

EL BUDISMO: UN ATEISMO

Fundamento doctrinal del ateísmo budista (I): la teoría del *anâtman*

Fundamento doctrinal del ateísmo budista (II): la teoría de los *dharmas*

El budismo y la reencarnación

El budismo y la moral

El budismo tibetano

El ateísmo budista... ¿vía de salvación?

En 1954, el gran orientalista Helmut von Glasenapp publicó una obra que se convirtió en un clásico del orientalismo: *Buddhismus und Gottesidee*, editada en castellano en 1974 por Barral Editores con el título de *El budismo: una religión sin Dios*.

En el Capítulo II de dicho libro, titulado *No hay Creador ni Conductor del Cosmos* (págs. 39-56 de la traducción española), demuestra el autor que el budismo niega explícitamente la existencia de Dios, aunque admite la existencia de dioses (coincide en ambos puntos con el jainismo, una religión heterodoxa de la India, y con la filosofía Sankhya, una corriente de pensamiento ortodoxa dentro del hinduismo). Von Glasenapp basa su demostración en citas de textos clásicos y autoritativos tanto del budismo *Hînayâna* (Pequeño Vehículo) como del *Mahâyâna* (Gran Vehículo): *Abhidharmakosa* de Vasubandhu, *Abhidharmakosavyâkhyâ* de Yasomitra, *Bodhicaryâvatâra*, *Mahâprajñâpâramitâshâstra* de Nâgârjuna, *Buddhacarita*, *Bhuridatta-Jâtaka*, *Majjhima-Nikâya*, *Anguttara-Nikâya*... La lista puede alargarse, naturalmente. Bastaría, por ejemplo, con agregar el siguiente pasaje del *Bhavasankrântishâstra* de Nâgârjuna: "el mundo no ha surgido en un principio y por nadie ha sido creado"(1). También podría añadirse el testimonio de instructores budistas contemporáneos, como p. ej., el Anagârîka Prajñânanda: "la creencia en un Dios individual o personal, creador de las cosas, regente, inmortal, es una opinión falsa"(2).

Puesto que todas las escuelas budistas son tributarias del budismo indio (en el que Von Glasenapp fundamenta su demostración) se sigue que todas las escuelas budistas son ateas. Todo el budismo actual pertenece al *Hînayâna* o al *Mahâyâna*, y tanto un vehículo como el otro nacieron en la India. No quepa duda, pues: la doctrina del Buda es atea hasta la médula.

FUNDAMENTO DOCTRINAL DEL ATEÍSMO BUDISTA (I): LA TEORÍA DEL ANÂTMAN

Ahora bien, ¿cuál es la causa del ateísmo budista? ¿Es concebible un budismo teísta, como algunos fantasean en Occidente? La causa del ateísmo budista estriba en la doctrina budista del *anattan* o *anâtman* y en la "concepción central del budismo": la teoría de los *dharmas*. El ateísmo budista no es más que un corolario de la doctrina del *anattan* o *anâtman*, y a su vez esta doctrina está íntimamente relacionada con la teoría budista de los *dharmas*. Veámoslo en detalle.

Comenzaremos por extraer algunos pasajes de la introducción que la orientalista Carmen Dragonetti escribió para su introducción del *Dhammapada*, un texto del Canon Pali (perteneciente, pues, al budismo *Hînayâna*), texto autoritativo porque, según los budistas, está formado por sentencias proferidas por Gautama, el fundador del budismo. En tal introducción expone Carmen Dragonetti la doctrina búdica del *anattan* o *anâtman*:

"1. *attan* en muchos pasajes es usado como pronombre, ya sea demostrativo o indefinido, ya sea reflexivo (...) 2. Usado como término filosófico, *attan* designa al alma individual (Individualseele), tal como es concebida por los jainas y otras escuelas. Esta alma individual era considerada como una mónada espiritual (Geistmonade) eterna, inalterable, que, de acuerdo con su naturaleza, es feliz y perfecta (aunque sus cualidades son a veces oscurecidas - verdunkelt- a causa de su unión con la materia) (Glasenapp, *Vedanta und Buddhismus*, Wiesbaden, pág. 10). En este sentido *attan* no es otra cosa que el término sánscrito *âtman*, término central en la doctrina de las upanishads. Nos permitimos agregar a las palabras de Glasenapp las siguientes características del *âtman* según las upanishads; el *âtman* es una sustancia permanente, absoluta y trascendente, idéntica con el brahman, que es el alma universal, lo Absoluto, el ens realissimum. El *âtman* idéntico al brahman es, por eso mismo, el fundamento y la última realidad de todo, 'la realidad de la realidad' (satsasya satyam; Brihadaranyaka Up. II, 1.20). El hombre que hace suyas las doctrinas upanishádicas puede llegar a conocer y realizar la identidad de su *âtman* con el brahman, momentáneamente ocultado por varios factores, entre los que prima la ignorancia (avidyâ). 3. Finalmente, el término *attan* (sobre todo en el compuesto negativo *anattan*) designa en múltiples textos palis, de un modo general, lo que en metafísica se entiende por la palabra sustancia, o sea, algo que existe in se et per se (Glasenapp, *Vedanta und Buddhismus*, págs. 10-11). Este uso constituye una ampliación del sentido de la palabra *attan* señalado en el párrafo anterior.

El budismo no acepta el concepto de alma individual a que nos hemos referido antes. 'La negación del alma diferencia al budismo de las religiones que le disputaron en la India la dominación de los espíritus' (Oltramare, *L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, París 1923, tomo II, pág. 215). Como dice Glasenapp (*Vedanta und*

Buddhismus, 1950, pág. 15), la negación de un âtman imperecedero constituye un rasgo esencial común a todos los sistemas dogmáticos del budismo Hînayâna y del Budismo Mahâyâna.

Para el budismo el individuo no es sino un conglomerado de fenómenos frágiles o fugaces, de combinaciones momentáneas e impermanentes, un conjunto de procesos corporales, de sensaciones, percepciones, voliciones, fantasías, pensamientos, sentimientos, actos de conciencia, etc.; esto es todo, fuera de ello no hay nada. No hay en el individuo nada constante, ninguna unidad; no existe en él nada sustancial, nada absoluto, nada permanente, ni âtman en sentido upanishádico, ni alma en el sentido de la escolástica cristiana (ver Oltramare, *L'Histoire...*, II, pág. 215; Masson-Oursel, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, París 1923, pág. 92).

La negación de un alma individual no es sino un caso particular de la tesis general del Budismo de que no existe nada sustancial, permanente y absoluto, de que lo único que existe son fenómenos transitorios, inconsistentes, formando entre sí combinaciones siempre cambiantes, condicionándose nuevamente, o sea, un 'fenómeno radical' (...) Múltiples textos ilustran la tesis del Budismo de que no existe un alma individual, ni en sentido upanishádico ni en sentido cristiano, como hemos dicho. En el *Samyutta-Nikâya*, III, pág. 66 (3) (*Anattalakkhanasuttam*), Buda pasa revista a todos y cada uno de los distintos componentes (*khanda*) del hombre (*rûpa*: corporeidad; *vedana*: sensación; *sañña*: percepción, etc.) y declara respecto de cada uno de ellos que son 'anattan', es decir, que ninguno de ellos constituye un *attan*, o sea, un âtman o un alma (Glasesnapp, *Vedanta und Buddhismus*, pág. 12). Agrega también el Buda que todos esos componentes son *anicca*, impermanentes. Y concluye manifestando que el hombre no puede estimar como suyo ninguno de esos componentes, que no puede identificarse con ninguno de ellos, y que no puede considerar a ninguno de ellos como su *attan* (âtman, alma). En el *Sutta Nipata* 1119 (*Mogharajamanavapuccha*) se lee: 'considera al mundo como algo vacío... desechando la creencia en el *attan*, y así superarás la muerte'. El *Milindapaññasutta*, pág. 57 (trad. Finot) en el célebre diálogo entre Milinda y Nagasena llega a las mismas conclusiones que los textos anteriormente citados y resume su doctrina en los siguientes versos del *Samyutta-Nikâya* I, pág. 134 (*Vajira sutta*): 'así como se emplea la palabra carro cuando sus partes han sido reunidas, del mismo modo se da el individuo cuando existen sus componentes: es una convención'.

No sólo el budismo niega la existencia del alma, sino que considera como una herejía la creencia en un yo permanente e indestructible (*sakkayaditthi*) (de la Vallée Poussin, *Bouddhisme*, París 1925, pág. 81; Oltramare, *L'Histoire...*, II, pág. 214). Asimismo, en múltiples lugares los textos palis consideran dicha creencia como uno de los *samyojana*, o sea una de las ataduras que impiden la liberación (*Dîgha-Nikâya* III, págs. 216 y 234; *Sangitisuttantam* XIX y VII) (...) Numerosos textos ilustran asimismo la tesis más general de la negación de toda sustancia. Bástenos mencionar el *Dhammapada* 277-279, que declara que todas las cosas en cuanto que son condicionadas y conglomerados de factores de la existencia (*sankhara*) son impermanentes y fuente de desgracia, y que todas las cosas (*dhamma*) son insustanciales (*anattan*). Igual doctrina aparece en el *Anguttara-Nikâya* I, pág. 286 (*Uppadasuttam*)" (4)

En el *Mâhayâna* sobreabundan los testimonios relativos a la doctrina del anâtman. Podemos citar aquí el siguiente pasaje del *Mahâyânnavimshika* del Acârya Nâgârjuna, fundador de la escuela *Madhyamika*: "realmente, los mundanos atribuyen una esencia (âtman) a lo que no tiene esencia y de la misma manera imaginan la dicha, la miseria, la serenidad, las pasiones y la liberación" (5).

En el *Shâlistambasûtra* se dice del que ha visto mediante su *prajñâ* (conocimiento trascendente) el *pratîtyasamutpâda* (esto es, el encadenamiento causal que explica el origen del nacimiento y de los sufrimientos inherentes al destino humano: la verdadera naturaleza de la realidad, pues) que lo ve así como es, "como vacío (*shûnya*), como insustancial (*anâtman*)" (6); más adelante se afirma del poseedor de la *prajñâ* que "las diversas opiniones que en este mundo tienen algunos samanes y brahmanes -como las relativas a la teoría de la sustancia (âtman), las relativas a la teoría de un ser, las relativas a la teoría de un ser vivo, las relativas a la teoría de un individuo (*pugdala*), las relativas a las ceremonias auspiciosas -(opiniones) que aparecen y desaparecen- (todas) ellas en ese momento son abandonadas por él, comprendidas, arrancadas de raíz, como la cresta de la palmera, dejan de aparecer en el futuro" (7).

Por lo demás, es sabido que la doctrina de la vacuidad o vaciedad (*shûnyatâ*) de todo lo existente, es decir, la doctrina que afirma que el mundo está vacío, presupone siempre la doctrina del anâtman. Como dice el anagârîka Prajñananda: "Shûnyatâ es la cualidad que corresponde a shûnyam. He aquí [sus] dos significaciones. Por un lado, la cualidad fenomenal que denota la no-esencia [es el anâtman] de los fenómenos; mejor que por vacuidad podría traducirse por 'burbujeidad': los fenómenos son comparables a burbujas que nacen, se hinchan, se deshinchán, o explotan (...) La segunda acepción es lo que podríamos denominar 'vacuidad absoluta', por ejemplo: shûnyatâyam na rûpam, na vedanâ, na samjñâ, na samskâra, na vijñânam. La negación es absoluta" (8). En la última acepción, shûnyatâ significa un "estado" en el que hay "extinción" de los cinco agregados de la existencia, "extinción" obrada por *prajñâ*. No hay "extinción" sin insustancialidad. (9).

¿Quién no ve que la doctrina del anâtman es incompatible con el teísmo? Dios es una sustancia, un ser que existe en sí y por sí, permanente, eterno; es decir: un âtman. Hemos visto de paso que la doctrina del anâtman es incompatible también con la afirmación de que el alma existe y es inmortal; al respecto afirma Prajñananda: "la eternidad o la inmortalidad del alma, de la psique, es una opinión falsa, así como la creencia en cualquier elemento duradero. La psique, incluso en sus manifestaciones más sutiles, no es más que un compuesto impermanente,

siempre cambiante. Y esta característica conviene tanto al alma 'individual', completamente cegada por la ilusión del yo, cuanto al alma 'personal', esclarecida, canal del Orden de las cosas. En los dos casos el alma muere al mismo título que el cuerpo. Quizás no mueren al mismo tiempo los cinco cuerpos de la psicofisiología búdica, pero acaban pereciendo"(10).

FUNDAMENTO DOCTRINAL DEL ATEÍSMO BUDISTA (II): LA TEORÍA DE LOS DHARMAS

La doctrina del *anattan* o *anâtman* está íntimamente vinculada con la teoría budista de los *dhammas* o *dharma*s. En esta teoría se usa el vocablo *dhamma* o *dharma* en una acepción técnica, filosófica. Vamos a ver que dicha teoría es también incompatible con el teísmo, así como con el dogma que afirma la existencia del alma humana y su inmortalidad. Extractaremos unos pasajes del trabajo de Fernando Tola y Carmen Dragonetti titulado *La teoría de los dharmas en el budismo*, que figura en la obra *Yoga y mística de la India*, publicada por la editorial Kier en 1978. En el mencionado trabajo se analiza la teoría de los *dharma*s en relación con el budismo primitivo, el budismo *hînayâna* y el budismo *mahâyâna*, y en dicha teoría se emplea la palabra *dharma*s para designar los elementos constitutivos, los factores de existencia de la realidad:

"Buda analiza al hombre y encuentra que es solamente un conjunto de elementos, de *dharma*s insustanciales, transitorios y dolorosos. Estos *dharma*s son clasificados en cinco grupos (*skhanda*): *rûpa*: materia (el cuerpo); *vedanâ*: sensación; *samjñâ*: percepción; *samskâra*: volición; *vijñâna*: conciencia. En este caso las realidades que son los *dharma*s mencionados vienen a ser los elementos constitutivos de la entidad psicofísica que es el hombre, los factores que posibilitan su existencia. (*Samyutta-Nikâya I*, pág. 135; *Samyutta-Nikâya III*, págs. 58-62; *Samyutta-Nikâya III*, págs. 66-69; *Majjhima-Nikâya III*, págs. 15-21) (...) Como hemos visto, el hombre es reducible a los cinco grupos de *dharma*s mencionados antes (*rûpa*, etc.). Estos *dharma*s no pueden ser analizados ulteriormente, son irreducibles a otra u otras realidades de cualquier naturaleza... Además, detrás de los *dharma*s no existe algo (como *Brahman*, el *ens realissimum*, la *arjé* de todo en las *Upanishads*) que se manifiesta en ellos, que les sirve de fundamento y que los explica. El nivel más profundo al cual nos lleva el análisis del hombre (objeto central del pensamiento budista) son los *dharma*s. Por otro lado, el hombre se diluye en un conglomerado de *dharma*s, conglomerado que se formó en virtud de la ley de causalidad. En el hombre sólo tenemos así únicamente *dharma*s y nada más que *dharma*s (...) Los textos del *Sûtrapitaka* reiteradamente señalan tres características de los *dharma*s (...) Todos los *dharma*s son: 1. *anâtman*. El término *âtman* puede ser traducido por 'sustancia' y, teniendo en cuenta el prefijo privativo *an-* de *anâtman*, este término significa 'sin sustancia'. Los *dharma*s son así pues sin sustancia. Esta expresión puede ser tomada en un doble sentido: a) los *dharma*s son insustanciales: no se da en ellos una sustancia, algo que existe en sí y por sí; todo *dharma* es producido por uno o varios *dharma*s. Pero el *dharma* que surge a la existencia no surge a una existencia autónoma, sino exclusivamente para dar lugar, juntamente con otros *dharma*s, a alguna entidad que es el agregado de todos esos *dharma*s y en la cual esos *dharma*s cobran existencia; y b) no existe ninguna sustancia a la cual esos *dharma*s puedan adherirse, no existe un núcleo con la naturaleza de sustancia alrededor del cual los *dharma*s puedan congregarse. Los *dharma*s, agrupados en cinco *skhandas*, que constituyen al hombre no se aglomeran alrededor de un principio que existe en sí y por sí (un alma) como atributos, accidentes o cualidades del mismo. Los *dharma*s, insustanciales en sí mismos, se agrupan entre sí, sin que exista un principio sustancial que les sirva de punto de apoyo. 2. Tanto los *dharma*s como las entidades a que ellos con su agrupamiento dan origen son transitorios (*anitya*), no tienen de ningún modo una existencia eterna; como tuvieron un comienzo así tienen un fin. 3. Los *dharma*s, finalmente, son dolorosos (*dukha*) en cuanto que son causa de sufrimiento, porque los productos a que dan lugar y a los cuales el hombre se apega, están sometidos a la ley de la destrucción (*Anguttara-Nikâya I*, pág. 286; *Samyutta-Nikâya III*, págs. 21-22; *Dhammapada* 277-279) (...) El Budismo primitivo sostenía que los *dharma*s son transitorios, pero nada decía con respecto a cuánto tiempo duraban (...) El Budismo *Hînayâna* sigue afirmando, al igual que el Budismo primitivo, la realidad efectiva y objetiva de los *dharma*s, en cuanto factores de existencia. Pero debido a la instantaneidad que los caracteriza (desarrollada por el Budismo *Hînayâna* a partir de doctrinas y textos del Budismo primitivo) la realidad de los *dharma*s se ha convertido en algo fugaz y precario (...) El mundo y los seres que en él habitan resultan ser en el Budismo *Hînayâna* únicamente un conglomerado de *dharma*s que se suceden unos a otros en una constante y vertiginosa transformación. Lo único que existe son *dharma*s y éstos existen solamente por un brevísimo instante; surgen para desaparecer de inmediato.

Por eso no percibimos el mundo tal como es en realidad, ya que no percibimos los *dharma*s que lo constituyen, fluyendo en su incesante cambio, ya que no percibimos lo único que existe en verdad: series causales de *dharma*s en vertiginosa mutación. Por el contrario, la rapidez con que los *dharma*s se reemplazan unos a otros hace creer falsamente en una unidad, en una identidad y en una continuidad, que no se dan en la realidad. Esa unidad, esa identidad y esa continuidad son impresiones erróneas dejadas en nuestra mente por los *dharma*s y la rapidez de su incesante cambio. Sólo percibimos un fenómeno: la realidad subyacente a él se nos escapa" (11).

Fernando Tola y Carmen Dragonetti nos informan en el mismo trabajo de que el Budismo *Mahâyâna* lleva a sus últimas consecuencias la doctrina desarrollada por el Budismo en su periodo anterior (12).

Salta a la vista sin esfuerzo que tanto la teoría budista del *anattan* o *anâtman* como la teoría de los *dharma*s, íntimamente vinculada con aquélla, son absolutamente incompatibles con el teísmo (en cualquiera de sus

variedades) así como con la afirmación de la existencia del alma; así, pues, la oposición entre Budismo y Catolicismo es absoluta.

EL BUDISMO Y LA REENCARNACIÓN

El Budismo niega también cualquier tipo de renacimiento o reencarnación, cualquier clase de transmigración de las almas, de metempsicosis o, mejor dicho: de metematomosis. Probablemente fueron los ingleses los primeros que usaron la voz *rebirth* para interpretar la "*génesis condicionada de la conciencia*", o sea, la *pratīyasamutpāda*, la serie causal de doce eslabones mediante la que se da cuenta del surgimiento de nuevas series de conciencia. Se puede usar el vocablo 'renacimiento' o el de 'reencarnación' a falta de otros mejores, pero procurando advertir al lector que, en realidad, nada transmigre de una existencia a otra, pues hay en el budismo una proposición esencial: "*no hay individuo (pugdala) que vaya desde la existencia presente (ihajanman) a la existencia futura (aparajanman). Sólo hay una existencia, de nombre y de convenciones (nāmasamketasattva) que resulta de un complejo de causas y de condiciones (hetapratyayasāmagrī)*" (13). Si el budismo no admite la existencia del alma, tampoco puede admitir que el alma transmigre de un cuerpo a otro. Según el *Bhavasankrāntisūtra*, 'el río de la conciencia', o sea, la serie-de-conciencias que constituyen al individuo, no se detiene con la muerte si el individuo que muere ha realizado actos que tienen como consecuencia una nueva 'reencarnación'. En este caso, una "*de esas conciencias viene a ser la última conciencia, no de toda la serie-de-conciencias, sino de un segmento de esa serie, que es concebido como una vida o una existencia; la conciencia que le sigue, ligada a la anterior por la ley de la causalidad y perteneciente a la misma serie-de-conciencias, viene a ser la primera conciencia de un nuevo segmento de esa serie, que es concebido como una nueva vida o una nueva existencia. La cesación de la última conciencia y el surgimiento de la primera son simultáneos, como la subida y la bajada de los brazos de una balanza. La última conciencia es concebida como la muerte, la primera como el nacimiento.*

La relación de la última conciencia de un segmento (existencia) de la serie-de-conciencias con la primera conciencia del segmento (existencia) siguiente de la serie-de-conciencias, es la misma que existe en el curso de la vida entre cualquier conciencia y la que le sigue, con las siguientes salvedades: para el caso del pasaje de un segmento (existencia) de la serie a otro, juntamente con la última conciencia se produce el aniquilamiento del componente material (cuerpo) propio del segmento que concluye, y conjuntamente con la primera conciencia se produce el comienzo del surgimiento de un nuevo componente material (cuerpo) propio del segmento (existencia) que se inicia. La primera conciencia y las que le siguen, ligadas a ella por la ley de la causalidad y pertenecientes a la misma serie-de-conciencias, no van acompañadas del recuerdo de las experiencias vividas en los segmentos (existencias) anteriores de esa misma serie-de-conciencias. Sólo hay una serie-de-conciencias que viene desde la eternidad y fluirá hasta que sea cortada gracias al acatamiento de los principios budistas, pero el aniquilamiento de los componentes materiales propios de un segmento y otro de la serie, y la desaparición del recuerdo de las experiencias vividas en los segmentos anteriores de esa serie-de-conciencias, oculta la continuidad ab aeterno de la serie y hace creer en la existencia de individuos que surgen sin ninguna conexión con nadie en el pasado, sin ninguna conexión con nadie en el futuro" (14).

Algunas escuelas, como la tántrica tibetana, postulan la existencia de un 'estado intermedio' entre la muerte y el 'renacimiento'; es decir: en opinión de ellas, el 'renacimiento' no es instantáneo, pero de ninguna manera se identifica la conciencia del cuerpo que muere con la que nace en el 'estado intermedio'; ambas conciencias pertenecen a tramos diferentes del "*río-de-conciencia*", o en otras palabras, se niega que nada transmigre de una existencia al 'estado intermedio'. Tampoco transmigre nada desde el 'estado intermedio' a una nueva existencia (15).

El budismo niega también cualquier 'renacimiento' como planta, pues sólo conoce seis dominios de la existencia: el de los *devas* o dioses, el de los *asuras* o titanes o antidioses, el de los *pretas* o fantasmas hambreados, el de los *humanos*, el de los *animales* y el de los *infiernos*. La existencia en estos dominios del 'renacimiento' es transitoria: sólo el 'estado' búdico es permanente e irreversible (16)

EL BUDISMO Y LA MORAL

Tampoco reconoce el budismo la existencia de normas morales: la ética budista es puramente funcional, técnica; es decir, no se compone de imperativos categóricos, sino de imperativos hipotéticos. La ética budista no dice "*debes hacer esto o lo otro*", sino que enuncia: "*si quieres conseguir esto, has de hacer aquello*", pues sólo tiene por objeto crear condiciones favorables para la ascesis. Considera el budismo como uno de los diez lazos (*samyojana*) que ligan al hombre a su condición ilusoria, al apego a las reglas morales y a los ritos (*śīlabbata pārāmāsa*) (17)

EL BUDISMO TIBETANO

Tocante al budismo tibetano, basta leer *Introducción al budismo tibetano*, obra escrita por Tenzing Gyats'o, el XIV Dalai Lama (o sea, el Dalai Lama actual), para darse cuenta de que es tan aberrante como cualquier otra modalidad del budismo: negación del 'yo', doctrina del vacío o *shūnyatā*, 'renacimiento', doctrina de los *dharma*s, etc. Como es natural, el Dalai Lama reconoce que el budismo tibetano es idéntico al budismo hindú, diferenciándose de éste tan sólo en detalles accidentales: "*los lamas tibetanos no alteraron ni añadieron nunca nada que fuera esencial (...) Por esta razón no creo justificado considerar al Budismo tibetano distinto del Budismo*

original tal y como fue predicado en la India" (18). Hablando en plata: el Dalai Lama nos suministra en su libro varias pruebas del ateísmo del budismo tibetano.

EL ATEÍSMO BUDISTA... ¿VÍA DE SALVACIÓN?

De ahí se sigue que hay que ser muy ignorante o muy mal intencionado para hacer creer que el budismo es una vía de salvación.

Ahora bien, como hemos demostrado, el budismo tibetano -todo budismo- es ateo; luego el culto budista es un culto ateo.

¿Es católica dicha doctrina? No, porque *"la Iglesia considera como absolutamente necesaria para la salvación la virtud de la fe, informada por la caridad, de la misma manera que considera imprescindible la posesión de la gracia santificante, pues nadie será glorificado si antes no ha sido justificado.*

Pero ¿será igualmente necesario el acto de fe para ser justificado o santificado?

No faltan teólogos, como Neveut, que sostienen que ni el Concilio Tridentino, ni el Vaticano [I] afirman en parte alguna la necesidad del acto de fe explícita en una verdad revelada para alcanzar la salvación (Ephem. Theol. Lovan., Jan. 1930).

Sin embargo, los teólogos, en su inmensa mayoría, ven afirmada en los Concilios Tridentino (Ses. VI, can. 6 y 8) y Vaticano [I] (Ses. III, can. 3) la necesidad en el adulto del acto de fe para la justificación y salvación.

La razón de esta necesidad está en que el adulto no puede ser justificado sin ciertas disposiciones, constituidas por actos suyos libres y sobrenaturales, el primero de los cuales es la fe (...) Resumiremos la doctrina de la necesidad de la fe para la justificación en los siguientes asertos:

a) Fue siempre doctrina común en la Iglesia, que algunos teólogos tienen como de fe divina y católica, que no basta para la justificación la fe en sentido amplio (fides lata).

Inocencio XI condenó la siguiente proposición: Fides late dicta ex testimonio cretorum similive motivo ad justificationem sufficit (D.B., nº 1173) [la fe en sentido lato, por el testimonio de las criaturas u otro motivo semejante, basta para la justificación]. No basta, pues, para la justificación la fe en sentido amplio, concebida por el testimonio de las criaturas u otro motivo semejante (...)

b) Tampoco basta, supuesta la fe lata, el deseo de la fe estricta (votum fidei) que hace que el hombre, conociendo a Dios por medio de las criaturas, pero ignorando la revelación divina, esté pronto y dispuesto a creer en la hipótesis de que Dios hablara, pues tal deseo aunque sea lógica y psicológicamente posible, aunque sea útil preparación para escuchar la revelación divina, no es la fe, es solo la voluntad de tenerla (...)

c) La fe necesaria para la justificación es la fe estricta. Esta es la verdadera fe divina, homenaje que el entendimiento rinde a Dios, esto es, a su ciencia y veracidad por la adhesión firme a una afirmación divina, aunque encierre misterios insondables. Así dice San León: Divina est auctoritas cui credimus [divina es la autoridad a la que creemos].

d) La fe necesaria para la justificación es la fe estricta actual, por lo que dice el Apóstol: Sine fide autem impossibile est placere Deo. Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit [y así, sin fe es imposible agradar a Dios. Pues es necesario que el que se llega a Dios, crea que hay Dios, y que es el remunerador de los que le buscan (Hebr. XI, 6)]; palabras que es menester entender del acto de fe, porque creer (credere) no puede aquí significar sino el acto de fe que tiene por objeto dos verdades particulares, como son la existencia de Dios y la futura remuneración; y no la virtud de la fe, que se extiende a todas las verdades reveladas.

e) La fe necesaria para la justificación es cuando menos la fe explícita en Dios remunerador sobrenatural, según el testimonio del Apóstol antes citado.

f) En la fe explícita en Dios remunerador sobrenatural va implícita la fe del Redentor, sin la que nadie se salva. Et non est in alio aliquo salus. Nec enim aliud nomen est sub coelo datum hominibus in quo oporteat nos salvos fieri [y no hay salud en ningún otro. Porque no hay otro nombre debajo del cielo, dado a los hombres en que podamos ser salvos (Act. IV, 12)].

Por lo que dice Santo Tomás: 'Si algunos a quienes no se hizo revelación fueron salvos, no lo fueron sin la fe del mediador; porque aunque no la tuvieron explícita, la tuvieron, sin embargo, implícita en la divina Providencia, creyendo que Dios es el Redentor de los hombres según los modos que le parecieren convenientes y según lo revelara a algunos que conocieran la verdad' (II-II, q. II, a. 7 ad 3) (...)

g) Para esta fe explícita en Dios remunerador sobrenatural e implícita en Cristo redentor no basta la contemplación del mundo sensible, sino que se requiere el Magisterio de Dios que hable o enseñe a los hombres, bien sea exteriormente por los múltiples elementos de revelación dispersos en la humanidad, bien sea interiormente por la inspiración de la gracia, que Santo Tomás promete no ha de faltar a quien a Dios no faltare: 'Toca a la divina Providencia proveer a todos los hombres de lo necesario para su salvación, con tal que ellos no le pongan impedimento. Por eso, si un salvaje nacido en los bosques o entre brutos animales sigue la inspiración de la recta razón en apetecer el bien y huir del mal, se ha de tener por indudable que Dios le revelará por inspiración interior lo que es necesario creer, o bien que le enviará un predicador como en otro tiempo envió a San Pedro al Centurión Cornelio' (De verit., q. XIV, a. 11)" (19).

Por otro lado, es de fe que no hay adulto que, en pleno goce de sus facultades mentales, pueda ignorar invenciblemente a Dios, como asimismo los primeros principios de la ley natural: el capítulo XIII, 1-5 del libro de la Sabiduría y el capítulo I, 18-22 de la Epístola de San Pablo a los Romanos nos muestran el conocimiento natural de Dios más fácil y asequible que la ciencia misma del mundo, y declaran culpable al hombre que desconoce o niega a su Hacedor.

"Este conocimiento elemental de Dios es, según los Padres, connatural, espontáneo, congénito; por lo que dice Tertuliano: *'Haec est summa delicti nilentium recognoscere quem ignorare non possunt* [éste es el mayor delito de los que no quieren conocer a quien no pueden ignorar (Apolog. 17)], y San Agustín: *Haec est vis verae divinitatis ut creaturae rationali jam ratione utenti non omnino ac penitus possit abscondi* [es tal la fuerza de la verdadera divinidad que no puede quedar total y absolutamente oculta a la criatura que ha llegado ya al uso de razón (In Joan., Tr. 106)], y finalmente San Hilario: *Quis mundum intuens, Deum esse non sentiat?* [¿quién mirando el mundo, no siente que existe Dios? (In Ps. 52)].

Todo hombre, en efecto, posee su razón, y el libro del Universo, en que están escritas las maravillas de los seres creados, reflejo y trasunto de las perfecciones de Dios, está abierto a todos y todos pueden penetrar su sentido.

Por eso fue siempre tan monstruoso y desnaturalizado el ateísmo que es la negación de Dios; y por eso también se miró con tanto horror el epíteto de ateo, reputado en otras épocas como soberanamente injurioso" (20).

El Dalaï Lama, pues, por su ateísmo, ni tiene la virtud teologal de la fe, ni tiene la fe estricta actual y sobrenatural en Dios remunerador, ni tiene siquiera la fe natural obtenida merced al testimonio de las criaturas.

NOTAS

(1) *Bhavasankrântishâstra*, estrofa nº 4. Traducción de Fernando Tola y Carmen Dragonetti en *Budismo Mahâyâna*, Buenos Aires: Kier 1980, pág. 118.

(2) Anagârîka Prajñânanda, *Bouddhisme Gnostique*, Milán: Archè, 1981, pág. 64.

(3) Las citas de la autora tomadas de obras del Canon Pali lo son de la transcripción latina de dicho Canon publicada por la *Pali Text Society* de Londres, de traducciones de gran número de textos publicadas por la mentada sociedad, y de la edición completa del Canon Pali, en alfabeto devanagari, en la *Nalanda Devanagari-Pali Series*, Pali Publication, Broad-Bihar Government, 40 volúmenes. Los números que completan las citas remiten a tomo y página de la *Pali Text Society*.

(4) Dragonetti, Carmen, *Bhampapada: el camino del dharma*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1967, págs. 35-38.

(5) *Mahâyânnavimshika*, estrofa nº 5. Traducción de Prajñânanda, *Bulletin du Centre Bouddhique de Gretz*, abril 1982, pág. 21.

(6) *Shâlistambasûtra*, traducción de Fernando Tola y Carmen Dragonetti en *Budismo Mahâyâna*, Buenos Aires: Kier 1980, pág. 61.

(7) *Ibid.*, pág. 62.

(8) Anagârîka Prajñânanda, *op. cit.*, pág. 220.

(9) En el budismo Hînayâna sólo hay dos suttas que hablen de la vacuidad; puede verse una traducción del *Majjhima Nikâya suññatavagga cûlasuññatasutta* (Corto Sutta sobre la Vacuidad) en el *Bulletin du Centre Bouddhique de Gretz*, abril 1982, págs. 6-8. En el budismo Mâhayana la doctrina de la vacuidad adquiere desarrollos grandiosos rayanos en el delirio; puede verse, para las dos acepciones del vocablo *shûnyatâ*, la obra monumental de Nâgârjuna: *Mahâprajñâpâramitâsâstra*, traducida del chino por Etienne Lamotte y publicada por la Universidad de Lovaina en cuatro gruesos volúmenes. En esta obra se encontrarán desarrolladas, además de la doctrina de la vacuidad de toda la realidad, la doctrina del *anattan* o *anâtman*, así como la teoría budista de los *dharma*s. Es un auténtico tratado de escolástica budista. Etienne Lamotte tuvo el cuidado de dar en su traducción el equivalente sânscrito de los términos técnicos, lo que facilita extraordinariamente la comprensión del tratado de Nâgârjuna. También es recomendable la lectura del *Prajñâpâramitâhridayasûtra*, pues este sûtra extraordinario sintetiza todo el budismo Mâhayâna. Su verdadero sentido debe ser transmitido por un instructor cualificado, así como su correcta pronunciación y su ritmo (es un sûtra que debe ser recitado). El lector encontrará una transcripción, una traducción y una exégesis de este sûtra en *Bouddhisme Gnostique*, ya citado, págs. 192-228, y en *Exégèse du Sûtra Coeur de la Perfection de Connaissance Transcendente*, del *Centre d'études du Dharma*, de Gretz-Armanivillers, Francia, octubre de 1989. También se relaciona con dicho sûtra el *Court traité de la connaissance transcendente*, de Prajñânanda, Editions Thanh-Long: Bruselas, 1987. Fernando Tola y Carmen Dragonetti dan también una traducción de él en el referido *Budismo Mahâyâna*.

(10) Prajñânanda, *Bouddhisme Gnostique*, Milán: Archè, 1981, pág. 64.

(11) *La doctrina de los dharma*s en el budismo, en *Yoga y mística de la India*, de Fernando Tola y Carmen Dragonetti, Buenos Aires: Kier, 1978, págs. 91-121.

(12) También puede verse una buena exposición de la doctrina budista del *anâtman* así como de la teoría de los *dharma*s en dos libros de sendos eruditos budistas contemporáneos, con profusión de extractos de textos del Canon Pali: Nyânatiloka Mahâthera, *La palabra del Buda*, Madrid: Altalena Editores, 1982; Piyadassi Thera, *El antiguo sendero del Buda*, Madrid: Altalena Editores, 1982.

(13) *Boudhi, Revue semestrelle d'études bouddhiques*, nº 6, Bruselas: Editions Thanh-Long, sin fecha, pág. 32.

(14) *Bhavasandrântisûtra*, traducción de Fernando Tola y Carmen Dragonetti, en *Budismo Mahâyâna*, págs. 30-36. La cita está tomada de la introducción a dicho sûtra redactada por los mencionados orientistas.

(15) Cfr. *Bardo-Thôdol* (El libro tibetano de los muertos), Madrid: Ediciones EDAF, 1981. La negación de la transmigración puede leerse en las obras de Nyânatiloka Mahâthera y Piyadassi Thera citadas en la nota 12.

(16) Cfr. *Bardo-Thôdol; Bhavasandrântisûtra; Introducción al budismo tibetano*, del XIV Dalaï Lama, Madrid: Editor Luis Cárcamo, 1982, págs. 27-29.

(17) Cfr. sobre la ética búdica: *Bouddhisme Gnostique*, ya citado, págs. 66-76.

(18) Tenzing Gyats'o, *op. cit.*, págs. 20-21. Es una de las obras citadas en la nota 16.

(19) Alastruey y Sánchez, Gregorio, *En torno a la cuestión del gran número de los que se salvan y de la mitigación de las penas eternas*, Valladolid 1935, págs. 44 y 50-54.

(20) Alastruey y Sánchez, Gregorio, *op. cit.*, pág. 34