

CAPÍTULO PRELIMINAR

EL ORIENTE

§ I. MORAL Y POLÍTICA DE LA INDIA.—El braçmanismo.—Moral especulativa, carácter contemplativo y místico, del genio indio.—Moral práctica y social.—Benevolencia universal, humanidad, caridad, humildad.—Deberes de familia.—Doctrina de la desigualdad.—Institución de las castas.—Política.—Teocracia. La clase de los braçmanes y sus privilegios.—La realeza.—Los castigos.

El budismo.—Desarrollo de los gérmenes de humanidad y de fraternidad que ya contenía el braçmanismo.—Otras virtudes: castidad, humildad, piedad, perdón de las ofensas, etc.—La igualdad religiosa.—Lucha contra la institución de las castas y contra la teocracia.

§ II. MORAL Y POLÍTICA DE LA PERSIA.—Carácter general. Principio de la lucha: Ormuz y Arimanes en la vida humana.—Pureza y sinceridad.—Culto de la agricultura y del trabajo.—Carencia de castas.

§ III. MORAL Y POLÍTICA DE LA CHINA.—1.º Confucio.—Su persona.—Carácter racionalista de su moral.—La ley moral.—Lo perfecto.—Estoicismo de Confucio.—Principio del justo medio.—Humildad y caridad.—La política fundada sobre la moral.—2.º Mencio.—Las dos sectas de Yang y de Mé.—Reforma moral de Mencio. Su principio moral: obedecer á la mejor parte de sí mismo.—Su originalidad, sobre todo, en política.—Atrevimientos de Mencio con los príncipes.—Liberalismo de Mencio.—Doctrinas sociales.—La propiedad y el trabajo.

Toda la filosofía europea tiene su origen en Grecia; pero la Grecia misma ha sido precedida por el Oriente. Sin aceptar las diversas hipótesis que han hecho derivar la filosofía griega de la filosofía oriental y que han relacionado la Judea, la India, la Persia y el Egipto con los sistemas

griegos, se puede admitir que ha habido algunas comunicaciones, á lo menos latentes, por medio del Asia Menor, entre los dos mundos.

No hay duda de que Grecia tiene del Oriente su lengua, su religión, sus artes y sus primeros conocimientos científicos ¿Por qué no habría de haber tomado también algunas ideas filosóficas y morales? En todo caso, el mundo oriental es demasiado grande para que no merezca el que fijemos en él nuestra atención. Verdad es que, para trazar un cuadro completo y fiel del Oriente, nos haría falta una ciencia especial que no poseemos; pero limitándonos á los monumentos más importantes y más asequibles á todos, habremos ya presentado un esbozo interesante y suficiente para el plan que nos hemos propuesto en esta obra.

Pero, ante todo, ¿hay una filosofía moral y política en Oriente? No se puede dudar, á lo menos de la China, que posee moralistas y aun publicistas filósofos, dignos quizá de ponerse al lado de los más grandes sabios de la antigua Grecia. En cuanto á los otros pueblos de Oriente, la moral y la política no se diferencian en nada de la religión. La India, que ha tenido metafísicos independientes, no parece haber tenido moralistas y mucho menos publicistas.

Lo mismo ocurre, y por más fuertes razones, respecto á Judea y á Persia. Mas bajo esta forma religiosa encontramos, particularmente en la India, todo un sistema de moral y de política muy notable y que será la introducción natural de estos estudios. La China deberá igualmente ocuparnos en razón á la singular claridad y precisión de las doctrinas que ofrece á nuestro juicio. Poca cosa diremos de Persia, porque para su estudio faltan documentos, y en lo que se refiere á Judea, el estudio del Antiguo Testamento se enlaza tan naturalmente al del Nuevo, que hemos creído necesario dedicar á ambos un capítulo especial.

§ I.—LA MORAL Y LA POLÍTICA DE LA INDIA

En la India, como ya hemos dicho, la moral y la política no se separan de la religión. Esta última presenta dos grandes formas, una de las cuales no es más que el desarrollo y perfeccionamiento de la otra: el brahmanismo y el budismo. El brahmanismo no salió nunca del Indostán; allí se inmovilizó, y todavía es hoy omnipotente. El budismo nació también en la península, pero muy pronto fué arrojado de ella, tomando el desquite al propagarse por toda el Asia. Al pasar del uno al otro, veremos realizarse una de las revoluciones morales más importantes de la historia. Esbochemos primeramente los principales caracteres de la moral brahmánica.

Si hubiésemos tratado en esta obra de escribir una historia de la moral especulativa y de los principios metafísicos sobre los cuales reposa, tendríamos que exponer la doctrina panteísta, que es el fondo común de toda religión y toda filosofía en la India, así como el misticismo más ó menos exaltado, que es su natural consecuencia. A este propósito, el monumento más importante é instructivo es el *Bhagavad Gita*, una de las obras maestras literarias y filosóficas de la India (1). En esa obra es donde hay que estu-

(1) *El ó La Bhagavad-Gita*, episodio del gran poema indo *Máhabárata*, se tradujo al inglés en 1785 por Wilknie, y del inglés al francés en 1787 por el abate Parraud. En 1813, Schlegel dió una traducción latina literal con el texto sánscrito. Esta traducción latina se publicó nuevamente en 1846, con correcciones del sabio orientalista Lassen. M. Emilio Burnouf ha dado recientemente una nueva traducción francesa. *El Bhagavad-Gita* es el asunto de una de las más bellas lecciones de M. Cousin en su *Historia general de la filosofía*. (Curso de 1829).

diar la filosofía mística en toda su grandeza y en todos sus excesos. En ningún país el misticismo echó tan profundas raíces como en la India. En todas partes, aun en las naciones de Oriente, no es más que una concepción temporal ó un refinamiento de lujo. Ni Egipto, ni Fenicia, ni Persia, ni Judea, y mucho menos China, son naciones místicas. En la India, por el contrario, la contemplación, el éxtasis, la absorción en la divinidad, son el genio mismo de la raza, y puede decirse que de la India pasó el misticismo á otros pueblos y á otras regiones.

Pero por muy mística que pueda ser una raza en su genio y en sus tendencias, se verá obligada á regular los actos comunes de la vida por medio de leyes civiles ó morales. La pura contemplación arrastraría bien pronto á la sociedad, que exclusivamente á ella se entregara, á la más completa ruina. La vida supone acción y la acción tiene necesidad de leyes que la regulen. De aquí nacen las legislaciones, que en su origen se consideran como emanadas de la divinidad misma, y que en los pueblos primitivos son á la vez códigos de la sociedad civil y reglas de la conducta moral. La moral no se acepta al principio sino como una orden venida de lo alto, como la declaración de la voluntad divina. Es á un tiempo mismo legislación y revelación; entre los hebreos es en el *Deuteronomio* donde hay que buscar la moral de Moisés, y entre los indos en las *Leyes de Manú* hallaremos los principios de la moral bráhmica (1).

El código de Manú, á pesar de su carácter práctico, nos da algunas indicaciones curiosas sobre las diversas opinio-

(1) Las leyes de Manú (*Manava-Dharma-Sastra*) han sido traducidas por M. Loiseleur-Deslonchamps, París, 1833. Este libro es, con *Los Vedas*, uno de los libros sagrados de la India. «Hay, dice el mismo Manú, una doble autoridad: la revelación y la tradición. La revelación está contenida en *Los Vedas*, la tradición en el *Código de Manú*, II, 10».

nes que en la India, como más tarde en Grecia y Roma, dividían los espíritus acerca de la naturaleza del soberano bien. Los unos, nos dicen, colocan el soberano bien en la virtud y en la riqueza reunidas: los que así piensan, según Manú, son los hombres *sensatos*; los otros en el placer y en la riqueza; algunos en la sola virtud. Estas tres opiniones recuerdan bastante las de los peripatéticos, epicúreos y estóicos. El libro de Manú se pronuncia con autoridad acerca de este punto: se declara partidario de la opinión ecléctica y comprensiva, que coloca el verdadero bien en la reunión de la virtud, del placer y de la riqueza: «Tal es la decisión formal» (1).

El autor de las leyes de Manú es un psicólogo que parece conocer á fondo la naturaleza humana. Declara que el amor propio no es digno de loa; pero reconoce que el hombre no puede prescindir de él de una manera absoluta. Estima el amor de sí mismo como la fuente de la religión. «De la esperanza de una ventaja ó de una recompensa nace el deseo de la acción ardiente; al mismo móvil obedecen los sacrificios, las prácticas de devoción austera y el cumplimiento de las reglas piadosas (2). Es esta una moral de carácter poco elevado; pero recordemos que Manú fué un legislador que se vió obligado á tomar como auxiliar el móvil más frecuente de las acciones humanas. Pero al lado de esas máximas de moral interesada se encuentran otras sobre la conciencia y la sanción, que no podría rechazar la moral más pura y más delicada (3). El misticismo es de tal modo natural en la India, que es imposible á un

(1) II, 225.

(2) II, 2, 3, 4.

(3) «El alma es su propio testigo; no despreciéis nunca á vuestra alma, el testigo, por excelencia, de los hombres.—Los malos dicen: nadie nos ve; pero los dioses los contemplan como el mismo espíritu que en los malos mora.—¡Oh, hombre! mientras que tú dices: estoy solo conmigo mismo, en tu corazón reside sin cesar ese espíritu supremo, observador atento y silencioso del bien

legislador, y con mayor razón á un legislador religioso, el no rendirle homenaje. Manú recomienda la devoción, la contemplación, la meditación en la soledad; pero aun concediendo lo justo á la piedad, pretendo, sin embargo, contenerla en límites razonables. Manú no permite el abandono de los cuidados de la vida sino al viejo que ve arrugarse su piel y encanecer sus cabellos, y que conoce á los hijos de sus hijos; entonces solamente le concede el que se retire á los bosques para entregarse á Dios y preparar su absorción en el Sér Supremo (1). Hasta entonces le prescribe el cumplimiento de los deberes de su estado. En otros pasajes, Manú recomienda los deberes morales con preferencia á los deberes de devoción y combate, sobre todo la falsa piedad y la devoción orgullosa é hipócrita. «Que el sabio observe constantemente los deberes morales con más atención que los piadosos. El que descuida los deberes morales se envilece, aunque cumpla con todos los deberes piadosos (2). Y añade además:

«Un sacrificio se inutiliza con una mentira, el mérito de las prácticas austeras, con una vanidad, el fruto de la caridad con la acción del fraude» (3).—Al que hace gala de la virtud, es avaro, emplea el fraude, engaña á las gentes con su mala fe, es cruel y calumnia á todo el mundo, debe

»y del mal. Ese espíritu que mora en tu corazón, es un juez severo que castiga inflexible: es un Dios.

«Todo acto del pensamiento, de la palabra ó del cuerpo, según sea malo ó bueno, da un fruto bueno ó malo (XII, 3). Cumpliendo los deberes prescritos sin esperanza de recompensa alguna, el hombre alcanza la inmortalidad (I. II, 5).

«Acrecienta por grados la virtud, lo mismo que las hormigas aumentan su hormiguero.—Después de haber abandonado su cadáver á la tierra....., los parientes del difunto se alejan volviendo la cabeza, pero *la virtud acompaña á su alma*» (I. IV, 240).

(1) VI, 2.

(2) IX, 204.

(3) IV, 237.

considerársele como si tuviese las costumbres del gato» (1).—Al Dwidja que mira hacia el suelo, tiene un natural perverso, es pérfido y afecta la apariencia de la virtud, debe considerársele como si tuviese las costumbres de una garza (2).—Que nadie se envanezca de sus austeridades; que después de haber sacrificado no manche sus labios con la mentira..... ni después de hacer un don lo pregone» (3).

La moral del código de Manú se distingue por un singular carácter de dulzura y benevolencia. El dogma de la vida universal, extendido por la naturaleza, tuvo por consecuencia el respeto y el amor para todos los seres animados. La felicidad era prometida á todo el que se abstuviese de dar muerte á los animales; se recomienda al bracmán que no escoja por medios de existencia aquéllos que puedan causar algún daño á los seres vivientes (4); el escrúpulo se lleva tan lejos, que se prohíbe á los bracmanes aplastar sin razón un grano de tierra ó cortar una hierbecilla con sus uñas (5). Con mayor motivo deberá abstenerse de hacer daño á los hombres. «No se debe nunca dar á conocer el malhumor, aunque se esté afligido, ni molestar al prójimo, ni aun concebir el pensamiento de hacerlo; no se debe proferir palabra por la que alguien pueda sentirse herido, porque esa palabra cerrará las puertas del cielo» (6).—«El que es dulce, paciente y ajeno á la sociedad de los perversos, obtendrá el cielo por su caridad» (7).—«El que perdone á las gentes afligidas que le injurien, será honrado en el cielo..... El que conciba resentimientos, irá al infierno» (8). Esta ingenua benevolencia hacia todo lo

(1) IV, 195.

(2) IV, 195.

(3) IV, 236.

(4) IV, 2.

(5) IV, 70.

(6) II, 161.

(7) IV, 246.

(8) VIII, 312.

que vive encuentra acentos de una ternura admirable cuando se trata de criaturas débiles y miserables. La piedad por la miseria, el respeto, mejor dicho, el culto de la debilidad, son los caracteres salientes que hay que poner de relieve en esta moral, con tanta más razón cuanto esos sentimientos son bastante raros en la antigüedad griega y latina, á lo menos hasta el momento en que fué transformada y renovada por su contacto con el Oriente. «Los niños, dice Manú, los viejos, los pobres y los enfermos, deben ser considerados como los señores de la atmósfera» (1). Este mismo principio es aplicado al respeto hacia la mujer, completamente análogo al que señala Tácito entre los germanos. «Donde quiera que á las mujeres se las honre, las divinidades están satisfechas; pero cuando no se las honra, todos los actos de piedad son estériles» (2). ¿Se podría esperar del Oriente un pensamiento como este? «Encerradas bajo la custodia de los hombres, las mujeres no están seguras: *solamente lo estarán cuando se guarden ellas mismas por su propia voluntad*» (3). Estas complacencias con la mujer llegan hasta el punto de recomendar cosas cuya infantilidad hace sonreír: (4) «Por eso se ha dicho que los hombres deben guardar atenciones con las mujeres de su familia y procurarlas adornos, vestidos y alimentos delicados».—«Si una mujer no está engalanada de una manera brillante, no hará nacer la alegría en el corazón de su esposo» (5).

Las leyes de Manú, en algunos pasajes, tienen un sentimiento puro y elevado de la familia. La antigüedad griega y latina podría envidiar pensamientos semejantes á estos:

(1) IV, 184.

(2) III, 56

(3) IX, 12.

(4) Esta ley es de otro legislador (*Digest.*, II, pág. 209). Manú, por el contrario, permite azotar á la mujer cuando ha cometido una falta.

(5) III, 59-61.

«El marido y su esposa constituyen una sola persona» (1).—
 «En toda familia en que el marido se complace con su mujer y la mujer con su marido, la dicha está asegurada para siempre» (2). «La unión de dos jóvenes que se amen mutuamente se llama el matrimonio de los músicos celestes» (3).—«Que la mujer quiera y respete á su marido, porque así será honrada en el cielo, y que después de haber perdido á su esposo no pronuncie jamás el nombre de otro hombre» (4).—«Un padre es la imagen del Señor de la creación, y una madre la imagen de la tierra».—«Un padre es más venerable que cien maestros, y una madre más venerable que mil padres».—«Para quien olvide el honrar á sus padres, ninguna obra piadosa tiene premio».—«Honrar padre y madre es el primero de los deberes; todos los demás son secundarios» (5).

Sin embargo, desgraciadamente se encuentran otras máximas que parecen contradecir las precedentes ó, por lo menos, que nos obligan á restringir su sentido. Por ejemplo, las mujeres, que antes parecía debieran guardarse ellas mismas, deben, siguiendo otra ley, «ser tenidas día y noche en estado de dependencia por sus protectores.—Una mujer no debe nunca conducirse con arreglo á su gusto» (6). Una mujer no debe nunca hacer su voluntad ni aun en su propia casa» (7). En fin, como en las legislaciones tártaras, la mujer no es más que la propiedad del marido (8). Este derecho de propiedad llega á expresarse hasta en la forma

(1) IX, 45.

(2) III, 59.

(3) III, 82.

(4) V, 155-157-160-166. Claro se ve aquí que no se trata de la fanática costumbre impuesta á la viuda, de morir abrasada en la misma pira de su esposo.

(5) II, 227, 145, 234, 237.

(6) IX, 2, 3.

(7) V, 47.

(8) IX, 148, 149.

más grosera. La mujer está asimilada á un campo y «la simiente y el producto pertenecen al propietario del campo» (1). Tales son las contradicciones de las legislaciones primitivas, en las cuales el sentimiento naciente de humanidad, está combatido por la barbarie persistente de las primeras edades.

M. Ad. Franck, en su interesante obra sobre *El Derecho en Oriente*, nos parece que insiste demasiado exclusivamente acerca de las máximas opresoras de la mujer en las leyes de Manú, y presta poca atención á las máximas contrarias que acabamos de citar. No ve M. Franck en el rebajamiento de la mujer sino una consecuencia lógica del dogma panteísta; pero creemos que las legislaciones primitivas no son tan lógicas, y pueden perfectamente contener dos tendencias contrarias (2), la una que es el instinto de la humanidad despertándose y que es tanto más delicado cuanto más espontáneo; la otra que es la consecuencia natural de las costumbres de la barbarie. Así vemos con frecuencia en nuestras sociedades modernas que las clases inferiores tienen sentimientos exquisitos mezclados á la brutalidad más repugnante.

Sin embargo, preciso es reconocer, á pesar de los rasgos conmovedores y algunas veces sublimes, que brillan aquí y allá en la legislación de Manú, que esta legislación se halla viciada en su origen por una doctrina que quizá no sea exclusivamente propia de la India, pero á la cual ha impreso su sello de una manera imborrable: nos referimos á la doctrina de las castas.

Donde quiera que sea, en todas las sociedades, en todas las civilizaciones, ha existido la desigualdad entre los hom-

(1) ix, 173.

(2) Hay que hacer notar además, que nada sabemos de la cronología de los libros indos, y que es muy posible que las *Leyes de Manú* contengan trozos pertenecientes á épocas diferentes, y por consecuencia á diferentes costumbres.

bres. En todas partes á las desigualdades naturales se han añadido las desigualdades artificiales; en todas partes los fuertes han oprimido á los débiles. Patricios y plebeyos, nobles y villanos, ricos y pobres, amos y esclavos: bajo diversas formas se ha planteado en todos los países y en todos los tiempos el gran problema de la desigualdad. Pero puede decirse que en ningún lado como en la India tomó el problema caracteres más ásperos y sistemáticos. En ninguna parte fueron los hombres separados por barreras más altas, por desigualdades más humillantes y opresivas. En una palabra, en todas las naciones ha habido *clases*; pero solamente en la India y en Egipto ha habido *castas*.

La institución de las castas fué considerada por Manú como de origen divino. Nacieron las castas del cuerpo de Brahma: la primera clase, sacerdotes ó *bracmanes*, de la boca; la segunda, guerreros ó *kchatryas*, del brazo; la tercera, labradores ó mercaderes, *vaisyas*, del muslo, y la última, la de los *sudras* ó esclavos, del pie (1). Parece que Platón recuerda este mito cuando nos representa las cuatro clases de su república como compuestas de cuatro metales diferentes: oro, plata, cobre y bronce.

La desigualdad de las castas no es solamente política, sino moral. Cada clase tiene sus deberes particulares. El texto es muy explícito sobre este punto. El deber natural del brahmán es la paz, la moderación, el celo, la pureza, la paciencia, la rectitud, la sabiduría, la ciencia y la teología. El deber natural del kchatrya es la bravura, la gloria, el valor, la intrepidez en los combates, la generosidad y la buena conducta. El deber natural del vaisya es el cultivo de la tierra, el cuidado del ganado y el tráfico. El deber natural del sudra es la servidumbre (2). Según esta doctrina, no sólo las riquezas, el poder y la consideración es lo

(1) I, 87.

(2) *Ib.* Véase además 88-90 y II, 31.

que se reparte desigualmente entre los hombres, sino también las virtudes. La virtud es un privilegio. Las virtudes más elevadas pertenecen á los brahmanes; las más brillantes á los guerreros; en cuanto á las últimas clases, hablando con propiedad, no se les reservan virtudes, sino funciones: cultivar la tierra, cuidar el ganado ó traficar, son las funciones de la tercera clase. Se le atribuye, sin embargo, los deberes más altos, que comparte con la segunda clase: los deberes religiosos, el ejercicio de la caridad, el hacer sacrificios y leer los libros santos; mas esto mismo es un homenaje de inferioridad con relación á los sacerdotes, los solos depositarios de los sacrificios y de los libros sagrados. Los sudras quedan reducidos al último grado de la humillación, pues no tienen otro oficio que el de servir á las clases precedentes.

¿Cuál es el origen del sistema de las castas? Se ha creído poder relacionar esta institución con el dogma panteísta que se halla en el fondo de la religión india (1). No compartimos esa opinión. ¿Qué relación puede haber entre el principio de la unidad de la substancia y la división de la sociedad en clases cerradas y absolutamente separadas? La unidad de origen no conduce lógicamente á tales consecuencias. Al contrario, más bien parecería que existe una contradicción entre la unidad de vida, que anima toda la naturaleza, y el principio de una desigualdad radical é irremediable entre los hombres. Se recomienda al sabio el cariño hacia todos los seres de la naturaleza y se separa á los hombres en clases, sujetas las unas á las otras y de las cuales la última lleva ella sola el peso de todas las servidumbres acumuladas, ¿no es esto un absurdo? Según todas las apariencias, la institución de las castas no se deriva de un dogma filosófico, sino que debe tener un origen histórico. Representa conquistas sucesivas y superpuestas: tal es

(1) Ad. Franck, *Du droit chez les peuples de l'Orient*, pág. 15.

la hipótesis que ha sido formulada por algunos críticos y que nos parece la más verosímil.

La doctrina de las castas nos conduce á la política de la India. Esta política es por completo sacerdotal; la teocracia más absoluta de que se puede tener idea. El Occidente puede apenas comprender—aunque haya conocido también una especie de teocracia—el exceso de orgullo y el despotismo que la India ha soportado y adorado en la clase de los brahmanes. Cierta es que el libro de Manú recomienda al Brahmán huir de los honores mundanos y *desear el desprecio al igual de la ambrosía* (1); pero esta fingida humildad desapareció bien pronto para dar lugar al más insolente orgullo que haya podido conocer el género humano. El nacimiento de Brahma es un acontecimiento divino, es la encarnación de la justicia (2). Brahma es el soberano señor de todos los seres, todo lo que existe en el mundo le pertenece y á todo tiene derecho (3). Sólo por la generosidad de Brahma gozan los otros hombres de los bienes de este mundo. En fin, el brahmán, instruido ó no, es una potente divinidad (4).

Pero la clase brahmánica, entregada á la ciencia y á la piedad, no podría defender por sí misma tan grandes privilegios, y, como ha sucedido siempre, la teocracia acudió, para defenderse, á la espada de los guerreros: el orden social reposa sobre la unión de la clase sacerdotal y de la clase militar, que no pueden prosperar, ni elevarse, la una sin la otra. Pero el brahmán, aun aceptando la protección del guerrero, se guarda muy mucho de hacerlo su igual. ¿Se quiere saber cuál es la relación entre las dos clases? «Un brahmán de diez años y un guerrero de ciento, deben ser

(1) II, 162.

(2) I, 98.

(3) I, 100, 101.

(4) IX, 347.

considerados como padre é hijo, y de los dos el brahmán es el padre y debe ser respetado como tal (1).

Sin embargo, aunque los brahmanes sean los verdaderos señores de todas las clases, la forma del Estado no es la teocrática, sino la monárquica. El idioma indo es tan enfático al hablar del rey como al hablar de los sacerdotes. Evidentemente en la India nació la doctrina que, más ó menos mitigada, ve en los reyes los representantes, los intérpretes, las emanaciones de la divinidad y les dice: vosotros sois dioses. En la India, donde nada es humano, sería poco considerar al rey como ungido del Señor y ministro de Dios, para ejercer sus venganzas: es necesario que el rey sea un dios por sí mismo:

«Como el mundo, privado de reyes, se hallase desconcertado por el temor, Dios, para la conservación de todos los seres, creó un rey tomando partículas eternas de la substancia de Indra, de Anila, de Yama, de Surya, de Agni, de Varuna, de Tchandra y de Cuvera; y por lo mismo que un rey está formado de partículas sacadas de la esencia de los principales dioses, sobrepuja á todos los mortales en brillo y esplendor. Lo mismo que el sol, el rey abrasa los ojos y los corazones, y nadie en la tierra le puede mirar frente á frente. El rey es el fuego, el viento, el sol, el genio que preside á la luna, el rey de la justicia, el dios de las riquezas, el dios de las aguas y el soberano firmamento por su potencia. No se debe despreciar á un monarca, aun siendo niño, diciendo: es un simple mortal, porque es una gran divinidad bajo una forma humana» (2).

¡Es difícil imaginar una apoteosis más ostentosa de la realza! Pero si se considera con detenimiento se verá que el poder de los reyes no es tan grande como se pudiera creer, dado su origen tan magnífico. El primer deber del rey es el de venerar á los brahmanes, testimoniarles su res-

(1) II, 133.

(2) VII, 3, 8.

peto cuando se levanta (1); comunicarles todos sus asuntos (2), y procurarles toda clase de goces y de riquezas; les debe el producto de todas las multas (3); si encuentra un tesoro, la mitad es para los brahmanes; pero si es el brahmán el que lo encuentra, lo guarda para él solo (4). Jamás la propiedad del brahmán puede llegar á ser del rey (5); pero á falta de heredero, en las otras clases, sólo heredan los brahmanes. Las leyes de Manú están hechas evidentemente para procurar á los brahmanes todas las riquezas: y así es como deben desear el desprecio, al igual que la ambrosía. Los bienes de los brahmanes son sagrados, el rey no puede poner en ellos la mano y ni aun en la mayor escasez, debe recibir el tributo de un brahmán (6). Estas prohibiciones van acompañadas de terribles amenazas. «¿Cuál es el príncipe que podría prosperar oprimiendo á aquéllos que encolerizados podrían formar otros mundos y otras regiones del mundo y cambiar los dioses en mortales?» (7).

¡Tal es la realeza india! Rodeada de un prestigio religioso, para abatir el espíritu del pueblo, no es más que el instrumento de la clase sacerdotal, que se atribuye el verdadero poder, sin ninguna de las molestias y odiosidades inherentes al gobierno. Ya sabemos el papel que representan los guerreros en esta organización social: son el brazo del sacerdocio y á ellos incumbe la defensa de la sociedad (8). Las dos clases inferiores están destituidas de toda libertad y de toda influencia. El rey debe obligarlas á cumplir sus deberes, porque si de ellos se separaran tan sólo un

(1) VII, 378.

(2) II, 68.

(3) II, 323.

(4) VIII, 37, 38.

(5) IX, 189.

(6) VII, 133.

(7) IX, 315.

(8) I, 327. «El Señor ha colocado toda la raza humana bajo la tutela del Brahmán y del Kchatrya».

instante, serían capaces de trastornar el mundo. Un vaisya no puede nunca decir: ya no quiero cuidar más del ganado (1). El sudra debe al bracmán una ciega obediencia. El sacerdote puede apropiarse los bienes de su esclavo sin que el rey le castigue, porque un esclavo nada tiene que le pertenezca, nada posee que su dueño no pueda arrebatarse (2). Un esclavo, aun libertado, permanece en estado de servidumbre porque ese es su estado natural y nadie puede declararle exento de la esclavitud (3).

Se comprende que en un sistema político, fundado sobre el despotismo y la servidumbre en todos los grados, no haya otro medio de acción más que el castigo. El castigo es el principio tutelar de una tal sociedad; por eso es elogiado y exaltado como un dios.

Permítasenos citar una especie de himno de salvaje grandeza, en honor del castigo:

«Para ayudar al rey en sus funciones, el Señor creó, desde el principio, el genio del castigo, protector de todos los seres, ejecutor de la justicia, hijo de Dios mismo, y cuya esencia es divina. Sólo el temor del castigo permite á todas las criaturas, móviles ó inmóviles, gozar de lo que les es propio; sólo el temor del castigo les impide desviarse de sus deberes. El castigo es un rey lleno de energía, un administrador hábil, un sabio dispensador de la ley, es la garantía de que se cumplirán los deberes de las cuatro órdenes. El castigo gobierna y protege al género humano; el castigo vigila cuando todo duerme, el castigo es la justicia, dicen los sabios. Aplicado con circunspección y á tiempo, procura la felicidad á los hombres; aplicado sin consideración, los destruye y aniquila. Si el rey no castigara sin descanso á aquéllos que lo merecen, los más fuertes asarían á los más débiles como pescados en parrilla;

(1) II, 328.

(2) VIII, 417.

(3) II, 414.

la corneja vendría á picotear el pan de las ofrendas, el perro lamería la manteca clarificada; no existiría el derecho de propiedad, el hombre de más baja extracción ocuparía el lugar de los hombres de clase elevada. Todas las clases se corromperían y todas las barreras serían derribadas; el universo entero sería una confusión si el castigo no fuese su deber. Allí donde el castigo tiene el color negro y el ojo encarnado, destruye las faltas, y los hombres nada tienen que temer si el que dirige el castigo está dotado de un sano juicio» (1).

Esta doctrina, que primeramente se nos presentó como una doctrina de amor, y que en efecto se recomendaba por los acentos más tiernos, concluye en definitiva por el más espantoso despotismo. Una teocracia insolente, una realeza terrible, una esclavitud inaudita en las clases inferiores, y por encima de la sociedad el castigo cerniéndose como una divinidad sangrienta: eso es el brahmanismo, religión extraña que mezcla la superstición más complicada á la metafísica más sutil, las amenazas más terribles á las máximas más compasivas y la dureza más feroz á la más exquisita sensibilidad.

Vamos á ver ahora, en una secta rebelada, que llegó á su vez á ser una gran religión, como los principios de humanidad y fraternidad que contenía en germen el brahmanismo, toman un desarrollo admirable, y de consecuencia en consecuencia, destruyen el régimen de castas y la teocracia. Esta misión le estuvo reservada al budismo, rama desprendida del brahmanismo y muy superior á él por su sentido moral (2).

(1) VII, 14-25.

(2) Después de las admirables investigaciones de M. Eugenio Burnouf (*Introduction à l'histoire du bouddhisme*, París, 1844), es un hecho probado que el budismo nació del brahmanismo y fué posterior á él, como el protestantismo nació del catolicismo. El budismo tuvo por cuna á la India, y la primera lengua que habló fué la lengua sánscrita.

Si el brahmanismo tiene por dogma fundamental la desigualdad de clases, el budismo reposa, por el contrario, sobre el principio de la igualdad de los hombres. Tuvo también el budismo por finalidad, á lo menos por consecuencia, la abolición de las castas y de la teocracia.

Sin embargo, bueno será prevenirse contra ciertas exageraciones. Eugenio Burnouf ha hecho notar con razón, que Sakiamuni, el santo fundador de la religión búdica, no tuvo el pensamiento de combatir la institución política de las castas (1). Buda, como Jesús, no pensó en otra cosa que en una reforma moral. En las leyendas más antiguas, en los libros canónicos del budismo, que reproducen las primeras predicaciones, Sakiamuni, no se encuentra ni una sola objeción contra las castas; parece, por el contrario, considerarlas como un hecho consumado, que no piensa modificar; pero si no proclama la igualdad social, proclama la igualdad religiosa, que es su principio.

En la doctrina brahmánica, la ciencia, la piedad devota, la salvación, estaban reservadas, en cierto modo, al brahmán; las otras clases quedaban reducidas á las obras exteriores y no recibían el alimento espiritual de la religión sino de los brahmanes. Sakiamuni, al contrario, llama á los hombres de todas las clases á gozar de la vida religiosa. Brahmanes, pobres ó ignorantes, labradores, mercaderes, esclavos, todos eran llamados para convertirse en *budas*, es decir *sabios*, y para participar de los beneficios prometidos á la vida religiosa. Los filósofos Kapila y Pantadjali, habían comenzado ya la labor, atacando, como inútiles, las obras ordenadas por los vedas y sustituyéndolas por las prácticas de un ascetismo individual. Kapila puso al alcance de todo el mundo, sino en realidad, á lo menos en principio, el título de asceta, hasta entonces privilegio casi exclusivo de la vida de brahmán. Sakiamuni hizo más, supo

(1) Burnouf, págs. 210-212.

dar á los filósofos aislados la organización de un cuerpo religioso. Llamaba á todos los hombres á la igualdad de la vida religiosa con estas hermosas palabras: «Mi ley es una ley de gracia para todos. ¿Y qué es una ley de gracia para todos? Es la ley, bajo cuyo amparo los miserables mendigos pueden ser religiosos» (1).

Estos principios, aunque no iban directamente dirigidos contra el sistema de castas, lo bamboleaban sin embargo.

Por una parte, se reconocía la igualdad espiritual entre las diferentes castas, aunque favoreciendo á las castas superiores, porque en una leyenda budista, un dios que aspira á hacerse religioso dice estas palabras: «Quiero hacerme religioso y practicar la santa doctrina; pero es difícil abrazar la vida religiosa, si se nace de una raza elevada é ilustre; *pero es fácil cuando se es de una pobre y baja condición*» (2). En segundo lugar, estos principios minaban la clase de los brahmanes; porque destruían el privilegio del nacimiento de los que se dedicaban á la vida religiosa, lo sustituían por el derecho de la virtud, del saber y del mérito, y además hacían del sacerdocio, no un cuerpo hereditario y aristocrático, sino un cuerpo de célibes que se reclutaba entre todas las clases de la sociedad. Por esto, las primeras y más antiguas objeciones del budismo, van dirigidas contra la casta de los brahmanes. «No hay, dice una de estas antiguas leyendas, entre el brahmán y un hombre de casta, la diferencia que existe entre una piedra y el oro, entre las tinieblas y la luz. El brahmán no ha nacido del

(1) Burnouf, pág. 808, relaciona estas palabras con la frase admirable de un religioso budista de nuestro siglo, que por haber predicado ante los pobres, cayó en desgracia del rey de Ceylán, y dijo al soberano: «La religión debe ser el bien común de todos».

(2) Burnouf, pág. 197. El teatro se ha apoderado de este rasgo de costumbres. En la pieza titulada *El sabio y el loco*, un jugador arruinado, se hace religioso gritando: «Ahora podré andar con la cabeza levantada por los grandes caminos».

éter, ni del viento; no rompió la corteza terrestre para aparecer un día como el fuego que se escapa de los bosques del Arani. El Bracmán nació de una matriz de mujer, lo mismo que el Tchandala. ¿Cuál es la causa que hace del uno un sér noble y del otro un sér vil? Cuando muere el bracmán es abandonado como un objeto impuro; concluye como los hombres de las otras castas. ¿En qué consiste, pues, la diferencia?» (1).

El mismo sentimiento de igualdad se manifiesta en este discurso pronunciado por el rey Asoka, el más grande de los reyes del budismo y para el que fué una especie de Constantino: «Miras la casta, dice, en los religiosos de Sakiamuni, y no ves las virtudes que hay en ellos; por eso, hinchado por el orgullo del nacimiento, tus errores hacen que te olvides de ti mismo y de los otros. Si el vicio ataca á un hombre de alta extracción, este hombre es censurado en el mundo; ¿cómo, pues, las virtudes que honran á un hombre de condición humilde no han de merecer respeto?— Sólo es sabio el que no halla diferencia entre el cuerpo de un príncipe y el cuerpo de un esclavo... Los adornos y el atavio dan superioridad á un cuerpo sobre otro; pero lo esencial en este mundo es lo que se puede encerrar en un cuerpo vil y que los sabios deben saludar y honrar» (2).

Más tarde el budismo se declaró sistemáticamente con-

(1) Burnouf, pág. 209, estima, por la sola razón del carácter polémico de esta leyenda, que no es una de las más antiguas de la colección búdica.

(2) *Ib.*, pág. 375. — Citemos á este propósito, una encantadora leyenda: «Un día, Ananda, el criado de Sakiamuni, encuentra á una joven de la tribu de los tchandalas que llenaba su cántaro en la fuente. Ananda la pide agua para aplacar su sed; pero la joven temerosa de mancharle con su contacto, le advierte que no ha nacido de la casta matanga y que no le está permitido aproximarse á un religioso: «No te pregunto, hermana mía, ni por tu casta, ni por tu familia, te pido agua para beber si puedes dármela». La joven se enamoró de Ananda, se convirtió y se hizo religiosa budista».

tra el régimen de castas, y se cita á este propósito un tratado de polémica, el *Vadjzasutchi* (1), compuesto en época desconocida, pero antigua, por Asvaghôcha, religioso budista. «Las objeciones de Asvaghôcha son de dos clases: las unas tomadas de los textos más reverenciados por los mismos brahmanes; las otras se apoyan en el principio de la igualdad natural de todos los hombres. El autor demuestra con citas de Veda, Manú y del Máhabâhrata, que la calidad de brahmán no es inherente ni al principio que vive en nosotros, ni al cuerpo en que reside ese principio, y que no resulta ni del nacimiento, ni de la ciencia, ni de las prácticas religiosas, ni de la observación de los deberes morales, ni del conocimiento del veda. Puesto que esta calidad no es inherente ni adquirida, no existe, ó más bien, todos los hombres pueden poseerla; porque para el autor la calidad de brahmán es un estado de pureza que tiene la deslumbrante blancura de la flor del jazmín. No insiste sobre el absurdo de la ley que prohíbe al sudra el derecho de abrazar la vida religiosa, bajo el pretexto de que la religión del sudra consiste en servir á los brahmanes. En fin, sus argumentos filosóficos van dirigidos principalmente contra el mito que representa las cuatro castas, saliendo sucesivamente de las cuatro partes del cuerpo de Brahma, de su cabeza, de su brazo, de su vientre y de sus pies. El Kudumbara y el Panara (nombres de árboles), dice, producen frutos que nacen de las ramas, del tronco, de las articulaciones y de las raíces, y, sin embargo, no son distintos los unos de los otros, y no se puede decir: este es el fruto brahmán, este el fruto khatrya, este el vaysa y este el sudra; porque todos son del mismo árbol. No hay, pues, cuatro clases, sino una sola» (2).

(1) Publicado y traducido por los señores Wilkinson y Hogson, con una defensa de las castas por un brahmán contemporáneo, 1839.

(2) Burnouf, pág. 216.

Se ve que el Oriente llegó, mediante un trabajo interior y espontáneo, al principio de la igualdad de los hombres, aunque no fuese más que afirmando la igualdad religiosa. La sola institución del celibato eclesiástico destruyó la clase de los brahmanes en sus privilegios hereditarios: la salvación fué posible para todos desde el momento en que la clase sacerdotal no pudo reclutarse ella misma por herencia. Mientras que en Occidente el celibato ha sido el arma más potente de la Iglesia para separarse de la sociedad civil y formar un cuerpo independiente, superior á las fronteras y á las leyes; en Oriente, al contrario, ha sido un medio de liberación haciendo á todos posible el sacerdocio. Al destruir la clase sacerdotal, el budismo no destruía las otras; pero ya era mucho el debilitar la teocracia y libertar religiosamente á los pobres y á los oprimidos.

No fué solamente por el principio de la igualdad religiosa por lo que el budismo significa un progreso sobre el brahmanismo, sino por el desarrollo admirable dado á los principios de humanidad, de fraternidad, que existían ya en germen, como hemos visto, en las leyes de Manú; pero duramente comprimidos por el odioso principio de castas. Como el cristianismo transformó al mosaísmo, rechazando todo lo que había inspirado la dureza antigua y desarrollando los mejores elementos de esta moral, así el budismo, desarrolla, purifica, ennoblece y sensibiliza la moral brahmánica. El budismo, como el cristianismo, es una doctrina de consuelo: «El que busca un refugio cerca de Buda, ese conoce el mejor de los asilos, el mejor refugio; desde que á él llega, se encuentra libre de todos los dolores» (1). Así dice Jesús en el Evangelio: «Venid á mí todos los que estáis doblados bajo el yugo, que yo os reanimaré». El budismo es una doctrina de humildad: «Vivid, religiosos, dice el Buda, ocultando vuestras buenas obras y mostran-

(1) Burnouf, pág. 186.

do vuestros pecados» (1). Así dice el Evangelio: «Cuando ayunéis no estéis tristes como los hipócritas, perfumaros la cara y la cabeza». El budismo enseña la castidad, la caridad, la piedad y perdón de las ofensas, como lo prueban infinitas leyendas, entre las cuales escogeremos algunas cuya belleza poética iguala á su belleza moral. He aquí, por ejemplo, una parábola, cuyo espíritu de mansedumbre y de caridad alcanza la más alta y la más pura expresión. Un mercader, llamado Purna, viene á consultar al Buda sobre un viaje que quiere hacer á un país habitado por hombres bárbaros y feroces: «Son, le dice Dios, hombres impetuosos, crueles, coléricos, furiosos é insolentes. Si te reciben con palabras soeces y groseras, si montan en cólera contra ti, ¿qué pensarás de ellos?—Si me reciben con malas palabras, groseras ó insolentes, pensaré que son hombres buenos, que me hablan mal; pero que no me pegan ni me apedrean.—Pero si te pegan y te apedrean, ¿qué pensarás?—Pensaré que son hombres buenos y dulces los que me pegan y apedrean, porque no me apalean ni me hieren con la espada.—Pero si te apalean y te hieren, ¿qué pensarás?—Que son hombres buenos y dulces los que me apalean y me hiéren con la espada, porque no me privan por completo de la vida.—Pero si te privaran por completo de la vida, ¿qué pensarías?—Que son hombres buenos y dulces que me libran con tan poco dolor de este cuerpo lleno de inmundicias.—Bien, bien, Purna, dijo Buda, tú puedes habitar en el país de esos bárbaros. Marcha Purna; ya que eres libre, liberta; llega á la otra orilla para hacer llegar á los otros; estás consolado y debes consolar; has llegado al Nirvana y debes hacer llegar á los otros» (2).

La castidad, la piedad y la caridad, no han encontrado, ni aun en el cristianismo, más hermosas máximas y más bellos ejemplos, que en las leyendas siguientes:

(1) Burnouf, pág. 170.

(2) *Ib.*, pág. 252.

Una cortesana, célebre por su hermosura, llamada Vasadatta, se enamora del hijo de un comerciante, joven, piadoso y puro, y le envía su doncella para invitarle á venir á su casa. El joven le responde de la siguiente manera: «Hermana mía, no es tiempo todavía para irte á ver». La cortesana insiste y el joven da, á la doncella mediadora, idéntica respuesta. Pasado algún tiempo la cortesana comete un crimen, y por orden del rey es atrocemente mutilada, su cuerpo queda convertido en montón informe de carne y así es abandonada en un cementerio. Este es el momento que escoge el joven para ir á visitarla. «Ahora que ha perdido su orgullo, su amor y su alegría, es tiempo de ir á verla». La desgraciada, ante el joven, exclama: Hijo de mi dueño, cuando mi cuerpo era dulce como la flor del loto y se hallaba ataviado con adornos y vestidos preciosos, fui tan desdichada que no pude verte. Hoy ¿por qué vienes á este lugar á contemplar un cuerpo manchado de sangre y de fango? «Hermana mía, respondió el joven, no fui á verte llevado por el amor al placer y vengo hoy para conocer la verdadera naturaleza del miserable objeto del hombre». Después la consoló enseñándola la ley, y sus discursos llevaron la calma al espíritu de la infortunada, que murió haciendo una profesión de fe al Buda, para resucitar bien pronto entre los dioses (1).

Por enternecedora que sea esta leyenda, la sobrepasa la de Kunala, hijo del rey Asoka. Sea histórica ó no, puede decirse que reúne todos los géneros de belleza. La suegra de Kunala, como la cortesana de la leyenda precedente, se apasiona del joven príncipe y esta Fedra india, declara su pasión con una lírica fogosidad que no igualaron ni Eurípides, ni Racine. «Á la vista de tu mirada enloquecedora, de tu hermoso cuerpo y de tus ojos encantadores, arde mi carne, como la paja seca que consume el incendio de

(1) Véase Barthélemy Saint-Hilaire, *Le Bouddha*, cap. v.

una selva». Kunala, como Hipólito, le responde con estas bellas y nobles palabras: «No hables así delante de un hijo, porque para mi eres como una madre; renuncia á esa pasión criminal; ese amor sería para ti el camino del infierno». Como la desgraciada insistiese y le apremiara, el príncipe la dijo: «Madre mía, mejor quiero morir, permaneciendo puro: no quiero cometer un acto que sería condenado por las gentes honradas». La reina obtiene de su marido el goce del poder por siete días y lo aprovecha para condenar al príncipe Kunala á la pérdida de los ojos. Los mismos verdugos se niegan á ejecutar la orden diciendo: «Nos falta valor»; pero el príncipe, cree que el castigo que se le inflige está ordenado por su padre, ó invita á los verdugos á obedecer, haciéndoles un regalo: «Cumplid con vuestro deber, les dijo, y como recompensa aceptad este presente». Los verdugos se niegan nuevamente á obedecer y hay que buscar otro ejecutor que se preste á cometer la infamia.

Cuando el ejecutor hubo sacado al príncipe uno de los ojos, se lo pidió el paciente y colocándoselo en la mano exclamó: «¿Por qué, grosero globo de carne, no ves ahora las formas como las veías hace un momento? ¡Como se equivocan los que dirigiéndose á ti, dicen: *eres mío!*» Cuando le hubieron sacado los dos ojos, Kunala gritó: «¡He perdido los ojos de la carne y he adquirido los ojos perfectos de la virtud! ¡He sido despojado de la suprema grandeza y he adquirido la soberanía de la ley! Sabe después que no fué su padre, sino su madrastra la que le hizo sufrir tan espantoso suplicio, y sólo tiene para ella palabras de perdón. «¡Goce por largo tiempo de la dicha, la vida y el poder, la reina que me ha proporcionado tan gran beneficio!» Enterrada su joven esposa del suplicio, llega desesperada á arrojarle en sus brazos. El príncipe la consuela: «Da tregua á tus lágrimas, no te entregues al dolor. Aquí abajo, cada uno recoge la recompensa de sus acciones». Advertido, por fin, el rey, del abuso odioso que su mujer hizo del poder

que él la confiara, quiere entregarla al suplicio. Kunala se arroja á sus pies pidiendo gracia para la culpable: «Obra conforme al honor y no mates á esa mujer: La paciencia, señor, ha sido celebrada por el Negata... ¡Oh, rey! no siento ningún dolor á pesar de lo cruelmente que fui tratado; mi corazón rebosa benevolencia para aquélla que me hizo arrancar los ojos. En nombre de la verdad de mis palabras, ojalá vuelvan mis ojos á ver la luz». No hubo acabado de pronunciar estas palabras, cuando sus ojos brillaron como brillaban antes del suplicio.

Tal es la conmovedora leyenda que, en pequeño, nos presenta un cuadro de todas las virtudes: la castidad, la piedad, la resignación, el desprecio del dolor, el perdón de las ofensas y además una gracia sencilla y cándida que todo lo impregna de un soberano encanto. ¿Hay en la *Vida de los Santos*, un relato superior á este?

Es difícil sobrepasar al budismo en la grandeza moral. Solamente, el budismo, como toda doctrina religiosa, más ocupado de los bienes eternos, que de los bienes de este mundo, deja á un lado las virtudes civiles y prácticas, sobre las cuales reposa el orden de las sociedades humanas; el budismo ha hecho santos; pero no pensó nunca en crear ciudadanos. El Oriente en general y la India en particular, no han conocido la idea del Estado. Un idealismo excesivo alejaba los hombres de la ciudad y de sus deberes. La vida era considerada como un mal, del cual es necesario libertarse lo más pronto y lo más completamente posible. La patria y sus leyes nada significaban. Para emplear una expresión cristiana, la sola ciudad, para los sabios indos, es la ciudad divina; para ellos la ciudad terrestre, la independencia nacional, la libertad y el bien público, no existen. En Oriente, sólo la China parece haber tenido alguna idea del derecho político. A Europa y en Europa á Grecia, pertenece en propiedad la gran idea del ciudadano.