

KANSAI GAIDAI UNIVERSITY

Ética y religión en el budismo y cristianismo

メタデータ	言語: spa 出版者: 関西外国語大学・関西外国語大学短期大学部 公開日: 2016-09-05 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: Arbella, Pedro M. メールアドレス: 所属: 関西外国語大学
URL	https://doi.org/10.18956/00006289

ÉTICA Y RELIGIÓN EN EL BUDISMO Y CRISTIANISMO

Pedro M. Arbella

1 . FUNDAMENTOS PARA UNA RELACIÓN

Hace ya muchos años, antes de mi venida a Japón, reflexionábamos en una sesión de estudio por grupos sobre el sentido de la vida, los valores éticos, el concepto de pecado y otras categorías en Japón y en mi país de origen. Yo había leído algunos libros sobre el tema, por lo cual creía considerarme un pequeño especialista en la materia, así que me esplayé largo y tendido sobre el concepto ético de los japoneses. En el mismo grupo había un viejo profesor que había vivido largos años en Japón y que escuchaba en silencio las peroratas de este inexperto especialista. “Viviendo largos años con la gente, dijo al fin, es difícil conocerla cabalmente y más difícil definirla y juzgar sus categorías morales. En los libros la gente aparece caricaturizada y, como ocurre en otras esferas, se desprecia y se tilda de equivocado lo que no se identifica con nuestros modos y costumbres.” Es posible que quien lea este trabajo me haga hoy la misma observación. Con ese sentimiento de aproximación al «ethos» misterioso y profundo de cada persona quisiera analizar sintéticamente en este trabajo el nexo existente entre las doctrinas éticas budista y cristiana, y su metafísica subsistente y, concretamente, la relación entre la moral y la religión. Me ciño al budismo y al cristianismo, religiones cercanas en la geografía y en los afectos.

La religión no se confunde con la filosofía, ni tiene como meta primaria el conocimiento intelectual o la sabiduría. La religión intenta situar al hombre frente al misterio de la realidad, sea ésta la realidad del mundo o la realidad del hombre mismo. “Movido por los impulsos de la religión se enfrenta el hombre con el mundo en cuanto un todo y, dentro de él, con los seres particulares que le salen al encuentro y tratan de actuar sobre él. Partiendo de la religión adquieren

los seres diversa importancia: unos atraen la atención y otros pasan inadvertidos. El hombre mismo se comprende en función de la religión, pues gracias a ella se hace cargo de sus propias profundidades. De aquí se sigue, como consecuencia natural, que originariamente la asociación humana tiene lugar a base del misterio religioso y que toda comunidad humana en un principio tiene carácter religioso: la familia, la estirpe, la nación, el estado. La comunidad es en sus orígenes, como lo muestra la historia, participación en los mismos sacra, en las mismas cosas sagradas¹⁾.

De igual manera la naturaleza, los éxitos del hombre, la fecundidad, etc. debían tener esa relación con el misterio y, en definitiva, redundar en provecho del hombre integral, del hombre en su sentido trascendente, que es lo más importante y fundamental de la vida. “Comportarse debidamente por decisión libre frente a la realidad total equivale a comportarse moralmente. Como lo enseña la historia, toda moralidad se concebía y se fundaba en lo religioso. Su independencia de la religión ha sido siempre un proceso posterior, aunque por otra parte imposible de llevar a término. Aquí nos encontramos con una conexión esencial que no se puede explicar sencillamente por la primitividad, como lo pretende el positivismo. Esto no quiere decir tampoco que la religión consista propiamente en moralidad, según la opinión de cierto moralismo representado también por Kant. Lo religioso se distingue en su concepto de lo moral. Existen cosas sagradas y no sagradas, mientras que no pueden existir cosas morales e inmorales, dado que los predicados moralmente bueno y moralmente malo sólo pueden competir a personas humanas, a sus actos y actitudes²⁾.”

La religión es encuentro personal con Dios, reconocimiento humilde y devoto de su valor absoluto y de su santidad. A la ética le compete el cuidado y la realización de los valores humanos; aspira a dar vida y forma a un sentir y a un hacer que corresponden a la esencia del hombre. Lo Sagrado pide respeto y obliga de modo absoluto; no exige la realización o el acrecentamiento del propio valor. Esto significaría una verdadera y propia contradicción, siendo lo Sagrado «realidad» de valor perfecta y que no soporta ulterioridad. Lo Sagrado sólo puede venir reconocido y adorado. El homenaje a Él no sólo no se identifica con la moral, sino que ni siquiera se actúa primariamente en ella. El bien moral contiene, por el contrario, el modo de ser de los objetos ideales: no es un dato, sino un proyecto, algo que hay que hacer. Incumbe al hombre el papel de transferirlo de la esfera ideal a aquella real³⁾. No obstante lo dicho, “religión y moralidad están íntimamente ligadas la una a la otra de la manera más estrecha. Recíprocamente coordinadas, exigen completarse mutuamente. La respuesta axiológica al Valor divino incluye la respuesta axiológica a todos los otros valores⁴⁾.”

Toda religión tiene dioses personales, por imperfectamente que se conciba todavía su carácter personal. En la medida en que se reconoce el carácter personal de lo divino se interesan también los dioses por lo moral y aparecen los preceptos morales como expresión de su voluntad. Donde el carácter personal de lo divino está oscurecido es, igualmente, imperfecta la coincidencia de lo moral con lo religioso. Este enraizamiento evidente de lo moral con la voluntad de los dioses es una prueba de que el hombre se experimenta como condicionado y no se equipara, ni puede equipararse, con lo absoluto. “Una moral sin religión, que sólo se puede apoyar como último fundamento en la dignidad del hombre, tiene también como consecuencia la pérdida del fundamento de esa misma dignidad, que entonces se hace problemática; con ello se derrumba también la moralidad intramundana”⁵⁾.

Cuanto más claramente se destaca el modo de ser puramente personal de lo divino, tanto más incondicionalmente aparecen también las exigencias de la moralidad en su conjunto como expresión de la voluntad divina. Con toda lógica se tiene por decisiva en el cristianismo la actitud personal que se manifiesta en lo moral. “Al Dios personal sólo puede agrandar aquel que en su comportamiento reconoce incondicionalmente su ser de persona y le hace honor, quien se conduce moralmente. Sólo el hombre moralmente bueno puede estar en armonía con Él”⁶⁾, a quien ha entregado su libertad.

Dios se relaciona con el hombre y las cosas no por pura conexión física, sino por un acto creador y libre. Cuando el hombre, pues, se considere situado de frente al ser personal, absoluto e infinito de Dios, deberá reconocer que su justicia no le viene por su moralidad, por sus propias fuerzas, sino por pura gracia y amor del Absoluto, ya que el finito sólo puede tener exigencias finitas⁷⁾.

La exigencia moral es impersonal. La ley no da fuerzas. Uno necesita garbo, fuerza, «gracia». En el amor el hombre está en armonía con Dios y se siente obligado por la fuerza del amor y sostenido por Dios mismo. De esta manera la ley se convierte, por el amor, en auto-ley.

¿Puede el hombre ponerse en armonía con Dios? En Cristo, responde el cristianismo, se realiza esta armonía. “La religión cristiana abarca la moralidad y la incorpora. Eleva al hombre por encima de sí mismo. En las religiones naturales, por el contrario, se recubren religión y moralidad en una parte tanto menor cuanto más marcado está lo natural en lo divino. La asociación de religión y moralidad no depende de sus conceptos esenciales, sino de la relación de ambas con el ser personal. Esto demuestra la separación entre las dos, tal como atestigua la historia de las religiones”⁸⁾.

También por parte de Dios aparece la diferencia entre moral y religión. En este sentido ve-

mos que en alguna manera Dios está por encima de la moralidad⁹⁾. No en el sentido de que Dios pueda hacer algo malo o sencillamente aprobarlo. La diferencia está en que quien cometió una falta no puede hacer que esa falta no haya existido, pero Dios puede perdonarla y transformar al hombre que se convierte. Si la idea de Dios está vinculada a lo infrapersonal, entonces viene la idea del karma: no se puede privar a la acción de su mal efecto. Cambiando el vínculo de religión y moralidad, el pecado aparece como un concepto religioso, una violación de lo divino, y entonces el remedio está claramente en la humilde conversión al Dios que puede levantar al pecador hasta Sí¹⁰⁾.

Se da una conexión entre lo ético y lo religioso porque la tendencia religiosa en su esfuerzo mismo de dirigir al hombre hacia lo Último, lo transforma y lo vuelve capaz de una inserción nueva y diferente en la situación contingente. La causa profunda parece que está en que el Absoluto refleja su presencia en lo temporal, lo histórico participa ya de alguna manera de lo eterno, de otra manera no habría tendencia hacia el Absoluto, ni posibilidad de elevarse hacia Él. Por otra parte, la búsqueda del Absoluto coincide con la búsqueda del bien y la huída del mal; por consiguiente, tal compromiso religioso se traduce siempre, bajo el aspecto práctico, en una búsqueda de perfección ética, la cual se revela en el dominio social como justicia y amor a los hombres¹¹⁾.

No obstante lo dicho, la historia de las religiones, en todas partes, nos muestra tendencias de divorcio entre los elementos éticos y los religiosos. Hay varias formas en que se ha verificado esta separación, que nosotros aplicaremos a las corrientes budistas y al cristianismo aquí estudiados principalmente.

2 . ÉTICA SIN RELIGIÓN. CRÍTICA DEL BUDISMO THERAVADA

¿Existe una moralidad auténtica sin fe, sin religión en sentido estricto? ¿Puede una moralidad no religiosa justificarse, en última instancia, a sí misma?

Cada día nos encontramos con personas seriamente comprometidas en el bien y desarrollo de los valores propiamente humanos en todas las esferas y que, sin embargo, se profesan ateos por convicción. Incluso hay veces que la seriedad y la sinceridad de su compromiso moral humano les exige el rechazar todo apoyo trascendente propuesto por las religiones, al constatar que las religiones muchas veces alienan al hombre de su quehacer humano y temporal¹²⁾.

Por eso hay que “dejar sentado el hecho de que hay hombres que, a pesar de su seriedad moral, a pesar de una atención del todo especial en relación con determinados valores morales,

particularmente actuales, no han llegado a la fe religiosa”¹³⁾.

Otro problema es, dice Bernard Häring, si una ética pueda fundamentarse y regirse racionalmente sin la fe, ya que en la conciencia moral parece que siempre está implicado de alguna manera un absoluto. Al rechazar el bien conocido se dibuja en la conciencia el sentimiento de culpabilidad, aun en el caso de la conciencia que no acepta a Dios. “La persona humana, que se sabe solicitada por un deber insoslayable ha visto siempre detrás de esa solicitud, con una lógica incontestable, una Persona absoluta”¹⁴⁾. Y así afirmamos con Hildebrand que “la religión es el terreno real para todo el ser moral, del cual éste depende cualitativamente y sustancialmente en el modo más profundo, de manera que una separación por parte de la moralidad de la religión es una imposibilidad”¹⁵⁾.

“La persona solicitada existencialmente, cuando en la experiencia moral viene a experimentar la dignidad y profundidad personales, cuando se trata por tanto de una experiencia vital moral, grande y auténtica, no verá ahí una solicitud impersonal, sino la llamada de una persona a otra persona”¹⁶⁾. La persona, que constituye el más alto de todos los valores solamente puede experimentar una solicitud y una obligación absolutas de parte de una Persona que es a su vez absoluta¹⁷⁾.

El bien, es verdad, no se confunde con el Santo, la ética con la religión. Pero el bien, lejos de estar cerrado al Santo o de oponerse a él, nos puede llevar a la puerta del Santo. El valor vivido y concebido como una obligación moral se funda en el personalismo de la religión. “El personalismo vivido y experimentado en la conciencia es para nosotros una posición del problema y un camino hacia el Santo”¹⁸⁾. El bien moral, sobre todo en las situaciones límite, la virtud, el esfuerzo, el dolor, la muerte, etc. aparece como una abertura hacia la religión. Ante las situaciones límite, sobre todo, dos soluciones se le ofrecen al hombre impotente para alcanzar de por sí la perfección, el bien, la felicidad: la desesperación o el apoyo en la transcendencia. El hombre tiene buena conciencia de su incapacidad por lograr el bien, el valor perfecto. Una puerta se le abre, la fe.

Un ejemplo típico de esta actitud, sigue diciendo B. Häring, es Erich Fromm, el cual “evita puntualmente dar ningún fundamento religioso a su ética: no quiere recurrir de ninguna manera a la fe en Dios, pero cree sin embargo en los valores objetivos que obligan a todos los hombres. En el análisis ético él ve un acto de fe ético. La pérdida de esta fe significa prácticamente la destrucción del fundamento ético”¹⁹⁾. El vivir los valores éticos, aun sin la fe en un Dios personal, supone un acto de fe y un gesto de extrema confianza y esperanza²⁰⁾. A este tipo de éticos sin religión se les puede aplicar lo que Erich Fromm dice de K. Marx, S. Freud y B. Spinoza: “Estos

hombres eran escépticos y al mismo tiempo hombres de una profunda fe''²¹⁾.

La vida ética es una búsqueda «creyente» de aquella realidad que es más grande que nuestro yo egoísta. “La actuación de una ética personalista presupone, en última instancia, que el fundamento del significado, sobre cuya base yo como persona acepto como razonables y como obligantes el don y la invitación, no puede ser un principio abstracto o un esquema impersonal; ése puede ser solamente el valor personal absoluto que es Dios''²²⁾. Además, no debemos olvidar que, en la economía existente, todo lo bueno, todo esfuerzo ético, toda virtud, aun de quien no reconoce a un Dios personal, está impregnado por la gracia y por la luz poliédrica de la fe²³⁾.

Llegados a este punto hagamos una aplicación a la doctrina budista, sobre la cual versa este trabajo primordialmente.

Según la escuela Theravada, llamada también Hinayana, o del «pequeño vehículo», implantada principalmente en Ceilán y el sudeste asiático, el budismo es esencialmente una terapéutica del dolor humano universal; busca la eficacia por encima de todo. A Buda se lo ha comparado con un médico. Su primer sermón en Benarés toma la forma de una consulta médica. Los juicios de valor del budismo se expresan en forma utilitaria: los deseos y las acciones son verdaderas o falsas; o mejor, son favorables o perjudiciales. Los juicios recaen, de modo práctico, sobre la rectitud y eficacia de los medios que llevan a la liberación. Intentar resolver problemas de orden metafísico no lleva ni a la iluminación ni a la extinción.

Fundándose en que el budismo niega la «existencia» de Dios, muchos lo acusan de ateísmo y le niegan, por tanto, el carácter de religión. El budismo quedaría reducido a una ética no religiosa. Sin embargo, dejando a un lado el budismo de la tradición Mahayana, o del «gran vehículo», esto es, el budismo reformado que se extendió a países como China, Korea, Japón y otros, abierto en gran parte al teísmo, y poniendo los ojos en la doctrina del Maestro presentada por la tradición conservadora Theravada, se reconoce hoy siempre más que el budismo no es ni teísta ni ateo, permaneciendo para todo un sector de la humanidad como una paradoja, la paradoja de una religión-atea²⁴⁾.

Decimos, por tanto, que es más que una ética, que es una religión, ya que “Buda no ha negado jamás «existencialmente» la última realidad (por llamarla de algún modo); ha rechazado solamente para ésa cualquier nombre, cualquier personificación, lo que para él, como para toda la tradición india, es sinónimo de antropología...En su mente la más alta religión es atea, así como es apoliteísta, y a-antiteísta''²⁵⁾. La posición y planteamiento de Buda del problema religioso no ha sido sobre la naturaleza y el actuar de Dios, sino sobre cómo el hombre pueda trascender su estado actual; es el problema religioso por excelencia. El budismo, es cierto,

reconoce por tanto implícitamente un absoluto. Tiene una doctrina de redención, es por tanto una religión²⁶⁾.

Ahora bien, en esta religión-atea, como acabamos de denominar al budismo primitivo, ¿cuál es el papel de la religión y cuál el de la ética? ¿Cuál es su relación?

El budismo Theravada muestra un primer tipo de separación entre la ética y la religión, “eliminando prácticamente lo que a una mente occidental, por lo menos, parecerían elementos indispensables de religión”²⁷⁾.

En la escuela Theravada los elementos específicamente religiosos quedan muy esfumados. “Si la religión es esencialmente una búsqueda del enriquecimiento de la vida por el establecimiento de relaciones vitales con poderes o personas sobrehumanas, entonces la doctrina de Buda, de la tradición Hinayana, con su indiferencia a la idea de Dios, con dificultad la podemos llamar religión genuinamente”²⁸⁾. Su doctrina aparece prevalentemente como un sistema ético práctico que buscó por encima de todo hacer al hombre independiente de los dioses y dependiente solamente de él. Buda ofrece una salvación, pero esa salvación no viene de Dios, ni a través de Buda, sino que es causada por el hombre solo. Buda es la flecha que marca el camino hacia la Iluminación.

A Buda no le interesaba mostrar a los hombres la relación vital que los une con Dios, sino la relación que existe entre su condición actual y sus obras anteriores, así como la relación de la vida actual con la vida ulterior a ésta²⁹⁾.

El culto, la plegaria, el sacrificio, etc. no tienen ningún relieve en el sistema de Buda. Contemporiza con estas prácticas, pero las priva casi de significado salvador. La salvación no es por gracia sino consecuencia matemática y casi física de las obras meritorias que uno hace. El infierno o el renacer son, igualmente, consecuencia insoslayable de las malas acciones personales.

El deber moral no es la acogida obediente y dialogal de una Voluntad soberana, de una Persona absoluta que se dirige al hombre invitándole. El hombre es ley para sí mismo. La perfección, la eliminación de las manchas del karma es toda la fuente de obligación.

Debido a la escasa impregnación del elemento religioso en el sistema ético hinayana, parece más propio hablar aquí de «religiosidad moral» y no de «moralidad religiosa». Esto quiere decir que aquí encontramos la religiosidad expresada más claramente y más comúnmente en valores éticos con preferencia a los conceptos religiosos o metafísicos, y que la ética funciona como regla de espiritualidad³⁰⁾.

¿Desemboca esta ética en la religión? ¿Lleva el bien al Santo? Buda no ha formulado ninguna afirmación positiva a este respecto. Pero su silencio a las cuestiones «transcendentales» y

transcendentes nos hace ver que Buda entrevé el misterio, lo religioso, y nos deja a la puerta de él, para que ese misterio no pierda su grandeza y transcendencia. El silencio de Buda es más elocuente de lo que parece. Repetidas veces Buda responde afirmativamente con su silencio. ¿No es este silencio revelador? Por afirmar la transcendencia de lo divino se ve obligado a negar esa transcendencia, que siempre en nuestras mentes es no-trancendencia.

Por otra parte, la afirmación del hombre, su autoperfección, todo el esfuerzo moral hacia la salvación, la liberación, ¿no es una fe religiosa? ¿No está exigiendo y predicando al Absoluto? ¿No es, por lo menos, una puerta abierta hacia lo Transcendente, hacia el Nirvana que todo lo sustenta, hacia el Om, el Brahma, Dios?

Podríamos decir, en resumen, que Buda, tal como nos lo presenta la tradición hinayana, ha enseñado una doctrina de salvación ética, prescindiendo de su relación con lo religioso, pero sin negarla explícitamente. Buda, inmerso en el pensamiento hindú, no podría ignorar completamente lo divino, pero prefiere prescindir de ello para ayudarle al hombre a trabajar por su salvación con diligencia. Con otras palabras diríamos: trabajar por la salvación como si Dios no se diera.

3 . RELIGIÓN SIN ÉTICA. CRÍTICA DEL BUDISMO MAHAYANA

Otra separación ilegítima de religión y moral es la independencia de la religión respecto de la ética. Se concede una preeminencia tal a la actitud religiosa que no se ve ninguna relación con el deber o el bien moral. Esta concepción exalta la absoluta independencia y originalidad o inderivabilidad del fenómeno religioso, con el deseo de liberar la religión de la metafísica y de la moral³¹⁾.

Es cierto, escribe B. Häring, que en los fenómenos religiosos, tales como la plegaria, culto, fe y revelación, no nos encontramos ante fenómenos morales. “El hombre religioso sabe en todo caso que su acción es diversa de cualquier buena acción que no tenga esta relación inmediata con el «Santo». El fenómeno religioso está en contraste absoluto con la institución de relaciones recíprocas mediante acciones morales, por ejemplo, con la práctica de la justicia, en las relaciones con el prójimo, con las demostraciones de asistencia religiosa hacia los necesitados. El elemento decisivo en la experiencia religiosa es, no una acción, sino el mismo Dios santo transcendente”³²⁾.

Ahora bien, aquel que se encuentra delante de Dios, aquel que experimenta su grandeza, su absolutidad, automáticamente se siente interpelado por Él, obligado por Él e invitado a la

obediencia total. Quien se encuentra con el Santo bueno, fuente de bondad, siente igualmente la urgencia por el bien. Cuando el hombre religioso cae en la cuenta de que el Dios grande, santo y vivo, lo ha llamado, no le queda salvación si él no corresponde a esa palabra invitante de Dios. La profundidad de esta respuesta y el modo entero de expresarla, la profundidad de conciencia de sentirse llamado, depende realmente de la profundidad espiritual de la personalidad religiosa, y del modo más o menos claro como Dios se ha revelado. Es incompatible con el fenómeno religioso pensar en una llamada de Dios no obligatoria, en la cual Él no se mostrase empeñado y a la cual el hombre no hubiera de dar obligatoriamente su respuesta. El Valor más alto y personal del Dios Santo exige igualmente una respuesta digna y conveniente a Él solo³³⁾.

Tanto los historiadores de religiones como los místicos coinciden en rechazar como inimaginable la distinción e independencia de la religión respecto del actuar moral. “Allí donde tenemos noticias más precisas a este respecto encontramos que este Ser supremo impone mandamientos, no puramente rituales, sino morales, y vigila con su omnisciencia su cumplimiento”³⁴⁾. La mística Madelaine Sémer escribe: “El amor de Dios es de tal naturaleza, que no se le puede vivir ni experimentar sin haber cumplido todos los deberes propios, y que se le puede perder, cuando éstos no se cumplen”³⁵⁾. A medida que la vida mística avanza realmente, existe menos el peligro de un concepto meramente jurídico de la acción moral³⁶⁾. Lo cual no quiere decir sino que el hombre verdaderamente religioso va realizando su moralidad con más espontaneidad, con mayor conformidad con el Dios Santo, aunque no sea preciso que tenga conciencia de cumplir un deber moral³⁷⁾. “Es esencialmente imposible un encuentro con Dios sin un cierto tipo de «ethos». La religión es la «obligación» en el sentido más íntimo, pero por encima de todo el valor del elemento «santo» exige la respuesta al valor conveniente, en actos religiosos: el «ethos» sagrado. Sólo donde existe este ethos sagrado la vida moral se puede fundamentar como moralidad «religiosa»”³⁸⁾.

Suscribimos la afirmación de Max Scheler: “En los grados más perfectos, religión y moral no son esencialmente independientes, sino dependientes esencialmente una de otra. Se hacen esencialmente independientes una de otra sólo cuando la moral o la religión, o ambas, son imperfectas, y se hacen tanto más independientes cuanto mayor es su imperfección”³⁹⁾.

Por eso las religiones politeístas y animistas presentan este carácter de separación, de independencia o divorcio. La prostitución sacra, los sacrificios humanos, venganzas en nombre de la divinidad son muestras de este divorcio, que se da siempre que costumbres imperfectas o reprobables son sancionadas por la religión, o cuando estas costumbres imperfectas no son animadas ni transformadas por la religión⁴⁰⁾. En el Budismo, ¿se dan estas tendencias de

separación de la religión de elementos éticos significativos?

Casi se puede decir que el Budismo evolucionó de una ética sin religión a una religión sin ética. “Puede ser una afirmación demasiado rígida y simplista, pero es ciertamente verdadero que la creciente popularidad de las viejas divinidades de la India, y las divinidades absorbidas por el Budismo en su pujante expansión misionera hacia el Norte, ensombrecieron de alguna manera la ética del Camino Medio. Aquello que Buda había hecho central fue relegado a lugar secundario, y aquello que él había ignorado o rechazado como superstición se hizo central en la vida religiosa de la masa de creyentes”⁴¹.

De esta manera cierto Budismo Mahayana se convirtió en una religión mística, por contraposición a la religión profética que es ética, y en ese misticismo los mantras y la sabiduría no-racional sustituyen al esfuerzo moral. Frente al pragmatismo de Buda, sus discípulos harán una metafísica y una filosofía. Piénsese, por ejemplo, la evolución del concepto de sexualidad en el Maestro y el significado místico que tiene, por citar un caso, en el Tantrismo. Esta desviación del espíritu del Maestro ha sido una de las razones por las que en el Japón la religión ha sido considerada por muchos como superstición y enemiga de una conducta racional.

Nos estamos refiriendo fundamentalmente a aquellas desviaciones del Mahayana que pone todo su énfasis en la budología, metafísica y mística, y descuida los elementos morales. Dejando al desarrollo espontáneo de la «*bodhicitta*» o «conocimiento de la iluminación» en cada ser humano, existe el peligro de aceptar el mundo fenoménico como se presenta y de eliminar todo empeño por el auto y heteroperfeccionamiento.

El mayor exponente de esta actitud lo representa el Amidismo. Las jaculatorias dirigidas a Amida se hacen el centro de la religión. La vida ética apenas tiene importancia porque “Amida no puede defraudar al hombre religioso, aunque sea perverso”⁴².

4 . RELIGIÓN Y ÉTICA. DUALIDAD EN PARALELISMO CRÍTICA DEL BUDISMO EN BLOQUE

En el Budismo Mahayana nos encontramos con un enriquecimiento de los elementos religiosos que lleva consigo un enriquecimiento correspondiente de valores éticos. La ética centrada en la perfección del *Arhat* de tipo egoísta se cambia en la ética altruísta del *Bodhisattva*. La meta ya no fue la liberación personal del «ego», sino la iluminación personal y la de todos. A Buda se le consideró como una encarnación del Eterno Buda Original y una personificación de la Verdad Universal, que precisamente vino a este mundo sacrificando su Nirvana, con el fin de

guiar a los humanos a la salvación y perfección. El empeño misionero y salvador fue el ideal para estos budistas. Como se deduce claramente, este ideal y esta misión corresponde a las ideas fundamentales budistas posteriores a Buda, a la fe en la budidad de todos. Pero cuando este Budismo ulterior buscó, al mismo tiempo, perpetuar la ética del Budismo primitivo, basada sobre una visión de la vida que negaba prácticamente la realidad del «ego», nos encontramos de nuevo con un ejemplo de principios éticos divorciados de, y antagónicos a, las doctrinas religiosas. Éste es un ejemplo real de un tercer tipo de separación, a saber: la existencia de principios y elementos religiosos y éticos coextensivos, sin una conexión vital entre los dos⁴³⁾.

Fundados en el principio de Buda de la Verdad Acomodada, o adaptada según las necesidades, vemos, sobre todo en el Mahayana, elementos éticos importados de otros sistemas religiosos, de otras filosofías, sea del confucianismo, cristianismo u otras religiones locales o nacionales, lo cual hace que aparezca más claro el divorcio de la ética y la religión, ya que frecuentemente principios éticos enseñados por el Budismo están fundados en principios religiosos opuestos a él.

Como hemos visto el budismo Mahayana cifra la perfección en la iluminación, donde el fiel alcanza la máxima perfección moral personal. Esta doctrina está en abierta contradicción con el principio básico fundamental que niega el «ego» personal. El «ego» es impermanente e insustancial, puede y debe desaparecer. Por otra parte se enseña una doctrina ética del esfuerzo, de la negación de sí mismo, de concentración y generosidad. Para el budista, la moral, la ética, es sólo un camino hacia la liberación, pero moral y liberación están ampliamente separadas.

En este sentido se atribuyen al Dr. Matsushita Masatoshi estas palabras: “Unir juntamente la religión y la moralidad, y decir que la moralidad es elevada por medio de la creencia religiosa, es hipocresía cristiana”⁴⁴⁾.

Entre los estudiosos del budismo la relación de ética y religión viene definida por la dualidad en paralelismo, que quiere decir que la religión y la moralidad son como las alas de un ave o las dos ruedas de un carro: una no puede ir sin la otra, ya que las dos son complementarias. Esta visión que mantiene la dualidad se subdivide a la vez en dos explicaciones: Urabe Kanjun (1848-1910) sostenía que la vida moral era el resultado de la fe religiosa, mientras que Kiyozawa Manshi (1863-1903) mantenía que la vida moral debe preceder a la obtención de la fe, y que la moralidad es la guía hacia la religión. De ahí que para este último, la religión trasciende el dualismo de bueno y malo, una teoría sostenida generalmente entre los budistas⁴⁵⁾.

Esta concepción de dualidad en paralelismo está sostenida por el budismo en bloque, y expresamente afirmada por el fundador del Risho Kosei-kai, institución acreditada en el diálogo

interreligioso y que años ha acogió gentilmente al autor de este artículo⁴⁶⁾.

A nosotros nos parece inadecuada esta mutua interrelación por cuanto no expresa suficientemente la mutua influencia de ambas, tal como veremos en el siguiente apartado.

5 . RELIGIÓN Y ÉTICA. HACIA UNA UNIDAD EXISTENCIAL

La filosofía perenne ha formulado el axioma *«agere sequitur esse»*, el actuar sigue al ser, que deduce incontestablemente la vida moral de la naturaleza esencial del ser. Queremos fijar ahora nuestra reflexión en el cristianismo, que se presenta y autoproclama como síntesis de fe y vida. “Ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, Padre, y a tu enviado Jesucristo” (Jn 17,3).

La religión fundada por Jesús de Nazaret, escribe B. Häring, a quien seguimos fundamentalmente en este trabajo⁴⁷⁾, no es una doctrina abstracta. Es la historia de Dios que sale al encuentro de la humanidad, es un don de Sí al hombre, a quien llama a la comunidad de amor con Él. La revelación de Dios da origen a una comunidad de fe, esperanza, amor, a una comunión de vida con Él y con todos los hombres partícipes de la misma alianza. La religión cristiana es una religión de gracia. Gracia significa que Dios se entrega amando al mundo. Cristo es la gracia sustancial. Su venida no es sólo la palabra dirigida a los hombres, sino más bien un don que se ofrece y retorna a su vez al Padre: la gracia es don del amor divino. Aquellos que se dejan iluminar y guiar por el Espíritu Santo lo ven todo bajo la luz del don de parte de Dios, pero de manera tal que descubren en el mismo don también el compromiso de los hijos de Dios. Cada talento recibido por el cristiano debe llevar fruto. “La gracia es vida, misión a una vida que se realiza en el amor. Cuando se realiza efectivamente la gracia, ésta revelará el propio ser que consiste en el lanzamiento hacia un amor siempre más profundo de Dios y del prójimo”⁴⁸⁾.

La iniciativa viene de Dios, el cual nos ha amado el primero, y siendo todavía pecadores. La perfección moral viene exigida por una perfección ontológica. Es como si la santidad y bondad de Dios se comunicara al hombre, y éste de rechazo fuera un reflejo de aquella (Mt 5,48; Lv 19, 2; 1Pe 1,16). Este origen divino de la perfección viene ya atestiguado por el diálogo de Eutrifón en Platón: “Para ser verdaderamente piadoso hay que ser antes amado por los dioses. Amamos a Dios con un destello de su mismo amor”⁴⁹⁾.

“La fe, la esperanza, la gracia, conducen siempre a la esencia de la religión cristiana, esto es, a aquel amor con que Dios atrae a los hombres hacia Sí. Nosotros distinguimos entre amor a Dios y amor al prójimo. En alguna manera al uno lo podemos llamar religión, al otro moral. Pero debe dejarse sentado claramente que el amor a Dios comprende en sí y produce necesariamente

por sí el amor al prójimo”⁵⁰). No se puede ser verdaderamente religioso y olvidarse de, o rechazar a, los hombres (Sant 1, 27; 1 Jn 4,20). El dibujante de viñetas Charles Schulz lo recordaba cuando le hacía decir a Charlie Brown: “Amo a la humanidad, pero odio a los hombres”. De la misma manera que la inserción del Absoluto en la condición existencial humana no se hace sin una profunda transformación ética de esta última, la tensión religiosa hacia el Absoluto es portadora de aspiraciones morales, y se expresa en una búsqueda obsesiva de perfección moral. El igualar el amor a Dios con el amor al hombre ha sido una novedad aportada por Jesús al judaísmo (Jn 13,34; Mt 22,39).

En Cristo se da plena identidad de relación con Dios y de expresión moral. Él siempre está con el Padre y siempre hace su voluntad (Jn 8,29). Él es la perfecta síntesis del Bien y del Santo. En la Iglesia, comunidad continuadora de Jesús, esta identificación es análoga, y más o menos imperfecta, dándose siempre la urgencia y la tensión hacia ella.

Jesús de Nazaret concede preeminencia a los preceptos morales sobre los culturales y rituales. Y alaba al escriba que señala el precepto fundamental y reconoce por sí mismo que el precepto del amor supera todos los holocaustos y sacrificios (Mc 12,33). “Las amonestaciones de Jesús pueden reducirse a una fundamental: servir al Señor con todo el corazón y con toda el alma, sin argucias y con sinceridad, en amor total. Desde esta perspectiva la actitud de Jesús ante la ley y su solicitud por el hombre radican en una actitud fundamental, por la que «teoría» y «práctica» alcanzan su único módulo adecuado posible: que la santa voluntad de Dios se realice con amor y sinceridad de corazón”⁵¹).

Si ha quedado bien claro que religión y ética se distinguen entre sí, ya que su objeto es diverso en ambas, también es cierto que coinciden existencialmente en el ético-religioso, en el hombre. “Se puede hablar en cierto sentido de una preeminencia de la religión sobre la moral, de una preeminencia de la fe, de la esperanza y del amor de Dios sobre la moral; pero se debe ser claramente conscientes de que una tal distinción no puede dividir lo que forma una unidad vital. Quien comprende verdaderamente qué es la fe en sentido cristiano sabe que no puede hablar de fe sin implicar una aceptación confiada de las obras y de los frutos de la fe”⁵²). Hay que evitar a toda costa una división entre ambas, así como el poner el empeño en una fe «desnuda» de todo compromiso con la esperanza «angelical» de que las obras se sucederán después. La fe lleva consigo el empeño. Quienes están movidos por el Espíritu de Dios, éstos son los hijos de Dios. Y son las obras las que hacen manifiesto al Espíritu (Ga 5,16-25).

Escribe a este respecto el escriturista R. Schnakenburg: “La religión no debe desembocar en una piedad meramente cultural. La comunión con Dios no se alcanza en la contemplación ex-

tática, sino en el amor manifestado en las obras. Al mismo tiempo el amor hace posible la auténtica alabanza, la acción de gracias, la esperanza y la actitud que hace superar el temor⁵³⁾. La religión cristiana se ofrece, pues, como la síntesis vital entre «el Santo» y «el Bien», al mismo tiempo que respeta la distinción entre ambas⁵⁴⁾.

De igual manera que la palabra expresa y refuerza la idea mental, la vida moral se convierte en la expresión genuina que exige y refuerza la relación con el Santo transcendente. El pensamiento desarrollado por la Teología subraya esa unión. La revelación de Dios, el acontecimiento salvífico, se encarna en la historia humana y se hace así vida, respuesta a la revelación. Al mismo tiempo esa vida se hace sacramento de gracia, llamada para otros.

Frente al dualismo de fe y moral que antes nos pareció ver en muchas explicaciones budistas, el cristianismo proclama que el mundo de Dios y la obra del hombre se encuentran en el hombre viviente. «Gloria Dei, vivens homo», según la expresión de San Ireneo, obispo de Lyon en el siglo II. En el hombre y a través de él, el encuentro se hace dependencia, relación y mutua influencia.

6 . CONCLUSIÓN

Estudiando el budismo, desde la forma considerada más primitiva y que nosotros llamamos conservadora, hasta las formas de creación más recientes y modernas, podemos constatar la evolución del pensamiento de Buda. El individualismo y actitud negativa ante la vida, el mundo, el hombre, dio paso en el Mahayana a una corriente laica que inserta en el mundo los ideales de benevolencia y de salvación universal para todos los seres. El Dios ignorado por Siddharta se barrunta ahora e incluso llega a expresarse y personalizarse. Todos estamos llamados a ser *bodhisattvas*, un día también llegaremos a budas, y esta vocación es una invitación a vivir con amor y benevolencia en el mundo que hay que mejorar.

El budismo que frecuentemente es propagado por las Nuevas Religiones en Japón es un budismo para el hombre de hoy, su objetivo es alcanzar la perfección de Buda y el mundo suyo paradisíaco, obrando la paz personal, familiar, social e internacionalmente.

Viendo esta evolución del pensamiento budista constatamos un avance positivo: Se ha acentuado el valor del mundo, del hombre, y se ha entrevisto también mejor la presencia de la divinidad, Verdad y Bondad Universal. El budismo se ha hecho más religioso y transcendente.

En el mundo de hoy, este mundo pluralista, globalizado y amenazado, el hombre budista busca seguridad, el sentido de su vida, del progreso, busca confianza. ¿No se puede identificar

eso con lo que el cristiano llama fe y confianza que es el fruto del interés, de la simpatía y del amor? En ese sentido creemos que el budista de hoy, el *bodhisattva*, el obrador de la paz tiende su mano al cristiano ofreciendo y pidiendo.

A través de este trabajo nos ha animado una idea: se llega a la verdad por el camino del bien, con el cual aquélla está metafísicamente identificada. Pensamos que en el corazón del budista y del cristiano el bien, la vivencia de los valores, puede ser una puerta abierta a la gran iluminación religiosa, así como creemos que la verdad religiosa exige necesariamente la vivencia de los valores éticos correspondientes. El creyente se siente urgido a crear un clima moral apropiado para la irrupción y vivencia del Santo. Estamos convencidos de que la moralidad nos encamina a la religiosidad pues la meta del hombre es superarse, crecer constantemente para llegar a ser lo que está llamado a ser, imagen de Quien lo creó. La moralidad no es causa de la unión con Dios, pero la hace posible.

No son insignificantes los pasos andados por cristianos y budistas en el camino del bien, en el trabajo social, en la lucha por la paz y contra la pobreza, en los tratos para librar prisioneros de guerra, etc. Todo empeño y todo esfuerzo moral brota de la única fuente del bien o divinidad escondida en cada hombre hecho a imagen y semejanza de la divinidad. La cooperación fraternal empeñativa, a un tiempo, derriba las barreras religiosas, es creativa de solidaridad y puede ayudar a comprender la seriedad y humanismo de la religión.

El gran budólogo M. Anesaki sintetiza cumplidamente ese sentimiento: “Los budistas no perderán jamás su espíritu de tolerancia. Nosotros, budistas, estamos dispuestos a aceptar el cristianismo; aún más, nuestra fe en Buda es fe en Cristo. Nosotros comprendemos a Cristo porque comprendemos a Buda”⁵⁵). ¡Que la Sabiduría y el Amor se encuentren...el Buda yacente y el Cristo redentor...para que el hombre realice su salvación!

7 . BIBLIOGRAFÍA

- ARANGUREN, J. L.: *Ética*, Madrid, 1958.
- BERGSON, H.: *Las dos Fuentes de la Moral y de la Religión*, Buenos Aires, 1962.
- BRUNNER, A.: *La Religión*, Barcelona, 1963.
- BURGH, W. G.: *From Morality to Religion*, London, 1938.
- DUMARCET, L.: *Buda y el budismo*, Barcelona, 2001.
- El Camino al Nirvana*, Sel. de E. J. Thomas, Madrid, 1997.
- GARNETT, A.C.: *Religion and the Moral Life*, New York, 1955.

- HÄRING, B.: *Etica cristiana in un'epoca di secolarizzazione*. Academia Alfonsiana, Roma, Corso 1970/71.
- HÄRING, B.: *Il Sacro e il Bene*, Brescia, 1968.
- KENNEDY, L.: *Morality without God*, en *Culture* 24, 1963, pág. 343-347.
- LANG, A.: *Introduzione alla Filosofia della Religione*, Brescia, 1957.
- SANGHARAKSHITA, *Los diez pilares del budismo*, 1ª edición en español, Barcelona, 1997.
- VON HILDEBRAND, D. : *Moral Auténtica*, Madrid, 1960.

NOTAS

- 1) BRUNNER, A. , *La Religión*, p. 112; Cfr. también BERGSON, H., *Las dos Fuentes de la Moral y de la Religión*, p. 208.
- 2) BRUNNER, A. , *op. cit.*, p. 113-114.
- 3) LANG, A.: *Introduzione alla Filosofia della Religione*, p. 118-119.
- 4) HÄRING, B.: *Il Sacro e il Bene*, p. 54.; Cfr. LANG, A., *op. cit.*, p. 119.
- 5) BRUNNER, A. , *op. cit.*, p. 114.
- 6) BRUNNER, A. , *op. cit.*, p. 114-115.
- 7) BRUNNER, A. , *op. cit.*, p. 115-116.
- 8) BRUNNER, A. , *op. cit.*, p. 117.
- 9) GUARDINI, R.: *El Señor*, Madrid, 1954, citado por BRUNNER, A. , *op. cit.*, p.117-121.
- 10) BRUNNER, A. , *op. cit.*, p. 117-121.
- 11) SECRETARIATUS PRO UNIONE CHRISTIANORUM: *Religions*, Roma, 1970, p. 41-42. Cfr. También CAZENEUVE, J. : *Les rites e la condition humaine*, Paris, 1958, p. 440.
- 12) HÄRING, B.: *Morale e Religione in una prospettiva Cristiana*, en *L'Ateismo Contemporaneo*, Vol. IV, Torino,1970, p. 213.
- 13) HÄRING, B.: *Morale e Religione in una prospettiva Cristiana*, *art. cit.*, p. 215.
- 14) HÄRING, B.: *Il Sacro e il Bene*, *op. cit.*, p. 68.
- 15) VON HILDEBRAND, D.: *Zeitliches im Lichte des Ewigen*, p. 115,citado por HÄRING, B.: *Il Sacro e il Bene*, *op. cit.*, p. 291.
- 16) HÄRING, B.: *Il Sacro e il Bene*, *op. cit.*, p. 69.
- 17) HÄRING, B.: *Il Sacro e il Bene*, *op. cit.*, p. 70.
- 18) HÄRING, B.: *Il Sacro e il Bene*, *op. cit.*, p. 86.
- 19) FROMM, E. : *The Heart of Man. Its Genius for Good and Evil*, New York, 1963, p. 15ss. Citado por HÄRING, B.: *Morale e Religione in una prospettiva Cristiana*, *art. cit.*, p. 215.

- 20) HÄRING, B.: *Morale e Religione in una prospettiva Cristiana*, art. cit., p. 216.
- 21) FROMM, E. : *The Heart of Man*, op. cit., p. 147. Citado por HÄRING, B.: *Morale e Religione in una prospettiva Cristiana*, art. cit., p. 216.
- 22) HÄRING, B.: *Morale e Religione in una prospettiva Cristiana*, art. cit., p. 216.
- 23) HÄRING, B.: *Morale e Religione in una prospettiva Cristiana*, art. cit., p. 217.
- 24) PANIKKAR, R.: *Buddhismo e Ateismo*, en *L'Ateismo Contemporaneo*, Vol. IV, Torino, 1970, p. 452.
- 25) PANIKKAR, R.: *Buddhismo e Ateismo*, art. cit. p. 458.
- 26) PANIKKAR, R.: *Buddhismo e Ateismo*, art. cit. p. 476.
- 27) REISCHAUER, A.K.: *Studies in Japanese Buddhism*, New York, 1917, p. 269.
- 28) REISCHAUER, A.K., op. cit., p. 270.
- 29) REISCHAUER, A.K., op. cit., p. 270.
- 30) SPAE, J.: *Japanese Religiosity*, Tokyo, 1971, p. 17.
- 31) HÄRING, B.: *Il Sacro e il Bene*, op. cit., p. 13.
- 32) HÄRING, B.: *Il Sacro e il Bene*, op. cit., p. 43.
- 33) HÄRING, B.: *Il Sacro e il Bene*, op. cit., p. 45.
- 34) SCHIDT, P.W.: *Der Ursprung der Gottesidee*, VI 2, p. 265, citado por HÄRING, B.: *Il Sacro e il Bene*, op. cit., p. 45.
- 35) Cfr. *Madelaine Sémer*, ed. por KLEIN, Félix. Trad. e intr. de GUARDINI, R., pág. 232. Citado por HÄRING, B.: *Il Sacro e il Bene*, op. cit., p. 46.
- 36) ZAHN, J.: *Einführung in die christliche Mystik*, p. 136, citado por HÄRING, B.: *Il Sacro e il Bene*, op. cit., p. 47-48.
- 37) HÄRING, B.: *Il Sacro e il Bene*, op. cit., p. 48.
- 38) HÄRING, B.: *Il Sacro e il Bene*, op. cit., p. 51 y 53.
- 39) SCHELER, M.: *Vom Ewigen im Menschen*, Vol. I, p. 634ss, citado por HÄRING, B.: *Il Sacro e il Bene*, op. cit., p. 49.
- 40) Cfr. HÄRING, B.: *La Morale del Discorso della Montagna*, 2ª ed. Alba, 1969, p. 82.
- 41) REISCHAUER, A.K., op. cit., p. 271.
- 42) *Diario de Saichi*, N° 98. Citado por SUZUKI, D.T.: *Mysticism, Christian and Buddhist*, New York, 1957, p. 217. Cfr. N° 147, p. 283.
- 43) REISCHAUER, A.K., op. cit., p. 271-272.
- 44) *Asahi Evening News*, Sept. 25, 1961. Citado, sin dar plena credibilidad, por SPAE, J.: *Christian Corridors to Japan*, Tokyo, 1965.
- 45) SPAE, J.: *Christian Corridors to Japan*, op. cit. p. 177-178.
- 46) NIWANO, N.: *Honzon: The Object of Worship of Rissho Kosei-kai*, Tokyo, 1969, p. 84ss.
- 47) HÄRING, B.: *Morale e Religione in una prospettiva Cristiana*, art. cit., p. 201-220.

- 48) HÄRING, B.: *Morale e Religione in una prospettiva Cristiana*, art. cit., p. 203-204.
- 49) ARANGUREN, J.L.: *Ética*, Madrid, 1958, p. 167.
- 50) HÄRING, B.: *Morale e Religione in una prospettiva Cristiana*, art. cit., p. 203-204.
- 51) SHCNAKENBURG, R.: *El Testimonio moral del Nuevo Testamento*, Madrid, 1965, p. 58.
- 52) HÄRING, B.: *Morale e Religione in una prospettiva Cristiana*, art. cit., p. 204.
- 53) SHCNAKENBURG, R., *op. cit.*, p. 86-87.
- 54) HÄRING, B.: *Etica cristiana in unepoca di secolarizzazione*, curso explicado en la Academia Alfonsiana, Roma 1970/71, p. 74-75.
- 55) ANESAKI, M.: *Katam Karaniyam*, Tokyo, 1934, p. 9-10.

(Pedro M. Arbella 外国語学部助教授)