

RELIGIÓN Y SOCIEDAD

El punto de vista hindú

A. K. SARAN

Universidad de Lucknow

Nuestro propósito no es ocuparnos principalmente de cómo la religión y los factores religiosos funcionan en la sociedad india actual, ni de la importancia que tienen en la política y en las elecciones, ni de cómo son aprovechados por los dirigentes políticos. Tampoco nos ocuparemos con amplitud del bien conocido sistema de castas y sus recientes cambios. Estos son problemas sumamente interesantes, y de ninguna manera trataríamos de restarles valor. Se han publicado numerosos estudios acerca de ellos, pero los que conocemos se basan en supuestos que, en nuestra opinión, son lógicamente insostenibles. Por lo tanto trataremos de explicar por qué pensamos de esta manera e indicaremos breve y esquemáticamente los requisitos teóricos necesarios para el estudio de una sociedad religiosa o, mejor aún, tradicional.

La religión o la vida religiosa es una expresión de la relación con el absoluto, con el Uno, o de su búsqueda. Podríamos también decir que es la relación del hombre con lo sagrado. Entre ambas definiciones no hay gran diferencia, pues lo sagrado es, en último análisis, lo radical y absolutamente distinto de cualquier otra cosa. El absoluto, como categoría, no es sinónimo de lo mejor, lo más alto, lo supremo o lo superior. Aún cuando tenga que ser explicado a través de alguno de estos atributos, es una categoría trascendente. De ello se sigue que la religión no es una religión, si no constituye el asunto central, de mayor importancia, en la vida del individuo o de la colecti-

vidad. La religión no es un aspecto, o una parte de la actividad diaria, como los deportes, los negocios o la política. Es la forma de vida en su totalidad. Sin considerar el problema de una correcta definición, creo que es posible decir que la categoría "sociedad" contiene en sí misma la totalidad de la vida: ningún aspecto de la vida del hombre queda fuera de su alcance. Si, en general, la sociología es el estudio de las relaciones e interacciones humanas, entonces podemos dividirlo en tres partes: Hombre-naturaleza, hombre-hombre y hombre-lo trascendente. No quiero decir que estos tipos no se relacionen entre sí, sino que la distinción principal, conceptual, entre ellos es bastante clara.

La sociología estudia los tres tipos de relación, aunque a veces se limita sólo a la relación hombre-hombre, quedando la esfera de lo religioso fuera de su alcance. Si, por el contrario, se propone estudiar los tres tipos de relación e interacción, la vida religiosa permanece lógicamente fuera de su ámbito de estudio, pues una dimensión trans-social no puede ser analizada y comprendida exclusivamente en un contexto sociológico. Como hemos visto, la relación del hombre con lo trans-social carece de sentido o, en el mejor de los casos, no se transforma en vida religiosa, en ninguna de sus formas conocidas, a menos de que sea el motivo central de su existencia.

Queremos insistir en que dos categorías o realidades omnímodas, como son las de Religión y Sociedad, no pueden ser comprendidas cada una en términos de la otra. La ecuación Religión y Sociedad es, por lo tanto, lógicamente injustificable. Hay dos sentidos en los que una categoría puede considerarse omnímoda: por su centralidad o por que todo pertenece a su esfera. Mientras que *centralidad* significa o implica que todo queda comprendido, aunque no indiferenciado, el otro aspecto no implica necesariamente centralidad. Si se sostiene que el principio social es, no sólo omnímodo, sino también central, la única base para un estudio sociológico de la religión será la reducción de ésta al concepto de sociedad, tal como Durkheim²

lo entiende en su muy conocida ecuación: Dios y Sociedad. Esta ecuación es, sin duda, falsa. Durkheim no probó la simple ecuación de lo divino y lo social, sólo trató de demostrar que lo divino no es sino 'la sociedad transfigurada y expresada simbólicamente'. Si tomamos seriamente estos términos, tendríamos a la sociedad como símbolo de sí misma. Esto, si tiene algún sentido, sólo puede tenerlo en función de una teoría metafísica del simbolismo, que destruiría totalmente la sociología de Durkheim. Si no prestamos atención a lo anterior y lo entendemos como una simple ecuación Dios-Sociedad, entonces no encontraremos explicación alguna para la invención del reino de lo trascendente, que se encuentra sobrepuesto al social.

El resultado inmediato de estas breves consideraciones es que la sociedad tradicional o sagrada, digamos la sociedad hindú, no puede ser comprendida en un contexto no tradicional y, además, que lo sagrado y lo secular no son dos formas de orden social sucesivas o coexistentes. Aún más erróneo es pensar que lo sagrado y lo secular o lo tradicional y la modernidad representen una clase de *continuum*. En realidad, lo sagrado constituye y afirma la sociedad, mientras que lo secular la debilita y la niega.

Esto aparece más claramente en el estudio de la sociedad tradicional hindú.

El hecho de que en la actualidad se pueda hablar del hinduismo sólo como un factor o una fuerza en la sociedad india moderna, no muestra ningún avance en las ciencias sociales, refleja simplemente el hecho de que la India ya no tiene una tradición religiosa viva. Aquellos que han estudiado el hinduismo en la India contemporánea en términos de la gran tradición y de la pequeña, o bajo cualquier otra categoría, dicen —obviamente— que los sociólogos no se interesan en la verdad o en la validez de alguna creencia ni en la justicia o injusticia de una costumbre. Este es un artificio necesario para sostener sus pretensiones científicas.

La proposición anterior se verá claramente en las considera-

ciones siguientes. Las creencias podrían dividirse en dos grupos: las que pueden ser empíricamente confirmadas o negadas, y las que no pueden sujetarse a una prueba o que se encuentran más allá de toda prueba. (Estas distinciones no son esenciales para mi argumento, y las hago sólo para responder a posibles objeciones). Si un sociólogo puede comprobar las creencias de una sociedad tradicional, entonces podemos decir que éstas han sido afirmadas o negadas, o que aún no han sido puestas a prueba. No convendría dejar un hecho semejante fuera de toda consideración en un estudio adecuado del problema.

Cualquiera de las alternativas mencionadas excluye toda actitud de neutralidad acerca del valor-verdad de la cuestión. Si, por el contrario, se trata de un tipo de creencia no susceptible de comprobación o que no debe sujetarse a comprobación, la 'indiferencia' científica acerca de su valor-verdad deformará la situación que implica la creencia mencionada. Por ejemplo, supongamos que los miembros de una sociedad H creen que la bondad de una diosa se manifiesta como viruela. El sociólogo 'científico' es indiferente a la validez de esta creencia y analiza únicamente la conducta que determina y sus consecuencias. Ahora bien, estas últimas no son simplemente el resultado del funcionamiento de esa creencia, sino, obviamente, del creerla verdadera. (No quiero sugerir que esto entrañe dos creencias, una en el propio contenido de la creencia y otra en la verdad de la misma. Señalo únicamente la muy conocida propiedad de los juicios de creencia, que cuando se formulan en primera persona son contradictorios, como cuando se dice "Creo que la bondad de una diosa se manifiesta como viruela, pero es falso"). Así, al aceptar en un mismo análisis que una creencia no es verdadera ni falsa, nos abstenemos de dar una explicación de su capacidad de funcionamiento. Esta es una posición insostenible, a menos de que el sociólogo renuncie a toda explicación, de cualquier tipo que ésta sea, y, en este caso, su labor es incomprensible. Si busco los fósforos en mi estudio, creyendo que ahí se encuentran, y una búsqueda concienzuda demuestra

lo contrario, esta situación no puede ser descrita sin reflexionar acerca del valor-verdad de mi creencia. Lo mismo es válido en el caso de que mi búsqueda tenga éxito.

El lector que se encuentre convencido de que un sistema de creencias no puede comprenderse satisfactoriamente podrá preguntarse cómo los sociólogos modernos pueden emprender el estudio de los sistemas de creencias tradicionales. La respuesta es que, en realidad, no son indiferentes a la verdad del sistema de creencias que estudian y analizan. En general el sociólogo supone, implícitamente, que los sistemas tradicionales son, en su mayoría, falsos. Esta actitud puede parecer neutral, porque es admitida por la mayoría de los sociólogos contemporáneos.

No sostenemos que para estudiar o comprender un sistema de creencias y acciones, éste se deba aceptar como verdadero, aún cuando debemos decir que comprender un sistema falso suscita problemas lógicos de difícil solución. Tampoco queremos decir que se deba creer en el sistema que se está analizando. Sólo queremos hacer hincapié en que un sistema de creencias no puede entenderse sin tomar en consideración su valor-verdad, es decir, sin proclamar su falsedad o su certeza.

El problema del valor-verdad trae a colación una cuestión precedente, la del sentido. Cuando la gente cree en una diosa cuyo reconocimiento o bondad se manifiesta como viruela, ¿qué es lo que cree? No es algo sencillo, y la dificultad que implica puede ser resuelta solamente con la ayuda de la ontología tradicional, la metafísica y la teoría anagógica del sentido. Porque en este caso, como en cualquier otro, se verá que el sentido literal no es lo que se cree, y no se puede valorar el papel o la función de una creencia o práctica sin aclarar qué es lo que se cree o se practica realmente. A menudo se ha afirmado que la cruda y confusa distinción entre función manifiesta y latente resuelve, o evade, el problema del sentido y la verdad. Decimos cruda porque el término 'latente', como es usado por el profesor Merton,² no siempre significa 'ser real o activo en el futuro'; tampoco las funciones latentes actúan necesariamente en secreto

y disfrazadas. Es confusa, porque el profesor Merton define las funciones manifiestas como aquellas que son intencionales y reconocidas; y las funciones latentes como aquellas que no son intencionales y tampoco son reconocidas. Como ya ha señalado Hempel,³ esta clasificación daría lugar a una tercera clase de funciones, que no serían ni latentes ni manifiestas, ya que existen funciones que son intencionales, pero no son reconocidas (diplomacia) y otras que no son intencionales, pero sí son reconocidas. Este problema parecería un defecto de poca importancia, fácil de superar mediante una formulación más acertada. Desgraciadamente no es el caso. El error, en efecto, es inherente al enfoque 'científico' moderno, y sólo un marco de referencia tradicional puede resolver la dificultad.

Para ilustrar este punto tomaremos como ejemplo la sociedad hindú.

El punto de partida del hinduismo no es Dios, la creación, el universo o el mundo. Es la sencilla aunque inagotable pregunta: ¿Quién soy yo? Antes de proseguir, nos permitimos insistir en que la lógica y la formulación de esta cuestión es profundamente diferente de la cuestión que muy a menudo ocupa al antropólogo filósofo moderno, aun cuando aparentemente los dos se refieran al mismo problema. Cuando el antropólogo filósofo se pregunta "¿qué es el hombre?", la formulación de la pregunta no insinúa que esta pregunta sea radicalmente diferente de cualquiera otra. Se inquiere en el fondo por algo que se da objetivamente y que, de manera accidental, le es idéntico. (Es notable que, a pesar de sus nociones de 'engagement' y de compromiso personal, los existencialistas, con algunas excepciones, se pregunten sólo por la última cuestión). El antropólogo filósofo, por lo tanto, no se encuentra lógicamente constreñido por la respuesta, ya que él no está implicado en la pregunta misma, no más que un autor en su obra. La pregunta podría tal vez ser planteada por seres extraterrestres, por superhombres o quizá por infrahumanos. La pregunta implica una

brecha entre el plano noético y el óntico, que queda abierta, aún después de que se haya dado respuesta a la pregunta.

Por otra parte, la pregunta hindú es posible sólo en el plano en que forman una unidad lo noético y lo óntico, conocimiento y vida, teoría y práctica. Se sigue por lo tanto que quien haga esta pregunta se encontrará constreñido por la respuesta —o más precisamente por la pregunta misma—, ya que puede no haber una respuesta inteligible, o el que se interroga puede no encontrar una respuesta que le satisfaga. El hinduismo no exige que cada uno se haga esta pregunta, pero si yo la pregunto y esto tiene sentido para mí, tengo que continuar preguntándomela hasta que encuentre una respuesta o fracase en el intento. No es, sin embargo, un problema que se pueda abandonar en cualquier momento de la existencia.

Un análisis de este problema nos conducirá a todos los principios esenciales de la sociedad. Veamos esto brevemente. Primero notamos que la respuesta inicial toma la forma “No soy tú, no soy él, etc.” En este punto de investigación puedo tomar dos derroteros: o busco una respuesta positiva y trato de llegar a mi singularidad; o transformo la respuesta negativa inicial, concluyendo que las relaciones yo-tú, yo-él, yo-eso, todas ellas constituyen mi “sí-mismo”. Dialécticamente, sin embargo, debo trascender esta posición, pues nada puede estar constituido únicamente por lo distinto. Cabe obtener las mismas conclusiones siguiendo la otra línea de investigación. No puedo encontrar mi singularidad sin trascender todas las atribuciones y especificaciones que son necesariamente relativas. En una palabra, el ‘Yo’ no puede ser identificado con lo existente ni con lo no-existente; por lo tanto debe ser buscado más allá de los contrarios.

La bien conocida doctrina hindú de la *māyā* no afirma ni niega la realidad o irrealidad de nada; implica dialécticamente una identidad de ambas: realidad e irrealidad. Luego la liberación consiste en librarse de los contrarios para toda la eternidad, pero ésta es sólo una forma de hablar, ya que la dialéctica hindú no permite la atribución de realidad a ningún par

de contrarios, y precisamente caeríamos en ese error al atribuir irrealidad a cualquiera de ellos. No existe liberación ni cautiverio, es la proposición bien conocida. Esto difícilmente tiene sentido, pero es exactamente así como debe ser. La respuesta a la pregunta "¿quién soy yo?" sólo puede radicar en su más completa disolución, ya que no se conoce sin ser; no puedo saber quién soy yo mismo sin ser este conocimiento.

Esta breve digresión sobre la dialéctica hindú tiene la intención de mostrar que sólo en estos términos podemos entender algunos rasgos aparentemente contradictorios de la sociedad hindú, y a su vez tiene que ser una parte esencial del contexto en que debe ser comprendida la confusa, e inestable sociedad india contemporánea.

Sólo a modo de ejemplo haremos algunas observaciones sobre el problema de la libertad y el deber en la sociedad tradicional. Es bien sabido que la sociedad hindú, como muchas otras sociedades tradicionales, no acepta el concepto de individuo (o individualidad) excepto cuando éste tiene que ser negado en los diferentes niveles de conocimiento, y que, al mismo tiempo, los deberes sociales son observados y enfatizados estrictamente; toda la vida del hombre no es sino una larga, casi interminable, serie de obligaciones sin que haya prácticamente ningún terreno de elección.

Cuando se le añade a esta sociedad tradicional el carácter "de renunciamiento al mundo y negación de la vida" propio del hinduismo, se convierte en problema; pero la situación se agrava aún más cuando recordamos que la pregunta básica del hinduismo "¿quién soy yo?" es una pregunta íntima y, por lo mismo, avocada a imprimir un carácter profundamente individualista a la sociedad hindú.

En los términos que hemos esquematizado antes, estas contradicciones vienen a formar parte de un todo dialéctico coherente. El problema hindú "¿quién soy yo?" no es una cuestión personal. Es un problema íntimo, porque preguntarse por ello es empeñarse uno mismo totalmente. Es un problema de orden

personal y de carácter vital, porque uno tiene que proponérselo sin importarle lo que suceda y también porque se es 'libre' de preguntárselo o no. Pero no es personal, en tanto que preguntarse y proponerse este problema es trascender su propia personalidad e individualidad —es un problema que va más allá de todo lo particular. Y a pesar de ello, sus consecuencias no son simplemente la negación de todo, pues su forma existencial directa requiere que uno se convierta en aquello que trasciende. Los hindúes nacidos en una red de relaciones y papeles encuentran respuestas ya hechas —mejor dicho series de respuestas— a la pregunta “¿quién soy yo?”. Soy un hermano, un hijo, un estudiante, un esposo, un ciudadano, etc. Pero si queremos comprender el problema, veremos inmediatamente que no podemos ser sólo un hijo, un padre, etc., o cualquier otra cosa: no podemos identificarnos completamente con los diferentes papeles que heredamos o aceptamos. No podemos decir tampoco que no somos nuestros papeles, puesto que debemos asumirlos y llevarlos a cabo. Y sin embargo, tenemos que trascenderlos, porque no somos la suma de nuestros papeles (este punto ha sido subrayado por Mead en su distinción entre 'Yo' y 'a mí'). Este es el punto en donde aparece aquel aspecto del hinduismo llamado “repudio del mundo y negación de la vida”. Digo 'llamado', porque en último análisis el hinduismo no afirma ni niega; su recomendación final es trascender a ambos. Su dialéctica trasciende *ab initio*, tanto el problema de la relación del individuo y la sociedad, como el de los deberes sociales. Para un hindú cumplir con sus deberes tradicionales empleando toda su inteligencia y habilidad es únicamente el modo existencial de aceptar y comprender la pregunta “¿quién soy yo?”

La dialéctica autológica de este problema tiene un gran mérito, que consiste en su capacidad de evitar totalmente respuestas tan oscuras como las siguientes: “Antes que cualquier otra cosa yo soy yo mismo” (con toda su tortuosa declinación); “Yo soy hombre”; “Soy mi libertad”; etc. Soluciones como éstas se evitan gracias a la sintaxis de la autología hindú cuando se ha

entendido su dialéctica, porque al analizar aquellas soluciones se verá que dan respuestas a un problema antropológico y *no* autológico. Si estas respuestas no exigen una petición de principio, no contribuyen a salvar la brecha entre el conocimiento y la vida. Por otro lado, es parte de la esencia del problema autológico que la búsqueda *de* y las medidas *para* son *eo ipso* peldaños que conducen a la realización de sí mismo. Es verdad que una vez que se ha llegado a la solución o desaparición final del problema —un momento puede ser suficiente para ello— ya no se tratará de un hijo, un padre, de esto o aquello. La tradición hindú permite y reconoce esta situación en el concepto de *Siddha*. Pero antes de que se haya realizado a sí mismo y a su libertad por autoaniquilamiento, es decir, un padre, un amigo, etc. Las implicaciones dialécticas de este proceso no son comparables a los resultados deducibles: Hombre es X, yo soy un hombre, luego yo soy X. Las conclusiones deducibles tienen sentido independientemente de la realización personal. Las conclusiones e implicaciones de las mismas, obtenidas dialécticamente, son, por el contrario, directas: “Yo soy X, luego si yo soy no-X (es decir, no me convierto en X), yo no soy X”. Es evidente que tales resultados carecen de sentido fuera del contexto de la realización personal. Como habíamos dicho antes, la sintaxis autológica del problema crucial hindú entraña un compromiso completo y total del individuo. Los sociólogos siempre se han percatado de esta característica del hinduismo y han observado que la religión hindú regula y afecta la vida diaria del individuo desde el detalle más importante hasta el más trivial. Existe, por lo tanto, un sentido fundamental en el que hinduismo y la sociedad hindú son inseparables. A menos de que se sea un santo, nadie puede ser hindú si no existe una sociedad hindú. Y en nuestros tiempos la sociedad india no es una sociedad hindú. En la actualidad las instituciones y principios de la vida colectiva, a través de los cuales la tradición hindú expresa su inefable respuesta a este problema básico, han sido desechados y yacen en ruinas. El nombre tradicional de lo que

ahora llamamos hinduismo es *Sanatama Dharma* —la norma, o forma de vida, eterna y universal. Como un expresión precedera del Absoluto mudo e inmaterial, *Sanatama Dharma* es, naturalmente, inmortal. Pero, como una realidad histórico-social, está desapareciendo rápidamente, si no está ya muerta. Nos rehusamos a identificar la ciudad con sus ruinas, la estructura viviente con lo seudomorfo, aun cuando somos conscientes de la importancia sociológica de ambos.

NOTAS

¹ Emile DURKHEIM, *Sociology and Philosophy*. Free Press, Glencoe, Ill., 1953.

² R. K. MERTON, "Latent and Manifest Functions" en *Social Theory + Social Structure*. Rev. enl. cd. Free Press, Glencoe, Ill., 1957.

³ Carl HEMPEL, "The Logic of Functionalism" en *Symposium on Sociological Theory*. Ed. L. Gross. Harper & Row, Evanston, Ill., 1959.

⁴ McKim MARRIOT, "Studies in the little community" en *Village India*. Univ. of Chicago Press, Chicago, Ill., 1955.