen los sonidos que les agradaran entre los que producía el agua encerrada y comprimida.»

Hubiera podido Grimm agregar á la referida otra leyenda, muy popular entre los thlinkithianos, y que tiene evidentemente por objeto explicar por qué existen lenguas diferentes. Los thlinkithianos son una de las cuatro razas principales de la América rusa. Los rusos los llaman Kaljush, Koljulh ó Kolosh. Ocupan la costa desde el 60° hasta el 45° de latitud N. Se extiende por consiguiente hasta el otro lado de la frontera rusa, casi hasta la desembocadura del Oregon, y se han establecido igualmente en muchas islas vecinas. Cree Weniaminow que su número en las posesiones rusas é inglesas, es de 20 á 25.000 almas. Es esta una raza que tiende evidente-

mente á desaparecer, y sus leyendas, que parecen numerosas y llenas de ideas originales, merecian ser estudiadas muy atentamente por los etnógrafos americanos. Creia Wrangel que existe cierto parentesco entre ellos y los Aztecas de Méjico. Los thlinkithianos profesan la creencia de que ha habido una inundación ó un diluvio universal, y que los hombres se salvaron en una inmensa nave que flotó sobre las aguas. Cuando estas se retiraron, chocó la nave contra una roca, y por su propio peso se dividió en dos partes. En la una se hallaban los thlinkithianos con su lenguaje, en la otra, el resto de las razas humanas. Tal fué el principio de la diversidad de las lenguas (1).

Ni la leyenda sthonia ni la de los thlinkithianos ofrecen, sin embargo, una conformidad notable con el relato mosaico. Debe, pues, observarse con particular atencion las analogías y las diferencias que existen entre el capítulo noveno del Génesis y el capítulo siguiente del manuscrito quiché, traducido por Brasseur de Bourbourg (2).

«Todos tenían una sola lengua: no invocaban todavía la madera ni la piedra; y solo se acordaban de la palabra del Creador y del Formador, del alma del cielo y de la tierra.

Y hablaban meditando sobre lo que ocultaba la salida del sol: y llenos de la palabra sagrada,

(1) Holmberg, *Ethnographische Skizzen über die Völker des Russischen Amerika*. Helsingfon. 1855.

(2) *Popol-Vuh*, p. 211.

de amor, de obediencia y de temor, hacian su súplica; despues, levantando sus ojos al cielo, pedian hijas é hijos.

«¡Salve, oh creador, ó formador! ¡Tú que nos ves y nos oyes, no nos abandones, ni nos desampares! ¡Oh Dios, que estás en el cielo y en la tierra, oh alma del cielo, oh alma de la tierra dános descendencia y posteridad mientras caminen el Sol y la Aurora; y que se extienda nuestra semilla lo mismo que la luz. Dános siempre para marchar caminos abiertos y senderos sin emboscadas; que estemos siempre tranquilos y en paz con los nuestros; que pasemos una vida feliz; dános una vida y una existencia que se halle al abrigo de todo pecado, oh huracan, oh relámpago, oh rayo que hiere... haz que se verifique la simentera y que se haga la luz!...»

Y llegaron todos á Tulan; y no se podia contar el número de gentes que llegaban y que entraban caminando en buen orden.

Ahora bien, allí fué dónde se alteró la lengua de las tribus; allí tuvo lugar la diversidad de sus lenguas; no se entendieron claramente entre sí cuando llegaron á Tulan. Allí fué donde se dividieron: algunas se dirigieron hácia el Oriente y muchos hácia aquí.

El lenguaje de Balam-Quitze, de Balam-Agab; de Mahücutah y de Iki-Balam (los cuatro antepasados del género humano), era ya diferente: nosotros hemos abandonado pues nuestra lengua, ¿cómo lo hemos hecho? ¡Estamos arruinados! ¿De dónde procede que hayamos sido inducidos á

error? Nosotros no teníamos más que una sola lengua, cuando vinimos de Tulan; uno solo era nuestro modo de sostener (el altar), una nuestra educacion.

No hemos hecho evidentemente bien, repitieron todas las tribus en los bosques y bajo los bejucos.

El resto de esta obra que consta de cuatro libros, está consagrado á las emigraciones de las tribus que partieron de Oriente y á sus diversos establecimientos. Los cuatro antepasados de la raza quiché parece que tuvieron una vida muy larga; y cuando al fin vinieron á morir, desaparecieron de una manera misteriosa, dejando á sus hijos lo que llaman la *Majestad envuelta*, que no debia desplegarse jamás por mano de hombre. ¿Qué era esta majestad? No lo sabemos.

Los capítulos siguientes contienen muchas cosas interesantes; pero no puede buscarse en ellos materiales para la historia, por más que el autor considere todo lo que cuenta sobre esta sucesion de reyes como tradiciones perfectamente auténticas. Mas cuando despues del relato de las emigraciones, de las guerras y de las insurrecciones diversas, llega al fin á referir la llegada de los españoles, hallamos que solo hay catorce generaciones entre los cuatro primeros antepasados de la raza humana ó de la raza quiché y la última de las dinastias reales; y el autor, quien quiera que sea, termina su obra con esta confesion:

«Hé aquí lo que resta de la existencia del qui-

ché; porque no hay medio de ver este libro, en donde otras veces lo leian los reyes todo, porque ha desaparecido. Esto mismo se ha hecho con todos los del quiché, que se llama *Santa Cruz*.»

## EL MONOTISMO SEMITICO. (II)

No se puede dar cuenta de una obra como la *Historia general y etnológica comparada de las lenguas y culturas de M. Kegan*, sino examinando cada capítulo por capítulo. Contiene esta una exposición histórica no solo de las lenguas semíticas, según indican su título, sino de todo lo que se refiere a las naciones de esta raza; y puesto que en la obra intitula la humanidad, pertenece siempre la parte activa a los razas exclusivamente a los Semitas y a los Arios (no habiendo hecho los pueblos Turanos nada más que imitar el tiempo en tiempo por medio de sus esculturas la marcha de la civilización que allí, puede decirse que el trabajo de M. Kegan abraza en realidad la mitad de la Historia del Mundo Antiguo. Hasta el presente solo hemos recibido el primer tomo de esta importante publicación, y antes que el autor haya publicado

II. *Historia general y etnológica comparada de las lenguas y culturas de M. Kegan*, 1894. Nueva York: G. P. Putnam's Sons. 1894. Nueva York: G. P. Putnam's Sons. 1894. Nueva York: G. P. Putnam's Sons. 1894.

El propósito de este libro es  
 donde otras veces se lejan los reyes talo, por  
 que ha desparecido. Esto mismo se ha hecho  
 con todos los del que se llama Xara XV.

## EL MONOTEISMO SEMÍTICO. (1)

No se puede dar cuenta de una obra como la *Historia general y el Sistema comparado de las lenguas Semíticas*, de M. Renan, sino examinándola capítulo por capítulo. Contiene esta una exposición histórica, no solo de las lenguas semíticas, según indica su título, sino de todo lo que se refiere á las naciones de esta raza; y puesto que, en la obra intelectual de la humanidad, ha pertenecido siempre la parte activa á dos razas exclusivamente, á los Semitas y á los Arios, (no habiendo hecho los pueblos Turanios nada más que impedir de tiempo en tiempo por medio de sus escursiones la marcha de la civilización general), puede decirse que el trabajo de M. Renan abraza en realidad la mitad de la Historia del Mundo Antiguo. Hasta el presente solo hemos recibido el primer tomo de esta importante publicación; y antes que el autor haya tenido tiem-

---

(1) *Historia general y sistema comparado de las lenguas semíticas*, por Ernesto Renan, miembro del Instituto, segunda edición, París 1858.

*Nuevas consideraciones sobre el carácter general de los pueblos semíticos, y en particular sobre su tendencia al Monoteísmo*, por Ernesto Renan, París 1859.

po de acabar su tomo segundo, ha tenido que publicar una segunda edicion del tomo primero revisada y aumentada, procurando exponer los nuevos progresos realizados en el campo de la filología semítica.

Para escribir la historia de dicha raza, hay que establecer en primer lugar ciertos caractéres generales comunes á todos los miembros de esta raza, antes de poder hablar de naciones tan distantes unas de otras, como los judios, los babilonios, los fenicios, los cartagineses y los árabes, no formando más que una sola raza ó familia. El lazo más importante que une en un todo ideal todos estos pueblos dispersos, es su lenguaje. Los idiomas de todas las naciones semíticas proceden de un tipo comun tan indiscutiblemente como el francés, el español y el italiano, se derivan del latin, ó que el latin, el griego, el aleman, el céltico, el eslavo y el sanscrit proceden de la lengua primitiva de los antepasados de la raza Aria. Las pruebas suministradas por el lenguaje, bastarian por sí solas para establecer este hecho: que todas las naciones semíticas descienden de antepasados comunes y forman lo que en la ciencia del lenguaje puede llamarse una familia distinta. Pero M. Renan no se ha contentado con este único criterium para establecer el parentesco de los diversos pueblos semíticos. Con ayuda de sus propias observaciones, y aprovechando las investigaciones de otros sábios, tales como M. Ewal y Lasen, se ha esforzado en trazar de una manera completa el retrato del pueblo semítico, tarea en

extremo difícil. Análoga á esta sería la obra de un pintor que intentase hacer el retrato de toda una familia, omitiendo todo lo que fuese peculiar á cada individuo de ella, pero reproduciendo los rasgos y la fisonomía, que constituyen lo que se llama el aire de familia. El resultado ha sido el que podia esperarse. Los criticos que estaban más familiarizados con tal ó cual rama de la familia semita, han protestado unánimemente que no podian descubrir ninguna semejanza en este retrato. Los unos hallaban en él rasgos que, segun ellos, no debian estar allí; otros se quejan de no ver en el cuadro la expresion que les parece más saliente en la fisonomía semítica.

Hé aquí en resúmen, cuáles son, segun M. Renan, los puntos salientes del carácter de los semitas.

Segun el autor, lo que predomina en ellos es el instinto religioso más bien que el sentido político; y la fuente de su religion es la concepcion de la unidad de Dios. Su terminología religiosa es sencilla, sin ningún elemento mitológico. Sus sentimientos religiosos son vivos, exclusivos, intolerantes, y sostenidos por un fervor que tiene su expresion particular en las visiones proféticas. Si se compara estos pueblos con las naciones árias, se ve que han carecido de iniciativa científica y filosófica. Su poesía es principalmente subjetiva ó lírica, y se buscaria en vano entre sus literatos poetas que hayan sobresalido en el drama y en la epopeya. La pintura y la escultura han estado proscritas siempre entre ellos por

mandatos religiosos, no prestándose á su realismo sencillo, á la ficción, condicion esencial de estos dos artes. Bajo la relación de la vida civil y política se distinguen por una sencillez extrema. El poder ha sido siempre en esta raza despótico y patriarcal, y no se encuentran en su seno grandes imperios organizados, comercio ni espíritu público. El carácter más saliente quizá de la constitución intelectual de los semitas es completamente negativo: en su manera de pensar, en su lenguaje, en su religión, en su poesía y en sus instituciones políticas, se manifiesta principalmente esa falta de aptitud para las ideas generales y abstractas. En cambio ejercen sobre ellos las ideas individuales y personales una poderosa atracción, que los conduce al monoteísmo en religión, al género lírico en poesía, á la forma monárquica en el Gobierno, al estilo exabrupto en las composiciones literarias, y que los hace incapaces de entregarse á las especulaciones de la metafísica.

Es imposible recorrer este atrevido y rápido bosquejo del carácter semítico, sin notar que encierra muchos puntos que se prestan á la duda y á la discusión. Nuestras observaciones se dirigirán sobre uno solo de estos puntos, que es, en nuestro sentir, y quizá también en el de M. Renan, el más importante, á saber: la tendencia suelta de la raza semítica al monoteísmo. M. Renan afirma que los semitas han conquistado el dogma de la unidad divina, porque la han hallado en los más profundos instintos de su intelligen-

cia y de su corazón. Dice que esta creencia era entre ellos la regla general, no la excepción, y parece que da á entender que, sin su cooperación, no hubiera llegado nunca el resto de la humanidad á conocer y á adorar al Dios único.

Si esta observacion sobre la tendencia instintiva de los semitas al monoteismo se hubiese hecho cincuenta años atrás, hubiera encontrado pocos impugnadores. El término *semita* se empleaba entonces en un sentido más restringido y solo comprendia á los judíos y á los árabes. Atendiendo solo á estos dos pueblos, se hubiera dicho con razon, (con las reservas que implica tácitamente toda proposicion general formulada sobre el carácter de individuos ó de naciones) que el papel especial asignado á estos pueblos por la Providencia habia sido el de predicar la creencia en un solo Dios. Tres religiones han nacido en el seno de este pequeño grupo semita, el judaismo, el cristianismo y el mahometismo; y estas tres religiones proclaman con el más enérgico acento el dogma de la unidad divina.

Pero en estos últimos tiempos se han extendido considerablemente los límites del mundo semita, y comprenden muchas naciones notoriamente idólatras. Además, las más exactas exploraciones de que han sido objeto los judíos y los árabes han hecho que se descubra en la historia de estas tribus muchas huellas de su inclinacion al politeismo.

La familia semita ha sido dividida por M. Renan en dos grandes ramas que se diferencian

entre sí por la forma de su monoteísmo; pero ambas han estado, según su historiador, imbuidas desde un principio en la creencia instintiva de un solo Dios:

I. La raza nómada, que comprendió los árabes, los hebreos y las tribus vecinas que habitaban la Palestina, y se les conocían comunmente como los descendientes de Teráh ó Tnaré:

II. La rama sedentaria, compuesta de las sociedades mejor organizadas de Fenicia, Siria, Mesopotamia y del Yemen.

¿Es posible decir que han participado del instintivo monoteísta todas esas naciones que adoraban á Eloím, Jehováh, Sabaoth, Moloch, Nisroch, Rimmom, Nebó, Dagon, Ashtaroth, Baal ó Bel, Baalpeor, Baalzebuh, Chemosch, Milcom, Adrammelech, Annamelech, Nibhaz, y Tartak-Ashima, Nergal, etc. etc.; al sol, la luna, los planetas y todos los astros del firmamento? Admite M. Renan que «el monoteísmo ha tenido siempre su más seguro asilo en la primera de estas ramas;» pero sostiene que la doctrina monoteísta no era á la segunda rama de la raza semítica tan extraña como ordinariamente se supone. Pero ¿en dónde están los criterios que permiten hacer respecto de las religiones lo que se hace respecto de las lenguas y distinguir las religiones semitas de las religiones árias y turanias?

Las raíces trilitéras nos dan á conocer inmediatamente el carácter semita de cualquier idioma. ¿Hay algún criterium análogo respecto de las creencias religiosas? ¿Puede descubrirse en

todas las religiones semitas de formación primaria ó secundaria, algún elemento esencial que sea común á todas y les pertenezca exclusivamente? M. Renan cree que esto es posible. Cree reconocer la nota fundamental de un monoteísmo puro en los gritos salvajes de los sacerdotes de Baal y de los ídolos semíticos; y niega que se pueda distinguir esta misma nota en ninguna religión aria, entre los griegos ó entre los romanos, entre los germanos ó entre los celtas, entre los persas ó entre los indios. Semejante afirmación no podía dejar de hallar una oposición muy viva; y muchos de los compañeros de M. Renan en el Instituto le hicieron á este propósito objeciones tan fundadas que, sin esperar la conclusión del tomo segundo de su obra, ha creído que debía publicar una parte de ella bajo la forma de una memoria, á fin de precisar su noción del monoteísmo semítico. En sus *Nuevas consideraciones sobre el carácter general de los pueblos semitas, y en particular sobre su tendencia al monoteísmo*, se esfuerza en responder á las dificultades que se han opuesto contra las ideas que habia emitido sobre el carácter general de estos pueblos. Este ensayo no se ha escrito solamente con la vasta ciencia del sábio: el autor defiende en ellas su causa con el calor y la vivacidad del abogado. La opinión que ha formado sobre el carácter del monoteísmo de la raza semítica no es solo una teoría científica: es en él además una convicción moral, y pretende hacer de esta tésis la base de todo su trabajo. Es, pues, un deber para el crítico exa-

minar con mucho más cuidado el valor de los argumentos sobre que funda su doctrina favorita.

Estudiando los sentimientos de M. Renan, es justo prestar una particular atención á las modificaciones, siquiera sean ligeras, que ha introducido, en su última memoria, en la expresión de su pensamiento. En su historia afirma sin vacilación y en términos generales que «el monoteísmo resume y explica todos los caracteres de la raza semítica.» En su última memoria, se expresa ya con mayor circunspección. Como abogado experimentado, está dispuesto á hacer muchas concesiones para llevarnos más fácilmente á dar nuestro asentimiento á su proposición general. Indica él mismo, con la mejor buena fé, los puntos más débiles de su argumento; pero vuelve con la misma energía y con una completa convicción á su tesis primera, á saber, que de todas las razas humanas solo la semítica ha sido dotada del instinto del monoteísmo.

Sería imposible negar que las naciones semíticas, no obstante ese supuesto instinto monoteísta, han caído muchas veces en el politeísmo más grosero; y que hasta los judíos, el pueblo monoteísta por excelencia, provocaron muchas veces la ira del Señor ofreciendo incienso á otros dioses; también M. Renan hace notar que, cuando habla de una nación en términos generales, sólo se refiere á la aristocracia intelectual de esta nación. «Se repite diariamente, y con razón, que los franceses son una nación espiritual:

¿quiere decir esto que los franceses son gente de talento, ó que sólo hay personas de talento entre los franceses?» A esta observacion de M. Renan debemos contestar que cuando se habla de talento es refiriéndose á la minoría inteligente, y no á la gran masa de una nacion; pero cuando se habla de religion, el caso es muy diferente. Cuando decimos que los franceses creen en un sólo Dios, ó que son cristianos, no pensamos sólo en la aristocracia intelectual de Francia, sino en todos los hombres, mujeres y niños, que han nacido en este país y en él se han educado. Hasta cuando decimos que los franceses son católicos, es porque sabemos que la gran mayoría de la nacion pertenece á la iglesia católica. Pero si decimos, en general, que los franceses son un pueblo sin religion, porque algunos de sus más distinguidos escritores han manifestado su menosprecio respecto de todo dogma religioso, se nos llamará, y con razon, al órden, por abuso de los legítimos privilegios de la generalizacion. El hecho de que Abraham, Moisés, Elías y Jeremías hayan creido firmemente en un Dios único, no basta para probar esta proposicion general, que la nacion judía era monoteísta por instinto. Téngase en cuenta que se buscará en vano, en las otras ramas de la raza semítica, cuatro nombres como los que acabamos de citar, y la mencionada proposicion parecerá insostenible á todo el mundo.

No podemos creer que M. Renan se contentaria con estas dos concesiones, á saber: que ha habido entre los judíos un corto número de cre-

yentes en la unidad de Dios, y que este mismo dogma no era completamente desconocido entre los demás pueblos semíticos; y sin embargo, no ha probado más que esto. Ha recogido con mucha erudición y talento todos los vestigios del monoteísmo, conservados en los anales de las naciones semíticas; pero no se ha tomado el trabajo de descubrir las huellas poco marcadas ó distintas de politeísmo, visibles en estos mismos anales. Haciendo él un papel de abogado, se ha despojado por un momento del más noble carácter de historiador.

Si M. Renan hubiese buscado con un celo igual los vestigios dispersos de monoteísmo y de politeísmo, hubiera trazado sin duda un boceto más exacto del hombre semita. Podemos aceptar todos los hechos alegados por M. Renan, porque son casi siempre perfectamente exactos; pero no aceptamos sus conclusiones, porque están en contradicción con otros hechos á los que el autor no dá suficiente importancia, ó los pasa en silencio. Además, en las conclusiones á que conducen necesariamente los hechos reunidos, hay algo que disuena y revela una falta de armonía en las premisas de donde se han deducido estas conclusiones. Partiendo del supuesto de que la raza judía ha sido la primera de todas las naciones del mundo que ha llegado al conocimiento de la unidad de Dios, hace M. Renan este razonamiento, que si el monoteísmo judaico hubiera sido el resultado de un esfuerzo mental perseverante, si hubiera sido elaborado en la misma

forma que los descubrimientos filosóficos ó científicos de los griegos. Seria necesario admitir que los judíos superaban á todos los demás pueblos del mundo en vigor, en inteligencia y en aptitud para las especulaciones abstractas; pero el autor mismo reconoce que semejante superioridad jamás les ha pertenecido.

«Aparte de la superioridad de su culto, dice, no ha tenido nunca otra el pueblo judío; es este uno de los pueblos ménos dotados para la ciencia y la filosofía entre todas las naciones de la antigüedad; no tiene una gran posición política ni militar. Sus instituciones son puramente conservadoras; los profetas que representaban perfectamente su génio eran hombres esencialmente reaccionarios, que se referian siempre á un ideal anterior. ¿Cómo explicar, en el seno de una sociedad tan estrecha y tan poco desarrollada, una revolución de ideas que no han podido realizar por completo Atenas ni Alejandría?»

El monoteísmo de los judíos y de las naciones semíticas, en general, representa para M. Renan más bien un grado de cultura intelectual inferior que una cultura elevada.

«El monoteísmo, dice el autor mencionado (p. 40), no es el producto de una raza que tiene ideas exaltadas en religion; es más bien el fruto de una raza que tiene pocas necesidades religiosas. Como el minimum de religion, lo mismo en cuestión de dogmas que en cuestión de prácticas exteriores, es como el monoteísmo se ha acomodo-

« dado principalmente á las necesidades de los pueblos nómadas. »

Mr. Renan llega hasta negar á las naciones semíticas ese mínimum de reflexion religiosa, que es necesario, según él, para la percepcion de la unidad divina, y concluye por explicar el mono-teísmo de los semitas, como el producto de un instinto religioso análogo al que ha guiado á cada raza en la formacion de su propia lengua.

No hallamos aquí esa claridad y esa precision que distinguen ordinariamente los escritos de M. Renan. Cuando las espresiones pertenecen especialmente á una ciencia determinada, es siempre peligroso emplearlas en otra diferente. La palabra *instinto* tiene su lugar propio en la historia natural, en donde se aplica á los actos irreflejos de los seres inconscientes. Asi decimos que las aves constituyen su nido, ó que los gatos cojen los ratones por instinto, y por más que ningun naturalista haya explicado todavía qué cosa sea instinto, nosotros aceptamos este término como una espresion convencional que designa el poder á la facultad desconocida que hace obrar á los animales sin el concurso de la reflexion.

Si aplicamos este término á los actos inconscientes de los seres que tienen conciencia, hay que modificar necesariamente su definicion.

Podemos hablar de un movimiento instintivo de nuestro brazo; pero no entendemos por esto nada más que un movimiento que se ha hecho tan habitual que no exige un esfuerzo especial de parte de nuestra voluntad.

Pero si designamos con el término *instinto* los pensamientos reflejos de seres conscientes, forzamos el sentido de la palabra y hacemos de ella un uso abusivo, que nada puede legitimar; nos servimos de este término para evitar otras expresiones cuyo empleo implicaría el supuesto de que admitiamos ya las ideas innatas, ya las verdades reveladas. Es en suma recurrir á una palabra para evitar una explicacion. El *instinto monoteista* puede sonar al oido como si fuera una expresion más científica que la de *idea innata* ó la de *verdad revelada* del Dios vivo; pero ¿es el instinto menos misterioso que la revelacion? ¿Puede haber un instinto ni un impulso, y sin una mano por la que este impulso se comuniqué? ¿Qué mano ha impulsado á la raza semítica á profesar el culto del Dios único? ¿Podrá acaso la misma mano guiar las naciones árias hácia el culto de muchos Dioses? ¿Ha podido el instinto monoteista de los semitas oscurecerse con tanta frecuencia como se vé á los judíos erigir altares en todas las alturas que rodean á Jersalén? ¿ha podido perderse el instinto politeista de los ários tan completamente para que los griegos y los romanos, se hayan convertido en discípulos de Jesucristo? Los verdaderos instintos nunca varían: jamás volarán los peces; nunca se aficionarán los gatos á cazar ranas. Todas estas dificultades son inevitables; y provienen únicamente del empleo de palabras usadas más bien por su sonido que por su sentido. Comenzamos siempre por jugar con las palabras, pero á la larga con-

cluimos á nuestra vez por ser juguete de ellas.

Hay muchos grados en el monoteísmo, y debemos examinar con la mayor atención lo que son y cómo se producen.

Hay, en primer lugar, una especie de monoteísmo al cual sería mucho más correcto dar el nombre de *henoteísmo*, y que es herencia de todo hombre que viene á este mundo. Lo que distingue al hombre de las demás criaturas, lo que no solamente lo eleva por encima del reino animal en general, sino que le coloca completamente fuera de la esfera de las existencias puramente naturales, es el sentimiento que existe en el fondo de toda conciencia, y que muestra al hombre que ha habido una causa de su existencia, que es hijo de un Padre más poderoso que él. Ese sentimiento inseparable de la naturaleza humana, puede traducirse de mil maneras; mas, en estas espresiones diversas, se hallará siempre esta convicción indestructible; *El es el que nos ha hecho, y no nosotros mismos*. Este sentimiento puede manifestarse en ciertas razas por el temor y por el terror, y puede conducir muchas generaciones á la demencia religiosa, al culto de los demonios. En otros países, puede llevar al hombre hasta permitirse una familiaridad irreverente y funesta con su creador, y á soñar en la apoteosis del alma humana ó en su absorcion en el ser divino. Puede tomar tambien la forma de una afirmacion sencilla, como entre los judíos, que decian que Adan era el hijo de Dios; ó puede revestir una forma mitológica como entre los in-

dios, según los cuales Manú, es decir el hombre, era el descendiente de Svayanbhu, «el que existe por sí mismo.» Pero bajo una ú otra forma el sentimiento de nuestra dependencia respecto de un poder superior aparece claramente en todas las religiones del mundo. Esto significa la expresión de San Pablo cuando dice que «Dios, aunque haya permitido en los tiempos pasados á todas las naciones seguir libremente su propio camino, no ha dejado de dar testimonio de su existencia, porque nos ha colmado de beneficios y nos ha enviado la lluvia del cielo y las estaciones propicias, concediéndonos la abundancia y llenando de alegría nuestros corazones.»

Esta intuición primitiva de la divinidad y el sentimiento inestinguible de nuestra dependencia respecto á Dios, no ha podido ser más que el resultado de una revelación primitiva, en el sentido más exacto de esta palabra. El hombre que era deudor de su existencia á Dios, y cuyo ser tenía su centro y su apoyo en este divino creador, veía y sentía que Dios era el único autor de su vida y de todo cuanto existe. Por el acto mismo de la creación, se ha revelado el Ser Supremo. Existe en el Universo, manifestándose en sus obras, con toda su magnitud y todo su poder, ante aquellos á quienes da ojos para ver y oídos para oír, y por cuya nariz había infundido el soplo divino, el soplo de la vida.

Sin embargo, esta intuición primitiva de Dios no era por sí misma monoteísta ni politeísta, por más que pudiese llegar á ser lo uno y lo otro,

segun la expresion con que se la designase en las lenguas humanas. Esta intuicion primitiva es la que ha suministrado el sujeto ó el atributo de todas las religiones del mundo, y sin la que siquiera hubiera podido comenzar religion alguna, verdadera ni falsa, natural ni revelada. Los que creen que el culto politeista era el término más natural de la vida religiosa, olvidan con demasiada facilidad que al politeismo ha debido preceder en todas partes un teismo más ó menos reflejo. En ninguna lengua del mundo ha existido el plural antes que el singular; ningun espíritu humano habia podido concebir la idea de muchos dioses sin haber concebido previamente la de un dios. Pero sería un error no menos grave creer que, porque ha debido existir la idea de un Dios antes que la de muchos dioses, ha procedido en todas partes la creencia en Dios único á la creencia en muchos. La primera implica la negacion formal de más de un solo Dios, y esta negacion solo es posible despues de la concepcion, real ó imaginaria, de muchos dioses.

La intuicion primitiva de la divinidad no es ni monoteista ni politeista, y halla su expresion más natural en este artículo de fé, el más sencillo, y sin embargo el más importante de todos: Dios es Dios. Tal ha debido ser la creencia de los antepasados del género humano antes que se verificase la dispersion de las razas y la confusion de las lenguas. Podria parecer sin duda que, sin ser expresamente enunciada en esta creencia la unidad divina, la implicaba sin em-

bargo, y que la revelacion primitiva de Dios contenía esta verdad, siquiera no fuese más que latente. No obstante, nos demuestra la historia que la cuestion de la unidad divina habia permanecido indecisa en esta religion primitiva, y que la intuicion de Dios estaba aun expuesta á las ilusiones de una doble vision. La unidad es de dos especies, y cuando entablamos discusiones metafísicas deben distinguirse cuidadosamente ambas especies de unidad, cuya diferencia está bien marcada en la práctica por el empleo del artículo definido y del indefinido. Hay una unidad que no excluye la idea de pluralidad y otra que la excluye por completo. Si decimos en inglés que Cromwell era *a Protector of England*, no afirmamos que haya sido el único protector de Inglaterra; pero si le llamamos *The Protector of England*, queremos decir que solo Cromwell ha llevado este título. Si se hubiese querido expresar esta intuicion primitiva de la divinidad, se hubiera dicho: «hay un Dios»; pero no: «hay un solo y único Dios.» La creencia en un Dios único se llama propiamente monoteísmo, mientras que *henoteísmo* sería el término más correcto para expresar la creencia en un Dios cualquiera.

No debe perderse de vista que aquí hablamos de una época remota de la historia de la humanidad, y en la que, al mismo tiempo que se despertaban las ideas, se hacian las primeras tentativas para expresar las concepciones más simples en una lengua de una sencillez extrema, de un carácter completamente físico y material, y entera-

mente desprovista de flexibilidad para expresar las delicadezas del pensamiento. Aún no existía una palabra bastante depurada por el trabajo intelectual para servir de expresión adecuada á la idea abstracta de un sér inmaterial y sobrenatural. Había en ella palabras que significaban marchar, gritar, cortar, quemar, perro, vaca, muro, casa, sol, luna, día, noche, etc. Cada objeto era nombrado con arreglo á la cualidad que más resaltaba á los ojos de los creadores del lenguaje, y que era más particular y característica. Pero ¿qué cualidad podía sugerir un nombre para este Sér, del cual no conocía el hombre absolutamente nada más que su existencia? Aún no tenía el lenguaje verbos auxiliares. Aún no había penetrado en el espíritu humano la idea de la existencia pura y simple, abstracción hecha de los atributos de la cualidad ó de la acción. ¿Qué nombre podía darse á este Sér que llenaba el universo con su presencia? Había revelado su existencia; continuaba dejándola sentir en todo aquello que producía más profundas impresiones en el espíritu humano en el momento de su primera aparición; pero aún no se le conocía nada más que por los múltiples efectos de su poder, como se conoce una fuente subterránea por las aguas que brotan con una abundancia inagotable. Cuando huyendo de la tempestad y de los relámpagos se refugiaba en la selva un padre con sus hijos sobrecogidos de terror; cuando veía que el huracán arrancaba los árboles de raíz y estos aplastaban en su caída á aquellos á

quienes él amaba con ternura, se apoderaba de su corazón un indecible espanto, y estallaba el sentimiento de su debilidad y de su dependencia en un grito, implorando la piedad ó la asistencia del único Sér que podia calmar los furores de la tormenta; pero el lenguaje no le suministraba ningún nombre con que invocar al Señor de los elementos. Si habia palabras que designasen la tempestad y el rayo, no eran aplicables á aquel que mora en lo más profundo de los cielos. Asimismo cuando, despues de una noche pasada entre lágrimas bajo un pobre techo insuficiente para servir de abrigo contra la lluvia y las ráfagas, se veia, á la mañana siguiente, aparecer un sol radiante; cuando, despues del invierno triste, en el que toda la naturaleza aparece muerta, volvian con la primavera los hermosos dias y las flores, se sentian todos los corazones llenos de alegría y de reconocimiento, de amor y de religiosa veneracion. Mas aunque hubiese nombres para el sol y para la primavera, para el cielo brillante y para la aurora resplandeciente, no lo habia para designar al autor de toda esta alegría, fuente de la luz y de la vida.

En la época en que podemos suponer que se hicieron las primeras tentativas para hallar un nombre aplicable á Dios, habia comenzado ya la divergencia de las lenguas humanas. No podemos ocuparnos aquí de las causas que produjeron esta divergencia; pero cualquiera que sea la opinion que se tenga sobre la confusion de las lenguas, ora se la considere como un aconteci-

miento natural ó sobrenatural, la ciencia del lenguaje ha probado que era inevitable esta diversidad de lenguas. Los antepasados de las naciones semíticas y los de las naciones árias, habían dejado hacia mucho tiempo de poder comprenderse, aún en las conversaciones sobre los asuntos más usuales, cuando comenzaron á buscar cada uno á su manera un nombre para designar la Divinidad. Hé aquí una de las diferencias más notables entre el lenguaje semítico y el ário: en las lenguas de los semitas, expresando la raíz el atributo que suministraba en la denominación para un objeto cualquiera, permanecía tan distinto en el cuerpo del vocablo, que los que empleaban la palabra no podían olvidar la significación atributiva, y conservaban en la mayor parte de los casos la idea exacta de su valor apelativo. En las lenguas árias, por el contrario, el elemento significativo ó la raíz de una palabra está generalmente tan absorbido por los elementos derivativos, prefijos ó fijos, que la mayor parte de los sustantivos cesaron en seguida de ser apelaciones propiamente dichas, y se cambiaron en simples nombres ó en nombres propios. Comprenderáse mejor lo que queremos decir con sólo recordar que en la mayor parte de los Diccionarios de las lenguas semíticas, no están colocadas las palabras por orden alfabético, sino agrupadas bajo sus raíces respectivas. Cuando necesitamos hallar el sentido de una palabra hebrea ó árabe nos preguntamos en primer lugar cuál es su raíz, sea trilitera ó bilítera, y busca-

mos despues en el Diccionario esta raíz y sus derivados. En las lenguas árias, por el contrario, seria en extremo incómodo un órden semejante. En muchas palabras es imposible descubrir el elemento radical. Algunas veces, despues de haber encontrado la raíz de una palabra, hallamos que no ha producido otras derivadas, cuya existencia esclarecia la significacion radical de la palabra en cuestion; como otros tantos rayos luminosos convergentes hácia un mismo punto. Además, en otros casos parece haber sido tal el atrevimiento del nomenclator primitivo, que no nos es posible penetrar la particular disposicion de espíritu que hizo que se eligiese tal ó cual nombre para designar tal ó cual objeto.

Estos diferentes procedimientos de las lenguas semíticas y de las árias, han debido ejercer la mayor influencia sobre la formacion de la fraseología religiosa de los semitas y de los ários. Los primeros solo se servian, para invocar á Dios, de adjetivos ó de palabras que encerraban siempre un sentido epítético, siendo sus palabras más ó ménos atributivas, estaban limitados en su eleccion á aquellas que expresasen alguna cualidad abstracta de la divinidad. Los ários gozaban de una gran libertad. Pondremos un ejemplo que confirme nuestro aserto. Cuando estallaba la tempestad, expresaban su primera impresion de espanto por esta sola frase: *truena*, -BRONTA. Aquí, se halla sobreentendida más bien que expresada la idea de Dios, casi como en los nombres propios semíticos Zabd «presente,» Abd «servidor,» Aus

«presente,» que se emplea en el uso habitual en lugar de *Zabd-allah*, *Aus-allah* «don de Dios,» *Abd-allah* «servidor de Dios.» Nuestra traducción de estas palabras que llamamos impersonales estaría más en armonía con los sentimientos y los pensamientos de los hombres que las crearon para expresar los fenómenos de la Naturaleza, si pusiéramos en inglés el pronombre masculino en vez del pronombre neutro, si dijéramos *Hethunders*, *He-rains*, *He-snows*, en lugar de *It-tunders*, *It-rains*, *It-snows*. El trueno sonaba en el cielo; el cielo se llamaba generalmente *Diaus* «el brillante,» en griego *Zeus*. Es verdad que no era el cielo brillante el que tronaba, sino el cielo oscuro cargado de nubes; sin embargo, *Diaus* conservaba su sentido atributivo; se había convertido en un nombre tradicional. Nada impedía, pues, á un árío decir: *Diaus* ó el cielo truena, en griego *Zeus bronta*. Notemos aquí la influencia casi irresistible del lenguaje en el espíritu. La palabra *Diaus*, que había significado en un principio «brillante,» había perdido su sentido radical, y solo significaba ya «cielo.» Entonces comenzó para esta palabra una tercera fase. La idea que en un principio había sido expresada por el pronombre ó por la terminación de la tercera persona, *bronta* «truena,» se unió á la palabra *Diaus* ó cielo. Truena y *Diaus* truena, vinieron á ser espresiones sinónimas, y con solo la fuerza del uso se confundió el pronombre de tercera persona con *Diaus*, y este con aquel. A partir de este momento quedó *Diaus* como un

apelativo de ese poder invisible, pero siempre presente, que habia revelado su existencia al hombre desde un principio; pero que habia permanecido sin ser nombrado mucho tiempo después que Adam diese nombres á todas las bestias de los campos y á todas las aves del cielo.

Lo que sucedió respecto del nombre de Días aconteció asimismo con otros muchos. Cuando los hombres sintieron la presencia de Dios en el viento impetuoso, en el temblor de tierra, en el fuego, dijeron en un principio: Él hace viento, Él hace temblar, Él quema. Pero dijeron también: el gran viento (Marut) sopla, el fuego (Agni) quema, el fuego subterráneo (Vulcanus) estremece la tierra. «Al cabo de algun tiempo se produjo el mismo resultado que antes; las palabras que significaban en un principio «viento» ó «fuego,» fueron empleadas con ciertas restricciones, como nombres del dios desconocido. Mientras se recordó que todos estos nombres expresaban atributos de un solo poder divino, no hubo politeísmo; pero se concibe fácilmente que cada nuevo nombre amenazaba oscurecer cada vez más la primitiva intuición de Dios. En un principio, los nombres de Dios eran loables tentativas para representar ó expresar una idea, para la que era imposible hallar una representación ó una expresión adecuada: el *eydolan* ó imagen se convirtió en un ídolo; el *nómen* ó nombre se cambió en *númen* ó deidad, en cuanto perdieron su significación original. Si los griegos hubieran recordado que Zeus no era más que un nombre ó

un símbolo de la divinidad, no hubiera sido un mal mayor invocar á Dios bajo este nombre que bajo cualquier otro, si hubieran recordado que Kronos, Urano y Apolo no eran más que ensayos para nombrar las diversas manifestaciones, aspectos ó personas de la divinidad, hubieran podido servirse de estos nombres en sus diversas necesidades, como los judíos invocaban á Jehovah, á Elohim y á Sabaot, como los católicos imploran la asistencia de la Virgen bajo los nombres de Nuestra Señora de los Dolores, del Rosario, de la Cabeza, etc., etc. ¿Cuál es, pues, la diferencia entre los nombres de la Divinidad usados por los ários y por los semitas? ¿Por qué se dice que las piadosas invocaciones del mundo ário se convirtieron en blasfemias, mientras que las naciones semíticas, se supone que hallaron desde el principio el verdadero nombre de Dios? Antes de buscar en otra parte una respuesta, debemos examinar el lenguaje mismo; y hallamos que los dialectos semíticos no hubieran podido producir nunca nombres tales como los sanscritos Dians (Zeus), Varuna (Uranos), Marut (Tempestad, Mars), ó Ushas (Eos). Tenían nombres que significaban el cielo brillante; la bóveda celeste, la aurora. Pero las razas que hablaban estas lenguas veían tan distintamente el sentido que tenían estas palabras como nombres apelativos, que no pudieron nunca pensar en emplearlas como nombres propios, ya como nombres de la divinidad, ya como nombres de deidad. Esto ha sido completamente probado por

M. Renan; pero no participamos de su parecer cuando intenta explicar la diferencia entre la fraseología mitológica de la raza ária y la fraseología teológica de los semitas, atribuyendo á cada una de estas razas un instinto religioso particular. Aun cuando se admitiera la existencia de este instinto, es decir, de una facultad desconocida é incomprensible, no vemos que esto nos favorezca en lo más mínimo para conocer este curioso fenómeno mental. Pero el problema de M. Renan es completamente idéntico al nuestro, y sería imposible exponerlo en términos más expresivos que los que emplea para ello.

En todas las mitologías primitivas de la raza Indo-Europea, (dice este autor, p. 79), se representa la lluvia como el fruto de los abrazos del cielo y de la tierra.» El cielo puro, dice Esquilo en un pasaje que parece copiado de los Vedas, desea penetrar la tierra; esta por su parte aspirará al himeneo; la lluvia que cae del cielo amoroso fecunda la tierra, y esta produce para los mortales los pastos de los ganados y los frutos de Ceres.» En el libro de Job, por el contrario Dios es quien orada los odres del cielo, (XXXVIII, 37,) quien abre los canales á las ondas (Ibid, 25), quien enjendra las gotas del rocío (Ibid, 28). «El atrae hácia sí las emanaciones de las aguas (los vapores),

Que se funden en lluvia y forman sus vapores;  
Las nubes los esparcen en seguida;  
Y caen en gotitas sobre todos los pueblos.»

(JOB, XXXVI, 27, 28.)

«El carga la nube de vapores húmedos;  
Él impulsa hácia adelante las nubes que llevan  
el rayo en su seno:  
Aquellos que caminan bajo su direccion,  
Para ejecutar lo que él les ordena  
Sobre la superficie de la tierra habitada,  
Ya quiera castigar á sus criaturas,  
Ya haga de ellas un instrumento de su miseri-  
cordia.»

(JOB, XXXVII, 11 y 13.)

En el libro de los proverbios (XXX, 4) leemos:  
«¿Quién ha retenido el viento en sus manos?  
¿Quién ha sujetado las aguas en determinados lí-  
mites? ¿Quién ha dado fundamento á todos los  
ángulos de la tierra? ¿Cuál es su nombre y cuál  
el de su hijo si lo sabeis.»

Con la ayuda de numerosos ejemplos tomados  
del Rig-veda se ha demostrado que los mitos  
fueron sugeridos al espirituario por los diversos  
nombres de la Aurora, esa fuente de vida de ca-  
da dia. El lenguaje de los antiguos ários de la  
India habia producido muchos nombres para es-  
ta celesté aparicion, y á medida que cada nombre  
de estos dejaba de ser comprendido venia á ser  
como una semilla que se descompone, el gérmen  
de muchos mitos y leyendas. ¿Por qué no ha su-

cedido lo mismo con los nombres semíticos de la Aurora? Sencillamente porque las palabras semíticas no tendían á la corrupcion fonética, porque conservaban siempre su fuerza apelativa, y porque hubieran hecho fracasar inevitablemente toda tentativa para formar una fraseología mitológica como las de la India y Grecia. Cuando se habla de la Aurora en el libro de Job. (IX, 7), el poeta solo piensa en Dios: «Él manda al sol, y el sol no sale; él pone un velo sobre las estrellas.» Dios es «quien dá órdenes á la mañana, quien enseña á la Aurora su lugar para que pase los límites de la tierra y arroje de ella á los malvados.» (Job, XXXVIII, 12, 13; Renan, *Libro de Job*, p. 71). Schahar «la aurora» no se convierte nunca en un agente independiente. El capricho de los poetas griegos ha podido abrirse paso hablando de Eos, y representárnosla levantándose del lecho de su esposo Titonos, el sol oculto; pero no era posible hacer de Schahar el objeto de un mito cualquiera, por la sencilla razon que la palabra hebrea no ha podido nunca dejar de ser comprendida en su sentido apelativo, y por consiguiente no ha podido sufrir ninguna metamorfosis mitológica.

Hasta en Grecia hubo algunas palabras que permanecieron tan transparentes que no han podido sufrir ninguna refraccion mitológica. Es tan evidente que Selene significa en griego la luna, que su nombre pasa las más densas nubes de la mitología y de la fábula. Llamadla hecate, y podrá tomar los disfraces más extravagantes. Lo

mismo sucede con la palabra luna en latín. Véase tan claramente que significa el astro de la noche, que es imposible tomarla por otra cosa; pero cuando se la llama Lucina, puede tomar fácilmente distintas fases mitológicas. Si pues los nombres del sol y de la luna, del trueno y del relámpago, de la luz y del día, de la noche y de la Aurora no podían suministrar á los pueblos semíticos denominaciones para la divinidad, ¿dónde habían de hallarlos? Si los nombres del cielo y de la tierra les parecían indignos para designar al Creador, ¿en dónde podían hallar términos más apropiados para designar al Señor de todas las cosas? Habrían aceptado con gusto nombres verdaderos tales como *Jupiter Optimus Maximus* ó *Ceus Kudistos Meguistos* si tales expresiones se hubieran podido formar en su lengua, y si los nombres de Júpiter y de Ceus, hubieran podido llegar á ser tan abstractos que se convirtieran en sinónimos del término general *Dios*. Ni aun los mismos judíos hubieran podido caracterizar al Sér Supremo en términos más nobles y magníficos que los que le habían llamado *optimus maximus*, el mejor y el más grande. El nombre de Dios Jehová, no significa en hebreo más de lo que expresa el *Zeus* de *Dodona*, *Zeus een*, *Zeus estin*, *Zeus estetai*: *omegale Zeu*, «¡era es y será: ó gran Zeus!» No pudiendo formar sustantivos como *Diau*, *Baruna* ó *Indra*, adoptaron los descendientes de Sem ciertos epítetos, que siguen al nombre de Dios en las oraciones de los ários, y le llamaron el mejor, el más grande,

el señor, el rey. Si examinamos los nombres de la divinidad, que existen en gran número en los idiomas semíticos, hallamos que todos son adjetivos que expresan cualidades morales. Hallamos en efecto: El, que significa «fuerte;» Bel ó Baal «Señor;» Beel-samin «Señor del cielo;» Adonis (en Fenicia) «Señor;» Marnas (en Gaza) «nuestro Señor;» Set «dueño» más tarde «demonio;» Moloch, Milcon y Melika «Rey;» Elium «El Altísimo» (el dios de Melquisedec); etc., etc. Hay además otros muchos nombres, que espresan originariamente ciertas cualidades generales de la divinidad, pero que fueron elegidos por una ú otra de las tribus semíticas como nombres propios de Dios, para expresar esa idea que el primer soplo de vida, la primera mirada dirigida á este mundo, la primera conciencia de la existencia habian impreso para siempre en el espíritu humano.

¿Pero prueban acaso todos estos nombres que los hombres que los adoptaron tuvieran una noción clara y concreta de la unidad divina? ¿No hallamos en las naciones árias que estos mismos superlativos, estos mismos nombres de Señor, Rey, Maestro y padre se encuentran en los labios cuando el hombre se halla frente á frente con la divinidad, cuando el corazón humano manifiesta en oraciones y en acciones de gracias sentimientos que le inspira la divina presencia? Brahman significa originariamente en sanscrit, poder; y tenía el mismo sentido que El. Durante mucho tiempo se libró esta palabra del contagio mitológico; pero concluyó por contagiarse también lo mismo que los demás

nombres de Dios, y se convirtió en nombre de un Dios particular. En el pensamiento del primer hombre que formó ó hizo adoptar estos nombres, lo mismo Brahman, que El y todas las demás denominaciones de Dios, era sin contradicción la mejor espresion que pudo hallar para dar la imágen reflejada por el Creador en el espíritu de la criatura. Pero nosotros no podemos hallar en ninguna de estas palabras una prueba convincente de que aquellos que las formaron hubiesen llegado á la percepcion clara del Dios único, y que se evitase de este modo todo peligro de caer en el politeísmo. Baal, El y Moloch, eran como Diaus, como Indra y como Brahma, nombres de Dios, pero no de un Dios solo y único.

No tenemos que hacer más que seguir la historia de estos nombres semíticos para ver que aun siendo superlativos, no han sido refugios más seguros contra el politeísmo que el *Optimus Maximus* de los latinos. Los mismos nombres que significaban, como acabamos de ver, el Altísimo, el Señor, etc., son representados en la mitología fenicia en la relacion de padre á hijo (Renan, p. 60). Apenas hay una sola tribu semítica que no haya olvidado muchas veces la significacion original de los nombres bajo los cuales estos pueblos invocaban á la divinidad. Si los judíos se hubieran acordado de lo que significaba El, el Omnipotente, no hubieran podido adorar á Baal, el Señor, como si fuera un Dios diferente.

Pero de la misma manera que las tribus arias se confesaban mutuamente los nombres de sus

dioses, y se ocupaban en añadir el culto de Zeus al de Urano, el culto de Apolo al de Zeus, y el de Hermes al de Apolo, así también las naciones semíticas tributaban gustosas su homenaje á los dioses de sus vecinos. Si hubiera habido en las razas semíticas un verdadero instinto monoteísta, su historia sería completamente ininteligible. Nada hay más difícil que vencer un instinto: *Naturam expellas furca, tamen usque recurret*. Pero la historia de los judíos nos muestra constantemente á este pueblo reincidiendo en el pecado del politeísmo. Admitimos por el contrario que en un principio se manifestó Dios de la misma manera á todos los antepasados del género humano. Observemos además la divergencia natural de las lenguas; consideremos las dificultades que ofrecía la formación de nombres para la divinidad, y la manera particular como aquellos se vencieron en las lenguas semíticas y en las árias, y todo lo demás se hace inteligible. Si pensamos en esa exuberancia de sinónimos que produjeron todas las lenguas antiguas en su período primitivo; si recordamos que había en él centenares de nombres para la tierra y para el cielo; para el sol y para la luna, no nos sorprenderá encontrar en las razas semíticas lo mismo que en las árias, varios nombres para designar la divinidad. Si consideramos cuán fácilmente se borraban y se absorbían en las lenguas árias los elementos radicales ó significativos de las palabras, mientras que, en los idiomas semíticos se destacaban con perfecta distinción estos mismos elementos en el cuerpo

de las palabras, sabremos apreciar la dificultad que experimentaban los semitas para crear términos que no diesen una idea muy parcial de la divinidad, nombrando solamente uno de sus atributos, ya fuera el poder, la soberanía ó la majestad; y percibiremos al mismo tiempo el lazo tendido á las naciones árias por su lenguaje mismo, suministrándoles éste muchas palabras que se creía poder emplear sin peligro, porque no ofrecían otro sentido que aquel que les atribuía la tradición ó su definición propia, pero cuyo empleo no dejaba de ser peligroso á causa de los recuerdos que podían despertar de un momento á otro. *Diaus* era en sí mismo un nombre tan propio como cualquier otro para designar la divinidad; y hasta convenía, bajo cierto aspecto, mejor que su derivado *Dera*, y el latín *Deus*, que las naciones romanas emplean aún en la actualidad sin pensar que sea malo. Pero *Diaus* había significado «el cielo» durante un período de tiempo demasiado largo para poder desembarazarse por completo de todos los viejos mitos, que eran expresiones verdaderas cuando se hablaba del cielo, pero que no eran nada más que fábulas cuando se las atribuía á *Diaus* «Dios». *Diaus* «el brillante» podía ser denominado el esposo de la tierra; pero cuando se repetía este mismo mito hablando de Zeus, el Dios, se convertía éste en el esposo de *Esmater*, y esta se convertía en una diosa, y de cuya unión nacía una hija; y no era ya posible saber á dónde irían á parar los cuentos extravagantes de la locura mitológica. Es indudable que en todas las

edades ha habido algunos hombres que no se han dejado engañar por esta fraseología mitológica, y que invocaban á Dios, llamándole Zeus, Díaus ó Júpiter. Xenofanes, uno de los filósofos griegos más antiguos, osaba afirmar, aun á riesgo de ofender la ortodoxia de sus contemporáneos, «que no habia más que un Dios, y que no se parecía á los hombres, ni en su cuerpo ni en su espíritu» (1). No menos claramente se expresa uno de los poetas védicos en los siguientes términos: «Llámanle Indra, Mitra, Varuna, Agni; pues él es el celeste garutmat, el de las fuertes alas. Al que es uno le llaman los sábios de diversas maneras; Agni llama, matarisvan (2).

Pero estas no eran más que excepciones individuales. El atractivo de la mitología era muy poderoso para la raza ária, á la cual fué más difícil que á los semitas volver á la intuición primitiva de Dios y negar de una manera absoluta que pudiera haber otros dioses. El semita no tuvo que resistir á las seducciones de la mitología. Los nombres con que invocaba la divinidad no podían inducirlo á error por su carácter equívoco. Sin embargo, hasta estos mismos nombres semíticos, después de haber sido en un principio pala-

(1) *Eis Zeus en te Zeoisi kai anzroopoi si meguistos Oute demas, etc.*

Estos versos los cita Clemente de Alejandría, *Strom.*, V, p. 601.

Xenofanes era casi contemporáneo de Ciro.

(2) Max-Müller, historia de la antigua literatura sánscrita, p. 567.

bras calificativas, se convirtieron más tarde en sustantivos, que designaban el sujeto á quien pertenecian las cualidades; y despues de haber sido nombres diferentes de un solo sér, concluyeron por convertirse en nombres de séres diferentes. De aquí nació un peligro que pudo impedir á los semitas llegar á la concepcion y al culto del Dios único.

Nosotros no vemos este peligro en ninguna parte más claramente que en la historia de los judíos. No hay duda que estos habian conservado desde el principio la idea de Dios, y los nombres bajo los cuales la invocaban no contenian nada que fuese incompatible con la naturaleza divina. Adoraban un solo Dios, y siempre que caian en la idolatría se reconocian culpables de infidelidad hácia Dios. Pero este Dios, cualquiera que fuese su nombre, era su Dios especial, su Dios nacional, cuya existencia no excluia la de los demás dioses. Sabemos que cuando los antepasados de Abraham y de Nacor, y hasta su padre Terah, habitaban al otro lado del Eufrates, servian á dioses extranjeros (Josué, XXIV, 2). En tiempo de Josué aún no se habian olvidado por completo estos dioses, y en vez de negar su existencia, solo exhorta aquel al pueblo para rechazar á los dioses que sus padres servian cuando se hallaban al otro lado del rio y en Egipto, y á servir al Señor: «elegid hoy, les dice, aquel á quien querais servir: ó los dioses á quienes servian vuestros padres cuando se hallaban al otro lado del rio, ó los dioses de los Amonitas, en cuyo

territorio habitais. En cuanto á mí y á mi casa, serviremos siempre al Señor.»

Tales palabras, exhortando al pueblo á elegir entre diversos dioses, no tendrían ningun sentido si se hubieran dirigido á hombres que hubiesen ya tenido un concepto de la unidad divina. Aun las imágenes ó estatuas de los dioses eran desconocidas de la familia de Abraham: pues aunque no sepamos nada acerca de la forma exacta de los Terafin ó ídolos que Raquel robó á su padre, siempre resulta que Laban los llama sus dioses (Génesis, XXXI, 19 y 30). Pero aún es más significativo que estas huellas de politeísmo y de idolatría, el tono vacilante que se nota en algunos de los más antiguos patriarcas al hablar de su Dios. Cuando Jacob huyó de Esaú y se marchó á Padan-Aram, y despues de tener su vision en Bethel, le vemos, en vez de expresar su fé inquebrantable en un solo Dios, establecer las condiciones con que se comprometerá á reconocer á Jehová por su Dios: «Si Dios permanece conmigo, si me conduce en el viaje que yo emprendo y me dá pan para alimentarme y vestidos con que cubrir mis carnes, y si vuelvo con felicidad á la casa de mi padre, Jehová será mi Dios; y esta piedra que yo he levantado como un monumento llevará el nombre de la casa de Dios; y os daré (Señor) el diezmo de todo lo que reciba de Vos.» (Génesis, XXVIII, 20 y 22). Semejante lenguaje no prueba solo un eclipse pasajero de la concepcion de Dios, sino que muestra que esta concepcion no habia alcanzado aún esa completa uni-

versalidad, única que merece ser llamada el monoteísmo ó la creencia en un Dios único. Para el que ha visto á Dios frente á frente no puede surgir ninguna duda ni vacilación respecto á quien ha de ser su Dios. Dios es su Dios, suceda lo que quiera. Jacob solo supo esto despues de haber luchado contra Dios, y se puso bajo su protección cuando nadie podia ya salvarlo. Durante esta lucha preguntó Jacob por el verdadero nombre de Dios, el cual le respondió que su nombre era secreto (Génesis, XXXII, 29). A partir de este momento, el Dios de Jacob no fué ya un Dios elegido entre otros muchos. La fé de Jacob no se parecia á la de Getró, sacerdote de Midian, suegro de Moisés, el cual, al saber todo lo que Dios habia hecho por éste, reconoció que Jehová era más grande que todos los Eloin (Exodo, XXVII, 11); pero no era tampoco la fé en un Dios único. Apenas si era superior á la fé de aquellos Israelitas que vacilaban entre Jehová y Baal, que se prosternaban exclamando: «El Señor es Dios», únicamente despues de presenciar lo que hizo el Señor por Elías.

Sin embargo, estas nociones imperfectas sobre la naturaleza divina se dejan ver constantemente en la historia del pueblo judío. Los israelitas creían en Jehová, pero éste no era para ellos nada más que el Dios de los judíos, un Dios más poderoso que los dioses de los paganos, un Dios superior á todos los dioses. En su espíritu germina la idea de muchos dioses, y en donde quiera que exista esta idea, en donde quiera que

se atribuya un sentido real á la palabra Dios empleada en plural, allí se encuentra el politeísmo. No son ciertamente los nombres de Zeus, Hermes, etc., etc., los que constituyen verdaderamente el politeísmo de los griegos, sino el plural *Zeoí* «dioses», que es el que constituye el mágico y fatal atractivo. No sabemos lo que M. Renan entenderá por esta frase: «Entre los judíos no es Jehová el más grande entre muchos dioses, sino el Dios único.» Esto es verdad respecto de Abraham, de Jacob luego que se llamó Israel, así como también de Moisés, de Elías y de Jeremías. Pero ¿qué significa el primer precepto del Decálogo: «no tendrás otros dioses delante de mí?» ¿Hubiera podido imponerse este mandamiento á una nación para quien el plural de Dios no representase nada real? Podrá contestarse que los judíos rechazaban como nosotros el plural de Dios, y que sublevaba su fé si es que no su razón. Pero entonces ¿cómo se explica que su lengua haya tolerado el plural de una palabra que excluye la pluralidad como la excluye la palabra que designa el centro de una esfera? Cualquiera que hubiese tenido una idea clara de la unidad divina hubiera podido decir con el Salmista (LXXXVI, 8): «No hay entre los dioses uno que sea semejante á tí, ni hay obras que se parezcan á las tuyas»; y por más que el mismo poeta dice en otro lugar: «Solo tú eres Dios», no habría podido comparar á Dios con otros dioses si hubiera tenido de la divinidad la misma idea que Abraham, Moisés, Elías y Jeremías, cuya concepción de Dios abrazaba todos los

atributos del Sér Supremo. Tampoco habrían celebrado á Dios como siendo «el gran rey superior á todos los dioses,» si el poeta hubiera reconocido á las divinidades del paganismo por lo que realmente eran, á saber, grandes sombras proyectadas por las grandes obras del Creador, é interceptando por algun tiempo la pura luz de la Divinidad.

De este modo venimos á parar á una conclusion diferente de aquella de que M. Renan ha hecho la base de la historia de las naciones semíticas. Nosotros no vemos nada que nos autorice á admitir que haya habido un instinto monoteista otorgado á la raza semítica y negado á la raza ária. Han tenido una intuicion primitiva de Dios; las dos han estado expuestas á grandes peligros al formar los nombres de la Divinidad; las dos han caido tambien en el politeismo. Lo que es particular á la raza ária es una paradogia mitológica, que se unió á su politeismo; lo particular de la raza semítica es la creencia en un Dios nacional, en un Dios elegido por su pueblo, como su pueblo habia sido elegido por él.

No hay duda que M. Renan dirá que nosotros no hemos estudiado el problema tal como él lo ha concebido, ni vencido las dificultades que á él le han obligado á atribuir á los semitas un instinto monoteista. ¿Cómo explicar, podrá decirnos, que las tres grandes religiones del mundo, cuyo dogma fundamental es la unidad divina, sean de origen semítico, y que por do quiera que las naciones árias sean convertidas al culto del

Dios único, le invocan bajo nombres tomados de las lenguas semíticas?

Antes de entrar en el terreno de las teorías, examinemos más de cerca los hechos. Es indudable que el mahometismo es una religion semítica, y que el fondo, el corazón mismo de esta religion es la creencia en un solo Dios. ¿Pero quiere decir esto que Mahoma ha inventado el monoteísmo? ¿Ha inventado acaso un nuevo nombre para designar la idea de Dios? (Renan, p. 23). De ninguna manera; su objeto era destruir la idolatria de las tribus semíticas de Arabia, destronar los ángeles, los *djinn*, los hijos y las hijas que se asociaban á Allah, y restaurar la pura religion patriarcal fundando el islamismo, que pretendia no ser más que un regreso á la fé de Abraham (Renan, p. 37). Si volvemos ahora nuestras miradas hácia el cristianismo, ¿es que ha venido Jesucristo á predicar la fé en un Dios nuevo? ¿Es que el maestro ó sus discípulos inventaron un nuevo nombre para Dios? No. Jesucristo no vino á destruir, sino á completar; y el Dios que predicó era el mismo Dios de Abraham.

Y ¿quién es el Dios de Jeremías, de Elías y de Moisés? Esto tiene la misma respuesta. El Dios de Abraham.

Así, pues, la creencia en un solo Dios, el Dios vivo, que parecia implicaba necesariamente un instinto monoteísta inherente á cada miembro de la familia semítica, se remonta á un solo hombre, del que se ha dicho que en él serian bendecidas todas las naciones de la tierra (Génesis, X,

3; Actas 3.º, 25; Epíst. á los Galatas, 3.º, 8). Si desde nuestra más tierna infancia hemos mirado á Abraham, al amigo de Dios, con amor y con veneracion; si nuestra primera idea de una vida basada en el santo temor de Dios la hemos formado leyendo la historia de aquel que abandonó la patria de sus padres para ir á habitar á una tierra extranjera á donde Dios le habia llamado, que oyó siempre la voz divina, ya le prometiese un hijo en su vejez, ya le ordenase sacrificar á su hijo único Isaac, no es menos cierto que la venerable figura del gran patriarca tomará á nuestros ojos más majestuosas proporciones, si le consideramos como la fuente de esa fé que debia reunir todas las naciones de la tierra, y como el autor de esa bendicion que debia extenderse á los gentiles por el intermedio de Jesucristo.

Tal vez se nos pregunte cómo es que Abraham no solo tenia la intuicion primitiva de la divinidad, comun á todo el género humano, sino que habia llegado al conocimiento del Dios único negando la existencia de los demás dioses; estamos dispuestos á contestar que esto sucedió merced á una revelacion divina especial. No nos servimos aquí del lenguaje convencional de la teología; sino que damos al término revelacion toda su trascendencia. El Padre de toda verdad eligió sus profetas, y les habló con una voz más fuerte que la voz de la tempestad. Por esta misma voz interior es como Dios nos habla á todos. Puede debilitarse alguna vez hasta el punto de no oirse; puede perder su acento divino y hablar el len-

guaje de la prudencia humana; pero puede tambien recobrar de tiempo en tiempo su fuerza natural y resonar como una voz celestial en los oidos de los elegidos de Dios. Un *instinto* divino puede parecer una expresion más científica y menos teológica que la que nosotros hemos empleado; pero no podemos admitir que esta sea la palabra propia para designar una gracia ó un don otorgado solo á un corto número de hombres, ni que sea un término más científico, es decir, más inteligible que el de *revelacion especial*.

Sin embargo, el punto importante que hay que decidir no es el de saber si la fé de Abraham debe llamarse instinto monoteista ó revelacion divina; lo que debemos establecer es que este instinto ó esta revelacion fué un favor especia, concedido á un solo hombre, y que el dogma cal pital de la unidad divina, despues de haber sido reconocido primeramente por el padre de la nacion judáica, fué trasmitido á los judíos, á los cristianos, á los mahometanos, en una palabra, á todos aquellos que creen en el Dios de Abraham—al cual no se concedió este favor como un don puramente gratuito, sino que Abraham fué probado en todos sentidos antes de juzgarle digno de la confianza divina. Tuvo que renunciar á la religion de sus padres; abjurar de los dioses adorados por sus amigos y por sus vecinos y que resignarse á oirse llamar impío y ateo, como sucede siempre con todos los verdaderos amigos de Dios. Y aun si Abraham hubiese vivido en nues-

tros dias se le hubiera considerado como un loco furioso, por haber intentado inmolar á su hijo. Al especial ardor de su fé es á lo que Abraham debió esta revelacion especial, no á un instinto, ni á meditaciones abstractas, ni á visiones estáticas. Deseariamos conocer á este hombre mejor de lo que le conocemos; pero lo poco que la escritura nos dice de él basta para mostrarnos que solo ha habido en toda la historia del mundo una figura más grande que la suya. Era este un celoso servidor de Dios; pero no vemos en él la más leve huella de un espíritu contencioso. Por más que Melquisedec adorase á Dios bajo un nombre diferente, llamándole Elium «el Altísimo,» reconoció Abraham en él un adorador y un sacerdote del verdadero Dios ó Elohin, y le ofreció el diezmo de los despojos cogidos al enemigo. Este mismo nombre de Elohin, parece una prueba del carácter conciliador de Abraham. Elohin es un sustantivo plural, por más que vaya seguido del verbo en singular. Dícese generalmente que el genio de las lenguas semíticas permite el empleo de sustantivos plurales para designar las concepciones abstractas, y que cuando Jehová es llamado el Elohin, debè traducirse este plural por «la Divinidad.» No impugnamos este hecho, pero deseamos una esplicacion que parece ofrecernos por las diversas fases que atravesó, como ya hemos visto, la concepcion de Dios en la historia antigua del espíritu semítico. El nombre de Dios fué en un principio Eloah, y puesto que esta palabra se encuentra en todos los idiomas

de la familia, excepto en el fenicio (Renan, p. 61), es probable que este fuese el nombre más antiguo de la divinidad, adoptado en una época en que el lenguaje primitivo de la raza no se había dividido aun en idiomas nacionales. Cuando comenzó á emplearse este nombre en plural debió significar necesariamente muchos Elohas, y este plural solo pudo formarse cuando los nombres de Dios se convirtieron en nombres de divinidades independientes: debió, pues, ser formado en un período politeísta. La transición del politeísmo al mono-teísmo pudo efectuarse de dos maneras: ora negando completamente la existencia de los Elohin y convirtiéndolos en demonios como lo hicieron los zoroástricos respecto de los Deras de sus antepasados brahmánicos, ora mirando las cosas bajo un punto de vista más elevado, y considerando los Elohin como otros tantos nombres, formados en un principio sin una idea reprensible, para expresar los diversos aspectos de la divinidad, pero desviados más tarde de su significación original. De esta última manera es como San Pablo comprendía la religión de los griegos cuando decía á los atenienses que venía á anunciarles «á aquel que adoraban sin conocerle,» y este era también el sentido que Abraham atribuía á la palabra Elohin.

Cualesquiera que fuesen los nombres de los Elohin, adorados por las numerosas tribus de su raza, veía Abraham que todos ellos significaban Dios. De este modo, comprendiendo Elohin bajo una sola denominación todo lo que había sido ó

podía ser llamado divino, llegó á ser con justo título el nombre por el cual se inauguró el período monoteísta. Era este un sustantivo plural concebido y empleado como nombre singular. Jehová era todos los Elohim; por consiguiente, no podía haber otro Dios. Colocándonos en este punto de vista, el nombre semítico de la Divinidad, Elohim, que parecía en un principio que violaba las leyes, no solo de la gramática sino también de la razón, se hace perfectamente clara é inteligible, y prueba que el monoteísmo solo podía elevarse sobre las ruinas de una religión politeísta. Es fácil convertir en irrisión los dioses del paganismo; pero la fría negación filosófica de los dioses del mundo antiguo se ha hecho más bien para conducir al deísmo ó al ateísmo que á la fé en un solo Dios, padre del género humano que, como decía San Pablo ante el areópago, «ha hecho nacer de una misma sangre toda la especie humana, y le ha dado por morada toda la superficie de la tierra, fijando las épocas, la duración de cada pueblo y el país que debe habitar, á fin de que buscasen á Dios y procurasen hallarle con la mano, y á tientas, por más que no esté lejos de ninguno de nosotros; porque en Él somos, vivimos y nos movemos; y como dicen algunos de vuestros poetas, porque nosotros somos su raza.»

Cuando se considera de este modo el desarrollo histórico de la idea de Dios, desaparecen muchas dificultades, que M. Renan se ve obligado á resolver con argumentos sutilmente laborados.

Mr. Renan insiste mucho, por ejemplo, en los nombres propios semíticos, en los cuales se hallan los nombres de la divinidad, y cree que prueban la existencia de la fé en un solo Dios, como los nombres griegos Teodoros ó Teodotos en lugar de Cenodotos. En nuestro sentir, lo mismo puede ser esto verdadero que falso. Así como devadata puede significar en sanscrit «dado por Dios» ó «dado por los dioses,» así los nombres propios citados por M. Renan, y pertenecientes á los judíos, á los idomatas, á los ismaelitas, á los moabitas, á los amonitas ó á los tematitas, y sacados de la Biblia ó de los historiadores árabes, de las inscripciones de los autores griegos, de los papiros egipcios, de las inscripciones himyaritas y sinaíticas, y de las medallas antiguas, son todos susceptibles de una doble interpretación. «El servidor de Baal» puede significar «el servidor del Señor;» pero esta expresión puede significar asimismo, el servidor de Baal, considerado como uno de los muchos señores, y hasta puede significar «el servidor de los Baalim ó de los señores.» Este se aplica igualmente á todos los demás nombres. «El don de Él» puede significar «el don del único Dios fuerte;» pero puede significar asimismo «el don de él» considerado como uno de tantos dioses; y hasta puede significar «el don de los Él,» es decir, de los dioses fuertes. No vemos la razón por que se haya tomado M. Renan tanto trabajo para probar que el nombre Orotal ú Orotulat, mencionado por Herodoto (III, 8), puede ser interpretado como el

nombre de un Dios supremo, y que la palabra Alilat, que hallamos en el mismo historiador, no debe tomarse por el nombre de una diosa, sino por un sustantivo femenino que expresa la idea abstracta de la Divinidad. Herodoto dice expresamente que Orotal era un Dios como Baco; y puesto que el nombre Alilat lo traduce por *ouranie*, es que la considera como una diosa, y no como la Divinidad suprema. Un versículo del Coran basta para mostrar que los semitas de Arábia adoraban no solamente dioses, sino también diosas: ¿qué pensais de Allá, de Tizza, y de Manáh, esta tercera diosa?

Si las ideas que hemos emitido sobre el desarrollo de la idea de Dios son correctas, podemos comprender perfectamente cómo á pesar de la fraseología politeísta, se ha dejado sentir de tiempo en tiempo la intuición primitiva de Dios, mucho antes del esfuerzo de Mahoma para restaurarla pura religión de Abraham. La antigua oración árabe referida por Abulfarag, puede ser perfectamente auténtica: «me consagro á tu servicio, ¡oh Dios! Tú no tienes compañero, excepto aquel de quien Tú eres dueño absoluto, lo mismo que de todo lo que le pertenece.» El verso de la Moallaka de Zoheir, señalado á M. Renan por M. Causin de Percebal, es evidentemente anterior á Mahoma: «no intentéis ocultar á las miradas de Dios, vuestros sentimientos secretos; Dios conoce todo lo que está oculto.» Pero estas citas no prueban la universalidad del instinto monoteísta de la raza semítica

como nos probarian citas análogas tomadas del Veda, la existencia de un monoteísmo reflejo entre los antepasados de la raza ária. También leemos en el Rig-veda (VIII, 39, 6): «Agni conoce los secretos de los mortales,» y en otro lugar leemos asimismo: «el conservador del orden, Varuna, reside en medio de su pueblo; el Dios sábio reside aquí para gobernar. Descubriendo desde su residencia todas las cosas admirables, vé lo que se ha hecho y lo que se hará (1).» Pero en estos himnos védicos vemos, mejor que en ninguna otra parte, que la idea de la supremacía y de la omnipotencia atribuidas á un Dios no impedía en manera alguna admitir otros dioses ó nombres de Dios. Todos los demás dioses desaparecían de la imaginación del poeta cuando invocaba á su propio Dios; y solo aquel que debía satisfacer sus deseos es el que aparece con una luz brillante ante los ojos del adorador, como el Dios supremo y único.

La ciencia de la religión está todavía, por decirlo así, en mantillas, y debemos guardarnos de detener sus progresos por ideas preconcebidas ó por generalizaciones prematuras. Desde hace medio siglo hemos adquirido de una manera inesperada y casi milagrosa los documentos auténticos de muchas de las más importantes religiones de la tierra. Tenemos los libros canónicos del budhismo; el Zend-avesta de Zoroastro no es ya un li-

---

(1) *Max-Müller*, historia de la antigua literatura sanscrita, p. 536.

bro sellado; y los signos del Rig-veda han revelado un estado religioso anterior á los primeros comienzos de esa mitología que, en Homero y Hesiodo, nos aparece como una ruina que se derrumba por su propia vejez. El suelo de Mesopotamia ha devuelto las mismas imágenes adoradas otras veces por las más poderosas naciones semíticas, y se han hallado en las inscripciones cuneiformes de Babilonia y de Nínive las oraciones que se dirigian á Baal y á Nisrroch.

El descubrimiento de estos documentos marca una nueva era en la historia de los estudios religiosos. Comenzamos á ver cada dia más claramente el sentido del discurso pronunciado por San Pablo en Atenas. Pero así como en las escavaciones hechas en Babilonia y en Nínive, el investigador concienzudo comienza por remover lenta y cuidadosamente la tierra antes de aventurarse á reconstruir con el pensamiento los palacios de estos antiguos imperios por temor de maltratar los muros de los antiguos palacios que desentierra; así como vigila constantemente por descubrir todas las piedras angulares, por temor de no hallar los sombríos corredores y galerías; y así como el que remueve con mano trémula y ansiosa el polvo y la arcilla que cubren los monumentos frágiles, para no exponerse á alterar sus formas delicadas ó á borrar sus inscripciones, así tambien el sábio que se propone estudiar la historia de la religion, debe dirigir sus investigaciones con un cuidado minucioso, si no quiere separarse del único camino que puede conducirle á

feliz término é impedirle perderse en un laberinto de donde jamás podría salir. Las venerables reliquias que necesita examinar son más preciosas que las ruinas de Babilonia; los problemas que ha de resolver son más importantes que las cuestiones de la cronología antigua; y las construcciones subterráneas que espera poner al descubierto algun dia, son los pilares, tan vastos como el mundo, del reino eterno de Dios. Esperamos con impaciencia la terminacion de la obra de M. Renan, y fundamos las más lisonjeras esperanzas en la parte que aún ha de aparecer. Muchos serán los puntos en que los lectores ingleses no estarán conformes con las ideas del autor, y más de una vez les desagradará el atrevimiento de su lenguaje; pero estamos seguros que considerarán estos volúmenes como muy instructivos y propios para abrir nuevos horizontes.

Está escrita la obra en ese estilo claro y brillante que ha colocado á M. Renan en el número de los mejores escritores de la lengua francesa, y que dá cierto atractivo á materias tan abstractas como los estudios sobre las formas gramaticales y los elementos radicales de las lenguas semíticas.

FIN.

SOCIEDAD DE SOCORROS  
DE  
OSEROS MUTUOS

SORIA

BIBLIOTECA



Esta obra consta de dos tomos en 8.º, su precio 16 reales en Madrid y 20 en provincias, se halla de venta en todas las librerías; los pedidos se dirigirán á Luis de Diego, Caños, 1, 3.º derecha, y asimismo de las que se expresan á continuacion:

**ARTE DE DIBUJAR SIN MAESTRO.** Dibujo al carbon, á la esfumina, al lapiz-plomo; procedimientos mecánicos del dibujo. Tratado de puntografía, por Coupil y L. D. Benauld, traduccion de T. Corada: 1 tomo en 4.º, 4 rs.

**BOCETOS AL TEMPLO,** por D. José Maria de Pereda: 1 tomo en 8.º, 14 reales.

**CUENTOS DE LA ABUELA PARA LA NIÑEZ,** por D. Francisco Miguel y Badia: 1 tomo en 4.º con láminas, 16 rs.

**EL AMOR PROPIO:** un cuaderno en 4.º, ilustrado, 2 rs.

**EL AMOR,** por J. Michelet, traduccion de D. Jacinto Labaila: un tomo en 4.º, 14 rs.

**EL BUEY SUELTO,** cuadros edificantes de la vida de un solteron, por D. José Maria de Pereda: 1 tomo en 8.º

**EL TINTORERO MODERNO:** recopilacion de los mejores procedimientos para teñir en seda, lana, algodón, hilo, en piezas y madejas por los colores antiguos y los derivados de la hulla; con un apéndice que comprende un tratado sobre la tintura de las lanas, por Jorge Jarmain, profesor del Real Ateneo de Artes de Londres; varias fórmulas para teñir toda clase de ropas usadas, sombreros, etc., traducido por Ginés Aspromonte: un tomo en 4.º, adornado con grabados, 44 rs.

**ESCENAS MONTAÑESAS,** coleccion de bosquejos de costumbres, por D. José Maria de Pereda: 1 tomo en 8.º, 14 rs.

**GRAN CONFLICTO.** Situacion moral y religiosa de los pueblos cultos. Estudio de la filosofia de la historia. Controversia entre F. Jenlochuban y el jesuita M. Fancoyi. Primera série de cartas de Jenlochuban. Carta primera. Primera parte. Analítica. Declaracion del Conflicto: 1 tomo en 8.º, 16 rs.

**LA PIERNA DE JUANITO.—LA CONFESION DE DORÓTEA,** por E. Castelnovo.—UNA CASITA POBRE, por A. Carcianiga, traducidas del italiano por Gonzale Cerrageria: 1 tomito 16.º, 2 rs.

**LA RELIGION DEL PORVENIR,** por Eduardo Hartmann, traduccion de A. Palacio Valdés: 1 tomo en 8.º, 12 rs.

**TIPOS TRASHUMANTES,** croquis á pluma, por D. José Maria de Pereda: 1 tomo en 8.º, 10 rs.

**TIPOS Y PAISAJES,** segunda serie de escenas montañesas, por Don José Maria de Pereda: 1 tomo en 8.º, 14 rs.

W I L L E R

==

W S A O

JOH R

W S O A

D E I A

W I G I O I E S

T " I C.

==

S r s .

30 Mad n l.

W S O A

W S O A

W S O A

W S O A

W S O A

W S O A

W S O A

W S O A

W S O A

D-1

2036