

STROMATA

El nombre de Clemente de Alejandría ha pasado a la historia, como el del primer escritor de la Iglesia a quien preocupan a fondo las mutuas relaciones de la filosofía con el cristianismo: Clemente de Alejandría es el primero a quien interesa profundamente el problema de la filosofía cristiana; o sea, ese fenómeno que se repite en la sucesión de los siglos, del filósofo que se hace cristiano, y del cristiano que filosofa para progresar en el conocimiento del dogma.

Clemente siente, o mejor presiente, todo esto. Y escribe sus célebres STROMATA o Miscelánea, así llamados porque los temas tratados en ellos dejan al expositor gran libertad de elección.

Por eso, al cumplir los veinte años de la publicación de nuestra revista trimestral CIENCIA Y FE, en la que se reunieron los esfuerzos anteriores de nuestras Facultades de Filosofía y Teología, publicados bajo los títulos respectivos de FASCICULOS DE BIBLIOTECA (1937-1943) y STROMATA (1938-1943), nos ha parecido que este último título es el que mejor representa el sentido, a la vez tradicional y moderno, de nuestro actual esfuerzo; y hemos querido iniciar el vigésimo primer año de trabajo en CIENCIA Y FE, anteponiendo al nombre —ya bien conocido de nuestra revista— el título más expresivo de STROMATA.

No es un cambio de nombre (ambos a dos figurarán en el encabezamiento de nuestra revista), como no lo fue el de Saulo y Pablo; sino una manera de recordar a los que nos precedieron en nuestro actual trabajo, y nos siguen acompañando con su inspiración original: *nuestra ciencia*, filosófica y teológica, puesta al servicio, como testimonio de *nuestra fe* viva, de la fe de nuestros lectores, en una miscelánea (stromata) de trabajos de investigación o de boletines bibliográficos y ficheros de revistas, instrumentos de trabajo que ofrecemos a nuestros colegas.

LA DOCTRINA BUDISTA DEL NO-YO EN RELACION CON EL KARMA Y LA REENCARNACION *

Por I. QUILES, S. I. (San Miguel)

1. LA PROBLEMÁTICA

Los dogmas clásicos, el Karma y la Reencarnación, unánimemente admitidos por el budismo sin excepción alguna de sus escuelas, plantean, sin embargo, uno de los más graves problemas en el interior mismo del budismo a causa de la doctrina de la negación del yo. Resulta incomprensible hablar de reencarnación o de transmigración, sin algo que transmigre; parece impensable y contradictorio. Pero la dificultad se agrava todavía más cuando hablamos del karma. Desde su origen, el budismo se ha presentado, ante todo, con una preocupación moral. Dentro del marco de la moralidad se ha encuadrado siempre la justa retribución

* Abreviaciones más usadas de las fuentes que citamos:

- AK *Abhidharmakosha* de Vasubandhu. Traduit et annoté par L. de la Vallée-Poussin, Paris, Geuthner, 5 vols., 1923-1926. Extractos del Cap. IX en nueva versión inglesa de E. Conze, *Buddhist Scriptures*, New York, The Penguin Classics, 1959.
- D *Dhammapada*, Translated by Venerable Bhikkhu Buddhārakkhita. Maha Bodi Soc. Bangalore, 1959.
- DK *Dhamma-kakka-ppavattana Sutta*, S.B.E., Vol. XI.
- DN *Digha-Nikaya, Dialogues of the Buddha*. Translated from Pali by T. W. Rhys Davids, London, S.B.B., Oxford Univ. Press, 3 vols., 1899-1921.
- KV *Kullavagga*. S.B.E., Vols. XVII-XVIII.
- M *Milindapañha*. S.B.E., Vols. XXXV-XXXVI.
- MN *Majjhima-Nikaya, Dialogues of the Buddha*, S.B.B.
- MP *Maha-para-nibbana Sutta*, S.B.E., Vol. X.
- MPS *Mahaprajñāparamitasastra* de Nagarjuna. Traduit par Etienne Lamotte, Louvain, Muséon, 2 vols., 1944, 1949.
- MV *Mahavagga*, S.B.E., Vol. XIII.
- P.T.S. *Pali Text Society*. Translation Series, London, 1909 y sigs.
- S.B.B. *Sacred Books of the Buddhists*, London, Oxford Univ. Press, 1955 y sigs.
- S.B.E. *Sacred Books of the East*. Translated by various Oriental Scholars, Oxford, Clarendon Press, 50 vols., 1879-1910.
- SN *Samyutta-Nikaya, Dialogues of the Buddha*, S.B.B.
- SNP *Sutta-Nipatta*. S.B.E., Vol. X.
- SS *Sabbasava Sutta*. S.B.E., Vol. XI.

por las buenas o malas obras. Ahora bien, si las obras son cometidas por “uno” en una existencia y el fruto es recogido por “otro” en otras existencias, el sentido moral de la ley del karma queda comprometido: se imponen las consecuencias de un acto malo, es decir, una sanción moral, a aquél que no ha cometido el acto sancionado. En una palabra, si no se admite la “identidad” de un “responsable” que pasa de una existencia a otra, y que, en las futuras existencias, expiará “él mismo” o gozará “él mismo” el fruto de las “propias” acciones, la moral budista parece quedar convertida en un determinismo injusto y sin sentido. La dificultad es obvia y no escapó a los maestros budistas. Cuando Nagasena negó la realidad del sujeto o de la persona en el hombre, el rey Milinda le objeta de inmediato el sinsentido en que cae toda la vida humana y no olvida recordarle que en tal hipótesis, la ley del karma perdería todo su valor: “Si esto es así, [es decir, si no hay un sujeto, que cometa estas acciones] no hay mérito ni demérito; no hay sujeto (actor), ni causa de las buenas o de las malas acciones; no hay fruto, ni resultado del bueno o del mal karma. Si, muy reverendo Nagasena, imaginamos que un hombre os matara no existiría asesino...”¹.

Los dogmas del karma y de la reencarnación han obligado, por lo mismo, a los budistas a precisar todo lo posible su concepción acerca de la última realidad del hombre, ya sea cuando han negado la existencia del yo, substancial o individual, o cuando, forzados por la lógica, han tratado de buscar algún sucedáneo de ese yo o sujeto permanente e individual de los actos humanos. Además, el profundo sentido moral del budismo, se ha visto obligado, al manejar estos dogmas, a enfrentar otro problema importante de la realidad humana, el de la libertad. La doctrina del yo, está, pues, íntegramente ligada a la doctrina del karma y de la reencarnación. Veamos algunas de sus conexiones.

¹ M. II, 1, 1. La conexión entre las doctrinas del yo, del karma y la transmigración ha sido notada frecuentemente dada su concepción intrínseca. Así lo hace, por ejemplo, E. Lamotte en su Introducción al *Tratado del Acto* (Karmasiddhiprakarama) de Vasubandhu Trad., versions tibétaine et chinoise, avec une Introduction et en Appendice la trad. du Ch. XVII de la *Madhyamakavrti*. Extrait de *Mélanges Chinois et Bouddhiques*, Vol. IV, Bruges, 1936.

En primer lugar, veamos cuáles son las precisiones que se han debido poner a la teoría del no-yo, a fin de poder explicar lógicamente estos dogmas. La dificultad metafísica y moral está en la mente de todos y fue un acicate que obligó a los maestros budistas a buscar las más diversas teorías y sigue todavía preocupando a los intérpretes contemporáneos. Pueden encontrarse en la historia del budismo, en sus antiguos intérpretes y en los autores modernos, una gama de teorías que va desde la afirmación de un alma individual y substancial hasta la negación más radical de la permanencia de un sujeto individual a través de los diversos actos. Aquí debemos limitarnos solamente a presentar algunos ejemplos que den idea a nuestros lectores de las tentativas hechas para resolver este difícil problema.

Distingamos también aquí tres períodos históricos: a) el *budismo primitivo*, que comprende desde el año 530 a. Cristo, en que Buda comenzó su enseñanza, hasta cien años después de su muerte, es decir hasta el 380 a. C.; b) el *budismo del canon y de las escuelas*, que comprende desde los primeros siglos antes de Cristo, es decir, desde el 380 en que se redactaron los libros canónicos hasta la época que comprende el florecimiento de los grandes maestros clásicos del budismo; c) el budismo moderno, donde recogeremos algunas opiniones de los budistas modernos y de los expositores contemporáneos.

2. BUDA Y EL BUDISMO PRIMITIVO

El budismo primitivo no parece haber tenido que enfrentar el problema tal como ahora lo enfocamos. La razón fundamental es porque la doctrina sistemática y explícita de la negación del yo no apareció con toda su fuerza sino al correr del tiempo en el budismo de las escuelas². Lo menos que puede decirse de Buda es que no quiso pronunciarse explícitamente acerca del problema del alma, es decir, si el alma es distinta del cuerpo y si es inmortal. La preocupación moral dominó toda su enseñanza. Se dedicó a

² Remitimos a nuestro estudio sobre la doctrina del no-yo en el budismo primitivo. Las discrepancias entre los autores son profundas acerca de este problema.

predicar los dogmas budistas, es decir, unas cuantas verdades simples, y organizar, en torno a ellas, la vida moral³. Pero el esquema de los dogmas está, por un lado, reclamando la existencia de un alma individual, permanente y responsable de sus actos, que debe llegar, dentro de la ley del karma y de la transmigración, a la liberación.

El elemento que en el primitivo budismo podía dar lugar a la negación lógica del alma es el principio de la impermanencia de todas las realidades compuestas, así como la oposición de Buda a una concepción del alma como una entidad cuasi-material, que transmigraba de un cuerpo a otro y arrastraba consigo su propio karma. Pero la negación de este concepto grosero del alma no implicaba la negación de todo principio individual subyacente a sus actividades y transmigrante por las diversas existencias. Sólo que nunca Buda quiso aclarar la naturaleza y realidad de este sí individual.

De esta manera el primitivo budismo parecería más bien haber trabajado sobre la hipótesis, consciente o subconsciente, de algún sujeto espiritual, distinto del yo empírico, que sería el actor del karma y el que recogería su fruto en las sucesivas transmigraciones. El ideal del budismo consistía en que el sujeto se liberase del karma, refrenando el deseo y entrase de esta manera en el Nirvana. La relación del sujeto individual con el Nirvana quedaba también indefinida. Pero ésta parecía la hipótesis común en que trabajaba el primitivo budismo, el actual no hizo sino purificar las exageraciones del concepto demasiado materialista del alma que había en algunas escuelas brahmánicas. ¿Cómo explicaría la conexión de una existencia con otra? ¿Cómo el tránsito de la misma conciencia individual de un cuerpo, que muere, a otro cuerpo, que es engendrado?

El budismo había excluido ya en un principio las explicaciones más groseras: la reencarnación en plantas y en minerales, o transmigraciones por la luna, el rocío, las plantas y las semillas. Pero los mismos discursos de Buda suponen que a la muerte, sale del cuerpo un ser sutil, un ser "intermediario", y portador del kar-

³ Así aparece en el diálogo con el monje Malunkyaputta: MN, I, 426, Sutta 63.

ma, el cual por un tiempo, relativamente breve —días o semanas— vaga buscando el momento oportuno de alguna nueva generación para reencarnarse y dar origen a la nueva conciencia a la que transmite el karma de la anterior⁴. Este "ser intermedio" a veces es considerado como una entidad cuasi-material, pero muy sutil, a veces como "pensamiento" o "conciencia" (vijñana), pero para que no sea considerado como un alma eterna que transmigre, se creía que "era llamado a la existencia por los poderes kármicos del moribundo y desaparecía de nuevo, una vez depositado el germen en el nuevo cuerpo que renace"⁵.

Se puede poner en duda el fundamento de esta explicación, que presenta al "ser intermediario" como un "deus ex machina" para salvar la conexión entre la conciencia individual del que muere y del que renace, pero si las cosas fueron así, tendríamos al menos una explicación física y metafísica de la transmigración y del karma. Nótese, sin embargo, que para ello se ha recurrido a una cierta entidad que permanece, como portadora de las fuerzas kármicas, aunque sea por breve tiempo, hasta que logra penetrar en el germen orgánico de un nuevo ser.

3. LAS ESCUELAS

En cambio, planteada con toda claridad la teoría de la negación del alma en las escuelas, surge el problema lógico en relación con el karma y la reencarnación.

Era necesario dar una explicación filosófica.

Al describir las explicaciones de las diversas escuelas sobre la doctrina del no-yo señalamos ya las más importantes, que tienen también su aplicación a los dogmas que ahora estudiamos.

a) *Los Pudgalistas.*

La solución más fácil y más lógica dentro de los datos empíricos era la de esta escuela, que tuvo adeptos desde un principio,

⁴ La Vallée-Poussin, L., *Le dogme et la philosophie du Bouddhisme*, Beauchesne, París, 1930, p. 13-15.

⁵ Glasenapp, H. de, *La philosophie Indienne*, trad. de A. M. Esnoul, Payot, París, 1951, p. 252.

aunque siempre combatida como heterodoxa. Los pudgalistas sostenían una realidad íntima, indefinible, pero idéntica a través de las diversas modificaciones del agregado formado por los elementos transitorios de la individualidad. No querían llamarla alma eterna y permanente, no querían identificarla con los elementos, ni tampoco distinguirla totalmente de ellos, pero urgían la necesidad de admitir un cierto principio individual e idéntico a través de sus actos, si se quiere explicar la experiencia y dar razón de la continuidad de la conciencia y de los dogmas del karma y la transmigración. Los pudgalistas aparecen ya en el seno de la antigua secta de los sthaviras cuya primera escisión habría sido entre aquellos y los sarvastivadines⁶. Pero florecieron entre los siglos IV y VII, y sus adeptos eran mayoría cuando Hiuang-tsang visitó la India⁷.

Sin embargo es necesario reconocer que la mayoría de las escuelas budistas son partidarias de la negación del yo (*nairatmya*), y, en consecuencia, deben tratar de resolver la dificultad de conciliar la ley del karma y la reencarnación, con la negación de un sujeto que transmigra.

b) *Milinda*.

Puede decirse que, en el fondo, todas coinciden en la teoría de la "serie". Pero ¿cómo explicar la continuidad de la serie, sobre todo cuando pasa de una existencia a otra? ¿No se interrumpe con la muerte en cada existencia? Las teorías para el caso del no-yo tratan de aplicarse también al problema de la transmisión del karma.

Veamos como ejemplo de la tradición del Hinayana, lo que nos dice acerca del karma y la reencarnación el autor en quien cristalizó en su forma más simple la doctrina del Pequeño Vehículo en el primer siglo de nuestra era: *Nagasena*.

⁶ Frauwallner, E., *The earliest Vinaya, and the beginnings of Buddhist Literature*, Roma, Instituto per el medio ed estremo Oriente, 1956, p. 7. El Concilio de Pataliputra se tendría hacia el 250 a.C. Según Frauwallner, la primera división en la comunidad budista entre los Sthaviras y Mahasanghikas, habría sido seguida por la de los Vatsiputriyas (de orientación personalista) y los Sarvastivadins.

⁷ Lamotte, E., o. c., p. 674.

Nagasena ha negado toda individualidad permanente y sobre todo el alma, el sujeto o la persona en el hombre. El mismo se propone la dificultad moral y metafísica acerca de la transmisión del karma y de la reencarnación. ¿Cómo se puede hablar de reencarnación si lo que renace es un sujeto distinto del anterior? Y, ¿cómo no ha de ser un ser distinto, si no hay sujeto permanente entre las diversas existencias, que sea, con su identidad, el lazo de unión de las mismas? El rey Milinda pregunta a Nagasena: "¿Quién es el que comete el pecado y el que recibe el fruto amargo del mismo en esta vida? Si no hay en realidad un sujeto, no hay ni fruto, ni resultado del bueno o del mal karma"⁸.

Nagasena responde que los diversos eslabones de la serie están unidos porque "van resultando unos de otros". Cada conjunto de *dharma*s en un momento determinado "da lugar" al próximo conjunto similar. Así se explica la identidad entre las mismas cosas y entre las mismas personas a través del tiempo. Así lo afirma claramente en uno de los textos, que será interesante transcribir, porque en él, a la vez, se combina el problema de la reencarnación y del karma:

"El rey preguntó: Nagasena, ¿qué es lo que renace?

—El nombre —y— forma (el cuerpo) es lo que renace (*nama-rupa*).

—Pero, ¿es este mismo nombre y forma el que renace?

—No: pero este nombre —y— forma ha hecho los actos, buenos o malos, y por estos actos (este karma) otro nombre —y— forma renace.

—Siendo esto así, Señor, ¿no debería el nuevo ser quedar libre de su mal karma?

El anciano replicó: —Sí, sino renaciese. Pero justamente porque renace, oh rey, no queda libre de su mal karma.

—Dadme un ejemplo.

—Supón, oh rey, que un hombre ha robado un mango de otro hombre, y el dueño del mango lo hace detener y lo lleva ante el rey, acusándolo por su crimen. Pero el ladrón dice: Majestad, yo no he quitado los mangos a este hombre. Los mangos que él pu-

⁸ M. II, I, 1.

so en el suelo son diferentes de aquéllos que yo he tomado. Yo no merezco ser castigado. —En tal caso, ¿sería él culpable?

—Ciertamente, Señor, merece ser castigado.

—Pero, ¿con qué fundamento?

—Porque, a pesar de lo que diga, él sería culpable por cuanto el último mango (el que él robó) resultó del primero (el que el dueño puso en el suelo).

Así es justamente, gran rey, los actos, buenos o malos, son hechos por este nombre —y— forma y otro nombre —y— forma es el que renace. Pero este otro no por ello se ve libre de sus actos (su karma)”⁹.

Como puede verse, la única base de comunicación, y por tanto de la identidad necesaria para atribuir a una existencia los hechos de la existencia anterior, es que dicha existencia ha surgido de aquélla (“el último mango resultó del primero”). Pero la dificultad subsiste. Si no es exactamente la misma existencia ¿por qué tiene que cargar con el karma anterior, del cual dicha existencia no ha sido responsable? En una palabra, si no hay una “identidad de sujeto que ha producido el acto y que recibe el fruto del acto, parece moral y metafísicamente inexplicable la ley del karma e imposible hablar, *con propiedad*, de reencarnación.

Nagasena tiene conciencia de esta dificultad y trata de responder también al problema de la identidad del sujeto.

Nuevamente el rey le pregunta: “El que renace, oh Nagasena, permanece el mismo o es otro? Nagasena responde: No es ni el mismo ni otro”¹⁰.

El rey pide otra vez un ejemplo demostrativo y Nagasena se lo da:

—“Supón, oh rey, un hombre que enciendese una lámpara: ésta ardería toda la noche, ¿no es verdad?

—Sí, podría arder.

—Ahora bien, ¿es la misma llama la que arde en la primera vigilia de la noche y en la segunda?

—No.

⁹ M. II, II, 6.

¹⁰ M. II, II, 1.

—O ¿es la misma la que arde en la segunda vigilia y en la tercera

—No.

—Entonces, ¿es una misma la lámpara en la primera vigilia, y otra en la segunda, y otra en la tercera?

—No. La luz viene de la misma lámpara durante toda la noche.

—De la misma manera, oh rey, se mantiene la continuidad de la cosa o de la persona. Una llega al ser, y otra desaparece; y el renacimiento es como sucede allá, simultáneo. Así, ni como el mismo ni como otro llega el hombre hasta la última fase de su auto-conciencia”¹¹.

En estos dos textos, clásicos en la materia, trata de explicar Nagasena cómo se mantiene la “continuidad de la serie”, a pesar de que no existe, propiamente hablando, un sujeto que se conserve idéntico a sí mismo.

En lo que se refiere a la continuidad de las cosas materiales y del cuerpo que renace con el cuerpo anterior, Nagasena nos dice que la continuidad se establece porque uno “resulta del otro”: el primer mango resulta del segundo y así sucesivamente, y por eso se puede hablar de la misma fruta individual; el cuerpo que ahora renace resulta del que murió antes, porque las acciones buenas o malas del otro (el karma del otro) han determinado la existencia de este cuerpo, que ahora aparece y, por tanto, se puede decir que es un renacimiento o reencarnación del anterior.

La continuidad de la conciencia, de la que se habla en el caso de las personas, la explica Nagasena por el símil de la llama y la lámpara. La llama es la conciencia, la lámpara es el cuerpo. De esta manera, aunque la conciencia cambie totalmente en cada momento, tiene una continuidad con la conciencia anterior, porque está atada al mismo cuerpo. El símil viene a continuación de otro en el cual se habla explícitamente del cuerpo como substrato de la continuidad de la conciencia personal. ¿Cómo se mantiene a través de las diversas etapas de la vida la identidad personal, del niño recién nacido, del adolescente, del joven, del anciano? Naga-

¹¹ M. II, II, 40.

senas responde: "Yo diría que yo soy la misma persona ahora que soy mayor que cuando yo era un tierno y pequeño niño, acostado de espaldas. Porque todos estos estados están incluidos en uno *por causa de este cuerpo*"¹².

Por de pronto comprobamos que Nagasena tiene la preocupación de encontrar una explicación metafísica, psicológica y moral, tanto en el problema del karma como de la reencarnación, admitiendo que se requiere una "cierta continuidad". La dificultad reside aquí: ¿cómo explicar esta continuidad si se niega el yo, que es lo que "aparece" presente a través de los diversos estados de conciencia?

Naturalmente, Nagasena ha utilizado el sistema lógico, muy oriental, de los símiles y por ello debemos descontar siempre un cierto margen de inexactitud que todo símil trae consigo. Pero, aún teniendo esto en cuenta, el fondo mismo de la explicación básica que el símil quiere darnos resulta insuficiente. La primera explicación de la continuidad, aún en las cosas mismas materiales, no es suficiente, aún en la hipótesis budista de que no existe sujeto permanente sino que toda cosa no es en cada momento más que un conjunto de elementos que cambian totalmente en el momento siguiente y así sucesivamente. La continuidad se explicaría porque el conjunto de elementos en un momento dado resultaría del conjunto de elementos en el momento anterior. Pero es evidente que el que una cosa "resulte" de otra no es una razón suficiente para explicar la continuidad. Continuidad significa perseverancia de algún elemento real y común en los diversos estados. Pero esto no sucede justamente en virtud de la ley de la causa y el efecto, o de la ocasión y el efecto: que aquí se quiere invocar. Más bien la ley de causa y efecto implica distinción y no continuidad de la realidad. De ser así, todo efecto sería la misma cosa que la causa, lo que no sucede ni en los efectos naturales (en el mundo de la biología), ni en los efectos artificiales. Cuando, pues, en el caso de tal fruta o de tal persona se habla de continuidad, por el solo hecho de que un estado resulte de otro, parece olvidarse aquí algún factor del problema.

¹² M. II, II, 1.

La comparación con la lámpara, que insinúa el cuerpo como base de la continuidad de la conciencia, tiene todavía mayores dificultades. En primer lugar habría que explicar la continuidad misma del cuerpo, la cual, debería, a su vez, justificarse por la misma teoría de que en un momento dado los elementos resultan de los elementos del momento anterior. Pero, aún admitida la identidad del cuerpo, ésta no parece una base suficiente para explicar la continuidad o identidad de la conciencia, ni su unidad histórica. En primer lugar, porque el cuerpo mismo cambia continuamente hasta llegar a veces a ser totalmente irreconocible; sin embargo, es justamente la conciencia la que mantiene la identidad, a pesar de los cambios más profundos del cuerpo. En segundo lugar porque la unidad de la conciencia es algo muy simple, que revela un principio de unidad superior a lo que es puramente orgánico y corporal. En tercer lugar, no debemos olvidar que aquí la pregunta se ha hecho justamente en relación con la reencarnación: ahora bien, el cuerpo del que renace es diverso, a veces incluso en otra especie animal del cuerpo que murió. ¿Cómo entonces explicar la identidad de la conciencia a pesar de estar en cuerpos diferentes? No parece posible explicar la continuidad de la persona "por causa del cuerpo".

Sin embargo, es interesante subrayar que en el subconsciente de Nagasena parece existir la idea de que es necesaria una "cierta continuidad real" y mantener una "cierta identidad" en los diversos estados históricos de las cosas, de las personas y de la conciencia. Su respuesta a este punto es categórica. El que renace, no es ni el mismo ni otro. No se puede llamar simplemente el mismo, tampoco se puede llamar simplemente otro, lo cual equivale a decirnos que hay en él una diferencia y por eso es otro y que hay en el también una mismidad y por eso se puede decir el mismo. La pregunta surge entonces: ¿Qué es aquéllo que permanece común en aquél que renace respecto del que había muerto, por lo cual puede llamarse el mismo? ¿Cuál es el elemento de continuidad? Este elemento no aparece en las explicaciones dadas por Nagasena. Y sin embargo, él sostiene que dicho elemento debe existir, para que no pueda decirse simplemente que es "otro".

c) *Las escuelas hinayanas.*

Estas han tenido conciencia de la problemática levantada a los dogmas del acto y la reencarnación por la teoría de la serie. E. Lamotte sintetiza así este “grave problema”: “Si yo no soy más que una serie, renovada sin cesar, de fenómenos momentáneos, ¿cómo me pertenece el acto, sobre todo, cómo puedo yo tener la retribución?”¹³

Los *sarvastivadines* imaginan la serie como acumulando en sí la “posesión” de sus actos. Cada acto deja en la serie la “posesión” de dicho acto. Pero dichas “posesiones” son a su vez impermanentes, y en cada momento perecen y vuelven a ser. Esta corriente unida de posesiones —con sus karmas respectivos— es la que trasmigra de una existencia a otra, hasta que se logra anular el karma y se entra en el Nirvana.

El teórico más relevante de esta escuela fue *Vasubandhu* (s. IV-V d.C.). Rechaza enérgicamente toda idea de la persona, contra los pudgalistas. Sostiene la teoría de la serie, que cambia en cada momento. Ella le basta para explicar la reencarnación: “En consecuencia no existe una persona que deja sus elementos a la muerte y que tome luego otros al renacer”¹⁴. Todo se explica por la “corriente de la conciencia”, que mantiene en una existencia y que pasa luego a otra¹⁵. El mismo *Sutra del Fardo*, lo explica por la serie: no existe ni “fardo” ni “portador” del mismo; sólo existe la serie de elementos siempre cambiantes¹⁶.

Los *Sautrantikas* sostienen que cada acto deja en la serie una “sutil transformación”, es un “estado especial” producido en la serie por cada acto¹⁷. La serie así afectada con las transformaciones de los actos es la que trasmigra.

Pero ya algunos *Santrantikas* llevan más lejos su preferencia por la conciencia como realidad primitiva. Admiten un “pensamiento sutil” en el cual quedarían los gérmenes de los actos

¹³ *Histoire du Bouddhisme primitive*, Louvain, p. 671, 672.

¹⁴ AK, II, 14. Ante la dificultad (*Vatsiputriya*) de cómo explicar la continuidad de la conciencia y de la memoria, *Vasubandhu* contesta que se trata de “una misma corriente” de la conciencia. AK, IV, p. 273.

¹⁵ AK, V, caps. 4 y 9.

¹⁶ AK, V, p. 256.

¹⁷ Lamotte, E., o. c., p. 672.

kármicos. Ese “pensamiento sutil” es el que, a la muerte del cuerpo, pasa a otra existencia, instalándose en el germen de un nuevo ser, y así sucesivamente hasta que consiga la liberación en el nirvana¹⁸. Es fácil ver la proximidad de esta solución con la teoría del *Alaya-vijñana* de los mahayanistas, que exponemos luego.

d) *Las escuelas mahayanas.*

Estas escuelas acentúan hasta cierto punto más todavía que la Hinayana el dogma del no-yo, y en consecuencia la negación del alma individual y de toda realidad individual permanente. Pero explica de manera diversa la última realidad del hombre y ello afecta a la solución de los problemas que plantean el karma y la reencarnación.

En general, puede decirse que el Mahayana, lo mismo que el Hinayana enseña que, el yo individual es ilusorio, carente de realidad en cuanto aparece como individual. Pero agrega, en contraposición al Hinayana o al menos explícitamente, que la “última realidad” del yo fenoménico, como de cualquier otro ser del mundo del *samsara*, es el Absoluto mismo, el Incondicionado que está más allá de toda designación, de todo concepto y de toda determinación. El es la Realidad Última, la Esencia y la Unidad última de todas las cosas y fenómenos del mundo cambiante de la experiencia. En la mística budista del mahayana, esta Última Realidad de las cosas es la Esencia misma de Buda, el Buda Eterno Ideal, la Budidad, el Nirvana, el Absoluto.

En relación con el problema del karma, y la reencarnación bastará que, por ahora, recordemos que, según el primer gran expositor sistemático de la doctrina mahayana, *Ashvaghosa*, que esta Última Realidad es *Tathata* (Talidad), porque es el ser último de cada cosa; *Sunya* (Vacío) porque no tiene en sí ninguna determinación; y *Vijñana* (Mente), porque es “conciencia pura”.

Las dos principales escuelas mahayanas, *Suñyavada*, con su principal expositor *Nagarjuna* (s. II d. c.) y *Vijñanavada*, cuyo máximo autor es *Asanga* (s. V d. c.), pusieron como carácter úl-

¹⁸ *Ibid.*, p. 673.

timo del Absoluto, el “Vacío” y la “Conciencia” respectivamente. Poniendo el acento en la “conciencia” salvaba Asanga dos dificultades que en las doctrinas de la Talidad y del Vacío no quedaban aclaradas, sino casi olvidadas: primero, cómo explicar *el origen* del mundo fenomenal —mundo del samsara (karma y reencarnación)— y segundo cómo explicar *el principio de continuidad* dentro de la serie, para que el karma y la reencarnación fueran comprensibles. Sistematizó así la doctrina de la llamada *Alaya-vijñana*, o “conciencia-receptáculo”, que era como el fondo en que se hallan los gérmenes de todo, y, además, en el proceso del samsara, es, en cada serie individual, como la conciencia-receptáculo en que se depositan los restos kármicos de los actos y la que trasmigra a nuevas existencias hasta que vuelve a recobrar toda su pureza y es una con la “conciencia pura”¹⁹.

Como quiera que la “Conciencia pura” es lo no condicionado, absoluto y permanente, esta solución da una explicación metafísica de la continuidad íntima de la serie y puede fundar la atribución de los actos pasados al mismo sujeto, así como los de otras existencias.

Pero tiene el nuevo problema metafísico y moral, inherente a las doctrinas que reducen el yo individual al Yo Absoluto. Efectivamente, nos hallamos aquí en una concepción parecida a la del Vedanta que admite como alma o substancia misma de todas las cosas el Absoluto Impersonal²⁰. Entonces deberíamos decir, lógicamente, que el sujeto del karma y de la transmigración, el sujeto último, es dicho Absoluto, (Talidad, Vacío o Mente). Así

¹⁹ La conciencia-receptáculo es descrita así por Asanga: “En suma (*samasatah*) la naturaleza propia (*svabhava*) del conocimiento-receptáculo es de ser un conocimiento retribución provisto de todos los gérmenes (*sarvabijaka vipakavijñana*)”. *La somme du grand Vehicule (Mahayanasamgraha)*, trad. francesa y comentario por E. Lamotte, Museon, París, 1938, c. I, 21; t. II, p. 38. La *alaya* es descrita por Suzuki de esta manera: “The Alaya as was explained, is a sort of universal soul, from which our individual empirical souls are involved”. *Outlines of Mahayana Buddhism*, The Open Court, Chicago, 1908, p. 165.

²⁰ D. T. Suzuki, en una de sus tantas síntesis del Absoluto mahayana, nos dice: “*Paramatman* is a universal soul from which, according to Vedantism, emanates this world of phenomena, and in a certain sense it may be said to correspond to the Tathagatagarbha of Buddhism”. *Outlines of Mahayana Buddhism*, Chicago, 1908, p. 145.

parece interpretarlo Coomaraswamy, quien después de citar una referencia de las cuestiones del rey Milinda, dice: “Esta palabra, según la cual nada se trasmite sino el fuego de la vida, está en perfecto acuerdo con la palabra Vedanta: «El Señor sólo transmigra...». Resulta así que el sujeto de la transmigración, el que mantiene la identidad en los diversos estados, sería pura y exclusivamente el Absoluto, el Señor, el Alma Universal. El mismo Coomaraswamy ha citado antes otra que viene a indicar que sólo el Brahma, inmanente en los seres, es el que transmigra y el que retorna al Brahma: “Sólo en cuanto Brahma (el hombre) retorna a Brahma”²¹.

La explicación del karma y de la transmigración resulta todavía más complicada. En realidad, el mundo sería un conjunto de series de fenómenos de la Mente Unica, como único actor real de todos ellos. No existen los actores individuales. No hay un yo individual real que transmigra de una existencia a otra, ni que comete una acción y es responsable de la misma, o recibe su fruto después, de acuerdo a la ley del karma. Ni la ley del karma, ni la ley de la reencarnación recaen sobre individuos reales distintos de la Mente Absoluta, realidad última de todas las cosas. En tal caso, la Mente Absoluta aparece entretenida en producir un juego de series de fenómenos de acuerdo a la ley del karma y de la transmigración. Pero en tal hipótesis, ¿qué sentido tiene hablar de la retribución moral? Nadie es responsable, ni puede serlo. En el fondo, no hay más que un solo sujeto, un solo actor. Tampoco se ve porque un eslabón posterior haya de cargar con la responsabilidad moral de los actos anteriores, ya que la responsabilidad moral, como tal, es sólo propia del verdadero actor, es decir, de la Mente Unica, sea Brahma, Tathata o Alaya. En estas condiciones es difícil aclarar el sentido moral del karma y el que va anexo a la transmigración, ya que ésta tiene como objeto principal salvar la justa retribución de las acciones buenas y malas no retribuidas en una sola existencia²².

²¹ *Hindouisme et Bouddhisme*, Gallimard, París, 1949, p. 114.

²² Además de la dificultad moral, existe la dificultad metafísica. ¿Cómo puede el Absoluto mismo ser el substratum ontológico de los cambios? ¿No estaría afectado en sí mismo por la relatividad?

e) *Interpretaciones modernas favorables a la "serie"*.

Un grupo numeroso de autores occidentales concibe la serie budista sin atenuaciones tratando de explicar la posibilidad del karma y de la transmigración (y también la del Nirvana) dentro de dicha teoría. Su interpretación coincide en líneas generales con las que ya hemos visto en el budismo canónico, más concretamente con la clásica escuela Theravada. De la Vallée-Poussin cita, al respecto, los nombres de Gogerly, Spencer Hardy, Childers, Bigandet y Rhys Davids²³ a los que pueden agregarse Max Muller²⁴ y Schervatsky²⁵, y otros más modernos como Thomas²⁶, Humphreys²⁷, Conze²⁸ y Lamonte²⁹; los eslabones de la serie perecen en cada momento para dejar surgir el siguiente eslabón, el cual será el heredero de los actos de los eslabones anteriores y de todos sus hábitos morales, psicológicos, etc. De esta manera no es el sujeto el que transmigra sino "el carácter"³⁰. Barth sostiene que "sólo la influencia de los actos lo sobrevive" al individuo, el cual perece en cada momento para dejar nacer "un nuevo individuo que surge a la existencia en algún otro mundo [...]. El budista, propiamente hablando, no renace; pero otro, si así puede decirse, renace en su lugar"³¹. Y Rhys Davids, de quien hemos visto que niega todo sujeto permanente y da una explicación totalmente actualista y atea del hombre según el budismo, sostiene que "cada individuo, en la larga cade-

²³ *Nirvana*, p. 46.

²⁴ Según el principio "todo es perecedero, todo es miseria, todo es vacío". *Essais sur l'histoire des religions*, trad. francesa por G. Harris, Didier, París, 1872, p. 316. Pero Max Muller señala con frecuencia que el nihilismo del canon no se puede atribuir al Fundador. Ver p. 317.

²⁵ *Buddhist Logic*, Dover Publications, New York, 1962, vol. I, p. 110.

²⁶ *The History of Buddhist Thought*, 2ª ed., Barnes and Noble, New York, 1951, p. 100-101.

²⁷ "Rebirth, not of a changeless soul, but of an ever evolving, karma-created bundle of characteristics". *Buddhism*, Penguin Books, 1954, p. 21.

²⁸ *Buddhism*, 3ª ed., Bruno Cassirer, Oxford, 1957, p. 18-21.

²⁹ *Histoire du Bouddhisme Indien*, Vol. I, Muséon, Louvain, 1958, p. 55 y 675.

³⁰ "Cette originale définition de la transmigraton bouddhique", dice La Vallée-Poussin, tendría como actor a Gogerly en un artículo publicado en 1838, *On transmigraton, O. c.*, p. 46, nota.

³¹ *Buddhist Philosophy*, I, p. 106. Citado por La Vallée-Poussin, *o. c.*, p. 47, nota.

na de la vida, hereda todo el bien y todo el mal que han hecho sus predecesores y él continúa el combate por el Nirvana en el mismo sitio donde su último predecesor lo ha dejado. Pero el individuo —salvo raras excepciones— no es consciente de lo que han sido sus predecesores, ni de lo que serán sus sucesores"³².

Posteriormente Glassenapp interpreta y justifica el budismo en el problema de la retribución kármica con la explicación básica de la serie. La continuidad se salva porque el "ser nuevo se desarrolla, naturalmente, a partir del antiguo".

El soporte del karma es la corriente que está fragmentándose en cada instante para renacer de nuevo; esta misma corriente, a la muerte de un ser, renace en otro ser, sin interrumpirse. "La objeción, muchas veces propuesta, contra esta teoría de la reencarnación, de que una retribución en el curso de los nacimientos se imputaría solamente si existiera una substancia espiritual inmutable, es frágil, porque es de suyo indiferente, que el soporte del karma sea una entidad espiritual que permanece idéntica a sí misma y que pasa de la antigua a la nueva existencia, o una conciencia que corre en continua sucesión. Uno debe representarse, por consiguiente, también según la concepción búdica, que la conciencia de un ser viviente muere sin interrumpirse y renace de nuevo"³³.

Entre los orientales citemos uno de los sabios representantes de la escuela tradicional Theravada, el profesor y monje budista ceilandés Walpola Rahula. Mantiene con precisión la doctrina de la serie, continuamente reproducida. Se encuentra en él una versión moderna de las explicaciones del Milinda. El hombre está compuesto de los agregados que aparecen, declinan y mueren. Pero ellos constituyen "las energías físicas". Además de las energías físicas están las "energías o fuerzas mentales" las cuales continúan después de la muerte ejerciendo su influencia en otra forma "que nosotros llamamos una nueva vida"³⁴.

"Pero lo que es difícil de concebir —continúa Walpola— es

³² *Buddhism*, 25ª ed., 1907, p. 104. Citado también por La Vallée-Poussin, *ibid.*

³³ *La Phil. Indienne*, Payot, París, 1951, p. 242.

³⁴ *L'enseignement du Bouddha*, Du Seuil, París, 1961, p. 57.

que, según la teoría kármica, los efectos de una acción basada sobre un acto de la voluntad puedan continuar manifestándose aún en la vida futura”. Aclara que ello se debe a la persistencia de las fuerzas mentales que subsisten después de la muerte del organismo físico, y nos da luego una síntesis de todo el proceso: “Si no hay una entidad permanente, inmutable, si no hay una substancia como el Sí o un alma (Atman), ¿qué es entonces lo que puede volver a existir, a renacer después de la muerte? Antes de hablar de las vidas después de la muerte, consideremos lo que es la vida presente, cómo ella se continúa ahora. Lo que nosotros llamamos vida, como ya lo hemos repetido, es la combinación de los cinco agregados, una combinación de energías físicas y mentales. Estos cambian continuamente, no permanecen idénticos durante dos instantes consecutivos. Nacen y mueren en cada instante”³⁵. “Cuando el cuerpo físico no es capaz de funcionar, las energías no mueren con él, sino que continúan ejerciéndose y tomando otra forma, que nosotros llamamos otra vida”³⁶. “Como no hay una substancia permanente, inmutable, nada se transmite de un instante a otro. Así es evidente que nada permanente, inmutable, puede pasar o transmigrar de una vida a la otra. Es una serie que continúa sin ruptura, pero que, sin embargo, cambia en cada instante. La serie, propiamente hablando, no es más que movimiento. Es como una llama que quema durante la noche: no es la misma pero tampoco es otra. Un niño crece, llega a ser un hombre de 60 años. Es evidente que este hombre no es el mismo niño que existió 60 años antes, pero también que no es enteramente otra persona. De la misma manera que un hombre que muere aquí y renace en otra parte, no es ni la misma persona ni otra (*na ca so na ca añño*). Es una continuidad de la misma serie. La diferencia entre la muerte y el nacimiento no es más que un instante en nuestro pensamiento: el último instante del pensamiento en esta vida condicionará el primero en la que se llamará una vida futura, que no es de hecho más que la continuación de la misma serie. Aún

³⁵ *Ibid.*, p. 56-57.

³⁶ *Ibid.*, p. 57.

en esta vida sucede lo mismo, un instante del pensamiento condiciona el siguiente”³⁷. Como se ve, aquí la continuidad se explica por la permanencia de la serie y las series se continúan porque un pensamiento “condiciona” a otro. El punto pues de unidad es el condicionamiento o, como diría Nagasena, la “resultancia”, de que hemos hablado anteriormente.

f) *Interpretaciones modernas opuestas a la “serie”.*

Recojamos ahora algunas interpretaciones modernas, contrarias a la teoría de la serie.

H. D’Eypernon ofrece una interpretación en sentido personalista pero dinámico, para poder compaginar los dogmas budistas sin contradicción. Por una parte está el dogma de la impermanencia, del cual ha nacido la teoría de no-yo y de la serie. Por otra parte, están los dogmas del karma, de la reencarnación y del Nirvana. La única solución lógica es la de hallar una entidad que persista a través de los diversos estados y aun de las diversas existencias y que sea la que entra en el Nirvana. Pero, por la ley de la impermanencia, esta entidad no puede ser permanente. Por otra parte, el karma, la reencarnación y el Nirvana están reclamando una cierta permanencia de dicha identidad, sino se quiere reducir el budismo a un puro verbalismo. D’Eypernon en tal caso concibe el núcleo de la personalidad, como un “acto fluyente” que está, por así decirlo, en continua gestación, a través de los diversos momentos de una misma existencia y en las existencias ulteriores, hasta que llega a realizarse plenamente en el Nirvana. Entonces es cuando se ha cumplido la personalidad y termina el proceso impermanente del cambio a que se hallaba siempre sometido. En esta forma concilia D’Eypernon lo que llama “las paradojas del budismo”, tratando de encontrar en una misma realidad la identidad histórica y la impermanencia, mientras aquella no ha llegado al Nirvana³⁸.

³⁷ *Ibid.*, p. 57-58.

³⁸ “Aussi longtemps donc que l’on envisage l’homme dans le Samsara, (...) on ne peut jamais dire de lui qu’il est, tout simplement, car l’être en lui n’a rien de définitif. Et parce que sa personnalité ne possède pas

La Vallée-Poussin interpreta la doctrina budista del karma y la transmigración en relación con la negación del yo distinguiendo entre el budismo primitivo o precanónico y el budismo canónico de las escuelas. Buda y el budismo primitivo habrían admitido la existencia del individuo, que está sujeto al karma y a la transmigración. En cambio el budismo canónico habría llegado a la negación del individuo y, sin embargo, habría seguido manteniendo, incurriendo en una contradicción interna, el dogma de la transmigración, del acto y del fruto, y también el Nirvana como estado positivo de felicidad.

“Nosotros —dice—, no creemos tampoco que Buda, que ha enseñado la responsabilidad del acto y el fruto, niega la existencia del individuo que obra y que come el fruto de sus actos”³⁹. Pero si Buda y el budismo primitivo admitían un individuo y explicaban así lógicamente la realidad del karma, de la transmigración y del Nirvana, el budismo posterior, el mismo canon budista, habría negado el individuo, creando la teoría de la “serie”, pero manteniendo muy firmes los dogmas del karma y la reencarnación. Por ello, aunque este budismo canónico niegue la realidad del individuo, no puede ser llamado agnóstico, como lo hacen muchos autores modernos. “No puede haber duda legítima acerca de esto, porque el budismo del canon, aunque totalmente penetrado de nihilismo, continúa creyendo en la transmigración y en el Nirvana”⁴⁰.

En consecuencia, la Vallée-Poussin, entiende que la misma

encore de traits arrêtés, nous ne pouvons pas la considerer que comme en germe. La personnalité n'est acquise que lorsque les germes se sont épanouis dans l'inmuable” (p. 212). “L'âme, est un acte: *forma est actus*. Elle est done toute energie, toute élan, toute perfection dans son ordre” (p. 213). Taymans d'Eypernon, *Les paradoxes du Bouddhisme*, Desclée de Brower, París, 1947.

³⁹ *Nirvana*, p. 115.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 116. La Vallée-Poussin ha mantenido su tesis en otros trabajos. Ver especialmente *Le dogme et la philosophie du Bouddhisme*, Beauchesne, París, 1930, Cap. VIII. “Conflit du dogme et de la philosophie”. Especialmente a propósito de la transmigración y la doctrina de la serie nota otra vez que se hace todavía “plus sensible l'opposition du Bouddhisme-dogme et du Bouddhisme-philosophie” (p. 143). Y ya al final de la introducción subraya el conflicto del dogma y la metafísica en el budismo: “Sous tous ces aspects, la metaphysique (bouddhique) s'accorde malaisément avec le dogme” (p. 12).

concepción de la serie, aunque explícitamente niega el individuo como entidad metafísica, sigue ejerciendo todavía la misma función del alma individual. Así se explica que se haya mantenido toda la teoría del karma, de la transmigración y del Nirvana positivo sin creer que se incurría en una contradicción. En relación con el Nirvana, cita la Vallée-Poussin, *o. c.*, p. 116-117, un texto en el cual, quizás por primera vez, aparece la expresión “serie” y que sin embargo se refiere a un Nirvana positivo: “Tal es esta serie, una fantasmagoría donde no hay meollo: considerando de esta manera los elementos del ser (*khandha*), el monje enérgico, atento día y noche, abandonará las ataduras, se hará un refugio, marchando como si su cabeza estuviese encendida, teniendo por fin el reposo inquebrantable”⁴¹.

Por lo mismo, hace esta observación de sumo interés: Aun prescindiendo de que la memoria, la voluntad, la personalidad, no se expliquen suficientemente en la hipótesis del alma-serie, “una cosa es cierta: la serie de los budistas posee todas las virtualidades de un alma sustancial; esta serie, con otro nombre, es el alma, que admiten en general las teorías indias, pero más autónoma, porque ella es por sí misma su destino y su providencia”⁴².

En Oriente las escuelas y los filósofos no budistas han presentado también sus objeciones a la teoría del no-yo y han notado su contradicción con los dogmas del karma y la reencarnación. Ultimamente un expositor de la filosofía india ha recogido los argumentos clásicos contra la interpretación de la serie, como constituida por momentos siempre cambiantes, es decir, contra la teoría de la momentaneidad⁴³.

En primer lugar, señala la incompatibilidad de la teoría de la serie de realidades momentáneas con la vida ética y con la experiencia espiritual y con la misma vida empírica: “Si el Nirvana ha de ser concebido como una felicidad positiva, la teoría de la momentaneidad debe ser relegada a la esfera de lo empírico solamente. La momentaneidad es incompatible con la vida ética y

⁴¹ SN, III, 143, *o. c.*, p. 116-117.

⁴² *Ibid.*, p. 45.

⁴³ Sharma, Chandradhar, *Indian Philosophy, A critical survey*, Barnes and Noble, New York, 1962.

con la experiencia espiritual. Si se le da aplicación universal, contradice aún la vida empírica. El negar la distinción entre lo empírico y lo absoluto y conceder erróneamente la aplicación absoluta de la momentaneidad, es no sólo perder el absoluto, que es arrojado afuera arbitrariamente, sino perder también lo empírico. La objeción esencial del rey Milinda de que, si el alma es un flujo de ideas momentáneas, entonces ¿quién es el que realiza los actos y quién es el que recoge sus frutos? permanece sin respuesta. El mantener la acción sin un agente es tener un casamiento sin una novia, una casa sin un morador, un drama sin un actor. El cargo de falta de responsabilidad se afirma por sí mismo. La idea momentánea que realiza una acción desaparece sin alcanzar su fruto (*Krtapranasha*), y otra idea momentánea recoge el fruto de una acción que nunca ha realizado (*Akrtabhya-gama*)”⁴⁴.

En consecuencia, insiste Sharna en que la teoría del karma pierde todo su sentido: “La teoría ética del karma es, de esta manera, arrojada por la borda. Atadura y liberación, ambos resultan imposibles. Una idea momentánea es limitada y otra es liberada. El sufrimiento mismo es momentáneo. Entonces, ¿por qué debe una persona tratar de superar el sufrimiento, cuando junto con el sufrimiento desaparecerá él mismo en el momento siguiente? Así la primera noble verdad y las otras tres que la presuponen resultan inútiles. La noble óctuple senda también queda falta de inspiración. El verdadero anhelo de Buda queda de esta manera frustrado”⁴⁵.

Sharma recoge las respuestas de los budistas a estas dificultades: “El hinayana responde a estas objeciones diciendo que el eslabón precedente no desaparece sin haber transmitido su contenido al eslabón siguiente, y por eso la continuidad nunca se rompe. El sucesor carga con todo el peso de su predecesor. La ley del karma, siendo una fuerza impersonal, hace posible la acción sin un agente y la transmigración sin un alma transmigrante. Atadura (bondage) significa el fluir de una serie impura que

⁴⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 70.

comienza con la Ignorancia, mientras que liberación significa la transformación de esa serie en una serie pura que comienza con el Conocimiento”⁴⁶.

Pero Sharma subraya que estas respuestas no explican los hechos de la conciencia, no corresponden a la experiencia esencial humana y no parecen tener fundamento metafísico que las justifique, y recoge las críticas del metafísico vedanta Shankara: “Pero todas estas respuestas son ineficaces. El conocimiento mismo resulta imposible sin un sujeto que haga la síntesis. La percepción, la concepción, la memoria y el reconocimiento, todo resulta imposible sin un tal sujeto. Una percepción no puede percibir la otra. La idea momentánea no puede idearse a sí misma. Si un sí, la «trascendental unidad de la apercepción pura», la conciencia fundacional, el sujeto sintetizador, las percepciones quedan en el nivel de datos sensibles esparcidos que no pueden llegar a ser conocimientos. El que exprimenta este flujo está, por la misma razón, por encima del flujo. La identidad del sujeto no puede ser explicada por la similaridad, porque, en primer lugar, la similaridad no puede sustituir a la identidad; y, en segundo lugar, la similaridad misma presupone la identidad. Debe existir un sí, que es en sí mismo no momentáneo, para reconocer y comparar dos cosas como similares. Las diferentes piezas de la conciencia empírica pueden ser conectadas en una autoconciencia. Es el sí permanente el que une todas las ideas dispersas y las entrelaza en el conocimiento. Esta es la esencia de la crítica clásica ofrecida por Shankaracharya contra la teoría de la momentaneidad [...]. La teoría de la momentaneidad no puede mantenerse sin un sí permanente”⁴⁷.

Y termina Sharma con esta apreciación personal: “De esta manera la escuela Sarvastivada del Hinayanismo, que es un radical pluralismo basado en la doctrina de la momentaneidad universal, es un conjunto de contradicciones. Aunque exteriormente dice que cree en la realidad, sin embargo, de hecho, ha minado la realidad de todo. Ha reducido la mente a ideas momentáneas,

⁴⁶ *Ibid.*, p. 70-71.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 71.

la materia a átomos momentáneos y Dios a las reliquias del cuerpo de Buda”⁴⁸.

g) *Nuestra impresión*

¿Cuál es pues la última explicación metafísica o la interpretación más aceptable de la doctrina budista para justificar la transmisión del karma y la reencarnación?

Evidentemente que si admitimos la teoría explícita antigua del alma, el Pudgala, la explicación resulta fácil, lógica. Pero existe entonces, el peligro de concebir el alma groseramente como una entidad material estática, que es lo que ha impelido al budismo a la teoría de la negación del alma permanente. Más aceptable parece la interpretación que da D'Eypernon al tratar de interpretar el alma como una realidad dinámica y que, por tanto, no está en la inmovilidad permanente de la materia, sino que está, por así decirlo, en una continua evolución sin dejar por ello de ser el mismo acto. Puede, en consecuencia, de ella cumplirse la célebre fórmula budista: “en parte es la misma y en parte no lo es, en cada nuevo momento”.

Sin embargo, los textos budistas hablan con tanta claridad y persistencia de la “serie” y sobre esa base tratan de interpretar el karma, que aquella parece ser la “auténtica doctrina”, si no del budismo primitivo, sí ciertamente de su más importante tradición: por un lado la doctrina de la no-alma y de la reducción de la realidad individual a una serie, y, por otro, la teoría de la causa y el efecto del karma con la transmisión del fruto de los actos a futuras existencias, y la reencarnación. ¿Deberemos entonces decir, con la Vallée-Poussin o Sharma, que nos hallamos aquí ante una contradicción interna en la doctrina budista del Canon y que lo más extraño es cómo el budismo ha podido salvar, a pesar de la teoría de la impermanencia, los dogmas del karma y de la reencarnación?

A juzgar por la formulación de la doctrina, es difícil evitar la impresión de contradicción en los presupuestos lógicos. En-

⁴⁸ *Ibid.*, p. 71. “Thus the Sarvastivada school of Hinayana, which is a radical pluralism based on the doctrine of Universal Momentariness, is a bundle of contradictions”.

tonces la interpretación que más se adapta a la letra del Canon sería la de la contradicción entre las dos doctrinas: de la no-alma, por un lado, y del karma y la reencarnación, por otro. Esta contradicción interna ha sido notada no sólo por la Vallée-Poussin y Sharma sino también por otros autores, citados más arriba, que simpatizan con los dogmas, verbigracia, por Conze⁴⁹, y fue también señalada por el mismo Oldenberg⁵⁰ y por Hiriyana⁵¹. Según éstos el oriental no tiene tanto horror a la contradicción como el occidental, demasiado atado éste a las categorías aristotélicas de la lógica. Así, no es de extrañar que el oriental admita dos principios que en el fondo son contradictorios, sin preocuparse mucho de ello.

Sin embargo, se nos hace a nosotros difícil cargar tan fuertemente sobre las escuelas budistas una flagrante contradicción entre doctrinas tan fundamentales. Por ello, nos inclinamos más bien a pensar que en el fondo de su pensamiento no sólo no toleran la contradicción, sino que creen ver realmente una coherencia lógica de dichas doctrinas y de sus presupuestos. La paradoja externa de las fórmulas, “transmigración sin transmigrante”⁵² se halla, a nuestro parecer compensada con una íntima persuasión de que un “cierto elemento de identidad” está subyacente a todos los diversos actos de unamisma existencia. Es evidente que persiste en los autores la conciencia de que hay algún elemento permanente, que da continuidad a los diversos estadios, a los diversos eslabones de la cadena y a las diversas existencias. No podemos olvidar que un autor tan radical como Nagasena termina al fin con la fórmula: el que renace no es “ni él mismo,

⁴⁹ *Buddhism*, ed. c., p. 107 y 129.

⁵⁰ *Buda*, trad. castellana, Bs. Aires, 1946, p. 412.

⁵¹ *Outlines of Indian philosophy*, ed. c., p. 145 y 146. Hemos citado sus textos expresivos a propósito de la doctrina del no-yo.

⁵² Este desafío a la lógica aparece de una manera relevante en el clásico texto del *Digha*, que por lo demás recoge fórmulas consagradas en la literatura budista:

“El dolor existe, pero ninguno es el que lo siente.

No hay agente, pero la actividad es un hecho.

El Nirvana existe, pero no hay sujeto del Nirvana.

El Camino existe, pero no hay caminante.”

Digha-Nikaya, II, p. 81, 84; *Itivutaka*, p. 51. Citado por E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, Vol. I, p. 45.

ni tampoco otro”⁵³. Hemos notado cómo este principio admite algún elemento de continuidad. Tampoco podemos olvidar que cuando Nagasena niega que existe el alma se cuida de hacerlo con alguna reserva. Así a la pregunta clara del rey Milinda: “Nagasena, ¿existe tal cosa como el alma?” Nagasena responde: “En el alto sentido, oh rey, no existe tal cosa”⁵⁴.

“En el alto sentido” puede significar el sentido real por oposición al fenoménico, y en tal caso la respuesta de Nagasena acentuaría la negación de todo tipo de alma real. Pero también puede significar el sentido clásico, y estricto de alma, como una inteligencia que sería un simple soporte pasivo de los actos, y entonces dejaría lugar a pensar en algún aspecto parmenente dinámico dentro de la realidad de la serie, lo que equivale a un tipo de alma dinámica, cuya identidad básica se conserva a través de sus transformaciones.

En tal caso mitigaríamos nosotros la contradicción, con frecuencia señalada, entre la doctrina del Canon sobre la teoría del no-yo por un lado y el karma y la transmigración por otro⁵⁵.

Pero, prescindiendo de la interpretación precisa del citado texto del *Milinda*, lo cierto es que nuestra impresión, en un principio negativa a causa de la contradicción insalvable que veíamos en las fórmulas, se ha tornado positiva al observar que todos los autores, después de negar la realidad del alma sujeto y de recurrir a la doctrina de la “serie” de fenómenos, insisten siempre en estos puntos:

1) la *individualidad* de cada serie se conserva a través de los diversos actos y existencias: es siempre la “misma corriente”⁵⁶;

⁵³ M. II, II, 1.

⁵⁴ M. III, V, 6.

⁵⁵ No puede olvidarse tampoco el carácter moralista y ascético de la negación del yo, como ha notado muy bien La Vallée-Poussin. Según él, a pesar de las radicales afirmaciones, la intención de la anulación total del yo, puede también concebirse por cuanto se dirigía más principalmente a desarraigar el egoísmo y era, más que un intento simple de negar el alma, una pretensión de reconstruirla con el nombre de serie, y “en ello han buscado, sobre todo, una satisfacción de orden escolástico, un excelente tema de meditación, un buen ejercicio espiritual contra el egoísmo”. *Nirvana*, p. 46.

⁵⁶ AK, V, cap. IX, 3: se explica la memoria por la misma corriente de

2) existe siempre un *elemento de continuidad interno* a cada serie: la “corriente de la conciencia”; la “sutil transformación” que permanece en la serie; la “conciencia-receptáculo” (*alaya*)⁵⁷;

3) la convicción subyacente a todo el budismo, sobre todo al Mahayana, de que tras la corriente transitoria y condicionada de la conciencia individual, se esconde una realidad absoluta, generalmente concebida como la Realidad Última, la Mente Unica⁵⁸.

Todo ello indica que la doctrina de la serie es adaptada en el fondo para que mantenga en su seno el elemento o aspecto equivalente al centro individual permanente de actividad de la serie, lo que viene a ser un tipo de alma dinámica⁵⁹.

Esta concepción —consciente o subconsciente— manifestada en las aclaraciones a la naturaleza de la serie, hacen posible concebir la coherencia lógica de la doctrina de la no-alma o de la serie, con los dogmas del karma y la reencarnación.

Pero es claro que cuando se propone en sus fórmulas desnudas el principio de la momentaneidad de todos los elementos y se reduce la corriente de la conciencia a la cadena abstracta de eslabones de actos, renacen siempre las dificultades internas para conciliar la doctrina de la serie con otros dogmas budistas. Entonces las críticas de la Vallée-Poussin o las más fuertes todavía de Sharma actúan con toda su lógica.

Esto último sucede especialmente con las exposiciones de la doctrina budista hechas por los autores occidentales.

Estos han reducido la doctrina budista de la “serie” a un esquema filosófico puramente intelectual, y entonces resulta to-

la conciencia. Ver también la conclusión general del capítulo, p. 230: la creencia en el yo hace que el individuo, es decir, la conciencia individual, siga su samsara, por la triple existencia o círculo de las tres esferas. P. 230. Ver también IV, p. 273.

⁵⁷ AK, V, p. 256.

⁵⁸ Ver supra, nota 38.

⁵⁹ Lo que ha sucedido es que los autores occidentales han destituido al budismo y su doctrina del sentido trascendente que tiene aún en los autores clásicos más decididos partidarios de la serie y la momentaneidad. Este sentido trascendente, deja entrever siempre en el fondo de la conciencia, un hilo conductor entre los diversos actos y las diversas existencias, y concebir así una cierta continuidad del sujeto responsable.

davía más difícil hallar la explicación, tanto metafísica como moral y psicológica, de los hechos de la experiencia en relación con la conciencia ⁶⁰.

4. LA PERSONALIDAD EN EL KARMA Y LA TRANSMIGRACION

Nos confirma todavía más en este punto de vista el comprobar que la doctrina de la transmigración, pero sobre todo la doctrina del karma, significan dentro del budismo un alto sentido de responsabilidad y un continuo estímulo para la individualidad. Por lo mismo lleva implícita y, con mucha frecuencia explícita, la reafirmación de la individualidad. El budismo de una manera especial, y en esto se distingue del hinduismo, subraya que el karma es una ley metafísica del fruto de los propios actos, que afecta necesariamente al que los ha producido. Cada acto lleva su propio karma y cada persona lleva el conjunto de su herencia kármica y es responsable por ella. Justamente la idea de liberación en el budismo es que uno mismo se libre del karma que lleva encima acumulado. En este punto, no pueden ser más explícitos los textos budistas. “Yo soy el fruto de mis propias acciones; soy el heredero de mis acciones. Mis actos son la matriz, los padres, y el origen de mi personalidad. Yo seré, tarde o temprano, el heredero de mis propias acciones, sean éstas buenas o malas. Tal debería ser el pensamiento habitual, así de la mujer como del hombre, del hombre del mundo, como del monje” ⁶¹.

⁶⁰ Recordemos la frase de Schervatsky: “A pesar de todos los esfuerzos por mantener el dogma del no-yo, al final siempre vuelve a entrar el yo por la puerta de atrás”. *Buddhist logic*, ed. c., p. 113. E. Conze llegó a la misma conclusión: “The orthodox, in the end, were forced to admit the notion of a permanent ego, not openly, but in various disguises, hidden in particular obscure and abstruse concepts, like the *Subconscious life-continuum (bhavanga)* of the theravadins, the *continued existence of a very subtle consciousness* of the Sautrantikas, the *Root-consciousness* of the Mahasanghikas, etc. The *Store-Consciousness* of the Yogacarins is conceived in the same spirit”. *Buddhism*, ed. c., p. 170. El mismo La Vallée-Poussin concluye que en el fondo hay una cosa cierta, esto es, que “la serie des bouddhistes possède toutes les virtualités d'une âme substantielle”. *Nirvana*, p. 45.

⁶¹ AN, III, 70. Ver también III, 415. “Los actos no se desvanecen ni aún después de centenares de millones de períodos cósmicos. Cuando encuentran las condiciones y el tiempo, ellos producen el fruto para su autor”.

La parábola de los “tres mensajeros de los dioses” (o de la muerte) es significativa al respecto.

Un día dijo Buda a sus sacerdotes: “Un hombre que había llevado mala vida en sus obras, palabras y pensamientos murió y fue al infierno. Los guardas del infierno lo ataron de pies y manos y lo llevaron al juez de los muertos, el Rey Jama, reclamando que lo castigase. Este le preguntó, primero, si había visto entre los hombres al primer mensajero de los dioses. Como el inculpado dijese que no, el rey le dice:

—¿No viste nunca un hombre o mujer decrepito por la vejez?

—Sí, señor, he visto muchos.

—¿Y tu razón no te dijo que a ti te pasaría lo mismo y que por consiguiente te convenía obrar bien?

—Señor, no pude, porque era irreflexivo. —Entonces Jama le dijo—:

—Por tu irreflexión no has tenido ni obras, ni palabras, ni pensamientos buenos. En verdad, que de acuerdo a tu irreflexión se te va a castigar. Porque aquellas malas acciones no las has hecho ni tu madre, ni tu padre, ni tus hermanos, ni tus amigos y parientes, sino tú mismo las has hecho y tú mismo debes experimentar la recompensa”.

El mismo diálogo se repite sobre los otros dos “mensajeros de los dioses” en este mundo que son la “enfermedad” y la “muerte” y Jama por segunda y tercera vez le vuelve a repetir que “él es el único responsable de sus acciones y que por ello él mismo ha de experimentar sus consecuencias” ⁶².

Es conocido el énfasis que el mismo fundador del budismo había puesto en esta doctrina. “Sed vosotros vuestro refugio” ⁶³. “Cada uno tiene que ser el salvador de sí mismo” ⁶⁴. Es evidente que ello es una clara consecuencia de la ley metafísica del karma.

Nada extrañó que en la ascética budista, aunque se niega por una parte el sujeto o la persona metafísica, se insiste por

⁶² AN, III, 35. Trad. alemana de K. Schmidt, *Worte des Erwachten*, ed. c., p. 100-102.

⁶³ MP, 2, n. 23.

⁶⁴ D, 379.

otra en que el individuo o persona empírica es el responsable definitivo de su perfeccionamiento y de su liberación o de su condenación. El llamado al trabajo y al esfuerzo individual es continuo. Tú eres el que tienes que construir tu personalidad y tu salvación. Otro no lo puede hacer por ti. "Mis actos son la matriz, los padres y el origen de mi personalidad". La clásica exhortación budista al auto-control tiene este origen. Nada extraño que la historia del budismo pueda contar con fuertes personalidades, que imitaron la energía y a la vez el autodomínio del fundador.

La doctrina de la ley metafísica del karma, lleva como lógica consecuencia, la intransferibilidad de los propios méritos o defectos. Ello exalta todavía más la personalidad y su carácter incomunicable. La responsabilidad queda cerrada sobre cada individuo. La salvación es la salvación de cada uno por sí mismo. Esta doctrina se ha conservado con más pureza en la escuela tradicional Theravada. Ella ha acarreado también al budismo la acusación del individualismo —curiosa paradoja—, pues aquel niega toda realidad al individuo.

La escuela Mahayana ha mitigado la ley metafísica del acto. El karma —los méritos y los pecados— es transferible; el fruto de los actos puede ser suspendido. Tal es el caso del Bodhisatva, que con sus méritos trata de liberar del karma a los otros seres y salvarlos. Tal especialmente la salvación por los méritos de Buda, invocando su nombre, enseñada por la secta de la Tierra Pura. Pero, aun en este caso, la ruptura de la ley metafísica del acto es aparente. El individuo debe en cierta manera, siempre salvarse a sí mismo. Debe hacer al menos un acto que tenga en sí un mérito capaz de compensar los efectos kármicos pendientes. Ello vuelve a dar otra vez la primacía a la responsabilidad individual y mitiga el fatalismo metafísico del karma.

Así podemos comprender que siempre se ha acentuado en el budismo la responsabilidad del individuo en la formación de la propia personalidad y en la obtención de la salvación definitiva.

Pero, por otra parte, si el karma acentúa la personalidad, la reencarnación la disminuye. Uno de los mayores inconvenientes que encontramos en la doctrina de la reencarnación es pre-

cisamente éste: la desvalorización del carácter propio de la persona humana. Si el yo actual de Pedro ha sido antes el yo de Pablo y antes el yo de María, y antes el de un animal, etc., el yo actual de Pedro, como persona individual, queda diluido en una realidad de la que no hay conciencia, totalmente indiscernible y vaga, que experimentalmente nada tiene que ver con la actual realidad del yo de Pablo. Sólo por una especie de convenio, compromiso o expediente, se supone que existe debajo de todas esas personalidades la verdadera personalidad. Pero, entonces, las diversas personalidades en cada existencia quedan sin auténtico valor.

5. RECAPITULACION

Tratemos ahora de echar una mirada de conjunto al horizonte en que el hombre se siente situado dentro de los dogmas del karma y la reencarnación, recapitulando los fundamentos y las dificultades que hemos encontrado en nuestro camino.

a) Fundamentos

1) Trata de dar una explicación del *origen del mal y del dolor*, haciendo al mismo hombre responsable de su situación en el mundo y de los bienes que recibe o males que sufre.

2) Ambos dogmas suponen un profundo sentido de que existe una *ley moral* de las acciones humanas.

3) En consecuencia se afirma una *justicia trascendente*, en relación con las acciones buenas o malas respectivamente.

4) Se afirma el principio de que esa *justicia* no se cumple en la existencia actual y se postula una supervivencia en otras existencias.

El budismo acentúa especialmente dos aspectos:

5) Se salva la libertad y se estimula la personalidad, porque absolutamente hablando, está en la mano de cada uno liberarse del karma y salvarse.

6) La moralidad y sus consecuencias no es una ley arbitraria —ni siquiera dependiente de la voluntad de un Ser Supre-

mo⁶⁵— sino que surge del mismo orden ontológico de las cosas y de las acciones: es una verdadera ley metafísica de las acciones mismas.

b) *Dificultades*

1) La falta de pruebas positivas del hecho o ley de la reencarnación: no tenemos conciencia de pasadas existencias; no hay testimonios históricos comprobables; la ley de la justicia trascendente y el origen del mal pueden tener otras explicaciones.

2) Parece una injusticia expiar acciones de las que uno no tiene conciencia.

3) La personalidad queda desvalorizada, si “yo” (Juan) antes era “otro” (María) y antes “otro” (un perro) y antes “otro” (Andrés)... Hay una evidente despersonalización metafísica y, en consecuencia, despersonalización psicológica y moral.

En el budismo se acentúan especialmente dos dificultades.

4) La posibilidad metafísica de la transmisión del karma

⁶⁵ Con frecuencia contraponen los budistas su doctrina moral a la que admite un ser supremo, “Un Dieu qui juge, qui est un législateur décidant de ce qui est bien et de ce qui est mal” (W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, ed. c., p. 56). En la primera, la moral resulta de la naturaleza misma de la acción; en la segunda, de un poder externo. La misma contraposición se ha hecho en la filosofía occidental al hablar de moral autónoma y moral heterónoma, refiriendo ésta a la que se funda en un Supremo Legislador. Pero existe en ello un peligro de confusión que debe evitarse cuidadosamente. La moral natural —es decir la conformidad o disconformidad de los actos de la voluntad con el orden del ser— no ha sido determinada arbitrariamente por la voluntad divina. Aquella fluye de la naturaleza misma de las cosas. Lo que Dios, como Supremo Legislador hace, es exigir que esa moral se cumpla. La moral que se relaciona con Dios, no es pues una moral simplemente “externa” al acto y arbitrariamente dependiente de la voluntad de Dios. Por eso el término “moral heterónoma” con que se designa la moral dentro de la fe teísta, es un término incorrecto, que se presta a la citada confusión. Sólo muy poco teólogos y filósofos teístas —al menos entre los católicos— hacen depender la moralidad del acto de la libre voluntad de Dios y no de la esencia misma de Dios y de los seres que imitan la esencia divina. Pero ese pequeño grupo no puede ser el representante auténtico de la doctrina moral dentro del teísmo. Por lo mismo, tampoco es aceptable la interpretación de la moral teísta hindú de Ramanuja pues sería Dios quien habría determinado, como por decreto, los actos que serán buenos o malos: “La Suprema Persona Divina (...) ha determinado que debería haber naturalmente dos clases de obras; tales y tales obras son buenas y tales y tales son malas”. C. Ri-Bhasya, II, 2, 3. Citado por Johannis, *Vers le Christ par le Vedanta*, ed. c., p. 84.

y de la transmigración parecen incompatibles con la doctrina “estricta” del no-yo y de la serie.

5) El origen metafísico del karma y del proceso de la transmigración no se explica; la teoría mahayana que quiere partir de la Mente Unica se halla ante el dilema de admitir que la Mente Unica en sí ya no es Pura, o que de la Mente Pura puede salir la ignorancia y el karma...

El empeño de las escuelas budistas por mantener a toda costa la teoría de la serie ante los dogmas del karma y de la reencarnación, ha significado en el fondo un aporte metafísico budista para precisar la naturaleza íntima del hombre. Han subrayado un punto, con frecuencia olvidado o mal expresado por los partidarios del alma o yo permanente; el aspecto dinámico de la esencia del hombre. Nuestra experiencia nos presenta ineludiblemente nuestro íntimo ser personal en continuo cambio. La temporalidad no nos permite dos momentos seguidos, sin un interno cambio en nuestro ser. Nuestro yo está sujeto al cambio, y por eso nos experimentamos como seres sucesivos, transitorios. El budismo apunta agudamente una realidad que nadie puede rechazar: el carácter esencialmente dinámico del centro personal.

La doctrina budista de la impermanencia señala con toda razón este aspecto, contra la concepción estática del alma o del sujeto de la conciencia.

Pero, en nombre del dinamismo y del cambio intrínseco al centro personal, no puede abolirse el centro mismo, reduciendo la esencia del hombre y de la conciencia, a una simple “sucesión de actos” que se producen el uno al otro. El aspecto de la identidad y permanencia, está asimismo, tan fundado en la experiencia como el del cambio. Las doctrinas del karma y la reencarnación han obligado al budismo a buscar también algún elemento de continuidad y de permanencia. Pero el acento sobre la serie y la momentaneidad se ha cargado con tanta fuerza que las contradicciones lógicas vuelven a renacer siempre.

Para los partidarios del alma permanente, el budismo les señala que la permanencia debe afrontar la dificultad de explicarla dentro del cambio intrínseco del alma misma.

Para los partidarios de la no-alma, los personalistas les se-

ñalan con razón que deben afrontar la dificultad de explicar la memoria y la responsabilidad por los actos pasados.

Ni unos ni otros pueden resolver su contradicción diciendo que el cambio es ilusión o que la permanencia, es ilusión.

Es necesario dar una solución integral a la aporía del yo:

Si cambia, ¿cómo permanece?

Si permanece, ¿cómo cambia?

Pero, ciertamente, el karma y la reencarnación han sido para el budismo un esquema dentro del cual se ha ubicado la real intuición de lo Absoluto y de lo relativo en que el hombre se mueve. A través de ambos dogmas se está *de hecho* señalando el sentido intrascendente de todo lo temporal y material, y descubriendo al hombre el plano de alguna realidad absoluta. El hombre, colocado entre lo absoluto y lo relativo, ocupa dentro del budismo un puesto privilegiado en el Cosmos, porque se halla en la línea divisoria entre lo absoluto y lo transitorio, entre los dioses y los espíritus malos, con la posibilidad inmediata de liberarse. El budismo, así como el hinduismo, iguala más todos los seres de la creación y especialmente todos los vivientes: a todos ellos atribuye un principio vital, no muy diferente en su esencia del que posee el hombre; en todos ellos ve la misma realidad absoluta manifestarse, como se manifiesta en el hombre. Este entra de una manera igual con todos los demás seres en el "Gran Samsara" o proceso universal del cosmos en su tendencia hacia Dios. En esta grandiosa visión trascendente, el hombre ocupa su puesto. Ha de descubrir su verdadera realidad, la cual es su participación de lo absoluto. Su obligación y su misión es de realizarlo. Son discutibles, sin duda alguna, varios aspectos del karma y la transmigración. Pero éstos se basan en una intuición fundamental de la esencia del hombre, de su participación de lo absoluto y de su finalidad de realizarlo.

¿En qué consiste en definitiva esa realización? En ello reside la ulterior respuesta del budismo sobre la naturaleza verdadera del yo, sobre la realidad última del hombre. Esta respuesta nos la da el budismo con su doctrina del Nirvana y del Absoluto.

LA "APOLOGIA" DE NEWMAN

(Cien años después, 1864-1964)

Por H. M. DE ACHAVAL, S. I. (Roma)

"He escrito en total (buenos o malos), cinco libros constructivos", escribía Newman en 1870¹, "mi *Oficio Profético de la Iglesia*² (que se ha hecho añicos), el *Ensayo sobre la Justificación*³, la *Evolución de la Doctrina*⁴, los *Discursos sobre la Universidad* (Dublin)⁵, y éste", refiriéndose al *Ensayo sobre el Asentimiento Religioso*⁶, recién terminado. De la *Apología*⁷, ni una palabra. No porque no la considerase el más suyo de sus escritos, o ignorase el valor y la influencia que estaba llamada a ejercer y ya ejercía, sino porque le costaba considerarla un mero libro, al cual su vida y sus ideas hubieran prestado el argumento.

Hoy, como al tiempo de su aparición, la *Apología* se identifica con su autor. Para muchos de nuestros contemporáneos Newman no es más que eso. De ella saben ser uno de los pocos escritos autobiográficos que haya superado la prueba del tiempo, no ser un libro fácil o ameno, y tener en ella lo anecdótico poca o ninguna parte de relieve⁸. Si se es capaz de un esfuerzo sostenido, su lectura es su propia recompensa. No es posible asistir

¹ Citado por Wilfrid Ward, *The Life of John Henry Newman*, London, 1912; II, 262.

² *Lectures on the Prophetic Office of the Church*, London, 1837.

³ *Lectures on Justification*, London, 1838.

⁴ *Development of Christian Doctrine*, London, 1845.

⁵ *Idea of a University*, London, 1852.

⁶ *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, London, 1870.

⁷ *Apologia pro Vita sua, being a Reply to a Pamphlet entitled: What, then, Does Dr. Newman mean?*, by John Henry Newman, D.D., London, 1864. Acerca de la historia y circunstancias de la *Apología*, cf. Ward, l. c., II, 1-46; Vincent F. Blehl S.I. y F. X. Connolly, han editado las comunicaciones leídas en el Symposium celebrativo, que tuvo lugar en Fordham University en octubre 1963, bajo el título: *Newman's Apologia, A Classic Reconsidered*, N. Y., 1964.

⁸ *Ibid*; Mary Baylon Lenz O.S.F., *The Rethoric of Newman's Apologia: The Ethical Argument*, 80-104.