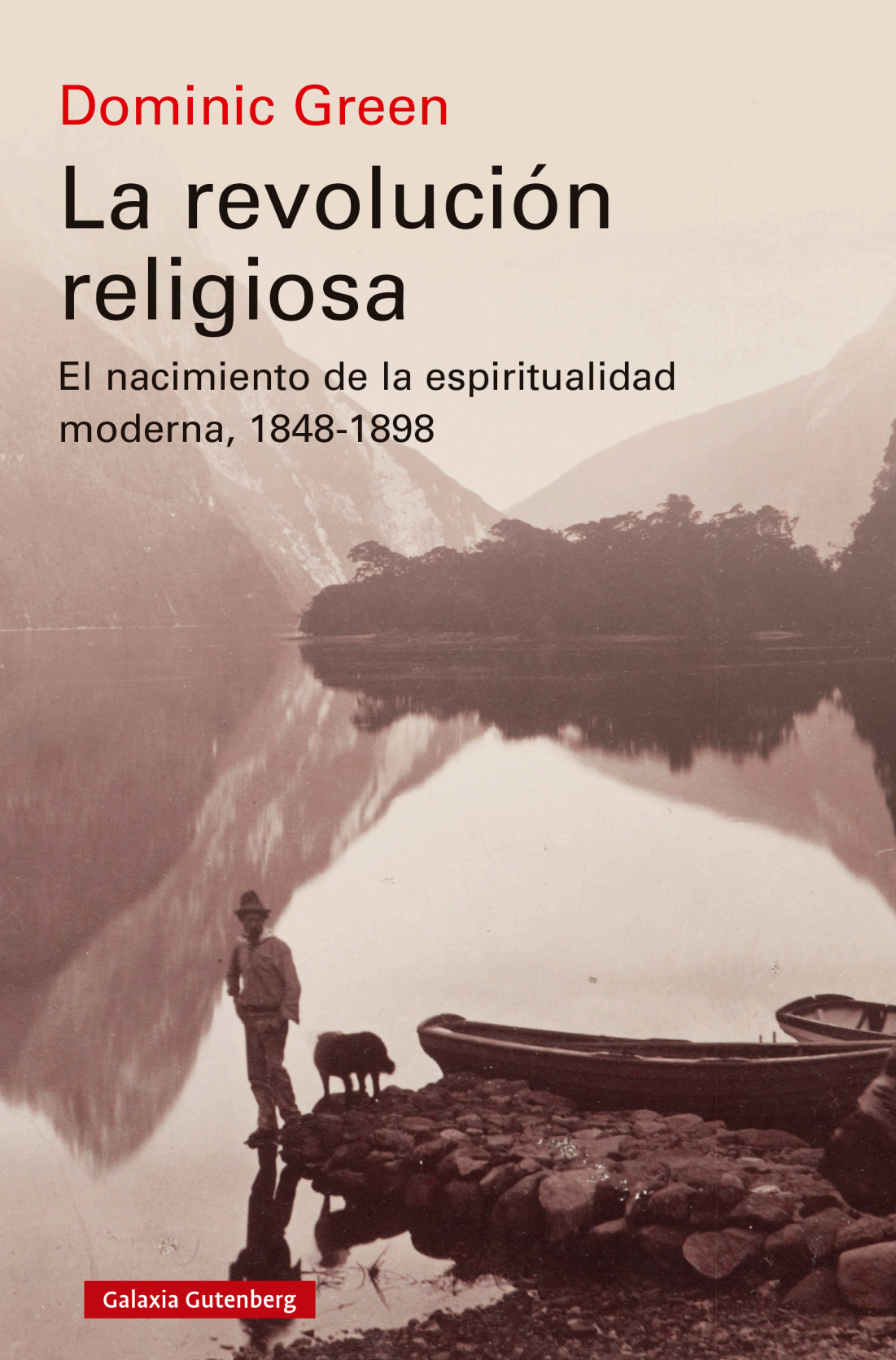


Dominic Green

La revolución religiosa

El nacimiento de la espiritualidad moderna, 1848-1898



Galaxia Gutenberg

DOMINIC GREEN

La revolución religiosa

El nacimiento de la espiritualidad moderna,
1848-1898

Traducción de Alfred Bosch

Galaxia Gutenberg

Título de la edición original: *The Religious Revolution.*
The Birth of Modern Spirituality 1848-1898
Traducción del inglés: Alfred Bosch

Publicado por
Galaxia Gutenberg, S.L.
Av. Diagonal, 361, 2.º 1.ª
08037-Barcelona
info@galaxiagutenberg.com
www.galaxiagutenberg.com

Primera edición: octubre de 2023

© Dominic Green, 2022
© de la traducción: Alfred Bosch, 2023
© Galaxia Gutenberg, S.L., 2023

Preimpresión: Fotocomposición gama, sl
Impresión y encuadernación: Sagrafic
Depósito legal: B 3833-2023
ISBN: 978-84-19392-26-8

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública
o transformación de esta obra sólo puede realizarse con la autorización
de sus titulares, aparte de las excepciones previstas por la ley. Diríjase a CEDRO
(Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear
fragmentos de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 45)

Sabemos que el mundo fue hecho con un solo molde; lo que encontramos en nosotros, lo reconocemos a nuestro alrededor. Cualquier cosa que el hombre ve tiene un referente en su propia mente... El impulso religioso es el principio más revolucionario de la experiencia humana, porque eleva e impulsa al hombre más allá de sí mismo. Cada nación del planeta, para bien o para mal, sostiene hoy sus tradiciones y libros sagrados ante nuestros ojos, y en nuestra mitología encontramos los referentes de otras mitologías, y en nuestras experiencias las claves para otras experiencias.

RALPH WALDO EMERSON,
Natural Religion [La Religión Natural] (1867)

A Maja

Índice

Prólogo: 1848	
Grandes esperanzas	11

PARTE I

La hipótesis desarrollista: 1848-1871

1. El nuevo Prometeo	
Socialistas y espiritistas en la era de la máquina	23
2. Las piedras de Venecia	
Ruskin y Thoreau contra el gigante	51
3. La revelación francesa	
Baudelaire, Lévi y el ocultismo romántico	79
4. La descendencia del hombre	
Darwin, Gobineau y el sentido de la vida	105
5. La nueva cronología	
Whitman, Huxley y la guerra por el alma	133
6. El origen del mundo	
Wagner, Jesús y el espíritu racial	163

PARTE II

La Nueva Era: 1871-1898

7. Pasaje a la India	
El imperio de la teosofía de Madame Blavatsky	203

8. La rebelión de Zaratustra	
Nietzsche en Urania	225
9. El eterno retorno	
El coronel Olcott y el Buda moderno	249
10. La voluntad de poder	
Ciencia islámica afganesa y otras conspiraciones	277
11. Cultura y anarquía	
La Nueva Era educativa de Mohandas Gandhi	315
12. Los perspectivistas	
Vivekananda y Herzl entre los arios	349
Epílogo: 1898	
La psicopatología de la vida cotidiana	389
Notas	401
Bibliografía	441
Agradecimientos	459
Índice onomástico	461

Prólogo: 1848

Grandes esperanzas

El expreso de París cruza el norte de Francia, sordo a los pájaros y ciego a las flores, y va segando bosques adormecidos. La tierra tiembla, el aire canta, la bestia expulsa humo negro. A través de la ventanilla del vagón, el pasajero americano ve el viejo mundo en imágenes de linterna mágica: la torre de una iglesia y un montón de cabañas, un arroyo y un bosquecillo verde, ganado y granjeros como figuras de una fábula olvidada. En lo alto, un trazado negro de cable telegráfico lleva un código oculto, una oscilación de precios, política y chismes para los periódicos vespertinos.

El pasajero siente cómo vibra su cuerpo. En su día, un obispo bendijo el primer tren que circuló por esta línea. Una banda tocaba *La canción de los ferrocarriles*, música de Hector Berlioz, letra de Jules Janin:

*Nosotros, testigos de las maravillas de la industria,
debemos cantar a la paz, al rey,
al trabajador, al país, al comercio y a todos sus beneficios.*

Desde Boulogne, en la desnuda costa de Picardía, a través de Lille y Arrás, donde las chimeneas de las fábricas de algodón atisigan los campanarios medievales, hasta los valles del verde Somme y el somnoliento Oise, más allá de la catedral gótica de Saint-Denis y los huesos de los reyes muertos, a través de villas y fábricas, huertas y viviendas mugrientas, grandes avenidas y barrios marginales sin luz, el tren traza una línea recta y progresiva.

Lo hace a través de la superficie ondulada de la Tierra y su capa superior de asentamiento humano hasta que, en un éxtasis de frenos, silbidos y vapor, se detiene.

«De Boulogne a París cincuenta y seis leguas; siete horas y media para los mortales.» El poder y la prisa de la vida moderna. Un hombre alto con aspecto clerical, rostro anguloso, cabello oscuro algo encanecido, pisa el andén. Es mayo de 1848, la «Primavera de los pueblos», y Ralph Waldo Emerson ha llegado a París.

El hollín se empapa en esa primavera inusualmente húmeda y fría. Estamos en Europa, en los hambrientos años cuarenta. Las cosechas se pudren en los campos y los precios de los alimentos se disparan. Hay turbas en las ciudades, y hambre en el campo. Hay hambruna en toda Irlanda, guerra en Italia y revolución en los estados alemanes. Los emigrantes se hacinan en los puertos; el cólera cruza al Nuevo Mundo en tercera clase. En París las calles están desiertas. Otra revolución ha comenzado. Los plátanos han sido talados para hacer barricadas.

Fue una época de grandes ideas y grandes expectativas, que forjó nuestras dichas y descontentos. Una época fascinada por la velocidad y asombrada por las máquinas. Una época de biología evolutiva y fundamentalismo religioso, de poderes globales y política tribal. Una época de ciudades resplandecientes y tradiciones perdidas, del genio solitario y masas hacinadas, de tedio inquieto y tormentos de la esperanza. Una época que creía en el avance infinito del conocimiento, que soportó el vacío infinito de un universo sin propósito y apeló a un panteón de nuevos dioses.

Esa época creó mercados y conciencia globales, pero también guerra de clases y racismo científico. Soñaba con la paz y el genocidio, las curas químicas y las armas químicas. Derrocó la antigua autoridad de la iglesia y la corona a cambio de las volátiles apuestas de la democracia y el mercado. Liberó mujeres, esclavos y siervos, pero ató a los niños a sus fábricas y sometió a los pueblos a sus imperios. Era la Nueva Era, la era de la democracia y la emancipación..., pero los emancipados querían nuevos césares.

Su vocabulario era el nuestro: espiritualidad, evolución, ecología, crisis, guerra cultural, diversidad, darwinismo, fundamenta-

lismo, neurosis, orgánico, sadismo, masoquismo, poder atómico, karma, reencarnación. Sus placeres: los grandes almacenes (1838), el automóvil (1870), el teléfono (1875), la imagen en movimiento (1895). Y sus refugios de ciencia y distracción: la entropía termodinámica (1851), la teoría de los gérmenes de la enfermedad (1870), los opiáceos sintéticos (1874), las películas pornográficas (1895), el contenido del átomo (1911). También sus ideales, los principios trascendentes que dan sentido a la vida y que, al parecer, como dioses, existen fuera del mundo que crean y explican.

La religión se apartó de tales innovaciones, pero la religiosidad prosperó en medio de todas ellas. La era de los descubrimientos científicos y tecnológicos fue también de una frenética creatividad religiosa. Hoy, las mayores democracias del mundo, Estados Unidos y la India, son las democracias más religiosas. El mercado de la espiritualidad es una industria multimillonaria, que incluye desde peregrinaciones en *packs* turísticos hasta amuletos de venta por correo. Hace doscientos años, puede que un puñado de cristianos creyeran en la reencarnación y, si lo hacían, eran herejes. Hoy, al menos un tercio de los estadounidenses creen no sólo que tienen un alma que sobrevive a la muerte, sino, además, que esa alma perteneció antes a alguien o algo.

Queremos coches nuevos y almas viejas, una vida tecnológica, fundada en la racionalidad científica, pero entendida a través de nuestros eternos deseos de sentido, permanencia y trascendencia: la superación de la mortalidad. Este reino especulativo de sueños y pesadillas es el eterno ámbito de la religión, el arte y la sexualidad. También es el ámbito moderno de la política. A medida que la red de la civilización tecnológica cubría el planeta, ambos ámbitos cayeron dentro del nuevo imperio de la «espiritualidad», una experiencia claramente moderna de la vida interior como algo global y casi simultáneo con su aportación de ideas biológicas y metáforas tecnológicas, aunque extrañamente familiar, incluso arcaico.

En eso nos convertimos a finales del siglo XIX, cuando las comunicaciones de masas, la política de multitudes y los mercados globales confluyeron, y transformaron las vidas en todas partes. Las personas, los productos y las ideas se movieron con mayor ra-

pidez y llegaron más lejos que nunca. Los viajes y la comunicación se ajustaron a la hora de Greenwich. El inglés se convirtió en el argot global del comercio. La erosión de creencias y costumbres heredadas, y la irrupción de nuevas ideas y experiencias, forzaron un replanteamiento radical de los valores.

La «muerte de Dios» de Nietzsche fue sólo un obituario de la deidad cristiana, un barrido de lo viejo para que pudieran florecer nuevas ideas sobre la divinidad. Y los informes sobre la muerte del Todopoderoso resultaron ser exagerados. Sin duda, las religiones establecidas perdieron terreno, especialmente allí donde las nuevas ideas e instituciones sustituyeron a las viejas formas. Pero el debilitamiento de la religión organizada liberó el impulso religioso de las restricciones heredadas de la jerarquía y el dogma. En lugar de atrofiarse como una herencia evolutiva superflua, la religiosidad surgió con un vigor hipertrófico.

El pulso de la vida urbana y las pruebas racionales de la ciencia resquebrajaron las viejas barreras entre lo sagrado y lo profano. A medida que el impulso religioso inundaba todos los aspectos de la conciencia individual y el esfuerzo colectivo, lo santificaba todo con un significado trascendente, un hecho que perturbó al gobierno de los brahmanes desde Boston a Bombay. De repente, las cumbres de la experiencia religiosa ya no eran un monopolio de élites masculinas hereditarias. Tampoco el gozo religioso tenía por qué ser el triste fruto de la renuncia, la abstinencia o el retiro. Como Napoleón, que se coronó emperador cuando el papa vaciló, el individuo moderno personalizó su propia bendición. Y como Napoleón, que quiso conquistar la India pero nunca llegó hasta allí, el individuo moderno buscaba aunar Oriente y Occidente, lo racional y lo sublime, lo personal y lo colectivo, la ciencia y el espíritu. Como exhortó Emerson a Margaret Fuller: «Escribe tu propia Biblia».

El «impulso religioso» de Emerson parece ser innato en nuestra especie. La tumba humana más antigua conocida hasta hoy tiene alrededor de cien mil años: un hombre cubierto de polvo rojo, acurrucado en posición fetal y acunando la quijada de un jabalí, una pieza para el más allá. El valor de la religiosidad sigue teniendo vi-

gencia en el mundo moderno. Las ideas y experiencias trascendentes nos unen a nuestros antepasados y sus objetivos. Explican los misterios idénticos de la vida y la muerte, y la cuestión del altruismo.

La ética religiosa sostiene a la sociedad porque reprime los deseos personales en nombre del bien común, en particular mediante el control de las relaciones sexuales y maritales. En cuanto a las frustraciones que esto podría suponer, la ética religiosa protege a la sociedad, rechazando la agresividad y racionalizando el sacrificio como máximo altruismo. Los antropólogos han identificado más de cien mil religiones. Todas son obra del *Homo sapiens*, ninguna de los simios. La religiosidad es un umbral de la conciencia humana. Es humano *poseer* religiosidad, aunque su posesión no protege contra la inhumanidad.

Digámoslo sin tapujos: la diferencia entre la religiosidad y la religión equivale a la diferencia entre el hambre y el almuerzo. El hambre es una herencia biológica y sus dolores son prueba ineludible de nuestra naturaleza. El almuerzo es el resultado de la evolución cultural reciente. El menú varía y está conformado por el ambiente y el apetito. La religión explica y organiza la experiencia de la vida, de modo que, cuando esa experiencia cambia, también lo hace su explicación. El impulso religioso perdura, pero sus formas son flexibles, y sus ideas y prácticas se erigen y caen como las dinastías y los imperios. Si bien la evolución biológica es realmente lenta, la cultura evoluciona tan rápidamente y llega tan lejos como somos capaces de imaginar, y a veces más rápido de lo que nuestras mentes y sociedades pueden sospechar.

Las ideas científicas cambian nuestro lenguaje y nuestra mente, nuestra percepción de la vida. La aplicación de ideas científicas a través de la tecnología transforma nuestra experiencia del mundo físico, al acortar las distancias y aumentar la velocidad, creando situaciones y capacidades nuevas. La nuestra es una época en que la ciencia alza el velo del mundo material, mostrando desde la conjunción de los planetas hasta la epopeya de la genética. Pero esto no ha sido suficiente.

Unas vidas diferentes requieren ideas distintas, nuevos objetivos personales y colectivos, cuya búsqueda trasciende lo inmediato y lo terrenal, y da sentido a la vida, o más bien, da sentido

trascendente a la vida. Porque nuestra era de racionalidad científica, economía planificada y política organizada es también una era de locura de masas y misticismo biológico. Veneramos los hechos y confiamos en la tecnología, pero seguimos encantados con lo irracional, lo místico y lo metafísico.

Nuestra vida urbana y mecanizada ha creado nuevas ideas y experiencias sociales, y estas han inspirado nuevos mitos e ideales. Estas innovaciones «espirituales» son el hilo que cose el tejido de la vida moderna. Algunos respondieron al declive del cristianismo tradicional creando una nueva fe. El ocultismo de Eliphas Lévi, la Religión de la Humanidad de Auguste Comte, la Teosofía de Helena Blavatsky y el Superhombre de Nietzsche fueron todas respuestas espirituales a la ciencia y a los dilemas de la individualidad moderna. Para otros, en particular socialistas y nacionalistas, la política era la heredera explícita de la religión, de manera que el Estado reemplazó a la Iglesia, y la teoría de la raza y el culto a la sangre a la teología y los milagros.

Incluso la Santísima Trinidad del materialismo escéptico, Marx, Darwin y Freud, encontró resistencia en sus propios campos. Marx luchó contra los socialistas cristianos que le precedieron y los socialistas alemanes y judíos que lo siguieron. Darwin se enfrentó a la ansiedad de un universo sin propósito, así como a Alfred Russel Wallace y a los precursores de la teoría del «diseño inteligente». Freud no pudo evitar que Jung llevara la biología de la mente hacia el misticismo racial.

El impulso religioso exige explicaciones y propósito, imágenes de perfección y lógica histórica y mítica. Antes de remodelar la Naturaleza, la naturaleza nos modela a nosotros. Cuando la religiosidad innata se solapa con la ciencia y la sociedad tecnológica, los resultados son los «ismos» explosivos, los llamamientos irracionales a la salvación por parte del nacionalismo, el socialismo y el racismo que descarrilan a la civilización global, primero en 1914 y nuevamente en 1939. Eso es lo que originalmente significaba *Nueva Era*, y no un pasillo de supermercado sostenible. Asistimos a la transformación total de la conciencia individual, un renacimiento que conduce a la reconstrucción del individuo y de la sociedad. La tecnología creó la Revolución Agrícola y la Revo-

lución Industrial. La transformación moderna de la vida interior es lo que yo llamo Revolución Religiosa.

«Todos los movimientos religiosos de la historia –observó Emerson–, y tal vez todas las revoluciones políticas fundadas en derechos, son sólo nuevos ejemplos de la profunda emoción que puede agitar a una comunidad de hombres irreflexivos, cuando una afirmación como que “Dios está dentro de nosotros” se acaba convirtiendo en una certeza.» Un movimiento para restablecer la dimensión espiritual del individuo genera una imagen social. El protestantismo convirtió lo personal en política, porque la religión era ahora política. La convicción personal de que «Dios está dentro de nosotros» implicaba la fe política de que «Dios está con nosotros». Las guerras de religión condujeron al surgimiento de los estados-nación y las iglesias nacionales con Biblias vernáculas. Sus políticas estaban colmadas de excitación apocalíptica. Las comunidades dirigidas por Jan de Leiden, Calvino y Oliver Cromwell creían que sus actos de fe llevarían a la Tierra a sus últimos días. Para acelerar ese final feliz y asegurar su permanente salvación, aspiraron a perfeccionar la sociedad a través de las imágenes bíblicas.

Los impulsos religiosos se expresaron en términos políticos y científicos. Mientras Enrique VIII formaba una Iglesia nacional, Copérnico colocaba al Sol, no a la Tierra, en el centro del universo. El ser humano ideal se convirtió en el tipo polifacético que en la época de Emerson fue bautizado como «el hombre del Renacimiento». Tomás Moro fue un político maquiavélico, un filósofo platónico y finalmente un santo. Francis Bacon fue un filósofo empirista, el lord canciller de una nación-estado protestante y un científico práctico.

En el siglo XVII, los protestantes se sentían «espirituales» y de «almas puras». Los católicos, después de haber luchado contra el modelo protestante, lo adoptaron y desarrollaron una marca competidora, con una nueva tecnología, el confesionario, como si fuera su incubadora. A medida que la ciencia emergía de los escombros de lo que entonces se llamaba filosofía natural, la espiritualidad emergía de la roca agrietada de la religión organizada.

La conciencia individual se hallaba en un continente no geográfico, una América de vivencia interior. Eso permitió descifrar

la mecánica y las dinámicas del mundo con el telescopio y el microscopio, a base de observación y análisis racional. Parecía que el redescubrimiento renacentista de la filosofía y la literatura precristianas no era sólo un «renacimiento» de la erudición y la razón escéptica. Cuando la nueva ciencia vio la Naturaleza sin la ayuda del dogma cristiano, retornó a la Naturaleza en su sentido pagano. El universo era un vasto teatro amoral de fuerzas incomprensibles, el individuo era un actor en un drama sin guion.

Hasta el siglo XIX, sólo los audaces o temerarios se habían atrevido a enfrentarse a la brecha cada vez mayor que separaba el cristianismo de la ciencia. Pioneros como Jean-Jacques Rousseau, Thomas Jefferson y William Blake habían frecuentado los salones de la Ilustración y se habían relacionado con los caducos románticos. Sentimientos similares se habían manifestado esporádicamente entre los líderes de la Revolución Americana, y sobre todo entre los ideólogos de la Revolución Francesa, donde la nueva espiritualidad encauzó su potencial al servicio de la tiranía y el caos.

El mundo, se quejaba el poeta Friedrich Schiller, estaba desencantado; pero persistía la necesidad de significado, de trascendencia e inmortalidad. El impulso religioso, privado del mundo del más allá, se reorientó hacia el mundo de la realidad material. Se volvió hacia la sociedad, para buscar la redención a través de la política «secular» y la buena vida epicúrea. Y se volvió hacia adentro, hacia la conciencia.

Las «tradiciones que alguna vez fueron omnipotentes» podrían disolverse, escribió Emerson; pero su sentimiento moral y su sentido metafísico sobrevivirían como una esencia permanente, expresada por cada «nueva generación de genios». Heredero de los primeros que adoptaron la democracia «espiritual» y la religión «conmovedora», la importancia de Emerson para la Revolución Religiosa es similar a la de Benjamin Franklin para la Revolución Americana, o la de Rousseau para la francesa. Puede que él no la provocara, pero no habría sido lo mismo sin él.

En Emerson, las distintas corrientes de la marea global se encontraron por primera vez. En la década de 1830, el joven Emerson se dio cuenta de que siete generaciones de puritanismo se rescababan en la «hambruna» del unitarismo, una fe que dominaba la

sociedad de Nueva Inglaterra mientras que su espíritu se moría de inanición. Su deserción del cristianismo anunció el cambio popular de la «religión» a la «espiritualidad» y anticipó el movimiento moderno. Como heredero del romanticismo, Emerson veneraba la naturaleza y la intuición como algo divino. Creía en la promesa de Kant de que la mente era moral, y esperaba que los materiales para la perfección estética y espiritual se encontraran en el Oriente místico, más allá de las fuentes del cristianismo.

Como habitante de una época de imperio, de filología e imprenta a bajo coste, Emerson podía leer textos sagrados hindúes en inglés a través de las traducciones de la Compañía de las Indias Orientales y los esfuerzos de su tía Mary, quien le proporcionó sus publicaciones. Y como un angloparlante liberal, Emerson también heredó la corriente optimista y tolerante de la revuelta individualista. Vinculó la libertad en la religión con la libertad en la política y el comercio. Confiaba en que las libertades de pensamiento, religiosidad y comercio, como los Tres Mosqueteros, se ayudarían entre sí: «Los poderes que hacen a un capitalista son metafísicos».

El 15 de julio de 1838 fue el día en que Emerson declaró la Revolución Religiosa en Estados Unidos: el día en que habló en la Harvard Divinity School y provocó deliberadamente a los teólogos al diferenciar «la Iglesia y el Alma», dando un valor escaso a la primera y un valor radiante a la segunda. Eso, sin embargo, podría haber quedado en un escándalo puramente en el seno del Unitarismo, igual que el Impuesto de los Sellos pudo no ser más que una disputa fiscal o las Noventa y Cinco Tesis una mera propuesta de reforma. En la primera década del siglo de Emerson, William Blake había gritado: «¡Levantaos, oh jóvenes de la Nueva Era!», pero pocos lo escucharon. La diferencia reside en los cambios en el entorno –político, económico y, sobre todo, tecnológico– que llevaron a la Revolución Religiosa de la franja intelectual al mercado de masas, y que la proyectaron hasta convertirla en un fenómeno global.

Casi diez años después del discurso en la Harvard Divinity School, Emerson se apeó del tren en París. Llegaba de una gira de conferencias por Gran Bretaña que, a pesar de los elogios que le espera-

ban en todas las salas, lo había dejado profundamente desconcertado. El costo del «capitalismo metafísico» estaba escrito en la carne humana. Las ciudades de Gran Bretaña estaban sucias. Su gente era dura y brutal, y sus niños harapientos mendigaban bajo la lluvia. El polvo del carbón y el hollín cubrían toda la isla; en lo que quedaba del campo, manchaban hasta la lana de las ovejas.

La ciudad industrial fue el crisol de la vida moderna. En París, Emerson reconoció uno de sus productos. El socialismo, que otrora fue un evangelio de chiflados vegetarianos, surgía como una «novedad de la historia», una doctrina democrática de masas. Los disturbios y la retórica lo asustaron. Las multitudes parecían asesinas y atávicas. El mitin político era un rito primitivo, una cacería de brujas moderna: «Las procesiones de antorchas muestran un aspecto hipnótico y criminal, mientras gotean aceite ardiente; los portadores golpean el suelo con la antorcha y luego la levantan en el aire». Las intuiciones que Emerson valoraba como divinas llevaron a los manifestantes a resultados espantosos: odio, violencia y una conformidad en la que un caminante solitario no era diferente de otro. La transición de los bosques de Nueva Inglaterra a las ciudades de Europa confundió a su Sibila interior. «El socialismo no tiene oráculos, el oráculo ha enmudecido.»

Emerson había leído a Hegel. El impulso religioso nunca dormía, nunca dejaba de «elevar e impulsar al hombre más allá de sí mismo». Las mismas fuerzas que habían disuelto las viejas costumbres y creencias modelarían la nueva, universal y absoluta «belleza suprema». De un modo u otro, el principio revolucionario del alma expandida surgiría de la civilización técnica y buscaría el patrón biológico que yacía detrás de las imágenes borrosas y llenas de humo de la vida moderna. Cuando Emerson regresó a Concord, se puso a dieta intelectual, limitándose a leer textos científicos y económicos. La poesía lo había traído hasta aquí, pero de aquí en adelante, las «corrientes del Ser Universal» hablarían el lenguaje de la ciencia.

Era la Edad de la Revolución Religiosa. También la edad de la ciencia y de la raza. Precisamente, era la Edad de la Revolución Religiosa por ser la edad de la ciencia y de la raza.