



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Dragonetti, C. (1986). *La filosofía idealista del budismo (Escuela Yogācāra) según la Viṃśatikā de Vasubandhu* [Tesis para optar el grado de Doctora en Filosofía]
Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas.
Unidad de Posgrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

Autor

Carmen Leonor Dragonetti Galzerano

Título

La filosofía idealista del budismo (Escuela Yogācāra) según la *Viṃśatikā* de Vasubandhu

País de publicación

Perú

Fecha de publicación

1986

Tipo de publicación

Tesis de doctorado

Idioma

Español

Resumen

La presente tesis de Carmen Leonor Dragonetti Galzerano analiza la filosofía idealista de la escuela budista Yogācāra, basada en el texto *Viṃśatikā* de Vasubandhu. La autora examina la noción central de esta escuela: la realidad es únicamente conciencia, sin objetos externos independientes de la mente. A través de un detallado análisis del *Viṃśatikā*, Dragonetti explora cómo Vasubandhu desarrolla su argumento idealista, abordando conceptos como la percepción, el karman y la ilusión. La tesis demuestra que el pensamiento Yogācāra establece una relación profunda entre la mente y la realidad, proponiendo que las experiencias son manifestaciones de la conciencia misma. Además, la autora presenta la primera traducción directa al español del texto sánscrito, contribuyendo al estudio del budismo en el mundo hispanohablante y ofreciendo una interpretación crítica sobre la epistemología idealista budista.

Palabras clave

Budismo; Idealismo; Vasubandhu; Yogācāra; Filosofía india; Viṃśatikā; Conciencia.

Campo del conocimiento del OCDE

Filosofía

Tipo de trabajo de investigación

Tesis

Nombre del grado

Doctorado

Grado académico

Doctor en Filosofía

Institución que otorga el grado

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

NO SE PRESTA
A DOMICILIO



UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS FACULTAD DE LETRAS

Tesis de Doctor en Filosofía

LA FILOSOFIA IDEALISTA DEL BUDISMO (ESCUELA YOGĀCĀRA)
SEGUN LA VIMŚĀTIKĀ DE VASUBANDHU

por

Carmen Leonor Dragonetti Galzerano

Lima - Perú 1986

DEDICATORIA

A la Universidad Nacional Mayor
de San Marcos, en donde cursé la carrera
de filosofía y me inicié en el fascinante
estudio de la cultura de la antigua India

INDICE

DEDICATORIA	2
INDICE	3
AGRADECIMIENTO	4
INTRODUCCION	5
COMENTARIO	20
TEXTO SANSKRITO	58
TRADUCCION	71
CONCLUSIONES	97
NOTAS	
NOTAS DE LA INTRODUCCION	110
NOTAS DEL COMENTARIO	116
NOTAS DEL TEXTO SANSKRITO	174
NOTAS DE LA TRADUCCION	179
BIBLIOGRAFIA	181

AGRA DECIMI EN TO

Al presentar esta tesis para optar al grado de Doctora en Filosofía, en la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, lo primero que quiero hacer es agradecer a todos aquellos profesores que con sus enseñanzas y ejemplo contribuyeron a mi formación intelectual y profesional, como los Doctores Luis Alberto Sánchez, Jorge Puccinelli, Ella Dunbar Temple, Alberto Tauro, Gustavo Sacco Miró Quesada, José Russo Delgado, Augusto Salazar Bondy, Francisco Miró Quesada, Alberto Wagner de Reyna, Augusto Tamayo Vargas, Nelly Festini, Jorge Zavaleta, Luis Felipe Alarco, Enrique Barboza, Carlos Aranibar, José María Arguedas, Walter Blumenfeld, Gred Ibscher, Estuardo Nuñez, Walter Peñaloza, Fernando Tola, José Jiménez Borja, Carlos Daniel Valcárcel.

Agradezco también a mis compañeros de la Universidad de San Marcos, como Castillo, Hilda Araujo, Luis Silva Santisteban, Sanz, Rita Echevarría, Strusber, los hermanos Camacho, Mercedes Quinto Borja, David Sobrevilla, Fernando Fuenzalida, Carlos Veas, Carrión, Bobbio, y otros por la hospitalaria acogida que me brindaron durante aquellos años de estudio común, lejos de mi país de origen, acogida que por su calidez permitió que en corto tiempo yo me sintiera peruana e hiciera míos los problemas y esperanzas de esta querida tierra del Perú.

Agradezco por último : a mis queridos alumnos sanmarquinos (tan numerosos que hoy me es imposible recordar sus nombres aunque tenga presentes sus rostros), mis primeros alumnos universitarios, que con su esforzada dedicación y entusiasmo, fueron para mí el estímulo que propició mi vocación por la docencia; a los empleados de distintos sectores de San Marcos, que tantas veces me facilitaran trámites engorrosos con toda cordialidad, como el Sr. Ubilluz y el Dr. García del Instituto de Filología; el Sr. Ríos y el Sr. del Carpio de la Secretaría de la Facultad de Letras; la Srta. Montiel del Departamento de Publicaciones; el Sr. Hernández y su sucesor de la Librería de San Marcos; el Sr. Espinosa de la Imprenta de San Marcos.

En todos los casos, de profesores, de compañeros, de alumnos, de empleados sanmarquinos, estoy segura de haber olvidado nombres importantes y también sé que algunos ya no existen, sin embargo este agradecimiento

to les llega igual a todos los mencionados o no; los presentes y los ausentes; más allá del mero nombre, porque todos están hoy vivos y presentes para mí a más de veinte años de haberme alejado de esta querida casa de estudios: mi Universidad de San Marcos.

El último y especial agradecimiento vaya para el Doctor Washington Delgado, Decano de la Facultad de Letras, que me brindó toda clase de facilidades para la tramitación de esta tesis; para el Dr. Sixto García, Director de la Escuela Académico Profesional de Filosofía, que con su eficiente gestión hizo posible esta tesis; y para el Dr. Oscar Marañón, mi primer y paciente alumno de pali, hoy profesor de San Marcos, constituyendo para mí un gran gusto y honor que ahora haya sido el Director de mi tesis, y quien con su inapreciable colaboración hizo también posible este momento.

Y, al margen de lo académico, permítaseme recordar también con agradecimiento a mi familia: a mi esposo Fernando Tola y a nuestras hijas Eleonora y Florencia, que con su paciencia, comprensión y amor también colaboraron en la realización de esta tesis.

Lima, Perú

17 de octubre de 1986.

Carmen Dragonetti

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

Vasubandhu

De acuerdo con la tradición¹ Vasubandhu nació en Purushapura (el actual Peshāwar); vivió durante el siglo IV o V d.C., en fecha que está sujeta aún a discusión.² Su padre era un brahmán de nombre Kauśika. Tuvo dos hermanos, Asaṅga y Viriñcivatsa. Buddhamitra fue uno de sus maestros. Perteneció en su juventud a la secta de los Sarvāstivādins del Hīnayāna y escribió el Abhidharmakośa en que expone las doctrinas de dicha secta, aunque muchas veces se inclina por los puntos de vista Sautrāntikas. Escribe también la Paramārthasaptati contra Vindhya vāsin³, maestro de la escuela Sāṃkhya, que había derrotado en una discusión a su maestro Buddhamitra.⁴ El rey Skandhagupta Vikramāditya (gobernante Gupta de c.455-467) lo premió por esa victoria. Después de la muerte de Vikramāditya fue invitado a la corte en Ayodhyā (actual Oud) por Bālāditya, sucesor de Vikramāditya, (que gobernó c.467-473), y del cual Vasubandhu había sido preceptor. Vasubandhu sostiene disputas con el gramático Vasurāta y el monje budista Saṃghabhadra que estaba adherido a la ortodoxia Vaibhāshika.^{4a} Además de las dos obras mencionadas Vasubandhu escribe durante este primer período de su vida numerosas obras de inspiración hīnayānista.⁵ Invitado por su hermano Asaṅga, Vasubandhu retorna a Purushapura. Es convertido al Mahāyāna y compone entonces numerosas obras de inspiración mahāyānista.⁶ Muere a los 80 años en Ayodhyā.

Los dos Vasubandhu

E. Frauwallner en su penetrante estudio, On the date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu (1951), llegó a la conclusión hoy día aceptada por muchos estudiosos del Budismo⁷, de que en realidad existieron dos Vasubandhu, uno el hermano de Asaṅga, que vivió en el siglo IV d.C. y otro, que vivió en el siglo V d.C.. Las obras que corren bajo el nombre de Vasubandhu deben ser de tal manera distribuidas entre ambos, tarea que no siempre es fácil.

Vida de Vasubandhu el Viejo

Siguiendo a Frauwallner, pp.54-55, se puede pensar que Vasubandhu el Viejo nació alrededor del año 320 d.C. en la ciudad de Puru shapura (el actual Peshāwar en el Pakistán occidental). Su padre, el brahmán Kauśika era maestro. Tuvo dos hermanos Asaṅga y Viriñcivatsa. En su juventud perteneció a la secta de los Sarvāstivādins⁸ del Hīnayāna y escribió numerosas obras de inspiración hināyānista, que se han perdido. Por influencia de su hermano Asaṅga se convirtió al Mahāyāna y escribió numerosas obras de inspiración mahāyānista.⁹ Entre estas obras figuran un comentario del Śatashāstra de Āryadeva, un comentario del Madhyāntavibhāga de Maitreya, comentarios o estudios de varios sūtras del Mahāyāna como el Daśabhūmika, el Saddharmapundarīka, el Vajracchedikāprajñāpāramitā y el Bodhicittotpādanaśāstra. Murió antes que su hermano Asaṅga, probablemente alrededor del 380 d.C.

Vida de Vasubandhu el Joven

Asimismo de acuerdo con el mismo Frauwallner, pp.55-56, Vasubandhu el Joven nació alrededor del 400 d.C. Nada se sabe del lugar de su nacimiento y de su familia. Buddhamitra fue uno de sus maestros. Perteneció a la secta de los Sarvāstivādins, pero cada vez se inclinó más hacia las doctrinas de la secta ^{de los} Sautrāntikas. Gozó de la protección del rey Skandhagupta Vikramāditya († 455-467) de la dinastía Gupta. Fue llamado por otro rey de la misma dinastía, Narasimhagupta. Bālāditya († 467-473), del cual él había sido preceptor, a su corte en Ayodhyā (hoy día Oud) donde recibió grandes honores. Su primera obra, que lo hizo famoso fue la Paramārthasaptatiṭikā, que contiene una refutación del maestro Vindhyavāsa de la escuela Sāṃkhya, el cual había derrotado en una discusión al maestro de Vasubandhu el Joven, Buddhamitra. Su obra principal fue el Abhidharmakosha, en la que expone las doctrinas de la escuela Sarvāstivādin, a la cual él le dio su forma definitiva. Pero en el comentario que él mismo escribió de esa obra expresa muchas veces su preferencia por ciertas doctrinas

sautrāntikas.¹⁰ Después de la composición del Abhidharmakosha, se defendió con éxito de las críticas que le hizo el gramático Vasurāta, pero no quiso, en razón de su edad, sostener una discusión con Saṃghabhadra, de la secta de los Vaibhāshikas, que atacó su comentario del Abhidharmakosha desde un punto de vista de la ortodoxia vaibhāshika. Murió alrededor del 480 d.C. en Ayodhyā a la edad de 80 años.

Obras (conservadas o no) bajo el nombre 'Vasubandhu'

Bajo el nombre 'Vasubandhu' se mencionan una serie de obras muy extensa,¹¹ las principales de las cuales enumeramos a continuación, señalando sólo algunas de sus ediciones y traducciones :

A. Tratados

1. Abhidharmakosha. Hasta el año 1935 sólo se conocía las traducciones tibetanas (Tōhoku 4089 y 4090; Catalogue 5590 y 5591) y china de esta obra (Taisho 1558, 1559, 1560). En ese año Rāhula Sāṃkrītyāyana descubrió en el monasterio tibetano de Ņgor el texto sánscrito de esta obra, lo que constituyó un hecho sensacional dada la importancia que esa obra tiene. La obra comprende 600 kārikās y un comentario del propio Vasubandhu. Está dividida en nueve libros. Es una amplia exposición de la escolástica budista tal como la enseñaba la secta de los Vaibhāshikas de Cachemira, con cuyas interpretaciones Vasubandhu no está muchas veces de acuerdo.

El texto sánscrito fue publicado por primera vez por P. Pradhan, en 1967 en la Tibetan Sanskrit Works Series Vol. VIII, del Jayaswal Research Institute of Patna. Ha sido reeditado nuevamente por Swami Dwarikadas Shastri, en 1970, en la Bauddha Bharati Series, Varanasi.

Entre los años 1923 y 1931 Louis de la Vallée Poussin publicó la traducción francesa a partir de las versiones tibetana y chinas del Abhidharmakosha, acompañada de abundantes notas, traducción que

de inmediato se convirtió en clásica. Ha sido reeditada en 1971 por el Institut Belge des Hautes Études Chinoises, Bruselas.

2. Bodhicittotpādanaśāstra. Conservado sólo en su traducción china (Taisho 1659).

3. Gathāsamgraha. Colección de máximas morales acompañadas de un comentario del propio Vasubandhu. Se conservan sólo en una traducción tibetana (Tōhoku 4102 y 4103; Catalogue 5603 y 5604). Fue editado con traducción alemana y un estudio por A.Schiefner en Mélanges Asiatiques, San Pétersbourg, 1878, pp.559-593.

4. Karmasiddhiprakaraṇa. Trata de la doctrina del acto. Se ha conservado sólo en una traducción tibetana (Tōhoku 4062; Catalogue 5563) y dos traducciones chinas (Taisho 1608 y 1609). É.Lamotte ha publicado la traducción tibetana, una de las traducciones chinas (Taisho 1609), una traducción al francés con una erudita introducción en Mélanges Chinois et Bouddhiques IV, 1936, pp.151-264. S. Yamaguchi publicó el texto tibetano del Prakaraṇa y una traducción japonesa del Prakaraṇa y del comentario de Sumatiśīla, Kyoto, 1951.

5. Pañcaskandhakaparakaraṇa. Tratado que tiene como tema central la teoría de los dharmas. Se conserva sólo en traducción tibetana (Tōhoku 4059; Catalogue 5560) y china (Taisho 1612). Shanti Bhikshu Shastri ha hecho una reconstrucción al sánscrito de esta obra, publicada en Indian Historical Quarterly 33, 1956, pp.368-385.

6. Paramārthasaptati. Refutación de la doctrina Sāṃkhya. No se conserva el original sánscrito ni existen de ella traducciones tibetanas ni chinas.¹²

7. Shīlaparikathā. Es una colección de once estrofas que expresan que la disciplina moral (shīla) es más eficaz que la liberalidad. Se ha conservado sólo en dos traducciones tibetanas (Tōhoku 4164 y 4508; Catalogue 5664 y 5421). Ha sido publicada por Anathnath Basa en Indian Historical Quarterly 7, 1931, pp.28-33 con una reconstrucción en sánscrito y una traducción inglesa.

8. Tarkaśāstra. Conservado sólo en chino (Taisho 1633). Se trata de una obra de lógica. Tucci en Pre-Diñnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources, Baroda, 1929 (Oriental Institute); reimpre- sión, San Francisco (U.S.A.), 1976 (Chinese Materials Center), pp.3-40, ha dado una reconstrucción sánscrita de la misma.

9. Triṃśikā. Esta obra fue encontrada por S.Lévi en el Nepal en el año 1922. Antes del descubrimiento de S.Lévi sólo era conocida en sus traducciones tibetanas y chinas.¹³ S.Lévi publicó este tratado junto con la Viṃśatikā en Paris, 1925, bajo el título de Vijñaptimātra- tāśiddhi, Deux traités de Vasubandhu..., como fascículo 245 de la Biblio- thèque de l'École des Hautes Études (H.Champion). Posteriormente S.Lé- vi publicó la traducción de ambos tratados bajo el título de Maté- riaux pour l'Étude du Système Vijñaptimātra, con una introducción y un estudio de D.Shimaji adaptado por P.Demiéville, Paris, 1932, como fas- cículo 260, en la misma Bibliothèque. Después de esta edición ambas obras han sido editadas múltiples veces. Señalamos una de esas edicio- nes : Vijñaptimātratāśiddhiḥ por Thubtan Chogdub y Rāmashaṅkara Tri- pāthī en la Gaṅgānāthajhā-Granthamālā, Varanasi, 1972, con traducción y comentario en hindi y dando como apéndice el Trisvabhāvanirdeśa. A- simismo se han hecho múltiples traducciones de la misma, de las cuales indicamos las siguientes : E.Frauwallner en Die Philosophie des Bu- ddhismus, Berlin, 1969 (Akademie Verlag), pp.283-290; H.Jacobi, como cua- derno 7 de Beiträge zur indischen Sprachwissenschaft und Religions- geschichte, Stuttgart, 1932 y Wogihara Unrai, en sus Collected Works, Tōkyō, 1938, pp.628-693 (en japonés).

Señalemos que la Triṃśikā de Vasubandhu constituye el nú- cleo de la importante obra de Hiuan Tsang, Tch'eng wei che louen (Vijñaptimātratāśiddhi) (Taisho XXXI, 1538). En esta obra Hiuan Tsang dio la traducción de la Triṃśikā al chino, junto con resúmenes o traduc- ciones de los principales comentarios/de los cuales se ha conservado de la misma, ninguno en sánscrito con excepción del de Sthiramati. Esta obra fue traducida

del chino al francés por L.de la Vallée Poussin, con abundantes notas, 1928-1929 Paris, / (Geuthner). Esta traducción se convirtió al igual que la del Abhidharmakosha, en una traducción clásica.¹⁴

10. Trisvabhāvanirdeśa. Se ocupa de las tres naturalezas propias, imaginada, dependiente y absoluta. El texto sánscrito fue encontrado por S.Lévi en Nepal.¹⁵ Susumu Yamaguchi lo publicó en Shūkyo Kenkyū (Revista de Estudios Religiosos) 8, marzo-mayo 1931, pp.121-130 y 186-207 con una de sus traducciones tibetanas y una traducción al japonés y un comentario. L.de la Vallée Poussin, en Mélanges Chinois et Bouddhiques Vol.2, 1932-1933, pp.147-161, publicó nuevamente el texto sánscrito, sus dos versiones tibetanas y una traducción al francés. Ha sido publicado también por Th.Chogdub y R.Tripāthī en su Vijñaptimātratā-siddhiḥ (ver el párrafo anterior sobre la Triṃśikā).^{15 a}

11. Vāda-vidhi. Obra que se ocupaba de las reglas del debate. No se conserva ni en el original sánscrito ni en traducción tibetana. Sobre el debatido tema de la autenticidad de esta obra ver : china. / H.R. Rangaswami Iyengar, "Vāda-Vidhi", en Journal of the Bihar and Orissa Research Society, Patna, 12, 1926, pp.587-591, A.B.Keith, "Vasubandhu and the Vāda-vidhi", en Indian Historical Quarterly, Calcutta, 4, 1928, pp.221-227, G.Tucci, "Vāda-vidhi", en Indian Historical Quarterly, Calcutta, 4, 1928, pp.630-636, H.R.Rangaswami Iyengar, "Vasubandhu and Vāda-vidhi", en Indian Historical Quarterly, Calcutta, 5, 1929, pp.81-86, E.Frauwallner, "Zu den Fragmenten buddhistischer Logiker in Nyāyavārttikam", en Wiener Zeitschrift für die Kunde Morgenlandes, 40, 1933, pp.281-304, H.R.Rangaswami Iyengar, "The Vāda-vidhi and the Vāda-vidhāna of Vasubandhu", en Adyar Library Bulletin, Adyar-Madras, 17, 1953, pp.9-20, (sumario en : Proceedings of the All India Oriental Conference, 16, Summaries 1951, pp.208-209, E.Frauwallner, "Vasubandhu's Vāda-vidhi", en Wiener Zeitschrift für die Kunde Sud- und Ostasien, 1, 1957, pp.104-134.

12. Viṃśatikā. Esta obra está constituida por 20 estrofas y un comentario del propio Vasubandhu y es el objeto del presente tra-

bajo. Ver más adelante.

13. Vyākhyāyukti. Obra conservada sólo en su traducción tibetana (Tōhoku 4061, Catalogue 5562).

B. Comentarios de tratados o de comentarios de otros autores

1. del Madhyāntavibhaṅga de Maitreya (o Aśaṅga). Este comentario se ha conservado en sánscrito. Fue descubierto por Rāhula Sāṃkrītyāyana en el Tibet en 1934. Antes sólo era conocido por sus versiones tibetana y chinas.¹⁶ Fue editado primeramente por G.M.Nagao, Tōkyō, 1964 (Suzuki Research Foundation), posteriormente por R.Pandeya en su Madhyānta-vibhāga-śāstra, Delhi, 1971 (Motilal Banarsidass). Existen dos traducciones al inglés del primer libro, una realizada por T.Stcherbatsky, Bibliotheca Buddhica XXX, 1936, reimpresa en Calcutta, 1971 (Indian Studies) y otra por D.L.Friedmann, Utrecht, 1937; y una traducción inglesa del tercer capítulo por Paul Wilfred O'Brien, 1953-1954, Monumenta Nipponica, Vol. IX y X.¹⁷

del
2. /Dharmadharmatāvibhaṅga de Maitreya (o Aśaṅga). Sólo ha sido conservado en su traducción tibetana (Tōhoku 4028; Catalogue 5529).

3. del Mahāyānasamparigrāhaśāstra de Aśaṅga, conservado sólo en su traducción tibetana (Tōhoku 4050 ; Catalogue 5551) y chinas (Taisho 1595, 1596 y 1597).

4. del Śataśāstra de Āryadeva, conservado sólo en traducción china (Taisho 1569). Tucci dio una traducción al inglés de esta obra en Pre-Diñnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources.

5. del comentario de Aśaṅga de la Vajracchedikāprajñāpāramitā, conservado sólo en sus traducciones tibetana (Tōhoku 3816; Catalogue 5864) y china (Taisho 1513).

C. Comentarios de sūtras

1. del Daśabhūmika, conservado sólo en sus traducciones china (Taisho 1522) y tibetana (Tōhoku 3993; Catalogue 5494).

2. del Pratītyasamutpāda, conservado completo sólo en su traducción tibetana (Tōhoku 3995; Catalogue 5496). G.Tucci encontró en Nepal un manuscrito conteniendo parte del original sánscrito de esta obra. La editó en Journal of the Royal Asiatic Society, 1930, pp.611-623 = Opera Minora I, pp.239-248.

3. del Saddharmapundarīka, conservado sólo en sus traducciones chinas (Taisho 1519 y 1520).

Distribución de las obras

A. La tradición que considera que sólo existió un Vasubandhu opina que las obras de inspiración hināyānista que él escribió son, como ya lo dijimos, de la época en que pertenecía al Budismo Hīnayāna y que las obras de inspiración mahāyānista pertenecen al segundo período de su vida.

De entre las obras que hemos enumerado, son de inspiración hināyānista los siguientes tratados :

Abhidharmakosha

Gathāsamgraha

Pañcaskandhaprakaraṇa

Paramārthasaptatī

Śīlaparikathā

Son de inspiración mahāyānista las siguientes :

A) Tratados :

Bodhicittotpādanaśāstra

Karmasiddhiprakaraṇa

Triṃśikā

Trisvabhāvanirdeśa

- Comentario del Śataśāstra de Āryadeva
 Comentario del Madhyāntavibhāga de Maitreya
 Comentario del Daśabhūmikasūtra
 Comentario del Saddharmapundarikasūtra
 Comentario del Vajracchedikāprajñāpāramitāsūtra

y que pertenecen a Vasubandhu el Joven las siguientes :

Paramārthasaptatīṭikā

Abhidharmakośa

Con relación a las otras obras que corren bajo el nombre 'Vasubandhu', Frauwallner, ob.cit., p.56, no se pronuncia por insuficiencia de elementos de juicio. En Die Philosophie des Buddhismus, p.351, expresa que en su opinión la Vimśatikā y la Trimśikā son de Vasubandhu el Joven, pero sin entrar en detalles y sin dar mayores fundamentos al respecto.

Autenticidad de las obras

Problema diferente del de la distribución es el de la autenticidad, que se plantea en forma ligeramente diferente según se acepte la tesis de un sólo Vasubandhu o la tesis de dos Vasubandhus : ¿son todas las obras que la tradición atribuye, en uno u otro período de su vida, al único Vasubandhu que ella acepta, realmente de él ? y ¿son todas las obras que atribuimos a Vasubandhu el Viejo o a Vasubandhu el Joven, realmente de uno u otro ?

No podemos tratar de responder a estas cuestiones en el presente trabajo. Ellas requieren una serie de minuciosas investigaciones en relación a cada obra, tarea que sólo puede ser llevada a buen término por un equipo de investigadores. Únicamente nos limitaremos a decir algo respecto a la autenticidad de la Vimśatikā a que se refiere el presente trabajo en la sección siguiente.

Está de más decir la importancia que las cuestiones relativas a la existencia de uno o dos Vasubandhus, a la autenticidad de las mismas, tienen para la historia de la filosofía de la India en general y del Budismo en especial.

Autenticidad de la *Vimśatikā*

La tradición que admite la existencia de un solo Vasubandhu no duda de la autenticidad de esta obra.¹⁸ El manuscrito sánscrito encontrado por S.Lévi en Nepal, los colofones de las traducciones tibetana (Tōhoku 4056 y 4057; Catalogue 5557 y 5558) y chinas (Taisho 1588, 1589 y 1590; Nanjio 1238, 1239, 1240) atribuyen esta obra a Vasubandhu. Paramārtha, Takakusu, "The life of Vasubandhu", p.292, señala entre las obras de Vasubandhu a la Vijñānamātrasiddhi que abarca la Vimśatikā y la Trimśikā (Cf. Nanjio 1238, 1239, 1240 y 1215). Bu-ston, History of Buddhism Part I, pp.56-57, menciona esta obra entre las de Vasubandhu. Entre los autores modernos nadie duda de su autenticidad.¹⁹

Hallazgo de la obra²⁰

El manuscrito de esta obra fue encontrado en el Nepal por Hemrāj Śarman, rājaguru del Mahārāja del Nepal Chandra Shamsheer Jang. Hemrāj Śarman le comunicó este descubrimiento a Sylvain Lévi por carta del 24 de febrero de 1924 y poco después le envió una copia del mismo. Antes de esa fecha sólo se conocía las traducciones tibetana y chinas de la obra.²¹ S.Lévi publicó dicho manuscrito junto con el de la Trimśikā en 1925 y en 1932 daba una traducción de ambas obras. Ver infra.

Importancia de la *Vimśatikā*

La Vimśatikā es uno de los textos más importantes no sólo

de la obra de Vasubandhu, sino también de la escuela Yogācāra en su totalidad. Esta obra conjuntamente con la Ālambanaparīkṣā de Dignāga y la Trimṣikā del mismo Vasubandhu constituyen las obras básicas fundamentales de la escuela filosófica Yogācāra en que se hallan expuestas las principales doctrinas de dicha escuela, centradas alrededor de la tesis de la sola existencia de la conciencia, "del ser como conciencia".²² Es por esta razón que hemos elegido como tema de nuestra tesis un estudio de la Vimṣatikā presentando como parte del mismo la primera traducción del sánscrito al castellano de dicho tratado. Pensamos que la mejor manera de dar a conocer la filosofía de la India en el mundo de habla hispana y de eliminar todos los prejuicios que ^{en él} dominan basados en la ignorancia, es poniendo al alcance de los estudiosos de la filosofía ediciones y traducciones críticas de las principales obras en que ese pensamiento se expresó junto con los elementos necesarios para su cabal comprensión.

Algunas ediciones y traducciones de la Vimṣatikā

Señalamos a continuación algunas ediciones y traducciones de la Vimṣatikā que hemos tenido a la vista durante la realización de este trabajo.

Traducción al chino de Paramārtha. Taisho 1589. Nanjio 1239.

Traducción al chino de Gautama Prajñāruci. Taisho 1588./
Nanjio 1238.

Traducción al chino de Hiuan-Tsang. Taisho 1590. Nanjio 1240.
22 a

Traducción al tibetano de las kārikās realizada por Jinamitra, Śīlendrabodhi y Ye-śes sde, según edición Sde-dge. Tōhoku 4056; según edición Peking fue realizada por Jinamitra, Śīlendrabodhi, Dānaśīla y Ye-śes sde. Catalogue 5557.

Traducción al tibetano de las kārikās con su comentario realizada por Jinamitra, Śīlendrabodhi y Ye-śes sde, según las ediciones de Sde-dge y Peking. Tōhoku 4057; Catalogue 5558.

L.de la Vallée Poussin, "Vasubandhu, Vims'akakārikāprakara-
na, Traité des vingt s'lokas avec le commentaire
de l'auteur", Le Muséon, Nouvelle Série, Vol. XIII, No. 1,
pp.53-90 (1912) : texto tibetano, según la edición
roja (Narthang) con las variantes de la edición ne-
gra (Narthang) y la traducción francesa con notas.

S.Lévi, Vijñaptimātratāsiddhi, Deux traités de Vasubandhu,
pp.1-11 (1925) : texto sánscrito.

S.Lévi, Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra,
pp.43-59 (1932) : traducción al francés anotada.

J.Kitayama, Metaphysik des Buddhismus, pp.234-268 (1934, re-
impresión 1976) : traducción al alemán analizada y
anotada.

U.Wogihara, Wogihara Unrai bunshū (Colección de trabajos
de Unrai Wogihara), pp.343-423 (1938) : traducción al
japonés con introducción y notas y además el texto
sánscrito y las traducciones al chino de Hsuan Tsang
(Taisho 1590) y Paramārtha (Taisho 1589). Y pp.679-
680 : lista, con explicaciones, de los errata del
texto sánscrito de S.Lévi con las respectivas correc-
ciones y también sugerencias del propio Wogihara.

C.H.Hamilton, Wei shih er shih lun, or The treatise in
twenty stanzas on representation-only by Vasubandhu,
translated from the Chinese version of Hsuan Tsang
Tripitaka master of the T'ang Dynasty by..., New Ha-
ven, American Oriental Series 13 (1938).²³

S.S.Bagchi, Vijñaptimātratāsiddhi, Vimśatikā of Vasubandhu,
en Nava-Nalanda-Mahavihara Research Publications (Na-
landa) I, pp.367-389 (1958) :

traducción al inglés.

E.Frauwallner, Die Philosophie des Buddhismus, pp.356-383
(1969) : análisis y traducción al alemán con una introducción explicativa.

Thubtan Chogdub S'āstrī y Rāmas'aṅkara Tripāṭhī, Vijñapti-mātratāsiddhiḥ, pp.7-83 (1972) : texto sánscrito y traducción al hindi con comentario.

K.N.Chaterjee, Vasubandhu's Vijñapti-mātratā-siddhi (with Sthiramati's Commentary) (Text with English Translation), Varanasi, Kishor Vidya Niketan (1980).

S.Yamaguchi, Sheshin Yuishiki no Genten Kaimei (Estudio de los textos de Vasubandhu que tratan sobre la Vijñaptimātra) (en colaboración con Nozawa Josho, Kyōto (1953) : traducción japonesa anotada.

S.Yamaguchi, "Viṃśatikā-vṛtti, Chinese and Tibetan Versions Compared and Annotated", en Sasaki Gessho, A Comparative Study on the Viṃśatikā of the Vijñāna School, Tōkyō (1923) (en japonés).

Y.Kajiyama, en Daijo butten No.15, pp.5-30, Tōkyō (?) : traducción al japonés.

COMENTARIO

COMENTARIO

Sección I. Tesis del autor : todo es meras creaciones mentales

En esta primera Sección Vasubandhu plantea en primer término la tesis fundamental del Budismo Mahāyāna¹, a la cual él desde luego está adherido : todo es únicamente mente, conciencia, es decir : lo único que existe son representaciones, creaciones mentales, ideas a las cuales no les corresponde ningún objeto exterior. Es la posición idealista propia del Mahāyāna².

Vasubandhu da como fundamento inmediato de la tesis del Mahāyāna de que todo es sólo conciencia, el texto (sūtra)³ que dice: "Sólo mente (citta), oh hijos del Vencedor, son los tres mundos"⁴. Pero luego, en el curso del Tratado, el esfuerzo de Vasubandhu está dirigido a demostrar la validez de la tesis enunciada en las palabras de Buda, mediante una argumentación lógica y mediante la refutación igualmente lógica de las objeciones que se suscitan contra la tesis mahāyānista. Tenemos así que el fundamento primero de la tesis mahāyānista es una afirmación de Buda, demostrada racionalmente en el curso ulterior del Tratado.⁵

Esas representaciones sin objeto, esas meras creaciones mentales, esas ideas sin correlato objetivo, a las cuales se reduce toda la realidad, ámbito de la experiencia humana, son similares, nos dice la estrofa 1, a las visiones de los taimirikas⁶, aquellos enfermos de la vista que ven sombras negras con la forma de pelos etc., En este caso el objeto percibido por los taimirikas, los pelos etc., no existe ; sólo se da una representación, una creación mental, una idea. Otros ejemplos a los cuales esas representaciones pueden ser asimiladas, y que serán mencionados después, son las visiones oníricas y los espejismos⁷ : en ambos casos se dan imágenes en nuestra mente sin que exista en la realidad nada que les corresponda.

--

En esta Sección se indica también que las palabras 'citta', 'manas', 'viñāna', 'viñapti' son sinónimos⁸. Hemos traducido las dos primeras por "mente" y las dos últimas, indistintamente, por "conciencia" y "conocimiento".

Sección II. Objeciones derivadas de las características de las creaciones mentales

La Sección II expone las objeciones suscitadas contra la tesis idealista por un adversario realista, para el cual el mundo exterior existe realmente, independientemente de nuestra mente. Este mundo exterior es el objeto de nuestras representaciones, las cuales tienen así un correlato exterior, objetiva y verdaderamente existente. Esta posición realista era propia del Budismo Hīnayāna¹, que precede al Budismo Mahāyāna (y, en el ámbito hinduista, de las escuelas Pūrva Mīmāṃsā, Nyāya, Vaiśeṣika, Sāṃkhya, Vedānta de Mādhva²). Uno de los aspectos más importantes de la historia de la filosofía de la India, a partir del inicio de nuestra era y durante varios siglos, es el conflicto que opuso a los sostenedores de la posición idealista y a los sostenedores de la posición realista.

Las objeciones³ del realista pueden ser reducidas al siguiente esquema de raciocinio.

Las meras creaciones mentales (visión del taimirika, visiones oníricas etc.) tienen las siguientes características :

1 y 2. son arbitrarias en cuanto al lugar y al tiempo, es decir no están vinculadas a un determinado lugar y a un determinado momento, ya que la mente puede crearlas en cualquier lugar y tiempo. No sucede lo mismo con las representaciones a las cuales les corresponde un objeto; estas representaciones no pueden surgir en cualquier lugar y momento, ya que dependen para surgir de un objeto; sólo pueden surgir en mi mente cuando el objeto propio de la representación esté frente a mí en un determinado lugar y momento. La representación de un objeto realmente existente sólo puede surgir taxativamente en donde ese objeto se encuentre;

3. son exclusivas de una sola serie de conciencias. La visión de pelos etc. por parte del taimirika, que es una mera represen-

tación sin objeto correspondiente, se da sólo para él; la visión onírica, que es igualmente una mera creación mental sin correlato real, existe sólo para el que duerme. La situación es diferente para aquellas representaciones provocadas por un objeto externo, realmente existente : éstas se dan en las series de conciencias de todas aquellas personas que se encuentran en el lugar y en el momento en que está el objeto. La mera creación mental es propia de uno solo (solipismo); la representación con punto de apoyo exterior y autónomo es común a muchos.

En la estrofa 2 Vasubandhu, cuando se refiere a la "indeterminación" de las creaciones mentales, utiliza la palabra 'samtāna', que significa "serie", "sucesión", y que hemos completado con las palabras : "de conciencias". Recordemos que para el Budismo en el hombre no existe un ātman, un yo, una conciencia, un alma, una, eterna, no condicionada o dependiente de algo, inalterable y siempre idéntica a sí misma. Para el Budismo el hombre, el individuo, la persona, es sólo una serie, una sucesión de conciencias, debiéndose entender el término 'conciencia' en el sentido de "conocimiento", "acto de conocimiento". Estas conciencias no bien surgen desaparecen, son instantáneas. Ninguna conciencia es la misma que la que le precede o le sigue, son entidades diversas. Cada una de estas conciencias que se suceden una a otra y que constituyen al individuo, no es nunca "conciencia pura", es siempre "conciencia de" algo, de algo que viene a ser su objeto, su contenido cognoscitivo. Sin un objeto, sin un contenido, estas conciencias no podrían surgir a la existencia instantánea que las caracteriza;⁴

4. son ineficaces en cuanto que los objetos que son sólo meras creaciones mentales, meras ilusiones, no realizan la función específica que tienen : un arma, por ejemplo, vista en sueños, no corta. Contrariamente los objetos a que se refieren las representaciones con correlato real, sí llenan su función específica : la espada realmente existente llena su función propia de cortar.

Ahora bien, las representaciones que nosotros tenemos del mundo en que existimos no tienen las características enumeradas, propias de las meras creaciones mentales, de las meras ideas sin corre-

lato real : no son arbitrarias en cuanto al lugar y al tiempo ni exclusivas de una sola serie de conciencias (de aquella en que surgen) ni ineficaces. Las representaciones que tenemos del mundo en que existimos son justamente todo lo contrario : tienen determinación en cuanto al lugar y al tiempo, son comunes a varias series de conciencias y los objetos representados realizan sus funciones específicas. Estas características de las representaciones que tenemos del mundo en que existimos serían inexplicables, inadmisibles, no serían lógicas si nuestras representaciones fueran meras creaciones mentales, si no fuesen provocadas por objetos exteriores, existentes con entera independencia de nuestras mentes.

Por consiguiente, concluye el adversario realista, no se puede aceptar la tesis sustentada por Vasubandhu en la Sección I de que sólo existe la mente, de que sólo existen meras creaciones mentales, ideas sin objetos correspondientes.

Sección III. Refutación de las objeciones una por una: las características aducidas no son propias de todas las creaciones mentales

~~En la Sección III Vasubandhu refuta una por una las~~ objeciones presentadas en la Sección anterior, sosteniendo que la determinación en cuanto al lugar y al tiempo (o sea la inexistencia de arbitrariedad), la indeterminación en cuanto a la corriente de conciencias (o sea el no ser exclusivas de una sola serie de conciencias, el solipsismo) y la eficacia, en cuanto se da la realización de la función específica, son posibles, tratándose de meras creaciones mentales sin correlato real. En otros términos sostiene Vasubandhu que las cuatro características, enumeradas por el contrincante realista en la Sección II, no afectan a todas las meras creaciones mentales.

Efectivamente, nos dice, la determinación en cuanto al lugar y al tiempo se da en relación a los sueños. Las visiones oníricas no surgen en cualquier lugar y tiempo, sino en un determinado lugar y en un determinado momento. En otros términos se imponen a la persona que sueña, ésta no puede provocar una visión onírica arbitrariamente, de acuerdo con su voluntad y capricho. Hay pues creaciones mentales que no son arbitrarias. Además existen también meras

creaciones mentales que no son exclusivas de una sola corriente de conciencias (indeterminación en cuanto a la corriente de conciencias). Así por ejemplo los pretas o muertos condenados al infierno¹ ven todos ellos, no uno solo, y simultáneamente² los instrumentos de tortura y a los guardianes infernales o torturadores infernales, y sin embargo (como Vasubandhu lo sostendrá con diversas razones en la Sección siguiente) esos instrumentos de tortura y esos torturadores infernales no existen realmente, son simples ideas creadas por los seres condenados al infierno.³ Y, finalmente, con el ejemplo de la polución nocturna, a raíz de un sueño erótico, sin que se dé realmente la unión de la pareja, Vasubandhu prueba que una mera creación mental puede ser eficaz, puede realizar su función específica.

,similar a la de la Sección III,
Sección IV. Refutación/de las objeciones en conjunto

En esta Sección Vasubandhu retoma el caso de los condenados a los infiernos, ampliándolo. Manifiesta que en los infiernos los condenados ven todos ellos, no uno solo, y simultáneamente, a los torturadores infernales y a variados instrumentos de tortura, con determinación en cuanto al lugar y al tiempo, ya que torturadores e instrumentos de tortura no aparecen y desaparecen según la voluntad y el capricho de los condenados. Además sufren torturas por parte de esos torturadores e instrumentos de tortura, que cumplen así eficazmente su cometido. Y Vasubandhu agrega la observación importantísima de que esos torturadores (y esos instrumentos de tortura) no existen realmente, es decir que no pasan de ser meras creaciones mentales, meras ilusiones creadas por los condenados, como lo demostrará en las Secciones V-X. Tenemos pues en el caso de los condenados un tipo de meras creaciones mentales que no son ni arbitrarias ni exclusivas de una sola serie de conciencias ni ineficaces, en otras palabras : son creaciones mentales respecto de las cuales se dan la determinación en cuanto al lugar y al tiempo, la indeterminación en cuanto a la corriente de conciencias y la realización de la función específica.

En esta Sección también Vasubandhu da la razón por la cual los condenados ven todos ellos simultáneamente el mismo espectáculo infernal. Esa visión simultánea se debe al poder de la igual maduración de las acciones de los condenados. Esta explicación se relaciona desde luego con las doctrinas del samsāra o reencarnaciones y del karman o retribución de las acciones mediante las reencarnaciones¹— principio fundamental de los sistemas filosóficos de la India. Los condenados han realizado en sus existencias anteriores acciones que tienen como "fruto", como efecto (diferido) que los condenados se imaginen estar en el infierno viendo a los torturadores y a los instrumentos de tortura y experimentando sufrimientos, como castigo de los pecados que cometieron. La coincidencia en lo que ven se explica porque en las series de acciones que realizaron cada uno en vidas anteriores hubo coincidencias, similitudes, debido a las cuales obviamente se tenían que producir frutos, efectos (diferidos) coincidentes o similares. En otros términos las historias kármicas de los condenados tenían similitudes y por consiguiente algunos resultados son también similares, como el anotado de imaginarse un mismo infierno en que les toca sufrir similares castigos. Es como si varios enfermos mentales tuvieran similares historias clínicas las cuales producirían en todos ellos las mismas alucinaciones en el mismo momento.

El mecanismo en virtud del cual surge en **la conciencia** de los condenados la visión del infierno se explica mediante la acción de las vāsanās. Vasubandhu se referirá a las vāsanās en la Sección X a la cual remitimos.

Si no se diera las coincidencias y similitudes entre las series kármicas de los condenados y, como efecto de aquéllas, "frutos" o efectos (diferidos) coincidentes y similares, caeríamos en el más absoluto solipsismo : cada condenado tendría su idea, su alucinación propia de su infierno, independiente de los infiernos ideados, imaginados por los otros condenados. Vasubandhu supera esta consecuencia solipsista con la teoría de la igual maduración de las acciones, recurriendo en último término a la doctrina del samsāra y a la del karman.²

Vasubandhu concluye esta Sección expresando que la determinación en cuanto al lugar y al tiempo o carencia de arbitrariedad, la indeterminación en cuanto a la serie de conciencias o inexistencia de exclusividad para una sola serie de conciencias, y la realización de la función específica o eficacia, que se observa en relación a las creaciones mentales de los seres condenados al infierno, deben también ser aceptadas en otras situaciones, es decir en relación a otras creaciones mentales, como, por ejemplo, a aquellas creaciones mentales que constituyen nuestra experiencia normal durante el estado de vigilia³.

Sección V. Cuestionamiento de la inexistencia de los guardianes de los infiernos aducida anteriormente

En esta Sección el adversario realista hace la pregunta esperada : ¿Por qué se debe pensar que los guardianes infernales⁴ y los instrumentos de tortura no existen realmente ? Este es un punto importante en la demostración de Vasubandhu, ya que si no logra probar que los guardianes infernales no existen realmente, que son una mera creación ilusoria, su afirmación contenida en la Sección III como en la Sección IV, de que se dan meras creaciones mentales que no son ni arbitrarias ni exclusivas de una sola conciencia ni ineficaces, caería por falta de demostración. La demostración de que los guardianes infernales, encargados de torturar a los condenados, no pueden existir realmente la da Vasubandhu en las Secciones VI a X.

Sección VI. Contestación

Vasubandhu expresa que es lógicamente imposible que existan los guardianes infernales encargados de torturar a los condenados al infierno. Se pone en dos alternativas¹: 1. Si los guardianes no experimentan el sufrimiento propio y característico de los infiernos, entonces no serían seres condenados. Y ¿cómo pueden surgir o nacer en los infiernos seres no-condenados ? (Cf. el comentario de la Sección VIII). 2. Si los guardianes experimentan el sufrimiento propio y característico de los infiernos, entonces a) son condenados

y ya no es posible dividir a los habitantes de los infiernos en "condenados" y "guardianes", pues todos serían condenados. Y b), en ese caso, siendo todos iguales y atormentándose mutuamente, no cabría que unos inspiren a los otros el temor necesario para llevar a cabo su función torturadora. Y c), además, si todos los habitantes de los infiernos están sufriendo las torturas del fuego infernal ¿pueden algunos de ellos tener ánimos o fuerzas para torturar a los otros?

Sección VII. Sugerencia afirmando el surgimiento en los infiernos de no-condenados actuando como guardianes de los infiernos

El interlocutor realista hace en esta Sección una sugerencia con el fin de establecer la existencia en los infiernos de guardianes o torturadores. Su idea es que algunos animales y pretas (difuntos), podrían nacer en el infierno para llenar las funciones de guardianes, de la misma manera como algunos animales nacen en el cielo,¹ donde realizan ciertas funciones, como, por ejemplo, la de servir de montura a los dioses.²

Sección VIII. Refutación de la anterior sugerencia

Vasubandhu rechaza la anterior sugerencia manifestando que los animales, que nacen en el cielo, por el mérito de las buenas obras que puedan haber realizado en vidas anteriores, **experimentan** la felicidad propia del cielo, mientras que los animales y pretas que serían enviados a los infiernos para hacer de guardianes, no experimentarían el sufrimiento propio de los infiernos, ya que si lo experimentasen, no podrían llevar a cabo sus funciones, como quedó establecido en la Sección VI. Se trata pues de situaciones totalmente diferentes y esta falta de similitud quita toda su fuerza a la sugerencia de la Sección anterior.¹

Sección IX. Nueva sugerencia afirmando el surgimiento en los infiernos de conjuntos de elementos adoptando la forma de guardianes de los infiernos y actuando como tales

En la presente Sección el interlocutor propone la siguien-

te sugerencia con el fin de salvar la realidad de los guardianes infernales : las acciones, que los condenados llevaron a cabo en sus existencias anteriores, hacen que surjan en los infiernos, con existencia real, objetiva y autónoma, determinados elementos con ciertas características; y estos elementos sufren una transformación que los hace aparecer con las apariencias de los instrumentos infernales de tortura y de guardianes infernales.¹

Sección X. Contestación de la anterior sugerencia

Vasubandhu contesta la anterior sugerencia planteando a su vez a su interlocutor dos preguntas. Antes de indicar el contenido y sentido de ambas, digamos algo en relación con la teoría de las vāsanās¹ a que Vasubandhu se refiere en su segunda pregunta.

De acuerdo con esa teoría, aceptada por budistas (e hinduistas), las acciones o mejor dicho los procesos mentales cognoscitivos, volitivos, emotivos etc., que acompañan a las acciones, dejan en las conciencias que conforman la serie de conciencias, que constituye el individuo, una vāsanā (literalmente : "aromatización"), una huella, una virtualidad. Cada conciencia de algún modo² recibe de la anterior y transmite a la siguiente el cúmulo de las huellas (vāsanās) que dejaron las experiencias anteriormente vividas en la serie de conciencias a la cual ellas pertenecen. En determinadas circunstancias esa vāsanā se actualiza y produce un determinado efecto o fruto. Como veremos por lo que sigue la discrepancia entre Vasubandhu y su interlocutor es en relación a la naturaleza de ese efecto.

La primera pregunta planteada por Vasubandhu es : ¿ Por qué, en lugar de sostener el surgimiento en los infiernos de elementos reales que se transforman en instrumentos de tortura y en guardianes infernales, todo por obra de las acciones de los condenados, no se admite simplemente que, por obra de esas mismas acciones, es la conciencia la que se transforma, produciendo ^{las} alucinaciones, las meras creaciones mentales de guardianes infernales y de las torturas que los condenados sufren ? De acuerdo pues con el interlocutor

las acciones de los condenados hacen que elementos reales surjan en los infiernos y **adopten** determinadas formas y funciones; de acuerdo con Vasubandhu esas acciones dan lugar a un proceso mental de visiones y sufrimientos alucinatorios.

Al plantear su segunda pregunta Vasubandhu aduce una razón en contra de la alternativa de su interlocutor y a favor de su propia alternativa. Las vāsanās dejadas por las acciones o mejor ^(como ya lo dijimos) dicho/por los procesos mentales cognoscitivos, volitivos etc. que acompañan a las acciones, están en la serie de conciencias — son hechos de conciencia. ¿Por qué no se admite que los efectos de esas vāsanās están también en la serie de conciencias — son también meros hechos de conciencia, simples visiones y sufrimientos alucinatorios etc. ? ¿Qué razón hay para pensar que las vāsanās están en la serie de conciencias, son hechos de conciencia, y que sin embargo sus efectos no están en la serie de conciencias, sino fuera de la conciencia, en el exterior ? De acuerdo pues con el interlocutor³ las vāsanās están en la serie de conciencias y sus efectos están fuera de esa serie; de acuerdo con Vasubandhu tanto las vāsanās como sus frutos, sus efectos, están en la serie de conciencias.⁴

Sección XI. Fundamentación de la tesis de que el fruto de la acción no está donde esta la vāsanā (es decir en la conciencia)

En esta Sección se da la razón por la cual, según el contrincante realista, es necesario, por un lado, rechazar la tesis, sostenida por Vasubandhu, de que en donde está la vāsanā (en la conciencia) ahí está su efecto — o en otros términos que todo es una mera manifestación de la conciencia, una mera creación mental, y, por otro lado, aceptar la tesis, sostenida por el propio interlocutor realista, de que en donde está la vāsanā (en la conciencia) ahí no está su efecto, ^{que éste está} sino/en otro lugar, en el exterior — o en otros términos de que existen los objetos exteriores del conocimiento.

La razón aducida en favor de la tesis realista es la siguiente : de acuerdo con el Budismo, para que se produzca un acto de conocimiento, para que surja una conciencia cognoscente sensorial,

se requiere, entre otros factores, un āyatana¹ (base) exterior, ya sea forma-color o cualquier otro objeto de los sentidos, y un āyatana interior ubicado en el individuo, ya sea ojo (vista) o cualquier otro sentido. Buda no habría afirmado la existencia de los āyatanas forma-color etc.², si no existieran objetos exteriores, si sólo se dieran procesos en el interior de la conciencia, si sólo existieran visiones ilusorias de forma-color etc., producidas por la conciencia y en su interior, por decir así.³

Sección XII. Rechazo de la fundamentación anterior

Vasubandhu no niega que Buda haya afirmado la existencia ¹ de āyatanas forma-color etc., pero indica que esa afirmación está di rigida a los hombres que han de ser instruidos con su doctrina

y que, por consiguiente, fue hecha con "un determinado sentido". Este sentido no es el sentido primero, inmediato con que la afirmación de Buda puede ser entendida — en especial por los ignorantes que no comprenden la concepción idealista del mundo. El sen tido verdadero de esa afirmación es un sentido más profundo, más su til, capaz de ser captado únicamente por aquellas personas ya debida mente preparadas y aptas para comprender la doctrina idealista.² El sentido en que la afirmación de Buda tiene que ser tomada será expli cado en la siguiente Sección.

Vasubandhu señala otro ejemplo de una enseñanza de Buda, dada con "un determinado sentido". Aquella que dice que "existe un ser" espontáneo (upapaduka).³ Los seres espontáneos son aquellos que nacen sin la intervención de padre y madre, como los seres infernales o habitantes de los infiernos, los dioses y aquel ser que se da entre una reencarnación y otra. La afirmación de Buda de que "existe un ser espontáneo" no puede ser tomada en el sentido, que a primera vista parece tener, de que se da la existencia de seres real mente espontáneos, ya que tal cosa estaría en contradicción con dos normas fundamentales del Budismo : aquella de acuerdo con la cual no existe ningún ser (entendiendo este término en el sentido de un ser eterno e inalterable), sino únicamente dharmas o factores, elementos de lo existente ⁴ y aquélla según la cual todo lo que se da tiene cau

sas⁵ — normas: éstas expresadas en las palabras de Buda que el texto cita : "no existe un ser, un ātman, sino (sólo) dharmas que tienen causas". Lo único que Buda ha querido decir con la afirmación : "existe un ser espontáneo" es, según Vasubandhu, que la serie de conciencias no se interrumpe.

Sección XIII. ¿Cuál es el sentido verdadero de las palabras de Buda ?

En esta Sección Vasubandhu explica en qué sentido es necesario entender la afirmación de Buda de que existen āyatanas forma-color etc., dando en las Secciones XVIII-XLIII las razones para ello.

Hemos dicho en la Sección X que los procesos mentales cognoscitivos, volitivos, emocionales etc., que acompañan a toda acción, dejan en la serie de conciencias que constituye al individuo una vāsanā (literalmente : "aromatización"), una huella, una virtualidad, la cual en determinadas circunstancias se actualiza produciendo un determinado "fruto" o efecto. Así por ejemplo una determinada representación de algo, que uno haya tenido, deja en la serie de conciencias una vāsanā, virtualidad, la cual en un determinado momento, en las debidas circunstancias, se actualiza produciendo una representación similar, idéntica o congruente con aquélla. La representación a que da lugar la vāsanā, actualizándose, tiene como es obvio su objeto — un objeto del conocimiento.

Pues bien, según Vasubandhu, aquella virtualidad (designada metafóricamente con el término "semilla"), que se actualiza en una nueva representación, y el contenido de la representación, a que la virtualidad, actualizándose, da lugar, ambos constituyen el doble āyatana (base) de los actos de conocimiento, de las conciencias que conforman la serie de conciencias que constituyen al individuo — la virtualidad actualizada en representación es el āyatana (base) ojo o cualquier otro sentido, el contenido de la representación es el āyatana (base) forma-color o cualquier otro objeto de los sentidos.¹

Tenemos así enfrentadas dos interpretaciones de los textos en que Buda afirmó que existen dos āyatanas (bases) del conocimien-

to, el āyatana ojo etc. y el āyatana forma-color etc., necesarios para que el acto cognoscitivo se produzca. Por un lado la interpretación realista, propia del Budismo primitivo y del Budismo Hīnayāna, según la cual el āyatana ojo etc. y el āyatana forma-color etc. serían respectivamente los órganos de los sentidos y los objetos del conocimiento, unos y otros realmente existentes y exteriores a la mente, que conoce a los segundos con intervención de los primeros. Por otro lado, la interpretación idealista, propia del Budismo Mahāyāna, según la cual ambos āyatanas estarían constituidos únicamente por la virtualidad y por el objeto de la representación en la cual ella se actualiza.²

Sección XIV. Resultados ventajosos obtenidos mediante la enseñanza de Buda así comprendida

En esta Sección Vasubandhu señala las ventajas que tiene la interpretación que él da de las palabras de Buda referentes a los āyatanas y que desde luego sólo son ventajas desde el punto de vista de su propia posición idealista.

Primeramente esta interpretación constituye el ingreso en la doctrina de la no sustancialidad del hombre, del individuo, de la persona. Saber que cada conciencia, que cada acto de conocimiento, de los que constituyen la serie de conciencias o la serie de actos de conocimiento, que viene a ser el hombre, se produce mediante el mecanismo de la reactualización de las vāsanās o virtualidades (explicado en la Sección anterior) con la única y sola intervención de la virtualidad, la cual reactualizándose proporciona, a la par, el ojo etc. y el objeto del conocimiento, forma-color etc., y que por consiguiente no se da ningún principio como un ātman, un alma, que realiza el acto de conocimiento — este saber constituye una introducción ^{en} un ingreso, una comprensión de la doctrina de la no-sustancialidad del hombre, la captación de la doctrina de que el hombre no es ātman existiendo en sí y por sí.¹

En segundo lugar, la interpretación de Vasubandhu, enseñada como la doctrina de "sólo la conciencia", permite también el in-

greso en la doctrina de la no-sustancialidad de los dharmas o factores de lo existente. En efecto, saber que es sólo la conciencia la que surge bajo la apariencia de los dharmas forma-color etc., en el momento en que una virtualidad se actualiza en una determinada representación, y que no existe realmente ningún dharma forma-color etc. — este saber constituye también una introducción, un ingreso en, una comprensión de la doctrina de que los dharmas tampoco existen sustancialmente como entidades autónomas y objetivas.²

Sección XV. Atingencia : ¿la inexistencia de los dharmas no significa la inexistencia de la conciencia ?

La atingencia aducida en esta Sección es muy simple y coherente : si los dharmas no existen, tampoco existe la conciencia que es un dharma y, por consiguiente, es absurdo decir, como hace Vasubandhu en la anterior Sección, que "la conciencia surge comportando etc."¹

Sección XVI. Refutación de la atingencia anterior. Sentido en que ha de entenderse la afirmación de que los dharmas no existen

Vasubandhu contesta diciendo que es erróneo pensar que los dharmas, factores de lo existente, no existen en absoluto ; los dharmas no existen con la sustancialidad imaginada por los ignorantes, sustancialidad concebida como un ser propio en el plano de la dualidad sujeto-objeto etc. Debemos pensar que este término 'etc.' (ādi), que Vasubandhu pone junto a las palabras sujeto (grāhaka) y objeto (grāhya), abarca las categorías mentales como ser, causalidad, espacio, tiempo etc. Los ignorantes no sólo atribuyen a los dharmas la sustancialidad, tal como la hemos descrito, mediante actos intelectuales, sino que viven y actúan con la convicción, consciente o inconsciente, de que los dharmas son poseedores de ese tipo de sustancialidad. Los dharmas existen con la sustancialidad que es objeto sólo del conocimiento de los budas o sea de aquellos seres que han llegado al más alto desarrollo de la sabiduría. En otros términos, podría-

mos decir que Vasubandhu niega la sustancialidad de los dharmas en el plano empírico, pero no la sustancialidad en el plano trascendente.

En el último párrafo de esta Sección Vasubandhu retoma, aclarándolos, los conceptos que expresó anteriormente. Nos dice en efecto que la comprensión de la no-sustancialidad de los dharmas se produce estableciendo que lo único que existe es la conciencia, es decir el acto de conocimiento que ella constituye, el cual se origina, de acuerdo con el mecanismo indicado en la Sección XIII, sin que intervengan dharmas forma-color etc. realmente existentes y exteriores a la conciencia, pero que esa comprensión no se produce afirmando que los dharmas no existen en absoluto, ya que, según se expresó en el primer párrafo de esta misma Sección, ellos existen no desde luego con la sustancialidad imaginada por los ignorantes, pero sí con la sustancialidad que es objeto del conocimiento de los budas.

A su vez, establecer que sólo la conciencia existe significa la negación de la sustancialidad de la propia conciencia, pero sólo de aquella sustancialidad que es imaginada por otra conciencia, y no, agreguemos, de aquella sustancialidad que es objeto del conocimiento de los budas. ¿Por qué razón debemos negar la sustancialidad imaginada por otra conciencia? Vasubandhu lo aclara en la última parte de esta Sección: porque tal cosa sería convertir a una conciencia en objeto de otra conciencia y así habríamos recaído en el plano de la dualidad sujeto-objeto.

Antes de intentar explicar en qué consiste la "sustancialidad inexpresable" de la conciencia y de los dharmas en general, a la cual se refiere el autor en esta Sección, conviene hacer algunas aclaraciones acerca de los grados del conocimiento dentro de una perspectiva budista,¹ ya que esa "sustancialidad inexpresable" es objeto de uno de esos grados del conocimiento, el conocimiento propio de los budas.

Podemos considerar que para el Budismo (como para el Hinduismo) existieron tres grados de conocimiento de una doctrina filosófica. Primeramente, el conocimiento, literal podríamos decir, del texto en que esa doctrina es expuesta, con el cual no se da aun un

contacto intelectual profundo con el contenido de esa doctrina. Luego tenemos el conocimiento filosófico de la doctrina, el cual significa profundizar en su sentido, someterla a una crítica rigurosa examinando los argumentos que se aducen en su favor y aquellos que se esgrimen en su contra, para llegar al convencimiento, sólidamente fundado desde el punto de vista intelectual, de la validez de ^{esa} / doctrina. Esta segunda etapa constituye una labor enteramente racional en que se procede con los medios que brindan el análisis conceptual, la argumentación lógica, la crítica racional. Finalmente, se da el conocimiento yóguico. En la India siempre se pensó en el Yoga como un medio de saber extraordinario, que nos da el conocimiento cabal de la verdadera y esencial naturaleza del objeto al cual se aplica. Capacitarse para que en uno se produzca este tipo de conocimiento requiere la disciplina moral y ascética y las prácticas de orden técnico, que describen los tratados de Yoga, realizadas bajo la dirección de un maestro experimentado. Una vez que uno está debidamente capacitado, puede producirse en uno aquel conocimiento extraordinario que es exclusivo del Yoga. Desde luego que es obviamente imposible o por lo menos sumamente difícil tener una conciencia clara de lo que pueda ser la suprema experiencia yóguica del conocimiento. Es una experiencia imposible o difícil de describir, comunicar y hacer comprender a otros. Señalemos también que son pocas las personas que pueden acceder a este tercer grado; la mayoría no pasa de los dos primeros.²

Este tercer grado de saber, producto de la disciplina y prácticas yóguicas, es algo propio de los budas y mediante él pueden llegar al conocimiento verdadero de la "sustancialidad inexpressable" de la conciencia y de los dharmas en general. Esta "sustancialidad inexpressable" es la inexistencia o carencia total de la naturaleza de sujeto y objeto y de todas las categorías mentales, como surge de lo expresado en esta misma Sección.³ Y precisamente por carecer en absoluto de la naturaleza de sujeto y de objeto y estar al margen de las categorías mentales antes indicadas, esa sustancialidad propia de los dharmas y de la conciencia es inexpressable, más allá de la mente y de la palabra, algo totalmente heterogéneo al hombre.

Sección XVII. Cuestionamiento de la inexistencia de los āyatanas exteriores, objetos de los actos de conocimiento

El interlocutor plantea en esta Sección una pregunta de máxima importancia¹: ¿Por qué razón hemos de aceptar, con relación a los textos en que Buda habla del āyatana (base) forma-color etc. (ver Sección XI), la interpretación de Vasubandhu que afirma que debemos tomar esos textos con "un (determinado) sentido" (Sección XII) y que, consecuentemente, el āyatana (base) ojo etc. y el āyatana forma-color etc. sólo son la virtualidad y el objeto de la representación en que esa virtualidad se actualiza (Sección XIII) ? ¿Por qué hemos de rechazar la interpretación realista tradicional que sostiene que en esos textos los āyatanas ojo etc. y forma-color etc. son únicamente el ojo etc. y la forma-color etc. tal como comúnmente se les entiende : realmente existentes y exteriores a la mente ?

Sección XVIII. Contestación

La contestación de Vasubandhu a las preguntas planteadas por el contrincante es muy sencilla : debemos aceptar la interpretación idealista dada por Vasubandhu por la sencilla razón de que no existen āyatanas forma-color etc. exteriores, es decir: no existen objetos del conocimiento, exteriores. Buda no se habría referido nunca a āyatanas forma-color etc. exteriores, ya que éstos no existen.

En efecto, nos dice, si como afirma la tesis realista existiese un āyatana forma-color etc. exterior, que funcionase como objeto del conocimiento, entonces ese āyatana sería 1. o bien uno, de la manera como los Vaisheshikas (atomistas) conciben el todo (avayavin) : como algo formado por partes, pero que es uno, diferente de las partes que lo componen y que tiene existencia real¹ ; 2. o bien sería múltiple en átomos,² es decir sería un conjunto de átomos coexistiendo uno al lado del otro, sin formar agrupamientos, conglomerados o conjuntos cohesionados y 3. o bien los átomos agrupados, aglomerados, cohesionados constituirían el āyatana exterior, el objeto del conocimiento, exterior. Estas son las tres únicas posibilidades de modos de existencia que se pueden aducir para los presuntos āyatanas forma-color etc. exteriores, para los presuntos objetos del conocimiento, exteriores. De estas tres posibilidades, la primera apunta a la unidad del āyatana forma-color etc. (el todo) y la se-

gunda y tercera apuntan a la multiplicidad (átomos sueltos y átomos cohesionados) del mismo.

De acuerdo con Vasubandhu ninguna de las tres indicadas posibilidades es aceptable. En efecto, el āyatana forma-color etc. exterior, tal como lo imaginan los Vaisheshikas, como un todo, uno etc., no existe. En esta Sección Vasubandhu se limita a decir que en ninguna parte se capta efectivamente un todo así concebido. En la Sección XXV Vasubandhu aducirá razones en contra de la existencia del todo uno etc. Tampoco existe un āyatana forma-color etc. exterior como múltiple en átomos, es decir constituido por una multitud de átomos indivisibles sueltos, ya que no se capta a los átomos uno por uno. En la Sección XXIII y XXIV se expondrán los argumentos en contra de esta segunda alternativa. Finalmente, tampoco existe ni puede existir los átomos cohesionados, ya que si los átomos se cohesionan, entonces/^{no}es posible admitir que sean una cosa una, indivisible, como se postula respecto de ellos. La respectiva argumentación respecto de esta tercera posibilidad será expuesta en las Secciones XIX y XXII.

Aclaremos que, cuando Vasubandhu nos dice que no se "capta" el todo uno o los átomos aislados, debemos entender que esa no captación se da no sólo en el plano sensorial : no captamos con los sentidos ni un todo uno etc. ni átomos aislados; sino también en el plano racional, lógico : el raciocinio nos lleva a la conclusión de que no existen, por imposibilidad lógica, ni un todo uno etc. ni átomos individuales sueltos.

Sección XIX. Razones que impiden admitir que el átomo exista como una cosa una, si se acepta la cohesión de los átomos

Vasubandhu empieza ocupándose de la tercera alternativa a que se refirió en la Sección anterior. Hay que tener muy presente que la refutación de Vasubandhu se refiere al átomo concebido como algo indivisible, carente de partes, tal como era admitido por las escuelas, hinduistas o budistas, que sostenían su existencia. Es en función de esa teoría del átomo que se desenvuelve su argumentación.

Si los átomos pueden cohesionarse, nos dice Vasubandhu, en-

tonces el átomo ya no es indivisible, posee partes. En efecto, si un átomo (central) se une a otros seis átomos (adventicios) que se le juntan viniendo del norte, sur, este, oeste, arriba^y abajo, entonces el átomo resultaría dividido en seis partes.

Para comprender la argumentación de Vasubandhu es necesario pensar en las dos alternativas posibles. 1. Los seis átomos adventicios se juntan al átomo central en seis lugares diferentes. Ipso facto resulta que el átomo central tiene seis partes, correspondientes a los seis lugares en que se le juntaron los seis átomos adventicios. Vasubandhu no se refiere a esta alternativa, ya que la consecuencia de la divisibilidad del átomo es obvia y evidente. 2. Para evitar que el átomo resulte dividido en seis partes, como consecuencia de la existencia de seis lugares diferentes, en cada uno de los cuales se le junta uno de los seis átomos adventicios, se puede suponer, como segunda alternativa, que los seis átomos adventicios se juntan al átomo central todos en un solo punto, sin que ninguno sobresalga en relación a otro, ya que, si uno sobresaliese en relación a otro, el átomo que sobresale resultaría dividido en partes, una parte la que no sobresale, otra la que sobresale. Con esta segunda alternativa, indudablemente, todos los átomos se juntarían en un mismo punto y no se podría argüir que con ello el átomo central resulta dividido en partes, pero también se daría la consecuencia de que, por juntarse todos los átomos en el mismo punto y por no sobresalir uno en relación a otro, todos los átomos estarían ocupando el mismo espacio y, por consiguiente, toda la masa formada por ellos sería del tamaño de un átomo y no se percibiría ninguna cosa, ya que el átomo es imperceptible (por su tamaño infinitamente pequeño) y ya que también lo sería la masa formada por cualquier número de ellos, en las condiciones indicadas (unión en un solo punto, sin que ninguno sobresalga).¹

Con esta argumentación queda descartada la tercera alternativa : no puede existir un āyatana exterior, un objeto del conocimiento, exterior, formado por un conjunto de átomos cohesionados entre sí — desde luego todo dentro de la hipótesis atomista, de elementos

últimos, infinitamente pequeños e indivisibles.

Sección XX. Explicación de los Vaibhāsikas de Cachemira¹

En esta Sección Vasubandhu aduce una teoría de la escuela budista de los Vaibhāsikas de Cachemira, cuya finalidad es, por un lado, salvar la indivisibilidad del átomo y, por otro lado, hacer posible la cohesión de los átomos. Sostienen efectivamente que los átomos considerados aisladamente no se cohesionan por ser indivisibles, con lo cual implícitamente están aceptando la argumentación en contra de la cohesión de los átomos expuesta por Vasubandhu en la Sección anterior. Pero los Vaibhāsikas de Cachemira también sostenían que los átomos no se presentan aisladamente, sino formando conglomerados de siete átomos cada uno. Estos grupos (moléculas) de siete átomos, constituyen la unidad atómica más pequeña. En estos grupos de átomos, uno ocupa el centro y los seis restantes se le juntan de arriba, de abajo, del este, del oeste, del sur y del norte — o sea "viniendo de las seis regiones del espacio", según la expresión usada en la Sección anterior. Estos grupos de siete átomos pueden conectarse entre sí, ya que no son indivisibles, puesto que están formados cada uno por siete átomos. En otros términos, según los Vaibhāsikas de Cachemira, los átomos, aisladamente considerados no pueden conectarse entre sí, pues perderían su indivisibilidad, pero cuando están integrando esos grupos de siete átomos, entonces sí pueden conectarse.² Y efectivamente estos grupos se conectan en números más o menos grandes para formar todas las cosas que constituyen el mundo exterior.

Sección XXI. Refutación de la explicación de los Vaibhāsikas en lo que se refiere a la posibilidad de que los átomos cuando están cohesionados pueden conectarse

Vasubandhu manifiesta que el conjunto de los siete átomos cohesionados no es diferente de los átomos que lo constituyen¹, ya que el Budismo no acepta un todo como algo real, independiente de las partes y diferente de ellas.² Luego si los átomos no pueden conectarse entre sí, por las razones expuestas en la Sección XIX, el conjunto

formado por siete átomos, por no ser diferente de ellos, tampoco puede conectarse. Por consiguiente sólo cabe contestar : "de nadie", a la pregunta que Vasubandhu plantea al final de la presente Sección: "(si no se da conexión de un átomo con otro, aisladamente considerados), ¿de quién es la conexión ?".

Sección XXII. Refutación de la explicación de los Vaibhāsikas en lo que se refiere a la afirmación de que los átomos no pueden conectarse por carecer de partes

En esta Sección Vasubandhu saca un corolario de las conclusiones a que llegó en la Sección anterior. No puede decirse que es la carencia de partes lo que impide a los átomos conectarse entre sí, ya que incluso grupos dotados de partes, como son los grupos de siete átomos (moléculas), a que las Secciones XX y XXI se refieren, no pueden conectarse entre sí.

Vasubandhu termina esta Sección con las palabras : "Por ^{no} esto/se admite que el átomo sea una cosa una". Es decir que, por todas las razones expuestas en las Secciones XIX-XXII, no se puede aceptar que el átomo sea ^{indivisible,} uno, /si se acepta que los átomos pueden cohesionarse entre sí.

Luego, si se quiere mantener la teoría de la indivisibilidad del átomo, como hacían los atomistas indios, resulta que los átomos no pueden cohesionarse y, por consiguiente, queda descartada la posibilidad de objetos exteriores del conocimiento constituidos por átomos cohesionados (tercera alternativa de la Sección XVIII).¹

Sección XXIII. Razones en contra de la unidad (indivisibilidad) del átomo, individualmente considerado, prescindiendo de si hay o no conexión

En la Sección XVIII Vasubandhu ha manifestado que no se puede admitir una āyatana exterior formado por átomos aislados y no cohesionados, ya que no captamos a los átomos uno por uno (segunda alternativa). Ésta es solo una reflexión de orden epistemológico : el átomo como tal no es objeto de nuestra captación. En la presente Sección Vasubandhu va más lejos; introduciéndose en terreno ontológico

sostiene que el átomo, como algo indivisible, tal como era postulado por los atomistas hinduistas o budistas, no puede existir; la indivisibilidad del átomo es una imposibilidad lógica, haya o no haya conexión.

El primer argumento de Vasubandhu es el siguiente : el átomo está en el espacio; por consiguiente se da en él las mismas partes que existen en el espacio : una parte este, otra parte oeste etc.¹ Y no se puede sostener que sea uno, indivisible, aquello que está constituido por las indicadas partes.

El segundo argumento nos dice que, si se acepta que el átomo carece de partes, cuando el átomo se encuentra expuesto a la luz del sol, todo resultaría iluminado, ya que, al no poseer partes, no podría tener una parte iluminada, la expuesta al sol, y otra parte en la sombra, la no expuesta al sol; no podría darse en él sombra alguna, y, por consiguiente, los objetos formados por esos átomos, iluminados en su totalidad, carecerían ellos también de sombra, lo que contradice la experiencia diaria.

De acuerdo con el tercer argumento, un átomo, al carecer de partes, no tendría una faz extrema, un lado o límite exterior, y, por consiguiente, no podría obstruir, detener a otros átomos que viniesen hacia él, que se le juntasen; y, al no poder obstruirlos, detenerlos, todos esos átomos ocuparían el mismo lugar, se confundirían y constituirían un conjunto cohesionado, una masa del tamaño de un átomo.

En resumen, no sólo el átomo no es āyatana (objeto) exterior del conocimiento, ya que, debido a su infinitamente pequeña medida, no puede ser captado por nosotros (refutación de la segunda alternativa de la Sección XVIII), sino que además la indivisibilidad del átomo es una tesis inaceptable, por su imposibilidad lógica.

Sección XXIV. Atingencia : ¿No podrían la sombra y la obstrucción pertenecer al conglomerado y no al átomo individualmente considerado ?

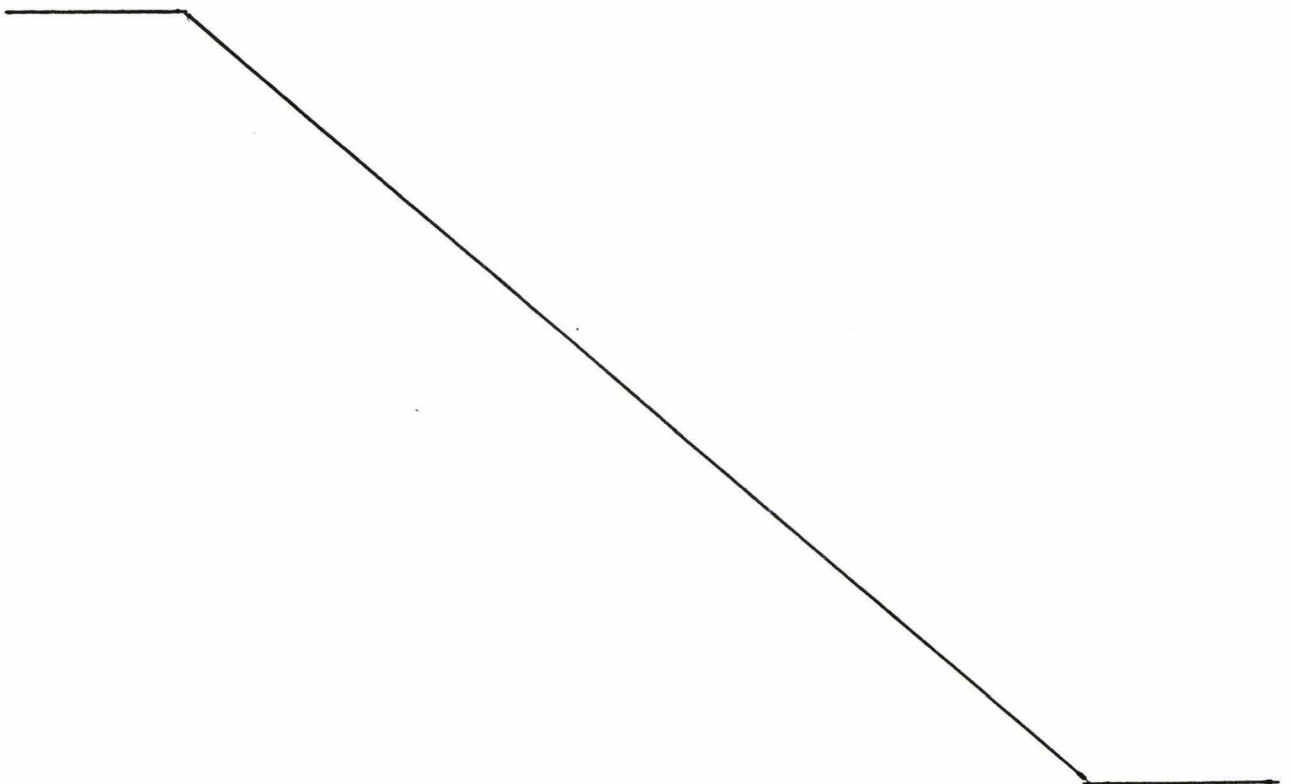
La idea de esta atingencia es que puede admitirse que el átomo aisladamente considerado, resulte iluminado en su integridad,

cuando sale el sol y que no pueda obstruir a otros átomos que se le junten, pero que se puede aceptar, por otro lado, que tanto la sombra como la capacidad de obstruir pertenezcan al grupo (molécula) de siete átomos (molécula), al cual se hizo referencia en la Sección XX, al presentarse la explicación de los Vaibhāsikas de Cachemira.¹

Sección XXV. Aclaración de la anterior atingencia

Para refutar la atingencia aducida en la Sección anterior Vasubandhu pregunta si el conglomerado de átomos (la molécula de siete átomos) es diferente de los átomos que lo integran. El interlocutor contesta, como buen budista que es, que no es posible, de acuerdo con la doctrina enseñada por Buda de que el todo no existe como algo real, diferente de sus partes,¹ y que, por consiguiente, el todo y sus partes son lo mismo. Luego, si los átomos no pueden tener una zona con sombra ni obstruir, el conglomerado, que ellos forman y que no es diferente de ellos, tampoco puede tener una zona con sombra ni obstruir.

Vasubandhu concluye la Sección manifestando que el conglomerado es una mera creación mental provocada por los átomos (que no son percibidos desde luego) ubicados de una determinada manera.²



Sección XXVI. Nuevo planteamiento con prescindencia de los átomos y de los conglomerados

El nuevo planteamiento en defensa de la existencia de āyatanas exteriores, que el interlocutor realista aduce y que Vasubandhu examina en esta Sección, prescinde forzosamente de los átomos y del conglomerado, ya que, según lo expuesto en las Secciones XVIII-XXII, hay que admitir que los átomos, por un lado, si son aisladamente considerados, no pueden ser objeto del conocimiento, pues no son percibidos, y, por otro lado, si se postula que son indivisibles, no pueden cohesionarse entre sí formando un conglomerado que vendría a ser el objeto del conocimiento.

Pero, después de eliminar al átomo y al conglomerado, queda algo que no hemos descartado aún : lo que objetivamente se presenta ante nuestro conocimiento sensorial, lo que nuestros sentidos captan : la forma-color etc., sin que sea necesario indagar si aquello que nuestros sentidos captan son átomos o es un conglomerado formado por ellos. Esto que nuestros sentidos captan viene a ser, según el interlocutor realista, el āyatana exterior, factor esencial del origen del conocimiento sensorial.¹

El mismo interlocutor señala, ante una pregunta de Vasubandhu, que las características de este nuevo āyatana (base u objeto del conocimiento) son 1. el hecho de ser objeto del conocimiento, de servir como tal y 2. el hecho de ser azul etc. o sea el hecho de tener las múltiples características con que lo que vemos se presenta ante nuestros sentidos — sea cual sea su esencia, átomo o conglomerado,

Vasubandhu pasa a examinar este nuevo objeto del conocimiento y en consecuencia pregunta si "aquello" azul etc. que se ofrece ahora como objeto del conocimiento sensorial, es una cosa múltiple o una cosa una.

En las Secciones siguientes se ocupará de una y otra alternativa con el fin de demostrar que este nuevo āyatana no puede el tampoco existir por imposibilidad lógica.

Sección XXVII. Dificultades a que da origen el nuevo planteamiento,

las que confirman la imposibilidad de la existencia de āyatanas exteriores ¹

Vasubandhu estudia las dos alternativas indicadas : aquello azul etc., que se propone ahora como āyatana exterior, o bien es múltiple o bien es uno.

Si es múltiple — Vasubandhu expresa que ya se han indicado las dificultades lógicas que se dan en relación a esta hipótesis. Se está refiriendo a las Secciones XVIII-XXV, las cuales se ocupan de las alternativas segunda y tercera indicadas en la Sección XVIII, las cuales, como dijimos, apuntan a la multiplicidad del āyatana (átomos sueltos y átomos cohesionados). Creemos que, aplicando las ideas expuestas en dichas Secciones, el argumento de Vasubandhu en relación a aquello azul etc. que nuestros sentidos captan es el siguiente. Si aquello azul etc. está formado por partes, éstas a su vez también pueden ser divididas en partes y así sucesivamente en un proceso divisorio que no tiene fin. Lo real son estas partes que van apareciendo en sucesivas nuevas oleadas, conforme vamos haciendo cada vez más profundo nuestro análisis divisorio. Sin embargo, estas partes no son captadas por nosotros o, a lo más, captamos las partes que resultan del análisis divisorio practicado en los dos o tres primeros niveles de profundización. Captamos pues algo irreal : o bien, la apariencia de conglomerado que se presenta en el nivel superficial, o bien las apariencias de conglomerados con que se presentan ante nosotros las partes que encontramos en los dos o tres primeros niveles de profundización del análisis a que podemos llegar. No puede existir un āyatana exterior constituido por partes, ya que, de ser así, no puede nunca presentarse ante nosotros como realmente es — una reunión de partes ad infinitum; se presenta como algo que realmente no es : un conglomerado o un conjunto de conglomerados, cosas que no existen en verdad.

Descartada así la primera hipótesis, Vasubandhu pasa a ocuparse de la segunda hipótesis : aquello azul etc, que captamos es uno, y, por consiguiente, carece de extensión, es, en otras palabras un punto.

Las dificultades presentadas por Vasubandhu contra esta al-

ternativa son las siguientes :

Si aquello azul etc. que yo veo, por ejemplo el parque que se presenta ante mí fuese uno, sin extensión, podría ser recorrido con un solo paso, no podría ser recorrido gradualmente.

Una mesa captada por mí, si fuese una, sin extensión, no podría ser asida por mi mano en uno de sus extremos y no serlo del otro.

Si en un terreno visto por mí yo encerrase elefantes y caballos y ese terreno fuese uno, sin extensión, resultaría que esos elefantes y caballos no podrían ocupar diversos lugares, todos ocuparían el mismo lugar, no habría separación de unos frente a los otros. Y si fuese posible separar de un lado los elefantes y de otro lado los caballos, resultaría que la parte ocupada por los elefantes no estaría ocupada por los caballos y vice versa. ¿Cómo entonces podría ser uno ?

Finalmente si todo es uno, carente por consiguiente de extensión, la diversidad de las cosas no derivaría de su tamaño, ya que carecen de él, derivaría únicamente de sus características propias. Por consiguiente, si vemos los grandes animales marítimos, como un tiburón, no se explica por qué no logramos ver un pececillo minúsculo, ya que las características de uno y otros son las mismas y la extensión no existe en ninguno de los dos casos, no puede ser aducida como factor de diferenciación para explicar la percepción en un caso y la no percepción en otro.

Vasubandhu concluye la Sección expresando que no puede admitirse la indivisibilidad del átomo (desde luego por las razones aducidas en las Secciones XIX y XXIII) y que, al no admitirse la unidad del átomo, no se puede aceptar que aquella forma-color etc. sea objeto (**exterior**) del conocimiento.

Sección XXVIII. ¿Cómo se explica la percepción no existiendo objeto externo ?

La percepción es el más importante de los medios de conocimiento (pramāṇa)¹ y mediante ella se establece si una cosa existe o no. Al no existir objetos externos ¿cómo puede darse la percepción ?

Sección XXIX. Contestación

La contestación de Vasubandhu comporta tres aspectos.

Primeramente en forma somera nos dice que puede darse percepción sin objeto desde luego externo, como ocurre en el sueño. Efectivamente nada real correspondiera a la visión onírica. Vasubandhu agrega : "como se dijo anteriormente". Se está refiriendo a la Sección III, en donde hay una referencia a las visiones oníricas. Debemos tener presente lo explicado en la Sección XIII, que expone cómo surge el conocimiento denominado sensorial, sin que existan objetos externos, por el mero mecanismo de las vāsanās o huellas dejadas por las experiencias anteriores.

Luego Vasubandhu agrega que en realidad, cuando tiene lugar el conocimiento llamado percepción, el objeto de la percepción ya no es visto. Esta afirmación de Vasubandhu nos obliga a explicar brevemente cómo entendían los budistas el fenómeno de la percepción.¹ Consideraban que en la percepción, tomada en su sentido más amplio, existían dos momentos. En el primer momento el sentido entra y está en contacto con su objeto; es sensación pura, la mente no interviene para nada y, por consiguiente, ese conocimiento sensorial puro no comporta asociaciones mentales de ninguna clase, como por ejemplo con un nombre, un género, una cualidad, una acción o un atributo accidental. Por su ausencia de todo elemento extrasensorial recibe el nombre de percepción nirvikalpa o sea carente de toda "construcción" (vikalpa) mental.² En el segundo momento, que constituye la percepción propiamente dicha, el dato suministrado por el sentido es enriquecido con asociaciones mentales, como las indicadas anteriormente de nombre, género etc. Recibe el nombre de percepción savikalpa o sea provista de "construcciones" mentales.³

Ahora bien Vasubandhu arguye que, cuando se da el segundo momento de la percepción (percepción propiamente dicha, percepción savikalpa), el objeto, que entró en contacto con el sentido en el primer momento de la percepción, en la etapa de la sensación pura, ese objeto no es el objeto conocido, en razón de que ese objeto originario, que se presentó despojado, carente de toda asociación, ha sido determinado, enriquecido y, por consiguiente, transformado mediante las asociaciones "construidas" por la mente. En virtud de esa transformación se puede decir que el objeto del primer momento (sensación pura), el objeto de la conciencia del ojo, de la actividad cognoscitiva operada por el ojo, no se encuentra ante la mente en el segundo momento (percepción propiamente dicha). Luego concluye Vasubandhu no se puede sostener que el conocimiento percepción se realiza dándose ante la mente la presencia de un objeto exterior, de aquel que entró en contacto con el sentido. La percepción propiamente dicha se realiza pues en ausencia del indicado objeto exterior, después de su desaparición debida a la transformación que experimentó por obra de la actividad "constructiva" de la mente.

Vasubandhu agrega — y éste es el tercer aspecto de su contestación — que la anterior argumentación tiene mayor valor tratándose de un objeto instantáneo — es decir frente a aquellos, como los budistas, que sostienen el fluir constante de todo, al no darse una sustancia permanente e inalterable y al estar todo constituido por dharmas o factores de lo existente, insustanciales, impermanentes, que no bien surgen desaparecen, siendo reemplazados por otros.⁴

Sección XXX. Si no hay objetos exteriores ¿cómo se explica el recuerdo que exige la experiencia anterior de un objeto ?

El interlocutor realista expresa que todo recuerdo exige la experiencia, el conocimiento previo del objeto recordado. Yo no puedo recordar algo que anteriormente no he conocido.¹ Y esa experiencia o conocimiento previo es la percepción de algo mediante alguno de los sentidos.

cuando despierta se da cuenta de la irrealidad de lo que ha soñado. De la misma manera el hombre que está hundido en el sueño de las vāsanās no puede darse cuenta de que los objetos que conoce durante ese sueño vāsánico son irreales. En otros términos, el hombre que, por no haber llegado a la liberación mediante el conocimiento, está dominado por las vāsanās (en el sentido de que las vāsanās, que dejaron sus experiencias anteriores, se reactualizan forzosamente en nuevas experiencias y sus nuevas experiencias dejan forzosamente vāsanās que tienen a su vez que reactualizarse), ese hombre no puede darse cuenta de que los objetos que conoce son irreales. Pero el hombre que despierta del sueño de las vāsanās, es decir que gracias al conocimiento "supramundano" se ha liberado del dominio de las vāsanās, ese hombre sabe que el mundo que percibe es irreal.

En esta misma Sección Vasubandhu señala las notas características del conocimiento "supramundano" que permite al hombre despertar del sueño de las vāsanās, liberarse de su dominio. Ese conocimiento es un conocimiento en que no se dan creaciones mentales. En las condiciones normales, o sea en la existencia natural, empírica de los hombres, la mente crea una realidad ilusoria. Esta realidad ilusoria, mera creación, mero producto de la mente, sin correlato real, se sobre-impone sobre la realidad verdadera, envolviéndola, ocultándola. La realidad verdadera es inasequible al hombre, precisamente porque su mente le antepone un velo que la recubre y oculta. El conocimiento normal no puede llegar a la realidad verdadera; su único objeto son las creaciones de la propia mente o sea únicamente la ilusión a que ésta da origen; esta ilusión constituye el límite del conocimiento ordinario. La mente humana está así condenada a conocer solamente el mundo irreal que ella misma crea.

Cosa distinta sucede con el conocimiento "supramundano". Por un lado, ese conocimiento tiene como objeto, no creaciones ilusorias de la mente — la realidad empírica de ocultamiento — sino la verdadera realidad, la que ordinariamente está cubierta y oculta por la red de creaciones mentales. Y, por otro lado, cuando se da ese conocimiento "supramundano", no se producen creaciones mentales, ya que, de producirse éstas, cubrirían y ocultarían a la rea-

lidad verdadera. Contrariamente al conocimiento normal, que es el proceder ordinario y cotidiano de la mente, el conocimiento "supramundano" sólo se da en condiciones extraordinarias. Es el resultado de una ardua labor : el sometimiento del hombre a la disciplina budista, intelectual y moral, como coronamiento del cual ha de producirse el detenimiento de la actividad creadora/de la mente y ha de brotar, en un acto, que podemos llamar de 'intuición yoguica', el conocimiento de la verdadera realidad.

Cuando este conocimiento "supramundano", "yoguico", se realiza, ya no se da la producción de vāsanās, ya que no se realizan actos mentales capaces de darles origen. No sólo eso, sino que además el conocimiento de la realidad verdadera tiene también como consecuencia la destrucción de las vāsanās que yacían en forma latente en la conciencia esperando el momento de su reactualización. En este sentido el conocimiento "supramundano" es el antídoto, el remedio del sueño de las vāsanās, lo que pone fin a las vāsanās y a sus consecuencias.

El conocimiento "supramundano" deja como secuela en el hombre la purificación del conocimiento mundano. El conocimiento normal, que se da en las condiciones ordinarias de la existencia empírica, se purifica, se depoja de su capacidad de producir nuevas vāsanās, ya que va acompañado de la convicción profundamente vivida, de que todo lo que es objeto de ese conocimiento normal es una mera creación mental, un espejismo, una fantasmagoría, sin existencia real.¹

Sección XXXIV. Sin objetos reales ; cómo se explica que una conciencia pueda determinar a otra ?

Si no existen objetos exteriores que dan origen al conocimiento, si éste se produce sólo mediante una transformación de la propia conciencia, si todo es así una mera ilusión creada por la mente, entonces es imposible admitir que una conciencia pueda ser determinada, influida, en un determinado sentido, para bien o para mal, mediante la asociación con un buen o mal amigo, mediante la audición de una buena o mala doctrina, ya que, siendo todo irreal, ni esos amigos ni esas doctrinas existen.

En la Sección II el interlocutor realista de Vasubandhu planteó, como tercera objeción, que si todo es mera creación mental, las representaciones serían propias de una sola corriente de conciencias y se caería así en el más absoluto solipsismo. Vasubandhu refutó esta objeción y superó el solipsismo, en las Secciones III y IV y siguientes, sosteniendo que las representaciones que se producen en las diferentes conciencias son idénticas en virtud de la similitud de las historias kármikas de los que las tienen.

La presente objeción intenta aislar a una conciencia de las otras. Todas pueden tener la misma representación, pero no pueden ejercer influencias recíprocas. No hay así posibilidad de que un buen maestro influya en uno, ni tampoco de que la audición de la doctrina budista, por ejemplo, ejerza en uno una acción benéfica. Cada conciencia se mantendría aislada en sí.¹

Sección XXXV. Contestación

En su contestación a la anterior objeción Vasubandhu afirma tres cosas : 1. que se da la determinación de las conciencias recíprocamente, 2. que tal determinación se da porque cada conciencia es ^{para} la otra una condición determinante predominante (adhipatipratyaya)¹ y 3. que consecuentemente un acto de conocimiento en una serie de conciencias puede surgir a partir de, teniendo como causa a un determinado acto de conocimiento de otra conciencia.²

Sección XXXVI. ¿Por qué la conducta en el sueño y en la vigilia no producen iguales efectos en lo que se refiere a la retribución de los actos ?¹

El conocimiento en el sueño carece de un correlato real. Si el conocimiento en la vigilia carece también de un correlato real, entonces no existe ninguna diferencia entre ambos conocimientos, entre ambas experiencias. No podemos, por consiguiente, admitir que haya una diferencia en los resultados morales de un acto realizado en el sueño y de uno realizado en la vigilia. El asesinato que uno comete estando despierto es tan irreal, tan inexistente, como el ase-

sinato que uno comete soñando. ¿Por qué el primero va a producir un fruto malo (por ejemplo una mala reencarnación, el castigo en el infierno etc.) mientras que el segundo es moralmente inocuo ?

Sección XXXVII. Contestación

Vasubandhu salva la objeción expresando que existe una diferencia entre el acto realizado en la vigilia y el acto realizado en sueños, en virtud de la cual el fruto de ambos no es igual. Efectivamente durante el sueño la mente está sumida en el torpor, no tiene conciencia de lo que hace; durante la vigilia es diferente. Así no es la existencia o inexistencia de un correlato real — igual para la vigilia que para el sueño — lo que determina la desigualdad del fruto, sino la diferente condición de la mente : consciente en la vigilia, sumida en la inconsciencia durante el sueño.¹

Sección XXXVIII. Si no hay cuerpos ¿cómo se produce un asesinato ? ¿cómo se produce el pecado de asesinato ?

El contrincante realista presenta una objeción : si todo es conciencia, no existen ni el cuerpo ni la voz etc., entonces ¿cómo puede un hombre (un carnicero, por ej.) causar la muerte de otro ser (un carnero, por ej.) ? Y, en caso negativo, ¿cómo puede aasarse al hombre que causa la muerte con el pecado de la destrucción de una vida ?

Sección XXXIX. Contestación

La contestación de Vasubandhu es que no es necesario exigir la existencia real del autor del asesinato, de su cuerpo, de su voz etc., ya que la muerte se produce sólo por un particular acto de conocimiento (entendamos una volición, un deseo en este caso) de una determinada persona, acto de conocimiento que constituye la condición determinante predominante de la indicada muerte.

La muerte no es otra cosa, agrega Vasubandhu, que una alteración que obstaculiza el funcionamiento del órgano de la vida¹ de la víctima, alteración que trae como consecuencia la interrupción de

la corriente de conciencias.

Vasubandhu da otros casos² de alteraciones, que se producen en una persona: pérdida de la memoria, visión de sueños, posesión por espíritus malignos, y que son originadas únicamente por el poder de una mente extraña, como la de un demonio o de algún individuo dotado de poderes extraordinarios (adquiridos por su gran desarrollo espiritual, por la magia, por el Yoga).

Vasubandhu cita una serie de pruebas³ del poder que una mente puede tener sobre otra, de que un acto de conocimiento (volición) realizado por una determinada mente puede originar consecuencias en otra mente, es decir: en la serie de conciencias de otra persona: la visión de sueños por el rey Sārana por un acto mental del sabio budista Mahākātyāyana, la derrota de Vemacitra por actos mentales de los ermitaños que vivían en la selva.

Sección XL. Fundamentación de la explicación anterior

Vasubandhu en esta Sección expresa que es necesario aceptar la explicación que él ha dado en la Sección anterior¹ — es decir: que un acto de conocimiento (volición) realizado por una determinada mente puede producir, como condición determinante predominante, la muerte de una persona — ya que Buda en cierta ocasión señaló la gravedad de la violencia ejercida por la mente y le preguntó a uno de sus seguidores si sabía a qué se debía que varias selvas habían sido vaciadas de todos sus habitantes. El seguidor le contestó que la causa había sido la cólera de los rishis o sabios ermitaños que vivían en esas selvas y que habían sido ofendidos por esos habitantes, y Buda aceptó y aprobó esa contestación.² La conducta y las palabras de Buda constituyen el fundamento de que la explicación dada antes por Vasubandhu es válida, de que una volición, un deseo de violencia contra otra persona puede producir su muerte. Queda así contestada la dificultad presentada en la Sección XXXVIII.³

Sección XLI. Rechazo de una explicación alternativa del indicado suceso

Podría pensarse, dice Vasubandhu, que los seres destruidos en las indicadas selvas no lo fueron por obra de la mera cólera de los rishis sino por actos de violencia física llevados a cabo por hombres que también vivían en esas selvas y que sentían afecto por los rishis. Esta hipótesis no es aceptable, sostiene Vasubandhu, ya que, si ése hubiese sido el caso, Buda no habría afirmado que la violencia ejercida mediante la mente (un simple deseo de la muerte de alguien) es un pecado mayor que la violencia ejercida mediante el cuerpo y la palabra, dando como ejemplo y prueba de ello el suceso en que los rishis se vieron envueltos.

Sección XLII. Atingencia en relación al conocimiento del pensamiento de otro y su aclaración

El interlocutor plantea la siguiente atingencia: dentro de la hipótesis de que todo es sólo conciencia, cabe preguntar, si los conocedores del pensamiento de otros conocen o no el pensamiento de otros.¹ Hay que descartar la alternativa negativa ('no lo conocen'), pues en ese caso los conocedores del pensamiento de otros no serían conocedores del pensamiento de otros tal como son presentados. Con relación a la primera alternativa ('sí lo conocen'), es necesario preguntarse ;cómo el conocimiento de los conocedores del pensamiento de otros es erróneo , es decir no corresponde a la realidad ?

La idea de este párrafo es la siguiente : Si los conocedores del pensamiento de otros conocen ese pensamiento, entonces en ese caso su conocimiento corresponde a algo externo a ellos, y por eso mismo no es erróneo. Tenemos pues aquí un caso en que fallaría la tesis del idealismo, de acuerdo con la cual todo conocimiento empí-

rico es por esencia erróneo, ya que no corresponde a nada externo y real, pues ese conocimiento sólo nos presenta, como real y externo, meras creaciones mentales ilusorias, internas. Vasubandhu refuta la objeción expresando que el conocimiento del pensamiento de otro no capta la esencia de ese pensamiento, que es la conciencia pura. Ésta está al margen de la dualidad sujeto-objeto, y por consiguiente sólo puede ser objeto del conocimiento de los budas que pueden superar esa dualidad y liberarse de ella. El conocimiento normal de los conocedores del pensamiento de los otros no logra captar esa conciencia; sólo capta una forma distorsionada de la misma, debiéndose la distorsión a la congénita tendencia de la mente no entrenada de encuadrar todo lo que conoce dentro de las categorías de sujeto-objeto, que nada tienen que ver con la conciencia. El conocimiento del pensamiento de los otros es erróneo en cuanto que capta a la conciencia como algo que no es. Lo mismo sucede con el conocimiento del pensamiento de uno mismo : uno no capta la esencia de ese pensamiento, que es la conciencia, sino la forma distorsionada de la misma que es lo único que nos puede dar nuestra mente actuando en el nivel empírico y manejándose con las indicadas categorías.

Sección XLIII. Conclusión

Vasubandhu concluye su tratado con algunas observaciones contenidas en esta sección. Expresa que la doctrina de sólo la conciencia, que él ha desarrollado, es profunda e insondable, ya que plantea múltiples interrogantes que dan lugar a infinitas especulaciones. Las personas corrientes, como Vasubandhu (asi lo afirma él mismo), no pueden pensar esa doctrina en toda su integridad, sólo pueden tener una visión parcial, incompleta de la misma. Esa doctrina es el dominio de los buddhas (iluminados), sólo ellos están capacitados para conocerla íntegramente, y ello debido a que han llegado a la iluminación y, por consiguiente, son omniscientes, no exis-

te obstáculo para que todo lo conozcan, bajo todas sus formas. Vasubandhu ha explicado esa doctrina de acuerdo con su limitada capacidad.

TEXTO SANSKRITO

TEXTO SANSKRITO EN TRANSCRIPCION

[Atha vṛttih

Seccion I

mahāyāne traidhātukaṃ vijñaptimātraṃ vyavasthāpyate / cittamātraṃ
bho jinaputrā yad uta traidhātukaṃ iti sūtrāt / cittaṃ mano vijñānaṃ
vijñaptiś ceti paryāyāḥ / cittaṃ atra sasamprayogam abhipretam /
mātraṃ ity arthapratishedhārtham /]

vijñaptimātraṃ evedam asadarthāvabhāsanāt /
yadvat taimirikasyāsatkeṣṇḍrakādīdarśanam //1//

Seccion II

[atra codyate /]

na deśakālaniyamaḥ samtānāniyamo na ca /
na ca kṛtyakriyā yuktā vijñaptir yadi nārthataḥ //2//

[kim uktaṃ bhavati / yadi vinā rūpādyarthena rūpādivijñaptir utpadyate
na rūpādyarthāt / kasmāt kvacid deśa utpadyate na sarvatra / tatraiva
ca deśe kadācid utpadyate na sarvadā / taddeśakālapratīṣṭhitānāṃ
sarveṣāṃ samtāna utpadyate na kevalam ekasya / yathā taimirikānāṃ
samtāne keśādyābhāso nānyeṣāṃ / kasmād yat taimirikaiḥ keśabhramarādi
dr̥syate tena keśādikriyā na kriyate na ca tad anyair na kriyate / yad
annapānavastraviṣāyudhādi svapne dr̥syate tenānnādikriyā na kriyate
na ca tadanyair na kriyate / gandharvanagarenāsattvān nagarakriyā na
kriyate na ca tadanyair na kriyate / tasmād arthābhāve deśakāla¹niya-
maḥ samtānāniyamaḥ kṛtyakriyā ca na yujyate / na khalu na yujyate
yasmāt /

deśādiniyamah siddhah svapnavat

svapna iva svapnavat / katham tāvat / svapne vināpy arthena kva cid
eva deśe kiṃ cid bhramarārāmastrīpuruṣādikaṃ dr̥śyate na sarvakam iti
siddho vināpy arthena deśakālaniyamah /

pretavat punah /

saṃtānāniyamah

siddha iti vartate / ²pretānām iva pretavat / ²katham siddhah / ²samaṃ³

sarvaiḥ pūyanādyādīdarśane //3//

pūyapūrṇā nadī pūyanadī / ghṛtaghaṭavat / tulyakarmavipākāvasthā hi
pretāḥ sarve'pi pūyapūrṇām nadīm paśyanti naika eva / yathā pūya-
pūrṇām evaṃ mūtrapurīśādīpūrṇām dandāsīdharaiś ca puruṣair adhiṣṭhitām
ity ādigrahanena / evaṃ saṃtānāniyamo vijnaptīnām asaty apy arthe
siddhah /

svapnopaghātavat kṛtyakriyā

siddheti veditavyam / yathā svapne dvayasamāpattim antareṇa śukra-
visargalakṣaṇah svapnopaghātaḥ / evaṃ tāvad anyānyair dr̥ṣṭāntair
deśakālaniyamādicatuṣṭayam siddham /

narakavat punah /

sarvam

siddham iti veditavyam / narakeṣv iva narakavat / katham siddham /

narakapālādidarśane taiś ca bādhanē //4//

yathā hi narakeṣu nārakāṇām narakapālādidarśanam deśakālaniyamena
 siddham svavāyasāyasaparvatādyāgamanagamanadarśanam cety ādigrahaṇena
 sarveṣām ca naikasyaiva taiś ca tadbādhanam siddham asatsv api
 narakapālādiṣu samānasvakarmavipākādhipatyāt / tathānyatrāpi sarvam
 etad deśakālaniyamādicatuṣṭayam siddham iti veditavyam / kiṃ punaḥ
 kāranam narakapālās te ca svāno vāyasāś ca satvā neṣyante / ayogāt /
 na hi te nārakā yujyante / tathaiva tadduḥkhāpratisamvedanāt /
 parasparam yātayatām ime nārakā ime narakapālā iti vyavasthā na syāt ,
 tulyākṛtipramāṇabalānām ca parasparam yātayatām na tathā bhayam syāt ,
 dāhaduḥkham ca pradīptāyām ayomayyām bhūmāv asahamānāḥ katham tatra
 parān yātayeyuḥ / anārakānām vā narake kutaḥ sambhavaḥ / katham tāvat
 tiraścām svargasambhavaḥ / evam narakeṣu tiryakpretaviśeṣānām
 narakapālādīnām sambhavaḥ syāt /

tiraścām sambhavaḥ svarge yathā ca⁴ narake tathā /
 na pretānām yatas tajjam duḥkham nānubhavanti te //5//

ye hi tiryancaḥ svarge sambhavanti te tadbhājanalokasukhasamvartaniye-
 na karmanā tatra sambhūtās tajjam sukham pratyanubhavanti / na caivam
 narakapālādayo nārakam duḥkham pratyanubhavanti / tasmān na tiraścām
 sambhavo yukto nāpi pretānām / teṣām tarhi nārakānām karmabhis tatra
 bhūtaviśeṣāḥ sambhavanti varṇākṛtipramāṇabalaviśiṣṭā ye narakapālādi-
 samjñām pratilabhante / tathā ca pariṇamanti yad vividhām hasta-
 vikṣepādikriyām kurvanto dr̥ṣyante bhayotpādanārtham / yathā meṣākṛ-
 tayā parvatā āgacchanto gacchanto'yaḥśālmalīvane ca kaṇṭakā adhomu-
 khībhavanta ūrdhvamukhībhavantaś⁵ ceti / na te na sambhavanty eva /

yadi tatkarmanā tatra bhūtānām sambhavas tathā /
 iṣyate pariṇāmaś ca kiṃ vijñānasya neṣyate //6//

vijnānasyaiva tatkarmabhis tathā pariṇāmaḥ kasmān neṣyate kiṃ punar
bhūtāni kalpyante / api ca /

karmaṇo vāsanānyatra phalam anyatra kalpyate /
tatraiva neṣyate yatra vāsanā kiṃ nu kāraṇam //7//

yena hi karmaṇā nārakānām tatra tādr̥ṣo bhūtānām sambhavaḥ kalpyate
pariṇāmaḥ ca tasya⁶ karmaṇo vāsanā teṣām vijnānasamtānasamniṣṭā
nānyatra / yatraiva ca vāsanā tatraiva tasyāḥ phalam tādr̥ṣo vijnāna-
pariṇāmaḥ kiṃ neṣyate / yatra vāsanā nāsti tatra tasyāḥ phalam
kalpyata iti kim atra kāraṇam / āgamaḥ kāraṇam / yadi vijnānam eva
rūpādipratibhāsam syān na rūpādiko'rthas tadā rūpādyāyatanāstitvam
bhagavatā noktaṃ syāt / akāraṇam etad yasmāt /

rūpādyāyatanāstitvam tadvineyajanaṃ prati /
abhiprāyavaśād uktam upapādukasatvavat //8//

yathāsti sattva upapāduka ity uktam bhagavatā / abhiprāyavaśāc
cittasamtātyanucchedam āyatyām abhipretya /

nāstīha sattva ātmā vā dharmās tv ete sahetukāḥ /

iti vacanāt / evaṃ rūpādyāyatanāstitvam apy uktam bhagavatā taddeśanā-
vineyajanaṃ adhikṛtyeti ābhiprāyikaṃ tadvacanam / ko'trābhiprāyaḥ /

yataḥ svabījād vijnaptir yadābhāsā pravartate /
dvividhāyatanatvena te tasyā munir abravīt //9//

kim uktam bhavati / rūpapratibhāsā vijñaptir yataḥ svabījāt pariṇā-
 maviśeṣaprāptād utpadyate tac ca bījaṃ yatpratibhāsā ca sā te tasyā
 vijñapteḥ cakṣūrūpāyatanatvena yathākramam bhagavān abravīt / evam
 yāvat spraṣṭavyapratibhāsā vijñaptir yataḥ svabījāt pariṇāmaviśeṣa-
 prāptād utpadyate / tac ca bījaṃ yatpratibhāsā ca sa te tasyāḥ kāya-
 spraṣṭavyāyatanatvena yathākramam bhagavān abravīd ity ayam abhi-
 prāyaḥ / evam punar abhiprāyavaśena deśayitvā ko guṇaḥ /

tathā pudgalanairātmyapraveśo hi

tathā hi deśyamāne pudgalanairātmyam praviśanti / dvayād vijñāna-
 sātkaṃ pravartate / na tu kaś cid eke draṣṭāsti na yāvan mantety
 evam viditvā ye pudgalanairātmyadeśanāvineyās te pudgalanairātmyam
 praviśanti /

anyathā punaḥ /

deśanā dharmanairātmyapraveśaḥ

anyatheti vijñaptimātradeśanā katham dharmanairātmyapraveśaḥ /
 vijñaptimātram idaṃ rūpādīdharmapratibhāsam utpadyate na tu rūpādi-
 lakṣaṇo dharmāḥ ko'py astīti viditvā / yadi tarhi sarvathā dharmo
 nāsti tad api vijñaptimātram nāstīti katham tarhi vyavasthāpyate /
 na khalu sarvathā dharmo nāstīty evam dharmanairātmyapraveśo bhavati /
 api tu /

kalpitātmanā //10//

yo bālair dharmānām svabhāvo grāhyagrāhakādīḥ parikalpitas tena
 kalpitenātmanā teṣām nairātmyam na tv anabhilāpyenātmanā yo buddhānām
 viśaya iti / evam vijñaptimātrasyāpi vijñaptiantaraparikalpitenātmanā
 nairātmyapraveśād vijñaptimātravyavasthāpanayā sarvadharmānām nair-

ātmyapraveśo bhavati na tu tadastitvāpavādāt / itarathā hi vijnapter
 api vijnaptyantaram arthah syād iti vijnaptimātratvam na sidhyetār-
 thavatītvād vijnaptīnām / katham punar idam pratyetyam anenābhi-
 prāyena bhagavatā rūpādyāyatanāstitvam uktam na punah santyeva tāni
 yāni rūpādivijnaptīnām pratyekam viṣayībhavantīti / yasmāt /

na tad ekam na cānekam viṣayah paramānuśah /

na ca te samhatā yasmāt paramānur na sidhyati //11//

iti kim uktam bhavati / yat tadrūpādikam āyatanam rūpādivijnaptīnām
 pratyekam viṣayah syāt tad ekam vā syād yathāvayavirūpaṃ kalpyate
 vaiśeṣikāih / anekam vā paramānuśah / samhatā va ta eva paramānavah /
 na tāvad ekam viṣayo bhavaty avayavebhyo'nyasyāvayavirūpasya kvacid
 apy agrahanāt / nāpy anekam paramānūnām pratyekam agrahanāt / nāpi
 te samhatā viṣayībhavanti / yasmāt paramānur ekam dravyam na sidhyati/
 katham na sidhyati / yasmāt /

ṣaṭkena yugapadyogāt paramānoḥ ṣaḍamśatā /

ṣaḍbhyo digbhyah ṣaḍbhiḥ paramānubhir yugapadyoge sati paramānoḥ
 ṣaḍamśatā prāpnoti / ekasya yo deśas tatrānyasyāsambhavāt /

ṣaṅṅam samānadeśatvāt piṇḍah syād anumātrakah //12//

atha ya ekaikasya paramānor deśah sa eva ṣaṅṅam / tena sarveṣām
 samānadeśatvāt sarvah piṇḍah paramānumātrah syāt parasparāvvyatirekād⁷
 iti na kaś cit piṇḍo drīṣyah syāt / naiva hi paramānavah samyujyante
 niravayavatvāt / mā bhūd eṣa doṣaprasaṅgah / samhatās tu parasparam
 samyujyanta iti kaśmīravaibhāṣikās ta idam praṣṭavyāḥ / yah
 paramānūnām samghāto na sa tebhyo'rthāntaram iti /

paramānor asamyoge⁸ tatsamghāte'sti kasya sah /

samyogo iti vartate /

na cānavayavatvena tatsamyogo na sidhyati //13//

atha samghātā apy anyonyam na samyujyante / na tarhi paramānūnām
niravayavatvāt samyogo na sidhyatīti vaktavyam / sāvayavasyāpi hi
samghātasya samyogānabhyupagamāt / tasmāt paramānur ekam dravyam na
sidhyati / yadi ca paramānoḥ samyoga iṣyate yadi vā neṣyate /

digbhāgabhedo yasyāsti tasyaikatvam na yujyate /

anyo hi paramānoḥ pūrvadigbhāgo yāvad adhodigbhāga iti digbhāgabhedo
sati katham tadātmakasya paramānor ekatvam yokṣyate /

chāyāvṛtī katham va

yadi ekaikasya paramānor digbhāgabhedo na syād ādityodaye katham
anyatra chāyā bhavaty anyatrātapaḥ / na hi tasyānyaḥ pradeśo'sti
yatrātapo na syāt / āvaraṇam ca katham bhavati paramānoḥ paramānvan-
tareṇa yadi digbhāgabhedo neṣyate / na hi kaś cid api paramānoḥ
parabhāgo'sti yatrāgamanād anyenānyasya pratighātaḥ syāt / asati ca
pratighāte sarveṣāṃ samānadeśatvāt sarvaṃ⁹ samghātaḥ paramānumātraḥ
syād ityuktam / kim evaṃ neṣyate piṇḍasya te chāyāvṛtī na paramānor
iti / kim khalu paramānubhyo'nyaḥ piṇḍa iṣyate yasya te syātām / ²
nety āha /

anyo na piṇḍaś cen na tasya te //14//

yadi nānyaḥ paramānubhyaḥ piṇḍa iṣyate na te tasyeti siddham bhavati /
samniveśaparikalpa eṣaḥ / paramānuḥ samghāta iti vā / kim anayā

cintayā lakṣaṇam tu pūpādi yadi na pratiśidhyate / kiṃ punas teṣāṃ
 lakṣaṇam / cakṣurādiviṣayatvam nīlāditvam ca / tad evedam sampra-
 dhāryate / yat tac cakṣurādīnāṃ viṣayo nīlapītādikam iṣyate / kiṃ
 tad ekam dravyam atha vā tad anekam iti / kiṃ cātaḥ / anekatve doṣa
 uktah /

ekatve na kramenetir yugapan na grahāgrahau¹⁹

vicchinnānekavṛttiś ca sūkṣmānīkṣā ca no bhavet //15//

yadi yāvad avicchinnaṃ nānekam cakṣuṣo viṣayas tad ekam dravyam
 kalpyate pṛthivyāṃ kramenetir na syād / gamanam ityarthah / sakṛt-
 pādakṣepena sarvasya gatavāt / arvāgbhāgasya ca grahaṇam parabhā-
 gasya cāgrahaṇam yugapan na syāt / na hi tasyaiva tadānīm grahaṇam
 cāgrahaṇam ca yuktaṃ / vicchinnaṃ ca nēkasya hastyaśvādikasyānekatra
 vṛttir na syād yatraiva hyekam tatraivāparam iti katham tayor vicheda
 iṣyate / katham vā tadekam yat prāptam ca tādbhyāṃ na ca prāptam
 antarāle tacchūnyagrahaṇāt / suksmānām caudakajantūnām sthūlah
 samānarūpānām anīkṣaṇam na syāt / yadi lakṣaṇabhedād eva dravyāntarat-
 vam kalpyate mānyatha / tasmād avaśyam paramānuṣo bhedaḥ kalpayita-
 vyaḥ sa caika na sidhyati / tasyāsiddhau rūpādīnāṃ cakṣurādiviṣayat-
 vam asiddham iti siddham vijñaptimātram bhavatīti / pramāṇavaśād
 astitvam nāstitvam va nirdhāryate sarveṣāṃ ca pramāṇānām pratyakṣam
 pramāṇam garīṣṭham ity asaty arthe katham iyaṃ buddhir¹¹ bhavati
 pratyakṣam iti /

pratyaksabuddhiḥ svapnadau yatha

vināpy artheneti pūrvam eva jñāpitam /

sa ca yadā tadā /

na so'rtho drśyate tasya pratyakṣatvam katham matam //16//

yadā ca sā pratyakṣabuddhir¹² bhavatīdam me pratyakṣam iti tadā na
 so'artho dr̥ṣyate manovijnānenaiva paricchedāc cakṣurvijnānasya ca
 tadā niruddhatvād iti / katham̐ tasya pratyakṣatvam iṣṭam / viśeṣeṇa
 tu kṣaṇikasya viṣayasya /² tadānīm̐ niruddham eva tadrūpaṃ rasādikaṃ
 vā / nānanubhūtaṃ manovijnānena smaryata ity avaśyam arthānubhavana
 bhavitavyaṃ tac ca darśanam ity evaṃ tadviṣayasya rūpādeḥ pratyakṣa-
 tvam̐ matam / asiddham idam anubhūtasyārthasya smaraṇam̐ bhavatīti /
 yasmāt /

uktam̐ yathā tadābhāsā vijnaptiḥ

vināpy arthena yathārthābhāsā cakṣurvijnānādikā vijnaptir utpadyate
 tathoktam /

smaraṇam̐ tataḥ /

tato hi vijnapteḥ smṛtisamprayuktā tatpratibhāsaiva rūpādivikalpikā
 manovijnaptir utpadyata iti na smṛtyutpādād arthānubhavaḥ sidhyati /
 yadi yathā svapne vijnaptir abhūtārthaviṣayā tathā jāgrato'pi syāt
 tathaiva tadabhāvaṃ lokaḥ svayam avagacchet / na caivaṃ bhavati /
 tasmān na svapna ivārthopalabdhiḥ sarvā nirarthikā / idam ajnāpakam /
 yasmāt /

¹³
 svapne dr̥gviṣayābhāvaṃ nāprabuddho'vagacchati //17//

evaṃ vitathavikalpābhyāsavāsanānidrayā prasupto lokaḥ svapna ivābhū-
 tam artham̐ paśyan na prabuddhas tadabhāvaṃ yathāvan nāvagacchati /
 yadā tu tatpratipakṣalokottaranirvikalpajnānalābhāt prabuddho bhavati
 tadā tatpr̥ṣṭalabdhasūddhalaukikajnānasammukhībhāvād viṣayābhāvaṃ
 yathāvad avagacchatīti samānam etat / yadi svasamtānapariṇamaviśeṣād
 eva sattvānām arthapratibhāsā vijnaptaya utpadyante nārthaviśeṣat /

tadā ya eṣa pāpakalyānamitrasamparkāt sadasaddharmaśravaṇāc ca
vijñaptiniyamah sattvānām sa katham sidhyati asati sadasatsamparke
taddeśanāyām ca /

anyonyādhipatitvena vijñaptiniyamo mithah /

sarveṣām hi sattvānām anyonyavijñaptiyādhipatyena mitho vijñapter
niyamo bhavati yathāyogam / mitha iti parasparataḥ / atah saṃtānān-
taravijñaptiviśeṣāt saṃtānāntare vijñaptiviśeṣa utpadyate nārthavi-
śeṣāt / yadi yathā svapne nirarthikā vijñapter evam jāgrato'pi syāt
kasmāt kuśalākuśalasaṃmudācāre suptāsuptyayos tulyam phalam iṣṭāniṣṭam
āyatyām na bhavati / yasmāt /

middhenopahataṃ cittam svapne tenāsamaṃ phalam //18//

idam atra kāraṇam na tv arthasadbhāvaḥ / yadi vijñaptimātram evedam
na kasya cit kāyo'sti na vāk / katham upakramyamānām¹⁴aurabhrikādibhir
ūrabhrādīnām maraṇam bhavati / atakṛte vā tanmaraṇe katham auro-
bhrikādīnām prānātipātāvadyena yogo bhavati /

marāṇam paravijñaptiviśeṣād vikriyā yathā /
smṛtilopādikānyeṣām piśācādīmanovaśāt //19//

yathā hi piśācādīmanovaśād anyeṣām smṛtilopasvapnadarśanabhūtagra-
hāveśavikārā bhavanti / rddhivanmanovaśāc ca / yathā sārāṇasyārya-
mahākātyāyanādhiṣṭhānāt svapnadarśanam / āraṇyakarṣīmanahpradoṣāc
ca vemacitraparājayah / tathā paravijñaptiviśeṣādhipatyāt pareṣām
jīvitendriyavirōdhinī ka cid vikriyotpadyate yayā sabhāgasamtati-
vicchedākhyam marāṇam bhavatīti veditavyam /

katham vā daṇḍakāraṇyaśūnyatvam ṛṣikopataḥ /

yadi paravijnaptiviśeṣādhipatyāt sattvānām maraṇam neṣyate / mano-
 dandasya hi mahāsāvadyatvam sādḥayatā bhagavatopāṅgir gr̥hapatiḥ
 pṛṣṭaḥ / kac cit te gr̥hapate śrutam kena tāni dandakāraṇyāni
 mātaṅgāraṇyāni kaliṅgāraṇyāni śūnyāni medhyībhutāni / tenoktam /
 śrutam me bho gautama ṛṣiṇām manaḥpradoṣeṇeti /

manodando mahāvadyaḥ katham vā tena sidhyati //20//

yady evam kalpyate / tadabhiprasannair amanuṣais tadvāsinah sattvā
 utsāditā na tv ṛṣiṇām manaḥpradoṣān mṛtā ity evam sati katham tena
 karmaṇā manodandāḥ kāyavāgdandābhyām mahāvadyatamaḥ siddho bhavati /
 tanmanaḥpradoṣamātreṇa tāvatām sattvānām maraṇāt sidhyati / yadi
 vijnaptimātram evedam paracittavidāḥ kiṃ paracittam jānanti atha na /
 kiṃ cātaḥ / yadi na jānanti katham paracittovido bhavanti / atha
 jānanti /

paracittavidām jñānam ayathārtham katham yathā /
 svacittajñānam

tad api katham ayathārtham /

ajñānād yathā buddhasya gocaraḥ //21//

yathā tan nirabhilāpyenātmanā buddhānām gocaraḥ / tathā tadajñānāt
 tad ubhayaṃ na yathārtham vitathapratibhāsatayā grāhyagrāhakavikal-
 pasyāprahīnatvāt / anantaviniścayaprabhedāgādḥagāmbhīryāyām vijnapti-
 mātratāyām /

vijnaptimātratāsiddhiḥ svaśaktisadr̥śī mayā /
 kṛteyaṃ sarvathā sa tu na cintyā

sarvaprakārā tu sā mādr̥śaiś cintayitum na śakyate / tarkāviṣayatvāt /
 kasya punaḥ sa sarvathā gocara ity āha /

buddhagocaraḥ //22//

buddhānām hi sā bhagavatām sarvaprakāram gocaraḥ sarvākārasarva-
 jneyajnānavighātād iti /

viṃśatikā vijnaptimātratāsiddhiḥ /
 kṛtir iyaṁ ācāryavasubandhoḥ /

TRADUCCIÓN

LAS VEINTE ESTROFAS

Sección I. Tesis del autor : sólo la conciencia existe.

En el Mahāyāna se establece que los tres mundos son sólo conciencia (vijñapti) en razón del sūtra que dice : "Sólo mente (citta), oh hijos del Vencedor, son los tres mundos". Citta, manas, vijñāna y vijñapti son sinónimos (= mente, conciencia, conocimiento). Ahí (la palabra) citta (mente) es entendida (en el sentido de la mente) conjuntamente con sus contenidos (saṃprayoga). "Sólo" (está utilizada) con el fin de descartar los objetos (exteriores).

1. En verdad (todo) esto es sólo conciencia (vijñapti), en razón de que (ante ella) aparecen objetos inexistentes, como (lo es) la visión, por parte de los taimirikas, de una maraña de pelos etc. inexistentes. 1

Sección II. Objeciones derivadas de las características de las creaciones mentales

Al respecto se objeta :

2. No son lógicas
la determinación en cuanto al lugar
ni la determinación en cuanto al tiempo
ni la indeterminación en cuanto a la serie (de conciencias)
ni la realización de la función(específica), (saṃtāna)
si la conciencia carece de objeto. 2

¿Qué se quiere decir? (Lo siguiente:) Si el conocimiento (vijñapti) de la forma-color etc. surge sin un objeto forma-color etc., no a partir de un objeto forma-color etc., ¿por qué surge en un (determinado) lugar, no en cualquier lugar? Y ¿por qué surge en ese preciso lugar y en un (determinado) momento, no en cualquier momento? (Y) ¿por qué surge en la serie (-de-conciencias) de todos los que se encuentran en ese lugar y tiempo, no solamente (en la) de uno solo? Como la aparición de pelos etc. en la corriente (-de-conciencias) de los tai-

mirikas, no (en la) de otros ? ¿Por qué aquellos pelos, abejas etc., que son **vistos** por los taimirikas, no realizan la función (específica) de pelos etc., pero otros (pelos, abejas etc.) diferentes de aquéllos (sí la) realizan ? Aquellos alimentos, bebidas, vestidos, venenos, armas etc., que son vistos en el sueño, no realizan la función (específica) del alimento etc., pero otros (alimentos etc.) diferentes de aquellos (sí la) realizan. La ciudad de los gandharvas¹ no realiza la función (específica) de ciudad en razón de su inexistencia, pero otras (ciudades) diferentes de aquélla (sí la) realizan. Por esta razón, dándose la inexistencia del objeto, no son lógicas (na yujyate) la determinación en cuanto al lugar y en cuanto al tiempo ni la indeterminación en cuanto a la serie (-de-las-conciencias) ni la realización de la función (específica).

Sección III. Refutación de las objeciones una por una. Las características indicadas en la Sección II no son propias de todas las creaciones mentales.
Son lógicas porque

3. la determinación en cuanto al lugar etc.

debe ser admitida (siddha) como en el sueño.

Svapnavat : como (en) el sueño = svapna iva : como en el sueño.²

¿Cómo ? En el sueño, aún sin objeto, se ve algo, abejas, un jardín, una mujer, un hombre etc. en un(determinado) lugar, no en cualquier lugar; y en ese preciso lugar se ve (esas cosas) en un (determinado) momento, no en cualquier momento — de este modo debe ser admitida (siddha) la determinación en cuanto al lugar y en cuanto al tiempo, aún sin objeto.

Luego, como (en el caso de) los "pretas",

la indeterminación en cuanto a la corriente (-de-las-conciencias),

se sobreentiende : debe ser admitida (siddha).

Pretavat : como (de) los pretas = pretānām iva : como de los pretas.

¿Cómo debe ser admitida ?

ya que se da la visión,

al mismo tiempo, por parte de todos ellos,

del río de pus etc. 3

Río de pus (pūyanadī) = río lleno de pus (pūyapūrnādī), como "vasija de manteca".

Los pretas, que se encuentran en (condición de) igual maduración de sus actos ven todos ellos, no uno solo, el río lleno de pus.

En razón del uso (en la estrofa) de "etc." (sobreentiéndose : río) tanto lleno de pus como lleno de orines, excrementos etc. y guardado por hombres portadores de garrotes y espadas.

Así debe ser admitida (siddha), para los actos de conocimiento (vijñapti), la indeterminación en cuanto a la corriente (-de-conciencias), aunque no exista objeto.

4. Como en (el caso de) la polución nocturna la realización de la función específica

sobreentiéndose : debe ser admitida (siddha).

Como en el sueño sin unión de pareja (se produce) la polución nocturna consistente en la emisión de semen.

Así debe ser admitido, con unos u otros ejemplos (respectivamente), el conjunto de los cuatro : determinación en cuanto al lugar y en cuanto al tiempo etc.

Sección IV. Refutación de las objeciones en conjunto, similar a la de la Sección III

al igual (de lo que sucede en) los infiernos, además,
todo

sobreentiéndase : debe ser admitido.

Narakavat : al igual de (lo que sucede en) los infiernos =
narakeṣv iva : al igual (de lo que sucede) en los infiernos.

¿Por qué (todo) debe ser admitido ?

ya que se da la visión de los guardianes de los infiernos
y la tortura por parte de ellos. 4

Pues, así como debe admitirse (siddha), en los infiernos, con determinación en cuanto al lugar y en cuanto el tiempo, la visión de los guardianes de los infiernos etc. por parte de todos los condenados (nāraka), no de uno solo — y también (debe admitirse), en razón del uso de "etc.", la visión de perros y pájaros y de las idas y venidas de montañas de hierro etc. y también debe admitirse la tortura de éstos (= los condenados) por parte de aquéllos (= los guardianes) — (sólo y exclusivamente) en virtud del poder de la igual maduración de sus acciones, aunque no existan los guardianes de los infiernos etc., así también ha de entenderse que todo este conjunto de cuatro : determinación en cuanto al lugar y en cuanto al tiempo etc., debe ser admitido, incluso en otras situaciones.

Sección V. Cuestionamiento de la inexistencia de los guardianes de los infiernos aducida anteriormente

Pero ¿por qué razón los guardianes de los infiernos y aquellos perros y pájaros no son considerados seres (realmente) existentes ?

Sección VI. Contestación

Por imposibilidad lógica. Pues no es lógicamente posible que éstos (= los guardianes de los infiernos) sean condenados, si no experimentan el sufrimiento de aquéllos (= los condenados) de la misma manera (que ellos). (Y, por otro lado, si los guardianes de los infiernos experimentan el sufrimiento de los condenados de la misma manera, entonces) no podría darse una división de los que se atormentan mutuamente en "condenados" los unos y en "guardianes de los infiernos" los otros. No podría darse (tampoco) temor (de unos frente a otros) entre los que se atormentan mutuamente, siendo (todos) de igual forma, tamaño y fuerza. Y (finalmente), no soportando el dolor de la quemazón en un suelo hecho de hierro ardiente, ¿cómo podrían (unos) atormentar a otros ? O ¿cómo podría darse el surgimiento en el infierno de no-condenados ?

Sección VII. Sugerencia afirmando el surgimiento en los infiernos de no-condenados actuando como guardianes de los infiernos

Y ¿cómo se da el surgimiento en el cielo de animales ? En igual forma podría darse el surgimiento en los infiernos de ciertos animales y pretas como guardianes infernales.

Sección VIII. Refutación de la anterior sugerencia

5. Así como es posible

el surgimiento de animales en el cielo,

así no es posible

el surgimiento (de ciertos animales) en el infierno

(como torturadores)

ni (el surgimiento) de (ciertos) pretas

(en el infierno como torturadores),

ya que esos (animales y pretas) no experimentan el sufrimiento que se produce ahí (= en los infiernos). 5

Efectivamente, aquellos animales que surgen en el cielo, surgidos ahí (= en el cielo) por obra de las acciones (que realizaron) conducentes a la felicidad de aquel mundo de experiencia (bhājanaloka),³ experimentan la felicidad que ahí se produce, pero los guardianes de los infiernos por el contrario no experimentan (en la hipótesis que se rechaza) el sufrimiento propio de los infiernos. Por esta razón no es lógicamente posible el surgimiento (en los infiernos) de (ciertos) animales y de pretas (como torturadores infernales).

Sección IX. Nueva sugerencia afirmando el surgimiento en los infiernos de conjuntos de elementos adoptando la forma de guardianes de los infiernos y actuando como tales

Por obra de las acciones de los condenados surgen ahí cierta clase de elementos, caracterizados por su color, su forma, su tamaño, y su fuerza, los cuales reciben el nombre de guardianes de los infiernos etc.. Y estos (elementos) se transforman de tal manera que aparecen haciendo las diversas acciones de dar golpes con las manos etc. con el fin de provocar temor, como montañas con forma de chivos, yendo y viniendo, (como) espinas dirigidas hacia abajo y dirigidas hacia arriba en un bosque de shālmatis de acero. No es (pues) (imposible) que esos (guardianes de los infiernos) existan (en los infiernos).

Sección X. Contestación de la anterior atingencia

6. Si se admite de esa manera el surgimiento y (tal) transformación de elementos ahí (= en los infiernos) por obra de las acciones de aquellos (condenados), ¿por qué no se admite (dicha transformación) en relación a la conciencia (vijñāna) ? 6

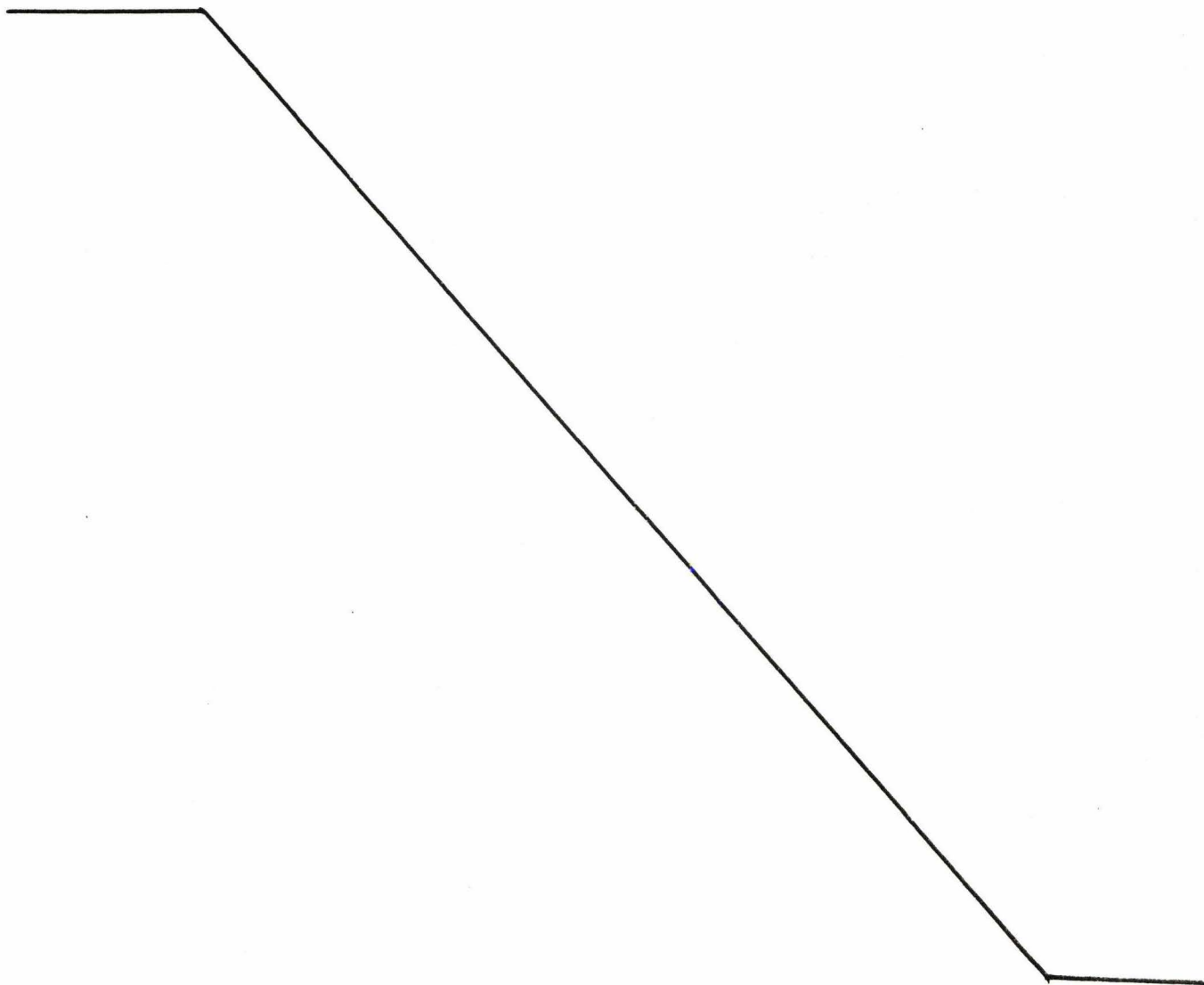
¿Por qué no se admite una transformación tal de la conciencia por obra de las acciones de aquellos (condenados) ? ¿Por qué en cambio se imagina a elementos (que surgen realmente y se transforman en la manera antes indicada) ?

Y además (según esa hipótesis),

7. La vāsanā de la acción (estaría) en un lugar,
el fruto (de la acción) sería imaginado en otro lugar.

¿Por qué razón no se admite
que (el fruto) esté ahí en donde se encuentra la vāsanā ? 7

La vāsanā de la acción de los condenados, recurriendo a la cual acción se imagina que ahí (= en los infiernos) se da tal surgimiento y la tal transformación (de los mencionados elementos), (esa



vāsanā) está establecida (necesariamente) en la corriente de conciencias de aquéllos (condenados), no en otro lugar. ¿Por qué no se admite que ahí donde está la vāsanā, ahí también está su fruto, (aquella) tal transformación de la conciencia? (Y) ¿por qué razón se imagina que ahí donde no está la vāsanā, ahí está su fruto?

Sección XI. Fundamentación de la tesis, señalada en último término, de que el fruto de la vāsanā no está donde está la vāsanā (en la conciencia)

La razón son los Textos. Si sólo la conciencia se manifestara como forma-color etc. y (no existiera) el objeto (exterior del conocimiento) forma-color etc., entonces la existencia de los āyatanas forma-color etc. no habría sido afirmada por el bhagavant.

Sección XII. Rechazo de la fundamentación anterior

Esto no es una razón (válida), porque

8. La existencia de los āyatanas forma-color etc. ha sido afirmada (por el bhagavant), para los hombres que han de ser instruidos con aquella (doctrina), con un determinado sentido, como (afirmó la existencia de) los seres espontáneos. 8

De la misma manera como el bhagavant dijo, con "un determinado sentido", que existe un ser espontáneo, teniendo en mente la no interrupción de la corriente de las conciencias en un tiempo ulterior, (como surge) de sus palabras: "no existe en este mundo un ser o un ātman, sino (sólo) dharmas que tienen (todos) una causa", de la misma manera el bhagavant se refirió a la existencia de los āyatanas forma-color etc. teniendo en cuenta a los hombres que han de ser instruidos con esta enseñanza (y) por consiguiente estas palabras (del bhagavant referentes a la existencia de los āyatanas)

son con un determinado sentido.

Sección XIII. ¿Cuál era el verdadero sentido de las palabras de Buda ?

¿Cuál es en este caso aquel determinado sentido ?
(El siguiente :)

9. (A aquella semilla propia),
a partir de la cual semilla propia surge la conciencia
(y a aquello)
comportando la imagen de lo cual (surge la conciencia),
a ambos el muni los designó
como el doble āyatana de la (conciencia). 9

¿Qué se quiere decir ? (Lo siguiente:) A aquella semilla (propia), a partir de la cual semilla propia, una vez que ésta ha alcanzado una particular transformación, surge la conciencia bajo la apariencia de forma-color y (a aquello) bajo cuya apariencia aquélla (conciencia surge), a ambos el bhagavant⁴ los designó respectivamente como el āyatana ojo y (el āyatana) forma-color de aquella conciencia. Así hasta ⁵ : a aquella semilla (propia) a partir de la cual semilla propia, una vez que ésta ha alcanzado una particular transformación, surge la conciencia bajo la apariencia de objeto tangible y (a aquello) bajo cuya apariencia aquélla (conciencia surge), a ambos el bhagavant los designó respectivamente como el āyatana cuerpo y (el āyatana) objeto tangible de aquella conciencia — éste es el determinado sentido.

Sección XIV. Resultados ventajosos obtenidos mediante la enseñanza así comprendida

Ahora bien, habiendo enseñado de esta manera con determinado propósito, ¿cuál es la ventaja ?

10. Pues de esa manera (se produce)
el ingreso en _____ la (doctrina
de) no-sustancialidad del hombre,

Pues habiéndose enseñado de esa manera, ingresan en
la (doctrina de) no-sustancialidad del hombre. Co-
nociendo así que a partir de aquellos dos (= "semilla" o virtualidad
y a aquello bajo cuya apariencia la conciencia surge) procede el
conjunto de los seis conocimientos, pero que no existe alguien, uno,
que ve... hasta : ni (alguien, uno,) que piensa, aquellos que han
de ser instruidos en la enseñanza de la no-sustancialidad del hom-
bre ingresan en (la doctrina de) la no-sus_tancia
lidad del hombre.

además (expuesta) de otra manera
(dicha) enseñanza (constituye)
el ingreso en _____ (la doctrina
de) la no sustancialidad de los dharmas.

(Expuesta) "de otra manera" : (expuesta como) la enseñanza
de "sólo la conciencia existe" ; cómo (constituye dicha enseñanza)
el ingreso en (la doctrina de) la no-sustanciali-
dad de los dharmas ?

Conociéndose que esta sola conciencia surge comportando
la imagen de los dharmas forma-color etc., pues no existe ningún
dharma con las características de forma-color etc..

Sección XV. Atingencia : ¿La inexistencia de los dharmas no signi-
fica la inexistencia de la conciencia ?

Si entonces en forma absoluta no existe un dharma, (enton-
ces) aquella sola conciencia no existe — por consiguiente ; cómo se
establece su existencia ?

Sección XVI. Refutación de la atingencia anterior. Sentido en que ha de entenderse la afirmación de que los dharmas no existen

(De la manera siguiente :) El ingreso en (la doctrina de) la no-sustancialidad de los dharmas no se produce pensando que absolutamente no existen, sino (que se produce pensando que los dharmas no existen)

con (referencia a) la sustancialidad imaginada. 10

La negación de la sustancialidad (= no-sustancialidad) de los dharmas es con (referencia a) la sustancialidad imaginada por los ignorantes como ser propio de aquellos (dharmas), consistente en sujeto, objeto etc., pero no con (referencia a) la sustancialidad inexpresable que es el objeto (del conocimiento) de los budas.

Así (pues) el ingreso en (la doctrina de) la no-sustancialidad de todos los dharmas se produce mediante el establecimiento de la sola conciencia (como entidad existente)) (establecimiento a que se llega) a partir del ingreso en (la comprensión de la doctrina de) la negación de la sustancialidad incluso de la sola conciencia (pero sólo) (con referencia a) una sustancialidad imaginada por otra conciencia, pero no a partir de la negación (absoluta) de la existencia de aquéllos (dharmas). Pues, de otro modo, una conciencia sería objeto de otra conciencia — y así la unicidad (y la unidad) de la conciencia no podría(n) ser admitida(s), en razón de que las conciencias tendrían objeto.

Sección XVII. Cuestionamiento de la inexistencia de los āyatana exteriores, objeto de los actos de conocimiento

¿Cómo ha de aceptarse esto : que el bhagavant haya afirmado la existencia de los āyatana forma-color etc. (sólo) con este determinado sentido (antes referido en la Sección XIII) y que (por consiguiente) no existan (como āyatana exteriores) aquéllos

(āyatanas forma-color etc. mencionados por el bhagavant) que son objetos (exteriores), según su caso, de los actos de conocimiento de la forma-color etc. ?

Sección XVIII. Contestación

(Los āyatanas forma-color etc., mencionados por el bhagavant, no pueden existir como āyatanas exteriores) porque

11. un āyatana (exterior) no (puede ser) objeto (del conocimiento ni como uno ni como múltiple en átomos; to) tampoco éstos, (cuando están cohesionados), (pueden ser objeto,) porque no se admite el átomo. 11

¿Qué se ha querido decir ? Cualquier āyatana (exterior) consistente en forma-color etc., que fuera objeto, según su caso, de los conocimientos de la forma-color etc., ese (āyatana) sería (1) o bien uno, (tal) como los Vaisheshikas conciben la forma del (todo) constituido por partes (y diferente de ellas), (2) o bien múltiple en átomos (individualmente existentes), (3) o bien aquellos átomos cohesionados. (Ahora bien), (1) el āyatana, como uno, no es objeto (del conocimiento), en razón de que no se capta en ninguna parte la forma del (todo) constituido por partes (y diferente de ellas); (2) ni tampoco el āyatana, como múltiple, (es objeto del conocimiento,) en razón de que no se capta a los átomos uno por uno; (3) ni tampoco aquéllos (átomos), (cuando están) cohesionados, son objeto (del conocimiento), porque (si los átomos se cohesionan, entonces) no es posible admitir que el átomo exista como una cosa una. ¿Por qué no es posible admitir (que el átomo exista como una cosa una, si se acepta la cohesión de los átomos) ?

Sección XIX. Razones que impiden admitir que el átomo exista como una cosa una, si se acepta la cohesión de los átomos

Porque

12. En virtud de la conexión simultánea de un (determinado) átomo con seis (otros átomos) (se daría) la división en seis partes (de aquel átomo),

Dándose la conexión simultánea de un (determinado) átomo con seis (otros) átomos (que se le juntaran viniendo) desde las seis regiones del espacio, resulta la división en seis partes (de aquel átomo). Porque en lo que es el lugar de uno (= de un átomo), ahí no puede encontrarse otro,

en razón de que,

si fuera el mismo lugar el de los seis

(y el del átomo al cual esos seis se juntan),

(entonces) se daría una masa del tamaño de un átomo. 12

(Efectivamente) si lo que es el lugar de un (determinado) átomo, eso fuera el (lugar) de los seis (otros átomos que se le juntan), entonces por ser el lugar de todos (los siete) el mismo, toda la masa (constituida por los siete átomos) sería del tamaño de un átomo, porque (los átomos) no sobresaldrían unos de otros — por consiguiente no existiría ninguna masa visible.

Sección XX. Explicación de los Vaibhāshikas de Cachemira

Los Vaibhāshikas de Cachemira (arguyen): los átomos efectivamente no se conectan en razón de carecer de partes, (por consiguiente) es imposible que se de la consecuencia de los defectos lógicos (aducidos en la Sección anterior), pero los átomos, (cuando están) cohesionados, (entonces sí) se conectan unos con otros.

Sección XXI. Refutación de la explicación de los Vaibhāshikas en lo que se refiere a la posibilidad de que los átomos, cuando están cohesionados, puedan conectarse

A ellos se les debe preguntar (lo siguiente) : ¿el conjun-

to cohesionado de los átomos no es algo diferente de ellos — por consiguiente,

13. al no darse conexión de un átomo (con otro)
(aisladamente considerados),
aquella — sobreentiéndase : conexión —
de quién es ?

Sección XXII. Refutación de la explicación de los Vaibhāshikas en lo que se refiere a la afirmación de que los átomos no pueden conectarse por carecer de partes

Y no (puede decirse tampoco)
que es por el hecho de carecer de partes
(que) la conexión de aquellos (átomos)
no es admisible. 13

Si (incluso) los conjuntos cohesionados no se conectan uno con otro, entonces no (puede decirse que) la conexión de los átomos no es admisible por el hecho de carecer (ellos - los átomos) de partes, ya que no se acepta la conexión incluso de un conjunto cohesionado provisto de partes.

Por esto no se admite que el átomo sea una cosa una.

Sección XXIII. Razones en contra de la unidad (indivisibilidad) del átomo, individualmente considerado, prescindiendo de si hay o no conexión

Ya sea que se acepte la conexión del átomo (con otros), ya sea que no se acepte,

14. No es lógicamente posible la unidad
de aquello en lo cual se da
una división de acuerdo con las partes del espacio

Existiendo (en el átomo) la división de acuerdo con las partes del espacio, ya que una es la parte este del átomo ... hasta (otra es) la parte de abajo ¿cómo va a ser lógicamente posible la unidad de aquello constituido por aquellas (partes) ?

y cómo (serían posibles) la sombra y la obstrucción ?

Si no hubiera división en cada átomo de acuerdo con las partes del espacio, cuando se produce el surgimiento del sol ¿cómo en un lugar (del átomo) habría sombra, en otro luz ? Pues no habría otro lugar en él (= él átomo) en el cual no hubiese luz. Y ¿cómo se produce la obstrucción de un átomo por otro átomo si no se acepta la división de acuerdo con las partes del espacio ? Pues no existiría ninguna parte extrema de un átomo en donde, al llegar (a ella otro átomo), se produciría la obstrucción de uno por otro. Y, no dándose obstrucción (de un átomo por otro), todo sería un conjunto cohesionado del tamaño de un átomo, en razón de ser (necesariamente) el mismo lugar el de todos.

Sección XXIV. Atingencia: ¿No podrían la sombra y la obstrucción pertenecer al conglomerado y no al átomo individualmente considerado ?

¿Por qué no se acepta que la sombra y la obstrucción, ambas pertenezcan al conglomerado (de átomos), no al átomo (aisladamente considerado) ?

Sección XXV. Aclaración de la anterior atingencia

¿Acaso se acepta que el conglomerado (de átomos), al cual ambas pertenecerían, es diferente de los átomos ?

(El interlocutor) contesta : no. (Luego:)

Si el conglomerado no es diferente (de los átomos que lo ellas (la sombra y la obstrucción) conforman), no le pueden pertenecer a él. 14

Si se acepta que el conglomerado no es diferente de los átomos (que lo componen y que no admiten ni sombra ni obstrucción) hay que admitir que aquellos dos (la sombra y la obstrucción) no le pertenecen a él (= el conglomerado). Éste es una creación mental (provocada) por la posición (de los átomos).

Sección XXVI. Nuevo planteamiento: es necesario prescindir de las nociones de átomo y conjunto cohesionado y ocuparse de lo que constituye la esencia de los āyatanas

(El interlocutor pregunta:)

¿Para qué (recurrir a) esta idea de átomo o conglomerado, si no se descarta la característica esencial (de los āyatanas constituida por la) forma-color etc. ?

(Vasubandhu:) ¿Cuál es la característica de aquellos (āyatanas) ?

(El interlocutor:) El hecho de ser objeto (del conocimiento) del ojo etc. y el hecho de ser azul etc..

(Vasubandhu:) Esto es lo que (ahora) se investiga. ¿Es que aquello azul, amarillo etc., que se acepta que es objeto (del conocimiento) del ojo etc., es una cosa una o bien aquello es (una cosa) múltiple ?

(El interlocutor:) ¿Y de ahí qué (se deduce) ?

Sección XXVII. Dificultades a que da origen el nuevo planteamiento, las cuales confirman la imposibilidad de la existencia de āyatanas exteriores

(Vasubandhu:) Ya se ha indicado la dificultad (lógica que se da) en relación al hecho de ser (el āyatana) múltiple.

15. En (el caso de) la unidad (del āyatana) no cabrían el ir gradualmente ni el asimiento y el no asimiento simultáneamente, ni la permanencia de lo dividido y múltiple ni la no visión de lo minúsculo. 15

Si todo aquello, indiviso, no múltiple, que es objeto (del conocimiento) del ojo, es imaginado como una cosa una, no se daría el ir gradualmente sobre la tierra — el sentido de "ir" (iti) es "trasladarse" (gamana) — , ya que todo sería recorrido con un solo paso. No se daría simultáneamente el asimiento de la parte de este lado y el no asimiento de la parte del lado contrario, pues no es lógicamente posible en el mismo momento el asimiento y el no asimiento. No se daría la permanencia en lugares separados (en un mismo terreno) de elefantes, caballos etc., separados (y) numerosos, pues, donde estuviera una cosa, ahí estaría la otra, — y así ¿cómo se acepta la separación de ambas ? O bien ¿cómo puede ser uno aquello que (en una de sus partes) es ocupado y que (en otra de sus partes) no es ocupado por unos u otros (de esos) animales, ya que encuentra entre unos y otros un lugar vacío de ellos ? Y no se daría la no-visión de minúsculos seres acuáticos, similares en su forma a los grandes, si se supone que sólo a partir de la diversidad de las características se da la diferenciación de las cosas y no de otro modo.

Por (todo) esto, necesariamente deben suponerse la divisibilidad a nivel del átomo y no se admite que éste sea una cosa una. Al no admitirse esto (= que el átomo sea uno), es inadmisibles que la forma-color etc. sean objeto (del conocimiento) del ojo etc. (como cosas exteriores a la conciencia) — y así resulta establecida (la existencia de) sólo la conciencia.

Sección XXVIII. ¿Cómo se explica la percepción no existiendo objeto externo ?

Por obra de los pramānas (medios del correcto conocimiento) se establece la existencia o inexistencia (de las cosas) y de todos los pramānas la percepción es el pramāna más importante — por esta razón, no existiendo el objeto ¿cómo se da el conocimiento (denominado) percepción ?

Sección XXIX. Contestación

16. Como se da en el sueño el conocimiento percepción,

aún sin objeto — como se dijo anteriormente.

Y, cuando aquél (conocimiento llamado percepción se da),
entonces aquel objeto (ya) no es visto.

¿Cómo se puede pensar en la condición de percibido
de aquél (objeto) ? 16

Y cuando aquel conocimiento percepción se da, (expresado de la siguiente manera:) "Yo he percibido esto", entonces aquel objeto (ya) no es visto, en razón de la diferenciación (operada) sólo por la conciencia (propia) de la mente y en razón de la cesación (que se da) entonces de la conciencia (propia) del ojo — por consiguiente ¿cómo se sostiene la condición de percibido de aquél (objeto) ? Y especialmente ¿cómo se sostiene la) de un objeto instantáneo? Entonces (cuando se produce la percepción), ha cesado (ya) la forma o el color etc. de aquel (objeto).

Sección XXX. Si no hay objetos exteriores; cómo se explica el recuerdo que exige la experiencia anterior de un objeto ?

Algo que no ha sido experimentado (previamente) no es recordado por la conciencia de la mente — por consiguiente necesariamente tiene que darse la experiencia (previa) de un objeto y esto es una visión (u otra operación cognoscitiva sensorial) — por consiguiente se considera que la condición de perceptible es (propia) de la forma-color etc. del objeto.

Sección XXXI. Contestación

No se admite que la rememoración sea de un objeto (real) experimentado, ya que

17. se ha explicado de qué manera el conocimiento surge comportando la imagen de aquél (objeto)

Se ha dicho (en la Sección XII) de qué manera, aún sin objeto, el conocimiento constituido por la conciencia del ojo etc. surge comportando la imagen de un objeto —

de ahí el recuerdo

A partir de aquel conocimiento surge un conocimiento (propio) de la mente, unido al recuerdo, comportando la imagen de aquél (objeto del conocimiento anterior), creando (la ilusión de) la forma-color etc. — por esta razón no se admite que, en virtud del surgimiento del recuerdo, (haya tenido que haber previamente) la experiencia de un objeto(real).

Sección XXXII. ¿Cómo se explica que el hombre no se dé cuenta de la irrealdad de los objetos de sus actos de conocimiento ?

Si, así como (el conocimiento) en el sueño (tiene como objeto cosas irreales), así también el conocimiento del que está despierto tuviese como objeto cosas irreales, entonces la gente se daría cuenta por sí misma de la inexistencia de aquellas cosas. Pero no ocurre así. Por eso toda captación de una cosa no es, como en el sueño, sin correlato real.

Sección XXXIII. Contestación

Lo anterior no significa nada, ya que

el que (aún) no ha despertado no se da cuenta de la inexistencia del objeto de su visión en el sueño. 17

De la misma manera la gente adormecida por el sueño de las

vāsanās (producidas) por la reiteración de falsas creaciones mentales, como (ocurre) en el sueño, viendo un objeto irreal, mientras no ha despertado (del sueño de las vāsanās), no se da cuenta, como se debe, de la inexistencia de aquél (objeto). Pero, cuando (la gente) se ha despertado (del sueño de las vāsanās), a raíz de la adquisición del conocimiento carente de creaciones mentales, supramundano, antídoto de aquél (sueño de las vāsanās), entonces se da cuenta, como se debe, de la inexistencia de los objetos, gracias a que se^{le} hace presente (en ella) el conocimiento mundano purificado, adquirido a raíz de aquel (conocimiento carente de creaciones mentales) — por consiguiente es lo mismo (en ambos casos : sueño y experiencia normal del mundo empírico).

Sección XXXIV. Sin objetos reales ¿cómo se explica que una conciencia pueda determinar a otra ?

Si los actos de conocimiento de los seres, los cuales comportan la imagen de objetos, surgen a partir de una particular transformación de la corriente (de conciencias) propia (de cada uno de esos seres), (y) no (surgen) a partir de un particular objeto (exterior), entonces ¿cómo se admite la determinación de la conciencia (producida) por la asociación con un mal o buen amigo y por la audición de una buena o mala doctrina, no existiendo asociación buena o mala ni aquella enseñanza ?

Sección XXXV. Contestación

18. Se da una determinación de las conciencias recíprocamente, por ser cada una para la otra condición determinante predominante

Efectivamente, para todos los seres, según su caso, se da recíprocamente una determinación de las conciencias, en razón de la relación de condición determinante predominante que unas tienen

para con las otras y vice versa. Recíprocamente : de uno sobre otro. De ahí que un particular (acto de) conocimiento surge en una corriente (de conciencias) a partir de un particular (acto de) conocimiento propio de otra corriente (de conciencias), no a partir de un particular objeto.

Sección XXXVI. ¿Por qué la conducta en el sueño y en la vigilia no producen iguales efectos en lo que se refiere a la retribución de los actos ?

Si, así como el conocimiento en el sueño carece de objeto, así también (el conocimiento) del que está despierto fuese (sin objeto) ; por qué, si se da un comportamiento bueno o malo por parte del que duerme y por parte del que está despierto, no se produce (para uno y otro) en un tiempo ulterior un fruto igual, deseable o no deseable ?

Sección XXXVII. Contestación

Porque

La mente en el sueño está afectada por el torpor;
por esta razón el fruto no es igual. 18

En este caso ésta es la causa, pero no (lo es) la existencia real de un objeto.

Sección XXXVIII. Si no hay cuerpos ; cómo se produce un asesinato ?
¿ cómo se produce el pecado de asesinato ?

Si (todo) esto es sólo conciencia y nadie tiene ni cuerpo ni voz ; cómo se produce la muerte de corderos etc. violentamente tratados por los carniceros de corderos etc. ? o bien ; cómo, si no se realiza la muerte de aquéllos (animales) por obra de aquéllos (hombres), se da la asociación de los carniceros de corderos etc. con el pecado de la destrucción de la vida ?

Sección XXXIX. Contestación

19. La muerte se produce
por un particular acto de conocimiento de otro,
así como las alteraciones
consistentes en pérdida de la memoria etc.
(se producen) en otros
por el poder de la mente de demonios etc.. 19

Así como se producen alteraciones, como la pérdida de la memoria, la visión de sueños, la posesión por demonios y espíritus malignos, en otros, por el poder de la mente de demonios etc. y por el poder de la mente de personas dotadas de poderes sobrenaturales, así como (se produjo) la visión de sueños por parte de Sāraṇa por determinación de Mahākātyāyana y la derrota de Vemacitra por la malevolencia de los rishis (habitantes) de la selva, de la misma manera es necesario entender que una cierta alteración, que obstaculiza el órgano de la vida, surge en otros debido a la condición determinante predominante constituida por un particular acto de conocimiento de otro, (alteración) por la cual se produce la muerte llamada interrupción de la corriente homogénea (de conciencias).

Sección XL. Fundamentación de la explicación anterior

Si no se acepta la explicación anterior,

20. ¿cómo (se explicaría)
la vaciedad de la selva de Dandaka
por obra de la cólera de los rishis ?

si no se acepta que la muerte de los seres es debida a la condición determinante predominante constituida por un particular acto de conocimiento de otros, pues el Bhagavant, señalando la gran culpabilidad de la violencia (ejercida) mediante la mente (= la cólera), le

preguntó al jefe de familia Upāli : "Oh jefe de familia, ¿has oído (decir) por qué las selvas de Dandaka, las selvas de Mātāṅga, las selvas de Kaliṅga fueron vaciadas, limpiadas ?" y este contestó : "Señor Gautama, yo he oído (decir que fue) por obra de los rishis".

Sección XLI. Rechazo de una explicación alternativa del indicado suceso.

O bien; cómo se explica con esto
que la violencia de la mente es muy reprobable ? 20

Si se piensa que los seres que habitaban aquellas (selvas) fueron eliminados por seres no-humanos, benévolos para con aquéllos (rishis), y que no murieron por obra de la cólera de los rishis — siendo así ¿cómo se establece con esta acción que la violencia (ejercida) mediante la mente es mucho más un gran pecado que la violencia (ejercida) mediante el cuerpo y la voz ? (Indudablemente de esa manera no se puede explicar,) pero esto (= que la cólera es más reprobable) se explica mediante la muerte de tantos seres únicamente por obra de la cólera (de los rishis).

Sección XLII. Atingencia en relación al conocimiento del pensamiento de otro y su aclaración

(El interlocutor pregunta :)

Si (todo) esto es sólo conciencia ¿los conocedores del pensamiento de otros conocen el pensamiento de otros o no ?

(Vasubandhu :)

Y ¿de ahí qué ?

(El interlocutor :) Si no (lo) conocen ¿cómo son (considerados) conocedores del pensamiento de otros ? O bien, lo conocen (y en este caso),

21. ¿cómo el conocimiento
de los conocedores del pensamiento de otro
puede ser erróneo ?

(Vasubandhu :)

Es (erróneo)
como el conocimiento del pensamiento de uno mismo.

(El interlocutor :)

Y éste ¿cómo (puede ser) erróneo ?

(Vasubandhu :)

En razón de la ignorancia,
como (que es) objeto (del conocimiento) de Buda. 21

Así como aquel (pensamiento de otro), por su naturaleza inexpressable, es objeto (del conocimiento) de los Budas, así (también) aquellos dos (conocimientos), en razón de la ignorancia (que existe) en relación a ellos, no son verdaderos, en razón de que no se ha eliminado la creación mental de sujeto y objeto, por ser (ambos pensamientos meras) apariencias erróneas.

Sección XLIII

Siendo (la doctrina de) sólo la conciencia profunda e insondable en razón de la variedad de las infinitas disquisiciones (a que da lugar),

esta Demostración (de la doctrina) de sólo la conciencia
ha sido hecha por mí de acuerdo con mi capacidad,
pero ella (= la doctrina de sólo la conciencia)
no puede ser pensada en su integridad.

Pero ella, en todos sus aspectos, no puede ser pensada por personas como yo, en razón del hecho de que no es objeto del raciocinio. El autor dice de quién entonces es ella objeto :

(ella es) objeto de los budas. 22

Ella, en todos sus aspectos, es objeto de los bhagavants que han llegado a la Iluminación por no existir obstáculo para su conocimiento de todo lo cognoscible, bajo todas sus formas.

(Fin de) Las Veinte Estrofas, la Demostracion (de la doctrina) de sólo la conciencia. Obra del maestro Vasubandhu.

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

Los estudios realizados durante la ejecución de esta tesis nos permiten formular diversas conclusiones en lo que se refiere al autor de este importante tratado que pertenece por su contenido a la escuela filosófica idealista del Budismo; a la obra en sí, escrita en sánscrito y cuya edición también presentamos; y, por último, a las tesis centrales del idealismo filosófico budista tal como se encuentran expresadas en las Veinte Estrofas de Vasubandhu por él mismo comentadas.

EL AUTOR

Existieron dos autores budistas llamados 'Vasubandhu'. Uno "Vasubandhu el Viejo" que nació alrededor del 320 después de Cristo, otro "Vasubandhu el Joven" que nació alrededor del 400 después de Cristo. Si en principio se puede aceptar la tesis de dos Vasubandhus, sin embargo ésta suscita dificultades en relación a los hechos biográficos propios de uno u otro y cosa más importante aún a la distribución entre uno y otro de las diversas obras atribuidas por la tradición india, tibetana y china. El problema se complica aún más si se tiene en cuenta que de la gran cantidad de obras que corren bajo el nombre de 'Vasubandhu', por las concepciones que sustentan, unas pertenecen claramente al Budismo Hīnayāna, mientras que otras adoptan posiciones filosóficas idealistas que son propias sólo del Budismo Mahāyāna, y específicamente de la escuela denominada Yogācāra, que recibió también el nombre de Vijñānavāda.

Tomando en consideración que la vida de Vasubandhu el Viejo se desarrolló fundamentalmente en un ámbito mahāyānista y que por el contrario la de Vasubandhu el Joven lo hizo en el ámbito no-mahāyānista (recordemos por ejemplo su refutación de la escuela Sāṃkhya y su defensa del Abhidharmakosha), podemos concluir que, en principio, las obras de contenido mahāyānista (los comentarios de obras del Mahāyāna señalados en la p.15) han de ser atribuidas a Vasubandhu el Viejo y las de inspiración hīnayānista (como el célebre Abhidharmakosha) a Vasubandhu el Joven. Esto corresponde a la distribución que hace la teoría tradicional de un solo Vasubandhu de las obras atribuidas a él entre los dos períodos de su vida: el hīnayānista y el mahāyānista.

Apartándonos, por último, de E. Frauwallner, quien considera que tanto la Vimśatikā como la Trimśikā (obras fundamentales del idealismo

filosófico budista) pertenecen a Vasubandhu el Joven, pensamos que ambas obras deben ser atribuidas a Vasubandhu el Viejo por lo menos por cuatro razones fundamentales:

1. Ambas obras tienen la misma inspiración doctrinaria, el mismo estilo y el mismo lenguaje que los mencionados comentarios mahāyānistas que el mismo Frauwallner atribuye a Vasubandhu el Viejo.

2. Tanto la Vimśatika (y la Trimśikā) como el Abhidharmakosha atribuidos por Frauwallner a uno y otro de los dos Vasubandhus, se manifiestan como obras de madurez, revelan una adhesión, plena de convicción, de parte de sus autores a las teorías que exponen, las cuales son totalmente incompatibles desde el punto de vista teórico. Por tal razón es difícil atribuir ambas obras a un mismo autor en la misma etapa de madurez de su vida.

3. El estudio del Abhidharmakosha y la Vimśatikā revela que es imposible atribuir ambas obras a un mismo autor. Prueba de esto es además el hecho de que las tradiciones india, tibetana y china se vieran obligadas a idear una biografía extraordinaria para Vasubandhu de quinientos años, lo que les permitía ubicar las obras de tendencia hīnayānista en la primera mitad de la vida del autor y las de tendencia mahāyānista en la segunda mitad y explicar este cambio mediante una conversión que Vasubandhu habría realizado del Hīnayāna al Mahāyāna por influencia de su hermano Asaṅga, filósofo mahāyānista tan ilustre como el propio Vasubandhu. Indudablemente que la hipótesis de dos Vasubandhus, uno hīnayānista, el otro mahāyānista, es más aceptable.

4. Y, por último, la crítica textual del Abhidharmakosha y la Vimśatikā no permite encontrar ningún elemento que exprese esa transformación, esa evolución doctrinaria que habría sufrido Vasubandhu para pasar de la posición hīnayānista del Abhidharmakosha a la posición mahāyānista, representado en este caso que nos interesa por la Vimśatikā.

LA OBRA

Dentro de cualquiera de las tres hipótesis la Vimśatikā debe ser considerada una obra auténtica de Vasubandhu, ya sea que se trate del Vasubandhu único de las tradiciones india, tibetana y china, del Vasubandhu

el Joven, de acuerdo con la atribución de E. Frauwallner o del Vasubandhu el Viejo, de acuerdo con nuestra tesis.

Si hemos elegido para nuestra tesis este texto de Vasubandhu: la Vimśatikā es porque constituye junto con la Trimśika del mismo Vasubandhu y la Ālambanaparīkṣā de Dignāga las tres obras fundamentales del idealismo filosófico budista cuya tesis principal se centra en la concepción del "ser como conciencia".

En el año 1980 el Boletín de la Asociación Española de Orientalistas publicó un trabajo nuestro, realizado en colaboración con el Dr. Fernando Tola, que constituía un estudio sobre la mencionada obra de Dignāga, que en español recibe el nombre de Investigación sobre "el punto de apoyo" del conocimiento, y que incluía la edición crítica del texto en su versión tibetana (pues su original sánscrito no se ha conservado) y la traducción española anotada y comentada del mismo.

En el año 1982 el Journal of Indian Philosophy publicó asimismo este trabajo nuestro sobre Dignāga, traducido al inglés.

En esta tesis estamos presentando como aporte original una edición crítica del texto sánscrito completado con los fragmentos del texto chino y del texto tibetano de la primera parte de la obra no conservada en su original sánscrito. Ofrecemos también la primera traducción española que se haya realizado de la Vimśatikā precedida de un comentario original nuestro que procura poner en relieve las principales concepciones del idealismo filosófico budista, tal como las presenta Vasubandhu en este tratado.

TESIS CENTRALES DEL IDEALISMO FILOSÓFICO BUDISTA EN LA VIMŚATIKĀ DE VASUBANDHU

1. Sólo existe la conciencia, representaciones, creaciones mentales, ideas a las cuales no les corresponde ningún objeto exterior.

2. Vasubandhu señala que esta tesis es coherente con las concepciones budistas tradicionales y para ello recurre a la cita de un sūtra muy famoso (ver nota 3 del Comentario a la Sección I). Pero si bien inicia su tratado con este recurso a la autoridad de la tradición de un texto atribuido a Buda, en el curso del tratado ha de utilizar sólo la razón y la

lógica para fundamentar ésta y las otras tesis que sostiene el tratado.

3. Para señalar la posibilidad de la existencia de representaciones que carecen de correlato real externo, el autor da los ejemplos de las visiones de personas enfermas de la vista, de las visiones oníricas y de los espejismos.

4. La tesis de que sólo existe la conciencia, aunque Vasubandhu se esfuerce por mantenerla dentro de la más estricta ortodoxia filosófica budista, se enfrenta en realidad a la posición realista del Budismo en las primeras etapas de su desarrollo y se opone también a la corriente realista de la filosofía india no-budista.

5. Para el adversario realista una "conciencia con objeto", o una percepción o una representación de un objeto externo que existe realmente implica que, por un lado, la representación tiene que darse en un determinado lugar y tiempo y ser común a varias series de conciencias y, por otro lado, que el objeto debe cumplir con su función específica. Por lo tanto una representación que careciera de objeto no cumple con esos requisitos. Pero para Vasubandhu existen algunas representaciones sin objeto que cumplen con uno u otro de esos requisitos y por lo tanto la objeción realista no es válida. En la visión onírica se da determinación en cuanto al lugar y al tiempo en cuanto ella no puede ser provocada arbitrariamente, se impone al que sueña. El ejemplo de los muertos condenados al infierno (o pretas) demuestra que puede haber meras representaciones mentales sin objeto externo, comunes a varias series de conciencias. Vasubandhu demostrará que el mundo infernal con sus ríos de pus, sus guardianes etc. que ven todos los condenados no existe realmente, pero sin embargo las visiones comunes de los condenados se dan, por obra de un mismo karman, igual maduración de las acciones y en el contexto de la teoría budista de las vāsanās o impresiones subliminales -siendo karman y vāsanās principios fundamentales de la filosofía india en general. De acuerdo con el interlocutor realista las acciones de los condenados, por el mecanismo de las vāsanās, hacen que surja un "infierno" (ríos de pus, guardianes, instrumentos de tortura etc.) real, exterior, en el sentido de "fuera de la conciencia", o en forma más general: un mundo externo, real; la realidad empírica. Pero de acuerdo con Vasubandhu tanto las

vāsanās como su fruto, el mundo 'exterior', están en la conciencia. El mundo 'exterior' es para Vasubandhu una transformación de la conciencia. Y por último, el ejemplo de la polución nocturna expresa la posibilidad de la eficacia de un objeto meramente imaginado, mental.

6. De acuerdo con la teoría de las vāsanās o impresiones subliminales los procesos mentales cognoscitivos dejan en la conciencia una huella, una virtualidad. En determinadas circunstancias dichas impresiones subliminales se actualizan y producen un determinado efecto o "fruto": para el realista el "fruto" de las vāsanās está constituido por objetos reales ("los infiernos"; la realidad empírica); de acuerdo con Vasubandhu el "fruto" es un mero proceso mental (visiones alucinatorias como el "infierno" o la realidad empírica). O en otros términos, según Vasubandhu las vāsanās y sus efectos están en la conciencia; para su adversario realista la vāsanā está en el interior de la conciencia y su efecto en el exterior.

En apoyo de su tesis el adversario realista sostiene que el objeto exterior (āyatana, forma-color etc.) existe realmente porque Buda en los textos ha afirmado que para que se dé el conocimiento son necesarios tanto el órgano de los sentidos como el objeto externo: āyatanas interno(ojo) y externo (forma-color) respectivamente. Refutando al adversario realista Vasubandhu recurre a la hermenéutica mahāyānista para demostrar que Buda no pudo haber sostenido la existencia de un objeto externo por cuanto -como después lo va a intentar demostrar- es imposible que exista un objeto externo. Para la hermenéutica mahāyānista, que pretende salvar su ortodoxia, que desea seguir siendo budista aunque se aparte de tal manera de las concepciones del Budismo de épocas anteriores, existen dos clases de textos: 1. los de sentido "inmediato" (nītārtha) y 2. los de sentido "a establecer" (neyārtha) mediante el razonamiento, la comparación con otros textos etc. Vasubandhu sostiene que aquellos textos que afirman la existencia de un objeto externo son de sentido metafórico, o sea que tras su aparente sentido inmediato existe otro que es necesario establecer. Si para la interpretación realista el āyatana - sentido y el āyatana - objeto existen realmente, son exteriores a la mente, que conoce los segundos con intervención de los primeros, para Vasubandhu ambos āyatanas están constituidos únicamente por la impresión subliminal (vāsanā) que se actualiza en representación y por el objeto de la representación en la

cual ella se actualiza, que no es sino el "contenido" de la representación, una mera idea. Es decir, que el objeto para Vasubandhu (como el órgano del sentido) es "interno", está en el interior de la conciencia, es conciencia transformada. Todo el proceso del conocimiento se resuelve en el interior de la conciencia. La semilla o virtualidad que da lugar, por un proceso de transformación, al surgimiento de la conciencia bajo la apariencia de objeto (visual etc.) y a aquello bajo cuya apariencia la conciencia surge (lo visible etc.), corresponden así a lo que Buda llamó respectivamente el āyatana - sentido (ojo etc.) y el āyatana - objeto (forma - color, etc.) de la conciencia.

7. La interpretación idealista de Vasubandhu acerca de los āyatanas, al eliminar los sentidos y los objetos como realidades concretas, materiales, externas a la conciencia y al considerar que ellos no son sino meras transformaciones de la conciencia, un producto mental, proporciona la clave que permite fundamentar, establecer, la doctrina enseñada por Buda de la insustancialidad de todo; saber que cada acto de conocimiento se produce con la única y sola intervención de la virtualidad (o impresión subliminal o vāsanā), la cual proporciona a la par el sentido y el objeto del conocimiento permite eliminar a éstos como entidades concretas, materiales, objetivas, realmente existentes. Lleva así, por un lado, según Vasubandhu, a la comprensión de la doctrina de la no-sustancialidad del hombre, la doctrina de que el hombre carece de un ātman existente en sí y por sí, uno, que permanece inalterable y que sería el sujeto del conocimiento, el que percibe, siente etc.; y, por otro lado, lleva también a la comprensión de la no-sustancialidad de los dharmas.

8. La concepción de "sólo la conciencia existe" permite, según Vasubandhu, comprender a fondo el verdadero sentido de la doctrina de la insustancialidad de los dharmas: al saberse -como vimos- que la sola conciencia (sin necesidad de objeto externo) surge comportando la imagen de los dharmas-objeto del conocimiento. La conclusión es que no existe ningún dharma. Sólo existe la conciencia. Pero, para el adversario realista, es imposible sostener que no existe ningún dharma y al

mismo tiempo afirmar la sola existencia de la conciencia. Si los dharmas no existen en absoluto, tampoco existe la conciencia que es un dharma -según la concepción budista tradicional.

Pero Vasubandhu no interpreta la insustancialidad de los dharmas en el sentido de que los dharmas no existen en absoluto, sino en el sentido de que los dharmas no existen en sí y por sí, no existen con ser propio, ni con el ser propio de sujeto ni con el ser propio de objeto: los dharmas no existen con la sustancialidad concebida como un ser propio en el plano de la dualidad sujeto-objeto. Los dharmas son insustanciales, por decirlo así, en el plano empírico, al igual que la conciencia, porque no existen con aquella sustancialidad mencionada propia de la dualidad. Pero al margen de ésta existe tanto para los dharmas en general como para la conciencia una sustancialidad inexpresable, inefable, que Vasubandhu considera el objeto del conocimiento de los Budas, porque su captación se da en el tercer nivel del saber extraordinario: en el nivel del conocimiento yóguico o místico, un conocimiento de tipo intuitivo. En este caso, en ese nivel "se capta" la sustancialidad inexpresable de los dharmas-conciencia o la inexistencia o carencia total en ellos de la naturaleza de sujeto y objeto; inexpresable por estar más allá de la mente y la palabra, que pertenecen al plano de la dualidad.

9. Vasubandhu, para fundamentar su interpretación neyārthika de los textos atribuidos a Buda que hablan de "objetos" del conocimiento, externos a la conciencia, realmente existentes, sostiene la imposibilidad lógica de la existencia de un objeto exterior del conocimiento. Por lo tanto las representaciones que se dan en la mente son representaciones sin correlato real, vacías de 'objeto' -en el sentido de un objeto material exterior a la mente. Esta tesis de la inexistencia de un correlato real se complementa con la desarrollada en la primera parte de acuerdo con la cual son posibles representaciones mentales carentes de un objeto correspondiente, real, exterior.

10. Si existiese un objeto exterior a la mente como objeto del conocimiento tendría que ser 1. o bien uno, a la manera en que los atomistas

indios no-budistas (Vaisheshikas) conciben el todo: como algo formado por partes, pero que es uno, diferente de las partes que lo componen y que tiene existencia real; 2. o bien un conjunto de átomos no cohesionados entre sí y 3. o bien átomos cohesionados entre sí, es decir un conglomerado. De acuerdo con Vasubandhu ninguna de las tres indicadas posibilidades de existencia de objeto externo es aceptable. En efecto, el todo tal como lo imaginan los Vaisheshikas no existe, porque no puede ser captado y porque es lógicamente inadmisibles debido a las consecuencias absurdas que traería consigo. Tampoco los átomos indivisibles, sueltos, pueden ser objeto, pues no pueden ser captados uno por uno debido a su tamaño infinitamente pequeño y además el átomo -como á-tomo, es decir como indivisible, no puede existir en razón de su inserción en el espacio y su consiguiente participación en las divisiones de éste. Y por último, no se pueden tampoco admitir como objetos externos reales los átomos cohesionados, porque si los átomos se cohesionan ya no son indivisibles, poseen partes, pierden entonces su carácter de tales, además Vasubandhu, al igual que su mismo contrincante atomista budista (el Vaibhāsika), no acepta la existencia de un conglomerado como algo aparte, otro, diferente de sus partes, que exista con independencia de éstas. El conglomerado es sólo sus partes, los átomos, que (aunque no pueden ser percibidos en sí), en razón de que están ubicados en el espacio de una determinada manera, se presentan a la mente con la apariencia de 'conglomerado'. El conglomerado es así una mera creación mental.

Pero Vasubandhu avanza un paso más: ni el conglomerado existe ni el átomo como tal es posible: ni reunido, en un conjunto de átomos cohesionados, ni suelto, por decirlo así, en un conjunto de átomos aislados, yuxtapuestos. Si, por tanto, el todo no existe, el conglomerado es una creación mental y los átomos son inadmisibles, entonces, dentro de la concepción del mundo de la época, no queda posibilidad para la existencia de "algo" que pueda ser objeto del conocimiento, exterior a la conciencia y realmente existente con independencia de ésta. Cualquier "algo" que exista en el mundo empírico tiene que ser o un todo o un conglomerado de átomos, reunidos o aislados. Si ninguna de estas alternativas se da por imposibilidad lógica (indivisibilidad del átomo etc.) o por inexistencia ontológica (el conglomerado etc.), se puede concluir -como hace Vasubandhu-

que no existe un objeto externo del conocimiento, que sólo existen creaciones mentales sin objeto externo, que sólo existe la conciencia y sus transformaciones.

11. Finalmente, Vasubandhu, siempre oponiéndose a los argumentos del adversario realista, aducidos en contra de la tesis idealista de la inexistencia de un objeto externo, expone en la última parte del tratado, algunas tesis y concepciones propias de la escuela filosófica idealista relativas a aspectos si no fundamentales por lo menos interesantes de la misma.

(a) Su teoría de la percepción: aunque se admita la existencia de un objeto externo, éste nunca podría ser percibido como lo que realmente es, ya que el dato suministrado por el sentido en el primer momento de la percepción (sensación pura), es inmediatamente enriquecido con construcciones mentales (vikalpa). El objeto que se encuentra ya en la conciencia (el objeto percibido) no es el que se encuentra frente al órgano sensorial (el objeto "sentido").

(b) Su concepción del recuerdo: no es necesario admitir la existencia de un objeto externo anteriormente percibido para explicar el recuerdo, ya que lo que se recuerda es el objeto percibido en un anterior acto de conocimiento, objeto que no existe en el exterior de la mente, que es sólo de naturaleza mental, creado por un proceso meramente mental, como es la reactualización de una impresión subliminal (vāsanā). Que es, por ejemplo, lo que ocurre cuando uno recuerda lo percibido en un sueño o en una alucinación.

(c) Su explicación de la no-conciencia de la irrealidad del mundo: así como el hombre sumido en el sueño, mientras no despierte, no se da cuenta de la irrealidad de sus visiones oníricas, de la misma manera el hombre sumido en la realidad empírica no se da cuenta de que ella está constituida por meras creaciones mentales mientras no adquiriera el verdadero conocimiento de la irrealidad del mundo asequible por la doctrina budista.

(d) Su teoría acerca de la responsabilidad moral del acto: el hombre es responsable de la acción realizada en la vigilia, pero no es responsable de la acción realizada durante el sueño con ensueños, aunque en ambos casos el conocimiento que da carezca de un objeto real, exterior a la mente. La conducta en el sueño y en la vigilia no produce iguales efectos, ya que en el primero el hombre no es responsable mientras que en la segunda sí.

Este planteo de Vasubandhu está referido a la distinción entre dos tipos de ilusión. Normalmente en la vigilia el hombre vive en la ilusión que su mente crea, mediante el mecanismo de la reactualización de las impresiones subliminales, de un mundo externo a él y real, y que, además, concuerda con los mundos creados por otras mentes en virtud de la identidad de las historias kármicas. Se trata de una ilusión universal compartida por los otros hombres. El hombre es responsable de los actos que realiza mientras actúa en este mundo ilusorio creado por él. Durante el sueño la mente produce otra ilusión propia exclusivamente de ella, una ilusión dentro de otra ilusión, de la cual no participan los otros hombres. El hombre no es responsable de los actos que realiza durante el sueño por cuanto su mente no es consciente, no es dueña de sí misma, "está -como dice Vasubandhu- afectada por el torpor".

(e) Su concepción de la muerte: la muerte es, para el Budismo en general, la interrupción de una serie; para el hīnayānista realista: la interrupción de la serie de los dharmas que constituyen al hombre (skandhas); para el mahāyānista idealista: la interrupción de la serie de conciencias. En el primer caso la serie de los dharmas reales es interrumpida por una cesación real de los mismos espontáneamente producida o por la intervención de otro; en el segundo caso la interrupción de la serie de actos de conciencia meramente mentales se produce por la intervención de otra serie de conciencias.

(f) Su teoría del conocimiento: el conocimiento, para Vasubandhu, no capta la esencia de las cosas que es la conciencia pura, la que está al margen de la dualidad sujeto-objeto. El conocimiento sólo llega a captar una forma distorsionada de la realidad, debiéndose la distorsión a la congénita tendencia de la mente no entrenada de encuadrar todo lo que

conoce dentro de las categorías de sujeto y objeto, tiempo, lugar, causa, etc. que nada tienen que ver con la conciencia. El conocimiento al no captar a la conciencia como lo que es, es por naturaleza erróneo.

En este tratado de Vasubandhu se manifiestan las dos grandes tendencias del pensamiento filosófico del Budismo Mahāyāna en su integridad, que lo contraponen al Budismo Hīnayāna: por un lado la posición idealista a ultranza que niega existencia real al mundo fenoménico concibiéndolo como una mera creación de la mente humana; y, por otro lado, la actitud criticista que somete a análisis las formas normales del conocimiento y les niega toda capacidad para alcanzar la verdadera naturaleza de las cosas: el ser como conciencia.

NOTAS

NOTAS DE LA INTRODUCCIÓN

NOTAS DE LA INTRODUCCIÓN

1 Ver J.Takakusu, "The life of Vasubandhu by Paramārtha (A.D. 499-569)", "A study of Paramārtha's life of Vasubandhu"; U.Wogihara, "Vasubandhu"; Tānanātha, Geschichte des Buddhismus in Indien, pp.118-126; Buston, History of Buddhism Part II, pp.136-147.

2 J.Takakusu, "The date of Vasubandhu", p.79; U.Wogihara, artículo citado en la nota 1; T.Kimura, "The date of Vasubandhu", p.92 : 420-500 d.C.. N.Péri, "À propos de la date de Vasubandhu", p.384 : Vasubandhu vivió en el siglo IV / ^{d.C.} / debiendo haber muerto hacia el 350 d. C.

G.Ono, "The date of Vasubandhu", p.94 : mitad del siglo V. Takakusu señala las opiniones de otros eruditos japoneses en su citado artículo : S.Funabashi : siglo IV d.C.; E.Mayeda, : después de Kumārajīva que estuvo en China del 383-414 d.C.; S.Mochizuki, : entre 433-533 d.C.

3 Según Takakusu, "La Sāmkhyakārikā étudiée a la lumière de sa version chinoise", pp.40 y 58, Vindhyavāsa sería otro nombre de Īshvarasena. Cf.nota 4.

4 Según Winternitz, History of Indian Literature II, p.359, esta obra habría sido una refutación no de Vindhyavāsa sino de las Sāmkhyakārikās de Īshvarakrishna. Las Sāmkhyakārikās existen en traducción china (Taisho 2137), concordando así con Takakusu. Cf.nota 3.

4 a Ver notas 8 y 10 de la Introducción y nota 1 de la Sección XX.

5 Todas las obras de inspiración hināyānista que la tradición pone bajo su nombre. Ver más adelante.

6 Igualmente todas las obras de inspiración mahāyānista que la tradición pone bajo su nombre.

7 Por ejemplo, Sukomal Chaudhuri, Analytical Study of the Abhidharmakos'a, p.26; L.Schmidthausen, "Sautrāntika-Voraussetzungen in Vims'atikā und Trims'ikā", p.110.

Otros muchos estudiosos del Budismo no aceptan la teoría de Frauwallner, como por ejemplo P.J.Jaini, "On the theory of the two Vasubandhus"; A.Wayman, Analysis of the S'rāvakabhūmi Manuscript, p.19 y siguientes; H.Nakamura, en Acta Asiatica 1, 1960, p.74.

8 Sarvāstivāda fue el primer nombre de esta escuela; posteriormente fue designada con el nombre Vaibhāsika. Ver nota 1 de la Sección XX.

9 Según la tradición Vasubandhu escribió 500 obras de inspiración hināyānista y 500 obras de inspiración mahāyānista, por lo que recibió el sobrenombre de 'Maestro de los mil tratados'.

10 Secta budista fundamentalmente opuesta a la de los Sarvāstivādins-Vaibhāsikas. L.de la Vallée Poussin, "Sautrāntikas" en Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics 11, pp.213-214, señala en qué consistía la oposición esencial entre ambas escuelas: "The philosophers of the Little Vehicle (Hīrayāna) were divided into two schools : on the one hand, the Vaibhāsikas, who accepted the Abhidharma books of the Sarvāstivādins (the seven Abhidharmas) as 'revealed' scripture (ipsissima verba), and the commentary on them, Vibhāsā, as the oldest and the most authoritative 'treatise' (śāstra); on the other hand, the Sautrāntikas, who considered the seven books simply as 'treatises' (śāstra) of human inspiration and therefore liable to error, who maintained that Buddha had not composed treatises dealing with Abhidharma or given indications for the composition of

such treatises under his authority (a working hypothesis in Pāli scholasticism), but had taught Abhidharma doctrines in certain Sūtras (or Sutrāntas). According to them, these Sūtras, the Arthaviniśchaya, etc., constitute 'the Basket of Abhidharma'. Hence their name Sautrāntikas, the philosophers who recognize the authority of the Sutrāntas alone." Sobre los Sautrāntikas ver además del citado artículo de L. de la Vallée Poussin, A. Bareau, Les Sectes Bouddhiques du Petit Véhicule, Capítulo XX.

11 El Tōhoku, p.96 c de los Índices bajo Dbyig gñen (nombre en tibetano de Vasubandhu) enumera 37 traducciones tibetanas de obras de Vasubandhu y el Hōbōgirin, Fascicule Annexe, p.147 b bajo Sheshin (nombre en japonés de Vasubandhu) a su vez enumera 36 traducciones chinas de obras de Vasubandhu. La mayor parte de los originales sánscritos no se han conservado y las obras nos son conocidas sólo por sus traducciones tibetanas y/o chinas.

12 Cf. Takakusu, artículo citado en la nota 3, pp.40 y 50.

13 Traducción tibetana : Tōhoku 4055; Catalogue 5556. Traducción china : Taisho 1586.

14 L. de la Vallée Poussin publicó también un Index de esta obra en 1948, Paris (Geuthner).

Existe una traducción al inglés : Ch'eng Wei-shih Lun, The doctrine of mere-consciousness by Hsuan Tsang, por Wei Tat, Hong Kong, 1973. Comprende, además de la traducción inglesa, el texto chino de la obra y el texto sánscrito de la Triṃśikā.

15 Antes era conocido sólo por sus traducciones tibetanas: Tōhoku 3843; Catalogue 5243 y Tōhoku 4058; Catalogue 5559.

15 a Existe una traducción japonesa de Nagao en Daijō Butten No.15, pp.191-213, Tokyo, y una traducción al español de F. Tola y C. Dragonetti, en Boletín de la Asociación Española de Orientalistas, Madrid, 1982.

16 Traducción tibetana : Tōhoku 4021; Catalogue 5522. Tai-sho 1601.

17 Stcherbatsky, Friedmann y O'Brien dan la traducción de las kārikās o estrofas de Maitreya y del comentario (bhāṣya) de Vasubandhu y del sub-comentario (ṭīkā) de Sthiramati.

Yamaguchi S, editó el texto sánscrito del sub-comentario (ṭīkā) de Sthiramati, las traducciones tibetana y chinas del comentario (bhāṣya) de Vasubandhu y una traducción japonesa del sub-comentario de Sthiramati, Tokyo, 1966 (Suzuki Research Foundation).

En Daijo Butten No.15, pp.215-358, Tokyo, tenemos una traducción japonesa del comentario de Vasubandhu por Nagao Gadjin.

18 Ya hemos indicado anteriormente que Frauwallner piensa que este tratado al igual que la Triṃśikā es de Vasubandhu el Joven.

19 Por ejemplo, Winternitz, History of Indian Literature II, p. 360; A.K.Chatterjee, The Yogācāra Idealism, p.38; Warder, Indian Buddhism, p.445; A.Bureau, Die Religionen Indiens, p.141, etc.

20 Ver S.Lévi, Vijñaptimātratāsiddhi, pp.XI-XVI, la historia del descubrimiento de los manuscritos de la Vimśatikā y de la Triṃśikā.

21 Traducción tibetana : Tōhoku 4056; Catalogue 5557. Traducciones chinas : Taisho 1588, 1589 y 1590. Ver más adelante.

22 Cf.M.Schott, Sein als Bewusstsein.

22 a La versión de Hiuan Tsang es muy superior a las otras anteriores traducciones chinas.

23 C.H.Hamilton dio un análisis detallado del tratado : "Buddhistic Idealism in Wei Shih Er Shih Lwen" en Essays in Philosophy by 17 Doctors of Philosophy.

NOTAS DEL COMENTARIO

NOTAS DEL COMENTARIO

Seccion I

1 Se puede distinguir tres grandes períodos en la historia del Budismo.

1. El primero se extendería desde el momento en que Buda (566-486 a.C.) predica su doctrina hasta aproximadamente el año 350 a.C. en que la primitiva Comunidad budista comienza a dividirse en sectas. Este período puede ser designado con el nombre de Budismo Primitivo.

2. El segundo período abarcaría desde el 350 a.C. hasta el siglo I d.C. Esta etapa está caracterizada por la existencia exclusiva de las sectas que conforman el llamado Budismo Hīnayāna, tales como las de los Theravādins, Vātsīputriyas, Sarvāstivādins, Sautrāntikas etc. (cf. A. Bareau, Les sectes bouddhiques du Petit Vehicule; E. Lamotte, Histoire du Bouddhisme Indien I, pp. 571-606; N. Dutt, Buddhists Sects in India), Este segundo período puede ser designado con el nombre de Budismo Hīnayāna.

3. El tercer período se extendería desde el siglo I d.C. hasta nuestros días. En el inicio de este período hacen su aparición una serie de sectas que constituyen el llamado Budismo Mahāyāna. Las dos principales escuelas del Budismo Mahāyāna son la de los Mādhyamikas y la de los Yogācāras. Este tercer período puede ser designado con el nombre de Budismo Mahāyāna, en vista de la extraordinaria pujanza que alcanzó en esa época el pensamiento budista en las escuelas que conforman el Budismo Mahāyāna, aunque las sectas hināyānistas del período anterior subsisten paralelamente a las sectas mahāyānistas. Cf. F. Tola y C. Dragonetti, Budismo Mahāyāna, pp. 9-12.

Sobre la escuela Madhyamaka ver las secciones pertinentes de las siguientes historias de la filosofía de la India o del Budismo y obras de carácter general : E. Conze, Buddhist Thought in India; S. Dasgupta, A History of Indian Philosophy; L. de la Vallée Poussin,

Bouddhisme; E.Frauwallner, Die Philosophie des Buddhismus; A.B.Keith, Buddhist Philosophy; P.Masson-Oursel, Esquisse; S.Radhakrishnan, Indian Philosophy; J.Sinha, A History of Indian Philosophy; Ch.Sharma, A Critical Survey of Indian Philosophy; Y.Sōgen, Systems of Buddhist Thought; Th.St^{ch}erbatsky, The conception of Buddhist nirvāna; J.Takakusu, The Essentials of Buddhist Philosophy; E.J.Thomas, The History of Buddhist Thought; G.Tucci, Storia della Filosofia indiana; H.von Glasenapp, Die Philosophie der Inder (= existe traducción española, realizada por F.Tola y publicada en España); H.von Glasenapp, Buddhismus. (= existe traducción española, realizada por E.García Belsunce y publicada en España); A.K.Warder, Indian Buddhism.

Ver además las siguientes obras especializadas : E. Conze, Thirty Years; J.W.de Jong, Cinq Chapitres; "Le problème de l'absolu dans l'école Mādhyamaka" ; "Emptiness"; L.de la Vallée Poussin, "Madhyamaka"; "Buddhica"; "Notes sur les corps du Bouddha"; N.Dutt, "The place of the Āryasatyas"; V.Fatone, El Budismo "nihilista"; L. O.Gómez Rodríguez, "Consideraciones en torno al Absoluto"; E.Lamotte, L'enseignement de Vimalakīrti; Le Traité de la Grande Vertu de Sage-sse; B.K.Matilal, Epistemology; J.May, Candrakīrti Prasannapadā, "On Mādhyamika Philosophy"; "Chugan" (Mādhyamika), en Hōbōgirin V (1979), pp. 470-493; "Kant et le Madhyamaka"; "La philosophie bouddhique de la vacuité"; T.R.Murti, The central philosophy; R. Panikkar, "The 'crisis' of Mādhyamika"; I. Quiles, "El absoluto budista"; K. Venkata Ramanan, Nāgārjuna's Phylosophy; R.H.Robinson, Early Mādhyamika; "Some logical aspects of Nāgārjuna's System"; St.Schayer, Ausgewählte Kapitel; "Das mahāyānistische Absolutum"; Th.Stcherbatsky, "Die drei Richtungen"; Madhyānta Vibhāṅga,

Introduction; F.J.Streng, Emptiness; F.Tola y C.Dragonetti, "La doctrina del vacío"; P.Tuxen, "In what sense can we call the teachings of Nāgārjuna negativism ?"; P.L.Vaidya, Études sur Āryadeva; A.Wayman, "Contributions to the Mādhyamika School".

Sobre la escuela Yogācāra ver las secciones pertinentes de las historias de la filosofía de la India o del Budismo y obras de carácter general señaladas en el primer párrafo de esta misma nota 1.

Ver además las siguientes obras especializadas : A.K. Chatterjee, The Yogācāra Idealism; S.Dasgupta, Indian Idealism; S.N. Das Gupta, "Philosophy of Vasubandhu"; L.de la Vallée Poussin, "Note sur l'Ālayavijñāna"; E.Frauwallner, "Amalavijñānam"; J.Kitayama, Meta-physik des Buddhismus; S.Levi, Asanga,^{Tome II} Introduction, pp.1-28 ; J.Masuda, Der indivisualistische Idealismus; B.K.Matilal, "A critique of Buddhist idealism"; P.T.Raju, Idealistic Thought of India; M.Schott, Sein als Bewusstsein; R.R.Sharma, "The Yogācāra"; J.Sinha, Indian Realism; D.T.Suzuki, Studies in the Lankavatara Sutra; G.Tucci, On some aspects; G.Tucci, "The idealistic school" ; E.Lamotte, Notas, p.2 del Mahāyānasamgraha.

2 Se puede decir que las dos tesis filosóficas principales de las escuelas que conforman el Budismo Mahāyāna son, por un lado, la tesis idealista que considera que lo único que existe son ideas y que el mundo no tiene una existencia real y, por otro lado, la tesis criticista que considera que los sentidos y la razón son incapaces de llegar a la verdadera naturaleza de la realidad. Ambas tesis son desarrolladas en obras como Las veinte estrofas de Vasubandhu, que ahora nos ocupa, La investigación del objeto del conocimiento de Vasubandhu (ver F.Tola y C.Dragonetti, "Ālambanaparīkshā", el Madhyāntavibhāga de Maitreya con el Bhāṣya de Vasubandhu y la Tīkā de Sthiramati. Y también L.de la Vallée Poussin, La Siddhi I, pp. 416-431, la Triṃśikā del mismo Vasubandhu.

3 Este texto de Buda es citado también por la Subhāṣitā-Samgraha, ed.C.Bendall, p.393, líneas 23-24 : katham tarhi Bhagavatā cittamātram bho jinaputrā yaduta traidhātukam ity uktam; por Advayavajra, Tattvaratnāvalī, ed.Haraprasad Shastri, p.18, líneas 1-2 : cittamā-

tram bho jinaputrā ! yaduta traidhātukam iti ; por Candrakīrti, Madhyamakāvātāra (texto tibetano) (ed.L.de la Vallée Poussin,p.181, línea 11 : khams gsum po hdi ni sems tsam (aducido por el oponente Vijñānavādin) y p.182,línea 3 : srid gsum rnam šes tsam du gañ rtogs pa en la estrofa VI,84 en que Candrakīrti pasa a refutar la tesis del Vijñānavāda, en ambos casos sin vocativo correspondiente a bho jinaputrā(h). Probablemente el presente texto de Buda proviene del Daśabhūmikasūtra, que forma parte del Vaipulyasūtra denominado Buddhāvataṃsakasūtra. El presente texto figura en la bhūmi VI del Daśabhūmikasūtra, ed.P.L.Vaidya,p.32,línea 9 : cittamātram idam yad idam traidhatukam , sin el citado vocativo al igual que en la cita de Candrakīrti.

4 Los tres mundos son kāmaloka (mundo de la experiencia sensorial), rūpaloka (mundo de la forma, mundo material) y arūpaloka (mundo de la no-forma, mundo inmaterial).Cf.al respecto J.R.Haldar,Early buddhist Mythology,pp.10-11. Mc Govern,A Manual of Buddhist Philosophy,pp.49-50 y 60-70. Se refiere a las tres grandes divisiones del mundo empírico,dominio de las reencarnaciones.

5 La palabra de Buda (āgama) puede servir como argumento frente a los otros budistas únicamente. Pero frente a los no-budistas era necesario recurrir a argumentos de razón (yukti).

6 El caso de los taimirikas es usado con frecuencia por los autores budistas como un ejemplo de percepciones visuales a las cuales no les corresponde ningún correlato real. Ver sub voce S.Yamaguchi, Index to the Prasannapadā Madhyamaka-vṛtti I, p.104; T.Hirano, An index to the Bodhicāryāvatāra Panjikā, Chapter IX, p.103; S. Yamaguchi, Index to the Madhyāntavibhāgaṭīkā, p.46 en su edición de la Madhyāntavibhāgaṭīkā, Vol.III.

7 Ver Sección II (sueño).

8 Cf. Vasubandhu, Abhidharmakośa II, 34 : cittam mano'tha vijñānam ekārtham . Cf. Samyuttanikāya II, p.94 : yam ca kho etaṃ, bhikkhave, vuccati cittam itī pi, mano itī pi, vinnāṇam itī pi...; Dīghanikāya I, p.21 : yam ca kho idaṃ vuccati cittam ti va mano ti va vinnāṇam ti vā... Sobre la sinonimia de los indicados términos ver Suzuki, Studies in the Laṅkāvatārasūtra, pp.175-179, en especial p.176, líneas 8, 19-21, p.178, líneas 1-2, y p.179, líneas 21-23; Schmidhausen, "Sautrāntika-voraussetzungen in Viṃśatikā und Trims'ikā", pp.119-121.

NOTAS DEL COMENTARIOSeccion II

1 Sobre el Budismo Hīnayāna ver A.Bareau, L'Absolu en Philosophie Bouddhique; L.de la Vallée Poussin, Bouddhisme. Etudes et Materiaux. Théorie des douze causes; "Dogmatique bouddhique. Les soixante-quinze et les cent dharmas", en Le Muséon, n.s., pp.178-194; Le dogme; "Notes sur le moment kshana des bouddhiques", en Rocznik Orientalisyczny, 1931, VIII, pp.1-9; M.y W.Geiger, Pāli Dhamma, pp.101-228; A.B.Keith, "The doctrine of the Buddha", en Bulletin of the School of Oriental Studies 6, 1930-1932, pp.393-404; P.Kimura, The Original and Developed Doctrines of Indian Bouddhism; E.Lamotte, Histoire du Bouddhisme Indien; P.Oltramare, La formule bouddhique des douze causes; L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde II; O.Rosenberg, Die Probleme der buddhistischen Philosophie; Th.Stcherbatsky, The Central Conception of Buddhism; "The 'Dharmas' of the Buddhists and the 'Gunas' of the Sāmkhyas", en Indian Historical Quarterly, 1934, pp.737-760; F.Tola y C.Dragonetti, "La doctrina de los dharmas en el Budismo", en Boletín de la Asociación Española de Orientalistas, 1977, pp.105-132; H.von Glasenapp, "Zur Geschichte der buddhistischen Dharma-Theorie", en Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft, 1938, pp.383-420; Von Buddha zu Gandhi, pp.47-80; "Der Ursprung der buddhistischen Dharma-Theorie", en Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 1939, pp.242-266; Nachwort de O.Oldenbergh, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde.

2 Sobre las mencionadas escuelas de inspiración realista ver las secciones pertinentes de las historias generales de la filosofía de la India de Radhakrishnan, Dasgupta, von Glasenapp, Sharma, Sinha, Masson Oursel, Tucci, Frauwallner, Hiriyana etc. o de las obras de carácter general, como Max Müller, The six systems of Indian Philosophy. Entre los estudios de carácter monográfico cf. para la Pūrva Mīmāṃsā Ganganatha Jha, The Prābhākara school of Pūrva Mīmāṃsā; pa-

ra el Nyāya-Vaiśeṣika D.N.Shastri, The philosophy of Nyāya-Vaiśeṣika and its conflicts with the Buddhist Dignāga School, Capítulo III, Some realist schools in Indian philosophy, B.Keith, Indian Logic and atomism, B.Faddegon, The Vaiśeṣika-system, K.Potter, Encyclopedia of Indian Philosophies Vol.II, Indian Metaphysics and Epistemology: The tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa; H.Ui, The Vaiśeṣika Philosophy; para el Sāṃkhya G.J.Larson, Classical Sāṃkhya, A.B.Keith, Sāṃkhya; Garbe, Sāṃkhya und Yoga y Die Sāṃkhya-Philosophie; para Mādhva S.Siauve, La doctrine de Madhva, Dvaita Vedānta.

3 Para una exposición de la controversia entre las escuelas realistas y la escuela Yogācāra ver A.K.Chatterjee, The Yogācāra Idealism, Capítulo III, Refutation of Realism y Capítulo IV, Some objections answered; A.K.Chatterjee, Facets of Buddhist Thought, pp.33-51: Idealism and Absolutism- A Buddhist Synthesis; J.Sinha, Indian realism; D.N.Shastri, The philosophy of Nyāya Vais'esika and its conflict with the Buddhist Dignāga school (Critique of Indian Realism).

4 Sobre la negación del ātman o alma (nairatmya), la teoría de la serie y, en general, la concepción del hombre en el Budismo, ver Pratap Chandra, Metaphysics of perpetual change, Capítulos IV, Did early Buddhism deny a noumenal self ? y V, Self : the Series; H.von Glasenapp, Vedānta und Buddhismus; P.Oltramare, L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde II, La théosophie bouddhique, pp.199-255; L.de la Vallée Poussin, Bouddhisme. Opinions sur l'histoire de la dogmatique, pp.156-185; A.Berredale Keith, Buddhist Philosophy in India and Ceylon, pp.75-95 y pp.169-176; F.Tola y C.Dragonetti, "La doctrina de los dharmas en el Budismo"; "Samsāra, anāditva y nirvāna"; Th.Steherbatsky, The central conception of Buddhism, pp.21-22; C.A.F. Rhys Davids, "Soul'(Buddhist)'" ,er Hastings XI, pp.731-733; L.de la Vallée Poussin, traducción del Abhidharmakośa de Vasubandhu, Tomo V, nota preliminar, pp.227-229; J.Takakusu, The essentials of Buddhist

Philosophy, p. 14; K. Sri Dhammananda, What Buddhists believe ?, pp. 75-77; Yamakami Sōgen, Systems of Buddhistic thought, pp. 16-28; T. R. V. Murti, The Central Conception of Buddhism, pp. 3-35; L. Renou et J. Filiozat, L'Inde Classique II, pp. 542-543; N. Dutt, Early Monastic Buddhism, pp. 192-214 y 228-239; H. Oldenberg, Buddha, pp. 290-302; D. T. Suzuki, Outlines of Mahāyāna Buddhism, p. 32.

NOTAS DEL COMENTARIO

Sección III

1 El Budismo creía, al igual que el Hinduismo, en la existencia de infiernos, donde el hombre podía renacer para expiar alguna falta grave. La estadía en los infiernos era transitoria, temporal, de ningún modo eterna; era una etapa más en la serie o cadena de reencarnaciones. Terminado el castigo en los infiernos el hombre renacía nuevamente como ser humano para seguir transmigrando, obteniendo reencarnaciones de acuerdo con las acciones buenas o malas que hubiera llevado a cabo. Puede verse en C. Dragonetti, Udāna, La palabra de Buda V, 3, la historia de Suppabuddha, que es ilustrativa de lo anteriormente dicho : Suppabuddha en una vida anterior había sido el hijo de un rico mercader, se encontró con el buda Tagarasikhi, que era leproso, y tuvo una expresión de asco para con él; por aquella acción falta de respeto y de compasión renació en el infierno donde fue torturado durante muchos miles de años hasta que, habiendo pagado su falta, volvió a renacer en la condición de hombre como leproso miserable y desgraciado; finalmente recibe la enseñanza de Buda y renace en el cielo de los dioses, sobrepasándolos en esplendor y gloria. Sobre los infiernos budistas ver L. de la Vallée Poussin, "Cosmogony and cosmology (Buddhist)", en Hastings IV, pp. 129-138; J. R. Haldar, Early Buddhist Mythology, Capítulo III; W. Kirfel, Die Kosmographie der Inder, pp. 199-206; R. Spence Hardy, A Manual of Buddhism, pp. 26-28; E. J. Thomas, "States of the Dead (Buddhist)", en Hastings XI, pp. 829-833. Mc Govern, A Manual of Buddhist Philosophy, pp. 60-63.

2 En la Sección siguiente Vasubandhu se referirá a la causa por la cual todos los condenados ven simultáneamente a los instrumentos de tortura y a los guardianes infernales, a pesar de ser inexistentes.

3 Vasubandhu, Abhidharmakośa, bhāṣya del III, 59 a-c (ver también la Vyākhyā de Yaśomitra y L. de la Vallée Poussin, traducción II, p. 152, nota 3) se ocupa de los guardianes infernales, en relación a la cuestión de si son o no seres (sattva). Desde luego Vasubandhu en el Abhidharmakośa no indaga si los guardianes infernales pueden existir realmente, dada la posición netamente realista de ese tratado de inspiración hināyānista. Vasubandhu señala que al respecto existen dos posiciones: 1. Algunos creen que los guardianes infernales no son seres, es decir, como aclara Yaśomitra, son únicamente "grandes elementos y productos de los grandes elementos" (bhūtabhautikamātrā narapālā iti). Estos compuestos materiales actúan (ceṣṭante) en virtud de las acciones (karman) de los seres condenados al infierno, de la misma manera como, en el inicio de las creaciones, los vientos entran en actividad, en virtud de las acciones de los seres que van a nacer, para hacer surgir los mundos en que esos seres van a tener las experiencias que les corresponden por sus méritos o deméritos. Esta posición corresponde a la Sección IX de la Vimśatikā. 2. Otros opinan que los guardianes infernales son seres que, en virtud de su manera de ser (cruel etc.) renacen en los infiernos como torturadores, conducta ésta por la cual son a su vez castigados en una reencarnación ulterior. Vasubandhu plantea la pregunta de por qué esos guardianes no son quemados por el fuego infernal y contesta que no son quemados por el fuego infernal o bien por que las acciones (de ellos o de los condenados) ponen un límite a la eficacia quemadora del fuego o bien porque esas acciones hacen que surjan determinados grandes elementos (bhūta viśeṣanirvṛtter vā), (entendemos: refractarios al fuego) con los cuales se construye el cuerpo de los guardianes o una capa protectora de los mismos. Esta alternativa podría corresponder a la Sección VII de la Vimśatikā.

Esta misma cuestión es tratada en forma muy somera por el Kathavatthu XX, 3, pp. 513-514 ed. Nalanda (= pp. 596-598 ed. Pāli Text Society) y el respectivo comentario.

Paramārtha, en su traducción del Abhidharmakośa, Taisho 1559, Vol. XXIX, p. 216, a, línea 25 = L. de la Vallée Poussin, L'Abhidharmakośa de Vasubandhu II, p. 154, nota 11, hace la siguiente pregunta: "Si

los guardianes no son diferentes de los condenados, ¿cómo podrían ser guardianes ?" Esta pregunta de Paramārtha corresponde a la Sección VI de la Vimśatikā y alternativa 2 de nuestro comentario de dicha Sección.

NOTAS DEL COMENTARIO

Sección IV

1 Cf. F.Tola y C.Dragonetti, "Samsāra, anāditva y nirvāṇa!"

2 En Occidente, en un caso similar, Berkeley recurre a la idea de Dios como medio de superar el solipsismo en que su doctrina idealista corre el riesgo de caer.

Tenemos aquí un ejemplo más de cómo, en cada cultura, los sistemas filosóficos, para solucionar determinadas dificultades ya insuperables con que se enfrentan, recurren, como suprema salvación, a principios o creencias propios de su cultura, como las ideas del samsāra y del karman en la India, principios o creencias a los cuales se les concede, por razones de muy diversa índole, una validez mayor que la que tienen los argumentos con que se intenta fundamentarlos, para convertirlas de meras creencias -como nacieron- en principios de carácter filosófico.

3 Vasubandhu con la argumentación desarrollada en las Secciones que anteceden ha demostrado que existen meras creaciones mentales que no poseen las características señaladas por el objetante en la Sección II, pero con ello no queda demostrado que todas nuestras representaciones sean meras creaciones mentales.

NOTAS DEL COMENTARIO

Sección V

1 En la tradición budista ortodoxa del Budismo Hīnayāna los narakapālas o nirayapālas tuvieron una existencia real, propia, a tal punto que incluso estos guardianes de los infiernos recibieron diversos nombres según el aspecto físico que presentaban, por ejemplo Kāla (negro), Upakāla (negruzco). Cf. Jātaka Vol.VI.248, 1.3 y 6 (ed.V.Fausböll). Así por ejemplo la secta de los Theravādins sostenía (tesis n^o 192, Bareaux, Les Sectes, p.236) que existen en los infiernos los guardianes infernales (nirayapālas). Ver nota 3 de la Sección III : esta posición correspondería a la opinión señalada en segundo lugar en dicha nota.

Sin embargo, dentro del Budismo y con anterioridad a Vasubandhu, existieron opiniones divergentes sobre este punto. Por ejemplo la secta de los Andhakas, sub-secta derivada de la rama disidente de los Mahāsamghikas, del Budismo Hīnayāna, afirmaba (tesis n^o 62, ibidem, p.97) que no existen nirayapālas; que son los actos (karman), que bajo la forma de guardianes infernales, castigan a los seres que caen en los infiernos, pero que no hay seres llamados 'guardianes infernales'. Ver nota 3 de la Sección III: esta posición podría corresponder a la primera opinión expuesta en dicha nota.

Es decir que ya sea que se considerase que los llamados "guardianes infernales" eran verdaderos seres, ya sea que se concibiese a los guardianes infernales sólo como las formas que asumían las acciones y no como verdaderos seres, es todo caso no se dudaba en el Budismo Hīnayāna de la existencia real de tal categoría de 'guardián infernal'.

NOTAS DEL COMENTARIOSección VI

1 Ver nota 3 de la Sección III de este comentario.

NOTAS DEL COMENTARIO

Sección VII

1 En el Kathāvatthu XX,4 se discute la cuestión relativa a la existencia de animales en el cielo.

2 Ver párrafo que empieza con el número 2 en la nota 3 de la Sección III.

NOTAS DEL COMENTARIOSección VIII

1 Indudablemente que en esta Sección así como en la Sección VI aparece un rasgo fundamental de la concepción tradicional budista (y también hinduista) de los infiernos y del cielo : el que renace en los infiernos como condenado, renace ahí como consecuencia de las malas obras que llevó a cabo en vida y renace ahí para ser castigado y sufrir, y el que renace en el cielo, renace ahí como consecuencia de las buenas obras que llevó a cabo en vida y renace ahí para ser premiado y gozar; y, por consiguiente, es inadmisibile que alguien renazca en los infiernos o en el cielo sin que sus obras exijan tal cosa y con un fin distinto del fin específico del infierno o del cielo como sede de castigo o recompensa. Esta posición es plenamente válida en función de la concepción del karman, o sea de las reencarnaciones como medio de la retribución de los actos : todos deben recibir, como premio o como castigo, el tipo de reencarnación que sus actos exigen, y nadie debe recibir por sus buenas obras un tipo de reencarnación que sea un castigo o que represente un castigo en alguna forma o por sus malas obras un tipo de reencarnación que sea un premio o que represente un premio.

NOTAS DEL COMENTARIO

Sección IX

1 Ver la nota 3 de la Sección III de este comentario, el párrafo que empieza con el número 1.

NOTAS DEL COMENTARIO

Sección X

1 Sobre las vāsanās (aromatización) y sus sinónimos bījas (semillas), shakti (virtualidad) ver Jaini, "The Sautrāntika theory of Bīja"; Masuda, Der individualistische Idealismus, pp.35-39; D.T.Suzuki, Studies in the Laṅkavatara-sūtra, pp.178-179, 184.

2 Las escuelas budistas no estaban de acuerdo acerca del "lugar" en el cual las vāsanās se depositaban. De un modo general, unos como los Sautrāntikas consideraban que las vāsanās se conservaban en la serie de conciencias, otros como los Yogācāras pensaban que ellas se conservaban en el Ālayavijñāna etc. Sobre esta cuestión ver L.de la Vallée Poussin, "Note sur l'Ālayavijñāna", en especial p.152; L. de la Vallée Poussin, La morale bouddhique, pp.196-200; E.Lamotte, "Le traité de l'acte de Vasubandhu", pp.166-167; Schmidhausen, "Sautrāntika-voraussetzungen in Viṃśatikā und Trims'ika", pp.113-114.

3 La pregunta que cierra la Sección X y la contestación dada en la XI no dejan lugar a duda de que ésta es la posición adoptada por el interlocutor.

4 El enfrentamiento de la solución idealista y de la solución realista antes propuestas es de suma importancia, ya que la solución que se elija de entre ambas se va a aplicar no sólo al caso de los condenados, que es un mero ejemplo elegido para los fines de la explicación, sino al caso de la realidad empírica en que nos movemos, en su totalidad. Para la posición idealista el mundo que percibimos es una mera creación mental, un mero hecho de conciencia, producto de la actualización de las vāsanās; para la posición realista ese

seres que en él han de vivir y experimentar, para bien o para mal, los efectos diferidos de esas acciones.

NOTAS DEL COMENTARIO

Sección XI

1 Sobre los āyatanas y el surgimiento del acto cognoscitivo sensorial ver Th.Stcherbatsky, The Central Conception of Buddhism, pp.6-7, 45-55; O.Rosenberg, Die Probleme der buddhistische Philosophie, pp. 139-140.

2 Buda se refiere a los āyatanas en numerosos pasajes del Canon Pāli: Ver por ejemplo Dīgha Nikāya II, pp.224-225 (=PTS II, pp.302-303), III, p.79 (= PTS III, p.102), p.188 (= PTS III, p.243); Ānguttara Nikāya III, p.107 (= PTS III, p.107).

3 El argumento en favor de la existencia de āyatanas exteriores forma-color etc., que Vasubandhu examina en este tratado, puede reducirse a la siguiente forma : los āyatanas exteriores forma-color etc. no tienen razón de ser, si se acepta la tesis idealista (que Vasubandhu expondra a continuación), sin embargo, esos āyatanas han sido mencionados por Buda y aceptados por la teoría budista del conocimiento sensorial. Dignāga en la Ālambanaparīkṣā , examina un argumento similar : el ojo (visión) etc. o sea los āyatanas interiores no tienen razón de ser, si se acepta la tesis idealista, que Dignāga sostiene y que es similar a la de Vasubandhu, y sin embargo, esos āyatanas interiores han sido mencionados por Buda y aceptados por la teoría budista del conocimiento sensorial. El argumento examinado por Dignāga completa como se ve el argumento examinado por Vasubandhu. Ver F.Tola y C.Dragonetti, "Ālambanaparīkṣā", pp. 111-112 y párrafo 24, VII c-d y párrafo 25 de la traducción.

NOTAS DEL COMENTARIO

Sección XII

1 La posición filosófica de Buda es esencialmente realista : el mundo tiene existencia real. Esta posición realista se hace presente en todos los textos del Sūtrapitaka y del Vinayapitaka, que contienen las enseñanzas más antiguas del Budismo, las que pueden ser atribuidas al propio Buda, y que fueron recopilados por las sectas del Budismo Hīnayāna, sectas cuya posición filosófica era también realista. Sobre la posición realista inicial del Budismo cf. las obras citadas en la nota 1 de la Sección II.

En los alrededores del inicio de nuestra era aparecen una serie de textos (sūtras), que son atribuidos al propio Buda, en los cuales se hace presente una posición filosófica idealista, que niega existencia real al mundo. Esta nueva posición es la de las sectas del Budismo Mahāyāna, que ven en estos textos tardíos la expresión última y verdadera de la enseñanza de Buda, enseñanza conservada oculta durante largo tiempo por no estar los hombres aun preparados para recibirla. Sobre la posición idealista ulterior del Budismo cf. las obras citadas en la nota 1 de la Sección I.

Una de las dificultades con que tropezaban los maestros del Mahāyāna, como Vasubandhu en el presente caso, era como explicar los antiguos textos budistas de inspiración realista con el fin de descartar su testimonio a favor de la tesis realista. Para superarla recurrían a la doctrina hermenéutica de acuerdo con la cual los textos canónicos se dividían en dos clases : 1. aquellos que comportaban un sentido claro e inmediato (nītārtha) y 2. aquellos que comportaban un sentido oculto, que debía ser establecido (neyārtha), recurriendo al razonamiento, a otros textos etc.

Lo que Vasubandhu hace en esta Sección es simplemente determinar que los textos en que Buda afirma la existencia de los āyatanas no son textos de la primera categoría (nītārtha) sino de la segunda (neyārtha). Las razones para fundamentar su tesis las da en las Sec-

ciones XVII a XXVII. El sentido oculto que debe ser establecido está indicado en la Sección XIII.

Sobre este tema ver É.Lamotte, "La critique d'interprétation dans le Bouddhisme", pp.47-48 ; L.de la Vallée Poussin, "Madhyamaka", pp.47-48; L'Abhidharmakośa de Vasubandhu V, pp.247-248 nota; D.S.Ruegg, La théorie du tathāgatagarbha et du gotra, pp.55-56.

2 Es decir las personas adheridas a la corriente Yogācāra del del Budismo Mahāyāna.

3 Sobre seres espontáneos (upapāduka, aupapāduka) ver Vasubandhu, Abhidharmakośa III,8 y 9 ; L. de la Vallée Poussin, L'Abhidharmakośa de Vasubandhu II, p.27 nota.

4 Cf. nota 4 de la Sección II.

5 Sobre la causalidad en el Budismo ver L.de la Vallée Poussin, Théorie des douze causes; P.Oltramare, La Formule bouddhique des douze causes; B.C.Law, "Formulation of Pratītyasamutpāda"; N.Dutt, "The place of the Āryasatyas and Pratītyasamutpāda in Hīnayāna and Mahāyāna"; L.de la Vallée Poussin, "Deux notes sur le pratītyasamutpāda"; Nyānatiloka, "Dependent Origination (Paṭiccasamuppādo)"; A.Ch.Banerjee, "Pratītyasamutpāda"; H.Chatterjee, "A critical study of the theory of Pratītya Samutpāda"; N.Tatia, "Paṭiccasamuppāda" ; S.T.A.Vidhyabhusana, "Pratitya-samutpada or Dependent Origination"; D.J.Kalupahana, Causality : The Central conception of Buddhism ; N.Dutt, Early monastic Buddhism, pp.215-228; H.Oldenberg, Buddha, pp.251-290.

NOTAS DEL COMENTARIO

Sección XIII

1 Es interesante comparar la exposición hecha por Dignāga en la Ālambanaparīkṣā para explicar el surgimiento del conocimiento sensorial con la exposición que hace Vasubandhu. Para Dignāga tampoco existe un objeto externo del conocimiento; el conocimiento surge en virtud de la reactualización de una vāsanā; la vāsanā se reactualiza en un conocimiento visual, olfativo, táctil etc.; la especie de conocimiento en la cual la vāsanā se reactualiza viene a ser el āyatana-ojo, olfato, tacto etc. - en otros términos, la visualidad, la olfatividad, la tactilidad del conocimiento viene a ser el sentido; el objeto, que constituye el contenido necesario del conocimiento que surge así debido a la reactualización de la vāsanā, viene a ser el āyatana (erróneamente considerado) exterior. Lo que encontramos de más en Dignāga es la indicación de que la especie de conocimiento en el cual la vāsanā se reactualiza es propiamente el āyatana-ojo etc.. Remitimos a F.Tola y C.Dragonetti, "Ālambanaparīkṣhā", Comentario de la Sección K.

2 Para una mejor comprensión de la tesis de Vasubandhu ver F. Tola y C.Dragonetti, "Ālambanaparīkṣhā", pp.107-111.

NOTAS DEL COMENTARIO

Sección XIV

1 En la estrofa 2 Vasubandhu se ha referido a la serie de conciencias o actos de conocimiento, a que se reduce el hombre, y en la Sección XIII ha dado la explicación de cómo surge cada una de las conciencias o actos de conocimiento de la serie. Para nada ha recurrido al concepto de un ātman. En nuestro comentario de la Sección II nos hemos referido a la tesis esencial del Budismo la inexistencia de un ātman o alma(nairātmya).

2 Para el Budismo más antiguo y para las sectas hināyānistas los dharmas o factores de lo existente eran reales, aunque insustanciales, e impermanentes. Fue el Budismo Mahāyāna el que sostuvo que los dharmas eran irreales, meras creaciones mentales. O sea que el Budismo Mahāyāna agregó al nairātmya (negación del ātman) el naidharmya (negación de los dharmas) dentro de su inspiración idealista. Cf. F.Tola y C.Dragonetti, "La doctrina de los dharmas en el Budismo", y la bibliografía incluida en dicho artículo.

NOTAS DEL COMENTARIOSección XV

1 Además para el Budismo cada una de las conciencias (viñāna) que forman la serie de conciencias (viñānasrotas) que constituyen al individuo sólo puede surgir cuando va acompañada de una sensación, percepción, etc./ Cf. F. Tola y C. Dragonetti, "La teoría de los dharmas en el Budismo".

NOTAS DEL COMENTARIO

Sección XVI

1 Pensamos que no existe ninguna diferencia entre los grados del saber tal como podemos establecerlos para el Budismo y los grados del saber tal como los entendió el Hinduismo (shravana, manana, nididhyāsana). Sobre los grados del saber en el Hinduismo ver Lacombe, L'Absolu, pp.349-350; Upadhyaya, Lights on Vedānta, pp.210-216. Desde luego que muchos autores hinduistas se han referido a esos tres grados del saber como, por ejemplo, Dharmaraja, Vedāntaparibhāṣa, pp.212-213; Vidyāranya, Vivaraṇaprameyasamgraha, pp.4-8.

2 Ver sobre este tema G.Bugault, La notion de "Prajñā"; L.de la Vallée Poussin, "Extase et speculation (Dhyāna et Prajñā)"; L.de la Vallée Poussin, La morale bouddhique, pp.98-117; Suzuki, Outlines of Mahayana Buddhism, pp.76-86.

3 Esta "insustancialidad inexpresable" es la verdadera realidad, la verdadera naturaleza de las cosas, lo Absoluto de acuerdo con las concepciones de la escuela Yogācāra. Ver Masuda, Der individualistische Idealismus der Yogācāra-Schule, pp.41-42; Chatterjee, The Yogācāra Idealism, Capítulo VII; Suzuki, Outlines of Mahayana Buddhism, Capítulo V, y los siguientes tratados de maestros yogācāras : Vasubandhu, Trisvabhāvanirdeśa; Maitreya, Madhyāntavibhāgaśāstra, Capítulo I; Asaṅga, Mahāyānasūtrālamkāra, Capítulo VI.

NOTAS DEL COMENTARIOSección XVII

1 La posición asumida en esta Sección por el interlocutor es la posición del Budismo primitivo y del Budismo Hīnayāna : los āyatanas, tanto exteriores (objetos del conocimiento: rūpa etc.) como interiores (sentidós, órganos de los sentidos: cakkhu etc.) son reales.

NOTAS DEL COMENTARIO

Sección XVIII

1 Una de las cuestiones más debatidas en la filosofía de la India fue la relativa al todo (avayavin) y las partes (avayava). Ella enfrentó especialmente, por un lado, a la escuela lógica (Nyāya) y a la escuela atomista (Vaiśeṣika), ambas hinduistas, y, por otro lado, a la escuela budista Yogācāra. El Nyāya y el Vaiśeṣika sostenían que el todo existe y es algo real y diferente de las partes. Los budistas por su lado sostenían que el todo no existe, que no tiene realidad propia y que únicamente las partes tienen una existencia (relativamente) real.

El primer texto hinduista que trata de este tema es Gautama, Nyāyasūtra II,1, 31-37 y II,2,4-17. En este texto Gautama se ocupa primeramente (sūtras 31-33), para refutarla, de la tesis de algunos autores que sostienen que la percepción es una inferencia, ya que de la captación de sólo una parte se infiere o bien las otras partes o bien las otras partes y además el todo. Luego Gautama en los sūtras restantes defiende la existencia real del todo, contra la tesis budista que sólo admite la existencia (relativamente) real de las partes. Cfr. las secciones referentes al texto de Gautama en el Bhāṣya de Vātsyāyana, en el Nyāyavārttika de Uddyotokara y en el Nyāyavārttikatātparyatikā de Vācaspati Miśra; Bhasarvajña, Nyāyabhūṣana, pp.104-112; Śridhara, Nyāyakandalī, pp. 101-109; Vyomaśiva, comentario (ṭīkā) del Padārthadharmasamgraha, de Praśastapāda, pp.44-46.

Pasando al terreno budista, en el Milindapañha, pp.26-28, Nāgasena le explica al rey griego Menandro, que el todo no existe verdaderamente y que lo único (relativamente) real son las partes, recurriendo a la celebre analogía del carro : el eje, las ruedas, el timón, etc. existen realmente; "carro" es sólo una denominación convencional a la cual nada corresponde. Como anota Oldenberg, Buddha, p.241, la tesis de Nāgasena se ciñe a las más an-

tiguas enseñanzas de Buda, ya que los versos que el Milindapañha cita, y con los cuales sintetiza sus ideas, son del Samyutta Nikāya I, p.135. Cf. Buddhaghosa, Visuddhimagga XVIII, párrafos 25-28, pp.508-509. La posición mantenida por los versos del Samyutta Nikāya y por Nāgasena es seguida por los autores posteriores y es objeto de duras críticas por parte de los autores hinduistas. Ver Aśoka, Avayavinirākaraṇa, en Six Buddhist Nyāya Tracts, pp.78-93 = Aśokanibandhau Avayavinirākaraṇam Sāmānyadūṣaṇam ca, ed.Thakur; Śāntaraksita, Tattvasaṃgraha, versos 555-620, Vol.I, pp.234-255 e ibidem la parte correspondiente del comentario Panjikā de Kamalaśīla.

Se puede ver en los citados autores la amplia argumentación esgrimida a favor de una y otra tesis. Los argumentos aducidos por Dignāga en contra de la existencia del conglomerado — es decir, en contra de un todo realmente existente al margen de sus componentes — constituye sólo una fracción de dicha argumentación.

Hemos dicho que para los budistas lo único relativamente real son las partes. En efecto, la existencia que les corresponde a las partes no es tampoco una existencia absoluta, sino relativa, ya que las partes pueden a su vez ser analizadas en sus partes respectivas y éstas en sus elementos constitutivos y así sucesivamente en un proceso analítico abolutivo que no tiene fin, ya que los budistas no aceptan el átomo indivisible y uno. Ésta es la posición desarrollada por el autor del Hastavālanāmaprakaraṇa (Āryadeva o Dignāga) (ver F.Tola y C.Dragonetti, "La doctrina del vacío en la escuela Madhyamaka y el Hastavālanāmaprakaraṇa, pp.159-175 y F.Tola y C.Dragonetti, El Budismo Mahāyāna, pp.75-101), posición por lo demás neta y coherentemente budista, por constituir una consecuencia necesaria de su no aceptación del todo como algo real.

La negación de la existencia real del todo es una consecuencia lógica del principio mahāyānista de que lo condicionado (dependiente, relativo o compuesto) no existe realmente.

Ver también sobre este tema autores modernos como S.Chatterjee, The Nyāya theory of knowledge, pp.156-159; B.Faddegon, The Vai-

śesika system, pp. 50-53, 371-375 (traducción del texto pertinente de la Nyāyakandali); Y.Kajiyama, "The Avayavīnirākarana of Pandita As'oka"; A.B.Keith, Indian Logic and Atomism, pp. 16,23,70,183,225; M.Müller, The six systems, p.393; K. Potter, (ed.), The encyclopedia of Indian Philosophies, Vol. II, Indian Metaphysics and Epistemology, pp.74-79; S.Radhakrishnan, Indian Philosophy, Vol. II, pp. 187-188; B.K.Matilal, Epistemology, pp.52-55; T.R.Saundaraman, "Refutation of the Buddhist doctrine of aggregates", pp. 164-171; J.Sinha, A History of Indian Philosophy, Vol.I, pp.313-314; D.N.Shastrī, The Philosophy of Nyāya-Vaiśeṣika, pp. 248-261; S.Bhaduri, Studies in Nyāya-Vaiśeṣika Metaphysics, pp.229-270 (Chapter XI: Whole and part).

2 Para la escuela Vaiśeṣika, la cual desarrolló en la India la doctrina atomista, el átomo era una partícula infinitamente pequeña de materia, indivisible, de forma esférica, eterna, cuya reunión daba origen a las cosas y seres de la realidad empírica. En el Canon Pāli no se menciona la teoría atomista como doctrina propia del Budismo. Probablemente fue la secta de los Sarvāstivādins la que introdujo la teoría atómica en el Budismo. La Mahāvibhāṣā es el primer tratado budista que hace frecuentes referencias al atomismo. El Abhidharmakośa de Vacubandhu I,43 y II,22 (I, pp.121-130 y I, pp.180-185 ed. Buddha Bharati Series y L. de la Vallée Poussin, L'Abhidharmakośa I, pp. 89-93 y pp. 143-149) trata ampliamente de los átomos.

Rosenberg, Die Probleme der buddhistischen Philosophie, pp.150-152, considera que la teoría atomista en el Budismo es una de las más difíciles y señala que las especulaciones acerca de los átomos en el Budismo están plagadas de contradicciones y que esta teoría fue fuente de polémicas. Creemos que esas dificultades, contradicciones y polémicas se deben al hecho de que la relación del átomo con los dharmas (factores de lo existente) y en especial con el dharma rūpa no es nada clara, además de las naturales dificultades que presentan las antiguas teorías atomistas.

El dharma rūpa es considerado como la materia y es así como generalmente es traducido, pero más correcto, y más de acuerdo con las concepciones budistas, es entender por rūpa los atributos o cualidades, que

distinguen a las cosas, y que son los que estimulan a nuestros sentidos, como la forma, el color, la dureza, la aspereza, etc., sin que estos atributos o cualidades sean desde luego materia o sustancia y sin que in hieran en algo, en una materia o sustancia diferente e independiente de ellos.

Vasubandhu, Abhidharmakośa I, 22 (bhāṣya) (I, p.180 ed. Buddha Bharati Series y L. de la Vallée Poussin, L'Abhidharmakośa I, p.144) define al átomo (paramāṇu) como "el más pequeño o sutil agregado de rūpa" (sarvasūkṣmo hi rūpasanghātaḥ paramāṇur iti). Yaśomitra en su comentario ad locum aclara que Vasubandhu se está refiriendo al saṅghātaparamāṇu o átomo-agregado y no al dravyaparamāṇu o átomo-materia o átomo-cosa, el cual no posee ni parte anterior ni parte posterior, es decir es indivisible. De entre estos dos tipos de átomos, el saṅghātaparamāṇu (o átomo-agregado) referido por Vasubandhu y el dravyaparamāṇu (o átomo-materia o átomo-cosa), referido por Yaśomitra, es este último el que corresponde al átomo, partícula de materia, de los Vaiśeṣikas, con el cual tiene en común el tamaño infinitamente pequeño y la indivisibilidad, diferenciándose del átomo de los Vaiśeṣikas en el hecho de que no es eterno, sino transitorio, impermanente, (característica esta última del rūpa en general) ni partícula de materia sino atributo o cualidad (características ambas del rūpa en general).

Sobre el atomismo de los Vaiśeṣikas ver, además de las partes pertinentes de las historias de la filosofía india señaladas en la nota 1 de la Sección I las obras de B. Faddegon, The Vaiśeṣika-System; H. Jacobi, "Atomic theory" (Indian), en Hastings, Encyclopaedia of Religion, T.2, pp. 199-202; A. B. Keith, Indian Logic; H. Ui, The Vais'eshika Philosophy; M. K. Gangopadhyaya, Indian Atomism; P. Masson-Oursel, "L'atomisme indien", en Revue Philosophique, pp. 342-368, y sobre el atomismo budista, ver Vasubandhu, Abhidharmakośa I, 44 y II, 22 (I, pp. 121-124 y I, pp. 180-185 y L. de la Vallée Poussin, L'Abhidharmakośa I, pp. 89-93 y pp. 143-149 y L. de la Vallée Poussin, La Siddhi I, pp. 38-47; Shantideva, Bodhicaryāvatāra IX, 87; y además Rosenberg, Die Probleme der buddhistischen Philosophie, Cap. XI; S. Chaudhuri, Analytical Study of the Abhidharmakośa, pp. 77, 103-104.

NOTAS DEL COMENTARIOSección XIX

1 Cf. Vasubandhu, Abhidharmakośa I, 43 bhāṣya (= I p. 121 ed. Baudha Bharati Series y L. de la Vallée Poussin, L'Abhidharmakosa de Vasubandhu I, p. 89) : yadi tāvat sarvātmanā (s.e. los átomos) spr̥ṣeyur miśrībhaveyur dravyāni / athaikadeśena sāvayavāḥ prasajyeran / niravayavas' ca paramānavah.

NOTAS DEL COMENTARIO

Sección XX

1 Los Vaibhāsikas es otro nombre de los Sarvāstivādins. El centro de la escuela era Cachemira, aunque había miembros de esa escuela en otras partes de la India. Sobre los Sarvāstivādins-Vaibhāsikas ver A.Ch.Banerjee, Sarvāstivāda Literature; L.de la Vallée Poussin, L'Abhidharmakosa de Vasubandhu, Introduction; A.Bureau, Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule, Capítulo XX; C.A.F.Rhys Davids, "Sarvāstivādins", en Hastings, Encyclopaedia of Religion, T. 11, pp.198-201; J.Takakusu, "On the Abhidharma Literature of the Sarvāstivādins"; cf. nota 10 de la Introducción.

2 Cf. Vasubandhu, Abhidharmakośa I, 43 bhāṣya (= p.121 ed. Bauddha Bharati Series y L.de la Vallée Poussin, L'Abhidharmakośa de Vasubandhu I, p.90) : api khalu saṅghātāḥ sāvayavatvāt sprśanti. Cf. Pandit Ashoka, Avayavinirākaraṇa, p.1-2 ed. Tibetan Sanskrit Works Series.

No se dice nada, en este pasaje, acerca de la relación entre los siete átomos agrupados; por las razones antes aducidas esos siete átomos no pueden estar cohesionados entre sí. Los grupos de siete átomos tienen partes constituidas por esos átomos y por lo tanto, según los Vaibhāsikas, al tener partes, pueden conectarse entre sí.

NOTAS DEL COMENTARIOSección XXI

1 Cf. Vasubandhu, Abhidharmakośa I, 43 (= p.122 ed. Baudha Bharati Series y L.de la Vallée Poussin, L'Abhidharmakośa de Vasubandhu I, p.92) : na ca paramāṇubhyo'nye saṅghātā iti.

2 Ver nota 1 de la Sección XVIII.

NOTAS DEL COMENTARIOSección XXII

1 En caso de que los átomos puedan cohesionarse entre sí, desaparece su individualidad y unidad y la teoría atomista cae por tierra. Y si se acepta que los átomos no pueden cohesionarse, para salvar su unidad e indivisibilidad, entonces no hay posibilidad de cosas formadas por esos átomos.

NOTAS DEL COMENTARIOSección XXIII

1 Cf. Hastavālanāmaprakaraṇa III a b, comentario; Vasubandhu, Abhidharmakośa fin del bhāṣya del 43 (= p.122 ed. Baudha Bharati Series y L.de la Vallée Poussin, L'Abhidharmakośa de Vasubandhu, p.92) : yadi ca paramāṇor digbhāgabhedah kalpyeta sprṣṭasyāprṣṭasya vā sāvayavatvapasāṅgah /.

NOTAS DEL COMENTARIO

Sección XXIV

1 Ver notas 1 y 2 de la Sección XX y notas 8 y 10 de la In-
troducción.

NOTAS DEL COMENTARIO

Sección XXV

1 Ver nota 1 de la Sección XVIII.

2 En la Ālambanaparīkṣā Dignāga sostiene también que no existe un conglomerado formado por los átomos y que, por consiguiente, un conglomerado no puede ser objeto del conocimiento (como tampoco lo pueden ser los átomos, ya que el verdadero ser o forma de éstos no puede ser percibido). Al desarrollar su tesis de la no existencia del conglomerado y de su consecuente incapacidad para ser el objeto del conocimiento, Dignāga examina la siguiente tesis realista: la posición de los átomos origina las diferencias de las distintas partes de las cosas (por ejemplo: cuello, cuerpo, base de una vasija o copa), y en virtud de las diferencias de las partes se producen las diferencias de las cosas como todos, resultando así diversas percepciones. Dignāga refuta esa tesis con un argumento que puede servir de fundamento a la afirmación de Vasubandhu de que el conglomerado es una mera creación mental provocada por la determinada ubicación de los átomos. El argumento de Dignāga es el siguiente: las diferencias que percibimos en las cosas no pueden estar en los átomos, que son lo único real, ya que éstos son todos de forma esférica y de igual tamaño infinitamente pequeño. Ver F.Tola y C.Dragonetti, "Ālambanaparīkṣā".

NOTAS DEL COMENTARIOSección XXVI

1 Ver Sección XVII y su nota 1. Vasubandhu, que ya ha refutado la posibilidad de existencia de un āyatana exterior (considerado como un todo o como átomos individuales o cohesionados) tendrá que enfrentar ahora esta objeción pragmática : "Concedamos que ni el átomo ni el conglomerado son posibles, con todo nadie duda del dato que incuestionablemente se ofrece a nuestros sentidos en el momento de la percepción". Sea lo que sea ese algo, nosotros percibimos algo y ese algo es lo que el interlocutor realista llama "āyatana exterior".

NOTAS DEL COMENTARIOSección XXVII

1 Como nuevamente Vasubandhu lleva el planteamiento del interlocutor al plano de 'átomo' o 'conglomerado' (ya que todo lo que se presenta como exterior o es átomo o es conglomerado), el dato 'forma-color' que nos ofrece la experiencia también enfrenta las mismas dificultades lógicas que aquellos si se lo postula como exterior a la conciencia.

NOTAS DEL COMENTARIOSección XXVIII

1 El Budismo considera que existen medios de correcto conocimiento : la percepción, la inferencia y la tradición. La percepción, uno de los más importantes, parece carecer de sentido si no se acepta la existencia de un objeto externo, perceptible. Ésta es la posición del interlocutor realista.

NOTAS DEL COMENTARIOSección XXIX

1 Sobre este tema ver Th.Stcherbatsky, Buddhist Logic I, pp. 146-153 y pp.204-223; "Dignāga's theory of perception", en Tai-sho Daigaku Gakuho, 1930, pp.89-130; T.Vetter, Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti, en especial pp.37-41; S.Chatterjee, The Nyāya theory of knowledge, pp.102-193; B.K.Matilal, Epistemology, Logic and Grammar, pp.34-39; D.N.Shastri, The Philosophy of Nyāya-Vai-s'eshika, pp.433-471; J.Sinha, Indian Psychology, Cognition, Vol.I, pp. 31-60; R.P.Hayes, "Dinnāga's views on reasoning (svārthānumāna)", en Journal of Indian Philosophy, 1980, 3, pp.223; B.Gupta, "Savikalpa pratyakṣa", en Our Heritage, 4, 1956, pp.107-114;

Hattori, Dinnāga on Perception, ; D.N.Shastri, "The distinction between nirvikalpa and savikalpa perception in Indian Philosophy". Para una exposición del problema en términos modernos ver Anonymous, "The effects of Marijuana on consciousness", en Ch.T.Tart, Altered States of Consciousness, pp.345-347; Ch.Solley, y Gardner Murphy, Development of the perceptual world, Capítulo XIV; W.James, The principles of Psychology II, Chapter XIX; Psychology (Briefer course), Chapter XX.

2 Es el tipo de conocimiento sensorial que se da por ejemplo en el niño en sus primeros días de vida o en el yogui sumido en una etapa de meditación profunda. Cf.Patañjali, Yogasūtra I, 43.

Anonymous, ob.cit. en la nota anterior, p.345, dice : "There are two states of awareness which relate to these sensory effects. The basic one can be called pure awareness. In this state the person completely and vividly aware of his experience, but there are no processes of thinking, manipulating, or interpreting going on. The sensations fill the person's attention, which is passive but absorbed in what is occurring, which is usually experienced as in-

tense and immediate. Pure awareness is experiencing without associations to what is there".

3 Ésta constituye la forma normal de percepción.

Anonymous, ob.cit. en la nota 1 de esta Sección, p.345, dice : "The other state of awareness is one which can be termed conscious awareness, in which the sensory experience is connected to meanings, plans, functions, decisions, and possible actions. This is our normal way of perceiving and how we usually go about our daily lives. We do not sense the world directly, but with the incorporation of our memories, meanings and uses. In the state of pure awareness objects are experienced as sensory qualities, without the intrusion of interpretation..." y en p.346 : "Consciousness, conscious awareness, or conscious attention involves a connecting function which observes experience in relation to past experience, memory images, memory recording, expectancies, plans, goals, etc. This type of consciousness may intrude on the awareness state at a low level. However, when awareness fills the attention there is a "becoming lost" in the experience, in which there is often not even a memory of what occurred. This seem to be a state in which consciousness functions are not present, and all experience is at the level of awareness. Consciousness, attention, and memory recording are apparently not active."

4 Sobre la doctrina de los dharmas cf. nota 2 de la Sección XIV.

NOTAS DEL COMENTARIO

Sección XXX

1 El interlocutor tiene razón al sostener que todo recuerdo exige la experiencia, el conocimiento anterior del objeto recordado : si yo hoy recuerdo algo, debo haber visto anteriormente a ese algo. Cf. Sthiramati, Tīkā del Madhyānta-vibhāga-sāstra ad I,4, p.15, líneas 16-17 (ed.Pandeya). Pero está equivocado al sostener que esa experiencia, que ese conocimiento, fue de un objeto exteriormente existente, ya que yo puedo hoy recordar algo que he visto en sueños o en el curso de una alucinación o a raíz de la reactualización de una vāsanā dejada por la representación de un objeto irreal, mera creación de la mente, como contestará Vasubandhu en la Sección siguiente.

NOTAS DEL COMENTARIOSección XXXI

1 Cf.F.Tola y C.Dragonetti, "Anāditva or beginninglessness in Indian Philosophy", pp.15-17.

NOTAS DEL COMENTARIOSección XXXII

1 El interlocutor realista se resiste a admitir que en la vigilia ocurra lo mismo que en el sueño, es decir que en ambos los objetos percibidos sean de la misma naturaleza, es decir irreales, e intenta establecer una diferencia entre ambos estados en virtud de la conciencia que el hombre tiene, en el sueño, de esa irrealidad y de la que, en cambio, carece durante la vigilia.

NOTAS DEL COMENTARIOSección XXXIII

1 Recuérdese la doctrina del liberado en vida (jīvanmukta) según el Hinduismo. Cf. Vidyāranya, The jīvan-mukti-viveka; Dasgupta, A history of Indian Philosophy, Vol. I, pp. 489-492; T.M.P. Mahadevan, The Philosophy of Advaita, pp. 282-285.

NOTAS DEL COMENTARIOSección XXXIV

1 De admitirse esta objeción se destruiría la posibilidad de que un hombre transmita a otro una enseñanza salvífica.

NOTAS DEL COMENTARIO

Sección XXXV

1 La condición determinante predominante (adhipatipratyaya) es uno de los diversos tipos de condiciones que señaló la teoría budista de la causalidad. Condición determinante predominante es la condición dominante, específica, en la producción de algo. Cf. S. Chaudhuri, Analytical Study of the Abhidharmakosha, p. 114; Vasubandhu, Abhidharmakośa II, 62 (p. 349 ed. Bauddha Bharati Series y L. de la Vallée Poussin, L'Abhidharmakośa I, pp. 307-308); L. de la Vallée Poussin, Théorie des douze causes, p. 53; D. J. Kalupahana, Causality, pp. 61, 165-166; Yamakami Sogen, Systems, p. 310.

2 En esta Sección Vasubandhu no da ninguna fundamentación de las tres afirmaciones que hace. La fundamentación de estas tres afirmaciones la encontraremos más adelante. En efecto en la Sección XXXVIII el objetante plantea una cuestión similar a la planteada en la Sección XXXIV : Si no hay cuerpos, ¿cómo una persona puede asesinar a otra ? ¿cómo una persona puede ser acusada de asesinato ? La contestación de esta cuestión está dada en las Secciones XXXIX y XL y las razones presentadas en estas dos Secciones sirven de fundamento también a las afirmaciones que en la presente Sección XXXV hace Vasubandhu.

NOTAS DEL COMENTARIO

Sección XXXVI

1 Este planteamiento del interlocutor realista lleva la cuestión de la diferencia entre sueño y vigilia a un plano ético, sumamente importante para el Budismo, cualquiera sea la posición filosófica que se adopte. Ver nota 1 de la Sección XXXVII.

NOTAS DEL COMENTARIO

Sección XXXVII

1 Encontramos aquí implícitamente la referencia a dos tipos de ilusión. Normalmente en la vigilia el hombre vive en la ilusión que su mente crea, mediante el mecanismo de la reactualización de las vāsanās, de un mundo externo a él y real y que además concuerda con los mundos creados por otras mentes en virtud de la identidad de las historias kármicas de unas y otras. Por consiguiente se trata de una ilusión universal, compartida por los otros hombres. El hombre es responsable de los actos que realiza mientras actúa en ese mundo ilusorio creado por él. Durante el sueño la mente produce otra ilusión, propia exclusivamente de ella, una ilusión dentro de otra ilusión,^{de} la cual no participan los otros hombres. El hombre no es responsable de los actos que realiza durante el sueño por cuanto su mente no es dueña de sí misma, no funciona.

NOTAS DEL COMENTARIO

Sección XXXVIII

1 Si todo es solo conciencia, no existe el cuerpo, no existe la acción reprobable (el homicidio por ejemplo, que implica destruir un cuerpo) ni existe la falta por haberla cometido (ya que no se pudo concretar la destrucción de un cuerpo). Ver notas 1 y 2 de la Sección XXXIX.

NOTAS DEL COMENTARIO

Sección XXXIX

1 Sobre el órgano de la vida (jīvitendriya) ver S.Chaudhuri, Analytical Study of the Abhidharmakosha, p.97; Th.Stcherbatsky, The Central conception of Buddhism, p.91; Vasubandhu, Abhidharmakośa I, p.138, l.1; I, p.141, l.6; I, pp.151-158; IV, p.685, ll.6-10 (ed.Bauddha Bharati Series; L.de la Vallée Poussin, L'Abhidharmakosha de Vasubandhu, pp.105, 108, 120-128, 154.). En el último pasaje citado Vasubandhu explica como se produce el homicidio :

katham, kṣaṇikeṣu skandheṣu, prāṇātipāto bhavati ? prāṇo nāma vāyuh kāyacittasanniśrito vartate, tam atipātayati / yathā pradīpaṃ nirodhayati, ghaṇṭāsvanam vā /

jīvitendriyam vā prāṇaḥ, tan nirodhayati / yady ekasyāpi jīvita-kṣaṇasyotpadyamānasyāntarāyaṃ karoti, prāṇātipātāvadḥena sprīyate, nānyathā /

Como se ve la dificultad de explicar el homicidio, el poner fin a la vida de otro no sólo se suscita en el ámbito idealista por la inexistencia de un cuerpo, sino también en el ámbito realista del Hīnayāna en razón de su concepción de la instantaneidad de los skandhas. En ambos contextos la forma de producir la muerte de otro es simplemente interrumpir una serie (para el realista : la serie de los skandhas instantáneos pero realmente existentes; para el idealista, la serie de las conciencias).

2 Vasubandhu afirma que un mero acto mental (volición, deseo) de una persona puede causar la muerte de otra persona. Tal cosa no constituye algo único. Fenómenos de la misma clase son la pérdida de la memoria, la visión de sueños, la posesión de espíritus malignos que una persona puede, mediante un acto mental, provocar

en otra. Se hace presente aquí la creencia en los poderes mentales extraordinarios, creencia vigente en la India de Vasubandhu y vigente también en nuestros días. Cf. J. Kitayama, Metaphysik, pp.36-41.

3 No se debe perder de vista que Vasubandhu presenta como pruebas de la existencia de poderes mentales extraordinarios, o sea de la existencia de fenómenos parapsicológicos, una serie de hechos transmitidos por la tradición budista (sueños de Sāraṇa, derrota de Vemacitra) a los cuales él le daba validez histórica. Sobre esos hechos ver S. Lévi, "Notes indiennes", en Journal Asiatique, Jan.-Mars, 1925, pp.57-69.

NOTAS DEL COMENTARIO

Sección XL

1 La demostración de la existencia de poderes mentales extraordinarios hecha en la Sección anterior continúa en la presente Sección. En la Sección anterior Vasubandhu presentó como prueba algunos hechos considerados como históricos; en esta Sección aduce, como fundamento de esa existencia, la aceptación de la misma por parte de Buda.

2 Ver el Upālisutta del Majjhima Nikāya, p.378 ed.P.T.S. y el artículo citado de S.Lévi, "Notes indiennes", pp.20-35.

3 Cf. nota 2 de la Sección XXXV.

NOTAS DEL COMENTARIOSección XLI

1 En esta Sección aparecen dos elementos destacables : la creencia tradicionalmente aceptada de que la cólera de los sabios (rishis) puede producir la muerte a otra persona y la aceptación de la palabra de Buda (:"la violencia de la mente es superior a la del cuerpo y a la de la palabra") como principio de autoridad que se utiliza para explicar hechos de esa naturaleza.

NOTAS DEL COMENTARIOSección XLII

1 Sobre la cuestión del pensamiento de otro (paracittavijñāna) ver Vasubandhu, Abhidharmakośa VII,5-11 (IV,pp.1037-1055 ed.Bauddha Bharati Series y L.de la Vallée Poussin, L'Abhidharmakosha de Vasubandhu V,pp.7-26). Cf. S.Chaudhuri, Analytical Study of the Abhidharmakosha,pp.189-195, en especial p.192.

NOTAS DEL TEXTO SANSKRITO

NOTAS DEL TEXTO SANSKRITO

1 S.Lévi, con ayuda de las traducciones tibetana y chinas, reconstruyó el texto sánscrito desde "atha vṛttih... hasta tasmād arthābhāve deśakāla", pasaje contenido en la primera página del manuscrito de Kathmandú (kārikās y comentario), la cual no fue encontrada. Con posterioridad al descubrimiento y publicación del manuscrito incompleto de Kathmandú, se encontraron también en Kathmandú otros dos manuscritos, pero de las kārikās solas, sin el comentario. Nosotros, en este pasaje, damos el texto sánscrito reconstruido por S.Lévi pero sin incluir la reconstrucción de las dos primeras kārikās. Con relación a estas dos primeras kārikās reproducimos el texto publicado por el mismo S.Lévi, Matériaux pour l'étude du système Vijnaptimātra, p.175, constituido a base de los dos últimos manuscritos (kārikās solas) encontrados en Kathmandú.

Damos a continuación el texto de las traducciones tibetana y china de Hiuan Tsang de este pasaje. En el caso de la versión tibetana damos el texto establecido y publicado por L. de la Vallée Poussin y en el caso de la china reproducimos el texto del Taisho.

Texto tibetano: theg pa chen po la khams gsum pa rnam par rig pa tsam du rnam par bzhag ste / mdo las / kye rgyal bai sras dag hdi lta ste / khams gsum pa hdi ni sems tsam mo zhes hbyun̄ bai phyir ro // sems dañ yid dañ / rnam par ces pa dañ / rnam par rig pa zhes bya ba ni rnam grañs su gtogs pao // sems de yañ hdir mthsuñs par ldan pa dañ bcas par dgoñs pao // tsam zhes bya pa smos pa ni don dgag pai phyir ro //

.....

//1//

hdir hdi skad ces brgal te /

.....

//2//

ji skad du bstan par hgyur zhe na / gal te gzugs la sogs pai don med par gzugs la sogs pai rnam par rig pa hbyun̄ ste gzugs la sogs

pai don las ma yin na / cii phyir yul la lar hbyuñ ba thams cad
na ma yin / yul de nid na yañ res hga hbyuñ ba thams cad du ma yin/
yul dañ dus de na hkhod pa thams cad kyi sems la ñes pa med pa
hbyuñ la hga tsam la ma yin / ji ltar rab rib can nid kyi sems
la skra la sogs pa snañ gi / gzhan dag la ni ma yin / cii phyir
gañ rab rib can gyis mthoñ bai skra dañ / sbrañ bu la sogs pa s
skra la sogs pai bya ba mi byed la / de ma yin pa gzhan dag gis
ni byed/rmi lam na mthoñ bai bza ba dañ btuñ ba dañ bgo ba dañ
dug dañ mthson la sogs pas zas dañ skom la sogs pai bya ba mibyed
byed la / de ma yin pa gzhan dag gis ni byed / dri zai groñ khyer
yod pa ma yin pas groñ khyer gyi bya ba mi byed la / de ma yin pa
gzhan dag gis ni byed / hdi dag don med par med du ndra na yul
dañ dus

Texto chino :

No. 1590 [Nos. 1588, 1589; cf. 1591]

唯識二十論一卷

世親菩薩造

大唐三藏法師玄奘奉 詔譯

安立大乘三界唯識，以契經說三界唯心。心
意識了名之差別。此中說心意兼心所，唯遮
外境不遣相應。內識生時似外境現。如有眩

瞥見髮蠅等。此中都無少分實義。即於此義
有設難言。頌曰

若識無實境 則處時決定
相續不決定 作用不應成

論曰。此說何義。若離識實有色等外法。色等
識生不緣色等。何因此識有處得生非一切
處。何故此處有時識起非一切時。同一處時
有多相續。何不決定隨一識生。如眩瞥人見
髮蠅等。非無眩瞥有此識生。復有何因
諸眩瞥者所見髮等無髮等用。夢中所得飲
食刀杖毒藥衣等無飲等用。尋香城等無城
等用。餘髮等物其用非無。若實同無色等外
境。唯有內識。似外境生。

- 2 Este danḍa falta en S.Lévi.
- 3 Suprimimos el danḍa que S.Lévi tiene en este lugar.
- 4 Ca : manuscrito de las kārikās (S.Lévi, Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra, p.175). Primer manuscrito de Kathmandú (kārikās y comentario) : na. Adoptamos ca, pues la variante na no da sentido aceptable.
- 5 Urdhva : corrección de error tipográfico. S.Lévi tiene ūrddha .
- 6 Tasya : agregado, de acuerdo con el texto tibetano, exigido por el sentido. Cf. Wogihara, p.679.
- 7 Parasparāvyatirekād : de acuerdo con las traducciones tibetana y chinas, exigido por el sentido. El texto tiene parasparavyatirekād. Ver S.Lévi, p.52, nota 3. Wogihara, p.679, y la edición de Benares tienen la misma corrección.
- 8 En lugar de asamyoge, los manuscritos de las kārikās tienen: asamyogāt. S.Lévi, Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra, p.175. El sentido no varía mayormente con una u otra lectura.
- 9 Wogihara, p.679, corrige (creemos que innecesariamente) sarvam en sarvaḥ. La edición de Benares que hemos consultado tiene también sarvaḥ. El sentido no varía mayormente con una u otra lectura.

10 Grahāgrahau : corrección de error tipográfico. S.Lévi tiene : grahāgrahrau. Wogihara, p.680 y la edición de Benares también tienen la misma corrección.

11 Buddhir : corrección de error tipográfico. S.Lévi tiene : budbhir. Wogihara, p.680, y la edición de Benares tienen la misma corrección.

12 Suprimimos en este lugar : na, que no da sentido, de acuerdo con las traducciones tibetana y chinas. La edición de Benares y Wogihara, p.680, tienen la misma corrección.

13 En lugar de svapne dr̥g los manuscritos de las kārikās tienen : svapnadṛg . S.Lévi, Matériaux pour l'étude du système Vijnaptimātra, p.175.

14 Upakramyamānām : corrección, de acuerdo con las traducciones tibetana y chinas, exigida por el sentido. El texto tiene : anukramyamānām. Wogihara, p.680, y la edición de Benares adoptan también upakramyamānām.

NOTAS DE LA TRADUCCION

NOTAS DE LA TRADUCCIÓN

- 1 gandharvas: seres sobrenaturales; músicos celestiales. Ciudad de los gandharvas : ciudad inexistente, creada por la magia.
- 2 El comentario, en este y en otros pasajes, glosa algunos términos que se encuentran en el texto mediante otras expresiones que aclaren el sentido.
- 3 Bhājanaloka : mundo en el cual el ser que se reencarna va a recibir la recompensa o el castigo de las acciones buenas o malas que realizó en vidas anteriores.
- 4 Epíteto de Buda.
- 5 "Así hasta" " : con esta expresión el comentario indica que lo expresado con respecto al ojo y a su objeto (forma-color) debe aplicarse también a todos los otros órganos de los sentidos (el oído, la nariz, la lengua) y a sus correspondientes objetos hasta llegar al tacto explícitamente mencionado por el texto.
- 6 "Ingreso" (praveśa, en sánscrito) = comprensión de.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

Advayavajrasamgraha, edited with an Introduction by M.H.Shastri, Baroda, Oriental Institute, 1927 (Gaekwad's Oriental Series No.XL).

Aṅguttara Nikāya, General Editor Bhikkhu J.Kashyap, Bihar (India), Pāli Publication Board (Bihar government), 1960 (Nālandā-Devanāgarī-Pāli-Series).

Asaṅga, Mahāyāna-Sūtrālamkāra, Exposé de la doctrine du Grand Véhicule selon le système Yogācāra, édité et traduit d'après un manuscrit rapporté du Nepal par S.Lévi, Tome I.-Texte, Paris, Honoré Champion, 1907.

Aśokanibandhau, Avayavinirākaraṇam sāmānyadūṣaṇam ca, edited by A.Thakur, Patna, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Samvat 2030 (Tibetan Sanskrit Works Series).

Banerjee A.Ch, "Pratītyasamutpāda", en Indian Historical Quarterly 32, 1956, pp.261-264.

Banerjee A.Ch., Sarvāstivāda Literature, Calcutta, The World Press Private Limited, 1979.

Bareau A., Die Religionen Indiens III Buddhismus-Jinismus-Primitivvolker, Stuttgart, W.Kohlhammer, 1964.

Bareau A., L'Absolu en Philosophie Bouddhique, evolution de la notion d'asamskrta, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1941 (Thèse Principale présentée a la Faculté des Lettres de l'Université de Paris pour le Doctorat es-lettres).

Bareau A., Les sectes bouddhiques du Petit Véhicule, Saigon, École Française d'Extrême Orient, 1955 (Publications de l'École Française d'Extrême Orient, Volume XXXVIII).

Bagchi S.S., Vijñaptimātratāsiddhi, Vimśatikā of Vasubandhu en The Nava-Nalanda-Mahavihara Research Publication, Volume I, edited by S.Mookerjee, Nalanda-Patna, Navanalandamahavihara, 1957, pp.367-389.

Basu A., "Śīlaparikathā", en Indian Historical Quarterly 7, 1931, pp.28-33.

Bendall C., ver Subhāsita-Saṅgraha.

Bhaduri S., Studies in Nyāya-Vaiśeṣika Metaphysics, Chapter XI: Whole and Part, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1947, pp.229-270.

Bhasarvajña, Nyāyabhūṣaṇam, Varanasi, Śaddarśan Prakāśan Pratiṣṭānam,

Buddhaghosa, ver Visuddhimagga.

Bugault G., La notion de "prajñā" ou de saviene selon les perspectives du "Mahāyāna". Part de la connaissance et de l'inconnaissance dans l'analogie bouddhique, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique-É.E. de Boccard, 1968.

Bu-ston, History of Buddhism (Chos-hbyung), I. Part, The Jewelry of Scripture, Translated from Tibetan by E. Obermiller, Heidelberg, O. Harrassowitz, 1931.

Catalogue : The Tibetan Tripitaka, Peking Edition, reprinted under the Supervision of the Otani University, Kyoto, Edited by D.T. Suzuki, Catalogue and Index, Tokyo, Suzuki Research Foundation, 1962.

Conze E., Buddhist Thought in India. Three phases of Buddhist Philosophy, London, G. Allen & Unwin Ltd., 1962.

Conze E., Thirty Years of Buddhist Studies, Selected Essays, Oxford, Bruno Cassirer, 1967.

Candrakīrti, Madhyamakāvātāra : Madhyamakāvātāra, Introduction au Traité du Milieu de L'Ācārya Candrakīrti, avec le commentaire de l'auteur, traduit d'après la version tibétaine par L. de la Vallée Poussin, en Le Muséon Vol. VIII (1907), pp. 249-317; (suite) en Le Muséon Vol. IX (1910), pp. 271-358; (suite) en Le Muséon Vol. XII (1911), pp. 235-328.

Chandra P., Metaphysics of perpetual change. The concept of Self in Early Buddhism, Bombay-New Delhi, Somaiya Publications Pvt. Ltd., 1978.

- Chatterjee H., "A critical study of the theory of pratītya samutpāda", en Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Bombay Branch (Bombay), 1955, pp.66-70.
- Chatterjee A.K., The Yogācāra Idealism, Delhi, Motilal Banarsidass, 1975.
- Chatterjee A.K., Facets of Buddhist Thought, Calcutta, Sanskrit College, 1975.
- Chatterjee K.N., Vasubandhu's Vijñapti-mātratā-siddhi (with Sthiramati's Commentary) (Text with English translation), Varanasi, Kishor Vidya Niketan, 1980.
- Chaudhuri S., Analytical Study of the Abhidharmakośa, Calcutta, Sanskrit College, 1976.
- Chogdub Thubtan and Tripāṭhī Rāmaśaṅkara, Vijñaptimātratāsiddhiḥ (Prakaranadvayam) of Ācārya Vasubandhu Viṃśatikā, with an Auto-Commentary and Triṃsikā, with the Commentary (Bhāṣya) of Sthiramati, Edited with The Gūdhārthadīpanī Commentary and Hindi Translation, Varanasi, Gaṅgānāthajhā-Granthamālā Vol.V, 1972.

Daśabhūmikasūtra, edited by P.L.Vaidya, Darbhanga (India), The Mithila Institute, 1967 (Buddhist Sanskrit Texts No.7).

Dasgupta S., A History of Indian Philosophy, Cambridge, University Press, 1963 (Volume I), 1965 (Volume II), 1961 (Volume III), 1966 (Volume IV), 1962 (Volume V).

Das Gupta S.N., "Philosophy of Vasubandhu in Vimśatikā and Trimśikā", en The Indian Historical Quarterly, Vol.IV, No.1, March 1928, pp. 36-43.

de la Vallée Poussin L., Le dogme et la philosophie du Bouddhisme, Paris, Gabriel Beauchesne, 1930.

de la Vallée Poussin L., Bouddhisme. Opinions sur l'Histoire de la Dogmatique, Paris, Gabriel Beauchesne, 1925.

de la Vallée Poussin L., La morale bouddhique, avec une Préface de M.Émile Senart, Paris, Nouvelle Librairie Nationale, 1927.

de la Vallée Poussin L., La Siddhi de Hiuan-Tsang. Vijnaptimātratā-siddhi, traduite et annotée par..., Tome I, Paris, Librairie Orientaliste Paul Gauthner, 1928 (Buddhica-Documents et travaux pour l'étude du Bouddhisme, Première Série: Mémoires-Tome I), Tome II, 1929 (Mémoires-Tome V).

de la Vallée Poussin L., L'Abhidharmakośa de Vasubandhu, Traduction et Annotations. Nouvelle édition anastatique présentée par Étienne Lamotte, Bruxelles, Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1971 (Tome I: Introduction, Chapitres 1 et 2), (Tome II: Chapitre 3), (Tome III: Chapitre 4), (Tome IV: Chapitres 5 et 6), (Tome V: Chapitres 7, 8 et 9), (Tome VI: Fragment des Kārikās-Index-Additions). (Melanges Chinois et Bouddhiques Volume XVI).

de la Vallée Poussin^{L.}, "Extase et Spéculation (Dhyāna et Prajñā)", en Indian Studies in Honor of Charles Rockwell Lanman, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1929, pp. 135-136.

de la Vallée Poussin^{L.}, "Note sur l'Ālayavijñāna", en Melanges Chinois et Bouddhiques 3, 1934, pp. 145-168.

de la Vallée Poussin^{L.}, "Buddhica", en Harvard Journal of Asian Studies III, 1938, pp. 137-160.

de la Vallée Poussin, L., "Madhyamaka", en Melanges Chinois et Bouddhiques 2, 1932-1933, pp. 1-146.

de la Vallée Poussin L., "Note sur les Corps du Bouddha", en Le Musée, 1913, pp. 257-290.

de la Vallée Poussin L., "Le petit traité de Vasubandhu-Nagarjuna sur les trois natures", en Melanges Chinois et Bouddhiques 2, 1932-1933, pp. 147-161.

de la Vallée Poussin L., "Vasubandhu, Viṃśakakārikāprakaraṇa. Traité des Vingt Ślokas avec le commentaire de l'auteur, traduit par...", en Le Muséon, Nouvelle Série-Vol. XIII, No. 1, Louvain, 1912, pp. 53-90.

de la Vallée Poussin L., "Dogmatique Bouddhique. Les soixante-quinze et les cent dharmas", en Le Muséon, Nouvelle Série, 1905, pp. 178-194.

de la Vallée Poussin L., Bouddhisme. Études et Matériaux. Théorie des douze causes, Gand, Librairie Scientifique E. van Goethem-Luzac & Co, Londres, 1913 (Université de Gand. Recueil de travaux publiés par la Faculté de Philosophie et Lettres, 42^{me}. Fascicule).

de la Vallée Poussin L., "Sautrāntikas", en J. Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics, Volume XI, Edinburgh, T. & T. Clark, 1962, pp. 213-214.

de la Vallée Poussin L., "Cosmogony and Cosmology (Buddhist)", en J. Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics, Volume IV, Edinburgh, T. & T. Clark, 1964, pp. 129-138.

de Jong J.W., Cinq Chapitres de la Prasannapadā, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1949 (Buddhica, Documents et travaux pour l'étude du Bouddhisme. Première Série: Mémoires-Tome IX).

de Jong J.W., "Le problème de l'absolu dans l'école Madhyamaka", en Revue Philosophique de la France et de l'étranger CXL, 1950, pp. 323-327.

de Jong J.W., "Emptiness", en Journal of Indian Philosophy 2, 1972, pp.7-15.

Dhammananda K. Sri, What Buddhists beleive, Jalan Berhala, Kuala Lumpur, Malaysia, The Buddhist Missionary Society, 1973.

Dharmarāja Adhvarīndra, Vedānta-paribhāṣā, Translated and Annotated by Swāmī Mādhavānanda, with a Foreword by S.N. Dasgupta, Calcutta, The Ramakrishna Mission, 1963.

Dīghanikāya (1. Silakkhandha Vagga), General Editor Bhikkhu J. Kashyap, Bihar (India), Pāli Publication Board, Bihar Government, 1958 (Nālandā-Devanāgarī-Pāli-Series).

Dīgha Nikāya, edited by T.W. Rhys Davids and J. Estlin Carpenter, Vol. I, London, Luzac & Company, Limited, 1949.

Dragonetti C., Udāna. La palabra de Buda, Versión directa del pāli, introducción y notas de..., Barcelona (España), Barral Editores, 1972.

Dutt N., Early Monastic Buddhism, Calcutta, Oriental Book Agency, 1960.

Dutt N., Buddhist Sects in India, Calcutta, Calcutta Oriental Press, 1970.

- Dutt N., "The place of the Āryasatyas and Pratītyasamutpāda in Hīnayanāna and Mahāyāna", en Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, Vol. XI, January 1930, Part II, pp. 101-127.
- Faddegon B., The Vaiçesika-System, described with the help of the oldest texts, Wiesbaden, M. Sändig, 1969.
- Fatone V., El Budismo "nihilista", Buenos Aires, Eudeba, 1962.
- Frauwallner E., Die Philosophie des Buddhismus, Berlin, Akademie Verlag, 1969.
- Frauwallner E., "Zu den Fragmenten buddhistischer Logiker in Nyāyavārttikam", en Wiener Zeitschrift für die Kunde Morgenlandes, 40, 1933, pp. 281-304.
- Frauwallner E., "Vasubandhu's Vādaśāstra", en Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasien, 1, 1957, pp. 104-134.
- Frauwallner E., "Amalavijñānam und Ālayavijñānam. Ein Beitrag zur Erkenntnislehre des Buddhismus", en Festschrift Walther Schurbring, Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde, Hamburg, 1951, pp. 148-159.
- Frauwallner E., On the date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu, Roma, Is. M. E. O., 1951 (Serie Orientale Roma III).

Gangopadhyaya M., Indian Atomism. History and Sources, Calcutta, K.P. Bagchi & Company, 1980 (Bagchi Indological Series I).

Garbe R., Sāṃkhya und Yoga, Strassburg, Verlag von Karl J. Trubner, 1896 (Grundriss der Indo-arischen Philologie und Altertumskunde, III. Band, 4. Heft).

Garbe R., Die Sāṃkhya Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus nach den Quellen, Leipzig, 1917.

und M.

Geiger W., "Pāli Dhamma, vornehmlich in der kanonischen Literatur" (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-philologische und historische Klasse, XXXI. Band, 1. Abhandlung. München, 1920), en Kleine Schriften zur Indologie und Buddhismuskunde, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH, 1973 (Glasenapp-Stiftung, Band 6), pp. 101-228.

Gomez Rodriguez L.O., "Consideraciones en torno al Absoluto de los budistas", en Estudios de Asia y Africa, Vol. X, No. 2, El Colegio de Mexico, 1975, pp. 97-154.

Gupta B., "Savikalpaka pratyakṣa (Judgemental perception) as viśiṣṭa jñāna", en Our Heritage, 4, 1956, Calcutta, pp. 107-114.

Haldar J.R., Early Buddhist Mythology, New Delhi, Manohar, 1977.

Hamilton C.H., "Buddhistic Idealism in Wei Shih Er Shih Lwen...", en Essays in Philosophy by 17 Doctors of Philosophy, Chicago, 1929, pp.99-115.

Hamilton C.H., Wei Shih er Shih Lun...or The Treatise in Twenty Stanzas on Representation-only by Vasubandhu, translated from the Chinese Version of Hsuan Tsang (...) Tripitaka Master of the T'ang Dynasty, New Haven, Connecticut, American Oriental Society, 1938 (Reprinted: New York, 1967).

Hayes R.P., "Dinnaga's views on reasoning (svārthānumāna)", en Journal of Indian Philosophy, Volume 8, No.3, September, 1980, pp.219-227.

Hattori M., Dignāga, On Perception, being the Pratyaksapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions, translated and annotated by..., Cambridge Mass., Harvard University Press, 1968 (Harvard Oriental Series, Volume Forty-seven).

Hirano T., An Index to the Bodhicaryāvatāra Pañjikā, Chapter IX, Tokyo, Suzuki Research Foundation, 1966.

Hōbōgirin = Hōbōgirin, Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises, publié sous le haut patronage de L'Académie Impériale du Japon et sous la direction de Sylvain Lévi et J.Takakusu..., Rédacteur en chef P.Démiéville; Fascicule Annexe: Tables du Taishō Issaikyō, Tōkyō, Maison Franco-Japonaise, 1931 (Fondation Ōtani et Wada).

Iyengar H.R.R., "Vada-Vidhi", en Journal of the Bihar and Orissa Research Society 12, 1926, pp. 587-591.

Iyengar H.R.R., "Vasubandhu and the Vāda-vidhi", en Indian Historical Quarterly 5, 1929, pp. 81-86.

Iyengar H.R.R., "The Vāda-vidhi and the Vāda-vidhāna of Vasubandhu", en Adyar Library Bulletin, Adyar-Madras, 17, 1953, pp. 9-20 (= sumario en " : Proceedings of the All India Oriental Conference, 16, Summaries 1951, pp. 208-209.

Jacobi H., Trimṣikāvijñapti des Vasubandhu mit Bhāṣya des Ācārya Sthiramati übersetzt von..., Stuttgart, W. Kohlhammer, 1932 (Beiträge zur indischen Sprachwissenschaft und Religionsgeschichte, Siebtes Heft).

Jacobi H., "Atomic theory (Indian)", en J. Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics, Volume II, Edinburgh, T. & T. Clark, 1964, pp. 199-202.

Jaini P.S., "On the Theory of the two Vasubandhus", en Bulletin of the School of Oriental and African Studies, Vol. XXI/1958, pp. 48-53.

Jaini P.S., "The Sautrāntika Theory of Bīja", en Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 22, 1953, pp. 236-249.

James W., The Principles of Psychology, in two volumes, New York, Dover Publications, 1950.

Jha M.G., The Prābhākara School of Pūrva Mīmāṃsā, Delhi, Motilal Banarsidass, 1978.

Kajiyama Y., en Daijo butten No.15, pp.5-30, Tōkyō (traducción al japonés de la Vimśatikā).

Kajiyama Y., "The Avayavinirākarana of Paṇḍita Aśoka", en Journal of Indian and Buddhist Studies, Tokyo, 9, 1961, pp.371-366.

Kalupahana D.J., Causality: The Central Philosophy of Buddhism, Honolulu, The University Press of Hawaii, 1975.

Kathāvatthu, General Editor Bhikkhu J.Kashyap, Bihar (India), Pāli Publication Board, Bihar Government, 1961 (Nālandā-Devanāgarī-Pāli-Series). Traducción al inglés : Points of Controversy or Subjects of Discourse, being a translation of the Kathā-vatthu from the Abhidhamma-piṭaka by Shwe Zan Aung and Mrs. Rhys Davids, London, Luzac & Company, Ltd., 1969.

Keith A.B., Indian Logic and Atomism, an Exposition of the Nyāya and Vaiśeṣika Systems, New York, Greenwood Press, Publishers, 1968.

Keith A.B., The Sāṃkhya System, A History of the Sāṃkhya Philosophy, Calcutta, Y.M.C.A. Publishing House, 1949.

Keith A.B., Buddhist Philosophy in India and Ceylon, Varanasi (India),
The Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1963 (The Chowkhamba Sanskrit
Studies Vol. XXVI).

Keith A.B., "The Doctrine of the Buddha", en Bulletin of the School
of Oriental Studies Vol. VI, 1930-1932, pp. 393-404.

Keith A.B., "Vasubandhu and the Vādaśāstra", en Indian Historical
Quarterly, 4, 1928, pp. 221-227.

Kimura R., A historical Study of the terms Hīnayāna and Mahāyāna and
the Origin of Mahāyāna Buddhism, New Delhi, Indological Book
Corporation, 1978.

Kimura T., "The date of Vasubandhu seen from the Abhidharma-Kośa",
en Indian Studies in honor of Charles Rockwell Lanman, Cambridge
Mass., Harvard University Press, 1929.

Kirfel W., Symbolik des Buddhismus, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1959.

Kitayama J., Metaphysik des Buddhismus. Versuch einer philosophischen
Interpretation der Lehre Vasubandhus und seiner Schule, San Francisco
(USA), Chinese Materials Center, Inc., 1976.

Kimura R., The Original and Developed Doctrine of Indian Buddhism in
Charts, Calcutta, Calcutta University, 1920.

Lacombe O., L'Absolu selon le Védānta. Les notions de Brahman et d'Atman dans les systèmes de Çankara et Rāmānoudja, Paris, Paul Geuthner, 1966.

Lamotte E., L'Enseignement de Vimalakīrti. (Vimalakīrtinirdeśa), traduit et annoté par..., Louvain, Publications Universitaires-Institut Orientaliste, 1962 (Bibliothèque du Muséon, Volume 41-Université de Louvain).

Lamotte E., Le Traité de la Grand Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahā-prajñāpāramitāśāstra), Tomes I-V, Louvain, Publications Universitaires-Institut Orientaliste, 1949-1980 (Tomes I-II, Bibliothèque du Muséon, Volume 18; Tomes III-V, Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, Volumes 2, 12, 24).

Lamotte E., La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha), Tome I: Versions Tibétaine et Chinoise (Hiuan Tsang), Louvain-la-neuve, Université de Louvain-Institut Orientaliste, 1973; Tome II: Traduction et Commentaire, Louvain-la-neuve, Université de Louvain-Institut Orientaliste, 1973 (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 8).

Lamotte E., Histoire du Bouddhisme Indien. Des origines à l'ère Śaka, Louvain, Publications Universitaires-Institut Orientaliste, 1958 (Bibliothèque du Muséon, Volume 43-Université de Louvain).

Lamotte E., "Le Traité de l'Acte de Vasubandhu. Karmasiddhiprakaraṇa", en Mélanges Chinois et Bouddhiques IV, 1936, pp. 151-264.

Lamotte E., "La critique d'interprétation dans le Bouddhisme", en India Antiqua, Leyden, 1947, pp. 341-361.

Larson G.J., Classical Sāṃkhya. An interpretation of its history and meaning, Delhi, Motilal Banarsidass, 1969.

Law B.C., "Formulation of Pratītyasamutpāda", en Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, London, 1, 1937, pp. 287-292.

Lévi S., Asaṅga. Mahāyāna-Sūtrālamkāra. Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule selon le Système Yogācāra, édité et traduit d'après un manuscrit rapporté du Népal par..., Tome I.-Texte, Paris, Honoré Champion, 1907.

Lévi S., Vijñaptimātratāsiddhi. Deux Traités de Vasubandhu. Viṃśatikā (La Vingtaine) accompagnée d'une explication en prose et Trimśikā (La Trentaine) avec le Commentaire de Sthiramati, original sanscrit publié pour la première fois d'après des manuscrits rapportés du Népal. 1re. Partie.-Texte, Paris, Honoré Champion, 1925.

Lévi S., Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra, Paris, Honoré Champion, 1932 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études).

Lévi S., "Notes indiennes", en Journal Asiatique, Jan.-Mars, 1925, pp. 57-69.

Mahadevan T.M.P., The Philosophy of Advaita, with special reference to Bhāratīrtha-Vidyāraṇya, Madras (India), Ganesh & CO., 1969.

Maitreya, Madhyānta-vibhāga-śāstra, Containing the Kārikā-s of..., Bhāṣya of Vasubandhu and Tīkā by Sthiramati, Critically Edited by R. Pandeya, Delhi, Motilal Banarsidass, 1971.

Majjhima-Nikāya, Edited by V. Trenckner, Vol. I, London, Oxford University Press, 1948. (Pali Text Society).

Masson-Oursel P., Esquisse d'une Histoire de la Philosophie Indienne, Paris, Paul Geuthner, 1923.

Masson-Oursel P., "L'Atomisme indien", en Revue Philosophique de la France et de l'étranger, Paris, 99, 1925, pp. 342-368.

Masuda J., Der individuslistische Idealismus der Yogācāra-Schule. Versuch einer genetischen Darstellung, Heidelberg, O. Harrassowitz, 1926. (Materialien zur Kunde des Buddhismus, 10. Heft).

Matilal B.K., Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis, The Hague, Mouton, 1971.

Matilal B.K., "A critique of Buddhist Idealism", en Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner, Edited by L. Cousins, A. Kunst, and K. R. Norman, Dordrecht-Holland/Boston-U.S.A., D. Reidel Publishing Company, 1974, pp. 139-169.

- Max Müller K.M., The Six Systems of Indian Philosophy, Varanasi (India), Chowkhamba Sanskrit Series Office-The Vidya Vilas Press, New impression de la edición de 1919 realizada por Longmans, Green and CO. en London.
- May J., Candrakīrti Prasannapadā Madhyamakavṛtti, Douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain, accompagnés d'une introduction, de notes et d'une édition critique de la version tibétaine par..., Paris, Adrien-Maisonneuve, 1959 (Collection Jean Przyluski, Tome II).
- May J., "La philosophie bouddhique de la vacuité", en Studia Philosophica, Basle, 18, 1958, pp. 123-137.
- May J., "Kant et le Madhyamika, À propos d'un livre récent", en Indo-Iranian Journal, 3, 1959, pp. 102-111.
- May J., "On Mādhyamika Philosophy", en Journal of Indian Philosophy, Volume 6, No. 3, November 1978, pp. 233-241.
- May J., "Chūgan", en Hōbōgirin. Dictionnaire Encyclopedique du Bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises, Cinquième Fascicule : Chōotsushō-Chūu, Paris-Tokyo, Librairie d'Amérique et d'Orient-Maison Franco-Japonaise, 1979, pp. 470a-493b.
- Mc Govern W.M., A Manual of Buddhist Philosophy, Cosmology, Luchnow-India, Oriental Reprinters, 1976.

Milindapañho, being Dialogues between King Milinda and the Buddhist sage Nāgasena, The pali text, edited by V. Trenckner, London, Luzac & Company Ltd., 1962 (Pali Text Society).

Nagao G., en Daijo Butten No.15, pp.215-358, Tokyo (traducción japonesa del comentario de Vasubandhu (Bhāṣya) a las kārīkās del Madhyāntavibhāga de Maitreya).

Nagao G., en Daijo Butten No.15, pp.191-213, Tokyo (traducción japonesa del Trisvabhāvanirdeśa de Vasubandhu).

Nagao G.M., Madhyāntavibhāga-bhāṣya. A Buddhist philosophical Treatise edited for the first time from a Sanskrit Manuscript. Tokyo, Suzuki Research Foundation, 1964.

Nakamura H., art. en Acta Asiatica, 1, 1960, p.74.

Nanjio B., A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka. The Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan, compiled by order of the Secretary of State for India by..., San Francisco (U.S.A.), Chinese Materials Center, 1975.

Nyānatiloka, "Dependent Origination (Paṭiccasamuppādo)", en The Buddhist Review V, 5-6, oct. dec. 1913, pp.267-271.

O'Brian P.W., "A Chapter on Reality (tattva) from the Madhyāntavibhāgaśāstra", Berkeley, University of California, 1941 (tesis doctoral no publicada).

O'Brian P.W., traducción al japonés de las kārikās del Madhyāntavibhāga de Maitreya: en Monumenta Nipponica, 9, 1953, pp. 287 y ss.

O'Brian P.W., traducción al inglés del tercer capítulo del Madhyāntavibhāgaśāstra, kārikas de Maitreya, Bhāṣya de Vasubandhu y Tīkā de Sthiramati.

Oldenberg H., Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, München, ©Wilhem Goldmann Verlag, 1961.

Oltramare P., L'Histoire des idées théosophiques dans l'Inde. La Théosophie Bouddhique, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1923.

Ono G., "The date of Vasubandhu seen from the History of Buddhist Philosophy", en Indian Studies in honor of Charles Rockwell Lanman, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1929, pp. 93-94.

- Pandeya R., Madhyānta-vibhāga-śāstra, Containing the Kārikās of Maitreya, Bhāṣya of Vasubandhu and Tīkā by Sthiramati, Critically Edited by..., Delhi, Motilal Banarsidass, 1971.
- Pandita Aśoka, Avayavinirākaraṇa, en Aśokanibandhau, A.Thakur (ed.), Patna, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1974.
- Panikkar R., "The 'Crisis' of Mādhyamika and Indian Philosophy Today", en Philosophy East and West .A Journal of Oriental and Comparative Thought, Volume XVI, Numbers 3 and 4, July-October, 1966, pp. 117-131.
- Paramārtha, traducción china del original sánscrito del Abhidharma-kośa de Vasubandhu, en Taisho 1559, Vol. XXIX.
- Peking = Edición Peking = The Tibetan Tripitaka, Peking Edition, Compiled and edited by D.T.Suzuki and S.Yamaguchi, Tokyo, Suzuki Research Foundation, 1955-1962.
- Péri N., "A propos de la date de Vasubandhu", en Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient, 11, 1911, pp. 339-390.
- Potter K.H., Bibliography of Indian Philosophies, Delhi, Motilal Banarsidass, 1970 (American Institute of Indian Studies), Vol. I.
- Potter K.H., Encyclopedia of Indian Philosophies, Indian Metaphysics and Epistemology : The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅ-

geśa, Edited by..., Delhi, Motilal Banarsidass, 1977, Vol. II.

Potter K.H., Encyclopedia of Indian Philosophies, Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils, Edited by..., Delhi, Motilal Banarsidass, 1981, Vol. III.

Pradhan P., edición del texto sánscrito del Abhidharmakośa de Vasubandhu, Patna, Tibetan Sanskrit Works Series Vol. VIII-Jayaswal Research Institute, 1967. Ver Shastri S.D..

Quiles I., "El Absoluto Budista como 'vacío' (sunya), según Nagarjuna", en Stromata 22, 1966, pp. 3-24.

Radhakrishnan, Indian Philosophy, Vol. I-II, New York-London, The Macmillan Company-George Allen & Unwin Ltd., 1962.

Raju P.T., Idealistic Thought of India. Vedānta and Buddhism in the Light of Western Idealism, New York-London, Johnson Reprint Corporation, 1973.

Renou L., L'Inde Classique. Manuel des Études Indiennes, (et J. Filliozat), Tome II avec le concours de P. Démiéville, O. Lacombe, P. Meile, Paris, Imprimerie Nationale, 1953 (Bibliothèque de l'École Française d'Extrême-Orient, Volume III, Hanoi).

Rhys Davids C.A.F., "Sarvāstivādins", en J. Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics, Volume XI, pp. 198-201.

Rhys Davids C.A.F., "Soul (Buddhist)", en J.Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics, Volume XI, pp.731-733.

Robinson R.H., Early Mādhyamika in India and China, Delhi, Motilal Banarsidass, 1976.

Robinson R.H., "Some Logical Aspects of Nāgārjuna's System", en Philosophy East and West 6, 1957, pp.291-308.

Rosenberg O., Die Probleme der buddhistischen Philosophie, Heidelberg, O.Harrassowitz, 1924 (Materialien zur Kunde des Buddhismus, 7/8. Heft).

Ruegg D.S., La Theorie du Tathātagatagarbha et du Gotra. Études sur la Sotériologie et la Gnoséologie du Bouddhisme, Paris, A.Maisonneuve, 1969 (Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, Volume LXX).

Samyutta Nikāya, General Editor Bhikkhu J. Kashyap, Bihar (India), Pāli Publication Board, 1959 (Nālandā-Devanāgarī-Pāli-Series).

Saundarananda = The Saundarananda of Aśvaghōṣa, Critically edited and translated with notes by E.H. Johnston, Delhi, Motilal Banarsidass, 1975.

Schayer S., Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā (V, XII, XIII, XIV, XV, XVI), Einleitung, Übersetzungen und Anmerkungen, W Krakowie, Nakladem Polskiej Akademji Uniejetońcip-Paris, Librairie Franco-Polonaise et Etrangere S.A., 1931 (Polska Akademia Uniejetońci, Prace Komisji Orjentalistycznej Nr. 14-Memoires de la Commission Orientaliste Nr. 14).

Schayer St., "Das mahāyānistische Absolutum nach der Lehre der Mādhyamikas", en Orientalischer Literaturzeitung XXXVIII/7, Juli, 1935, pp. 401-415.

Schiefner von A., "Über Vasubandhu's Gāthāsaṅgraha", en Melanges Asiatiques, VIII, Avril 1978 (St. Petersburg), pp. 559-593.

Schmithausen von Lambert, "Sautrāntika-voraussetzungen in Viṃśatikā und Trimśikā", ^{en} Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasien, Wien, 1967 (Archiv für indische Philosophie).

Schott M., Sein als Bewusstsein. Ein Beitrag zur Mahāyāna-Philosophie, Heidelberg, Carl Winters, 1935 (Materialien zur Kunde des Buddhismus, 20. Heft).

Sde Dge Tibetan Tripitaka Bastan Hgyur preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo _ Tokyo, Tibetan Text Research Association-Sekai Seiten Kankō Kyōkaï (the World Sacred Text Publication Society), 1977 y ss..

Shāntaraksita = Tattvasaṅgraha of Ācārya Shāntaraksita, with the Commentary 'Panjikā' of Shri Kamalshīla, Critically Edited by Swami Dwirikadas Shastri, in two volumes, Varanasi (India), Bauddha Bharati, 1968 (Bauddha Bharati Series-1).

Shāntideva = Bodhicaryāvatāra of Śāntideva, with the Commentary Panjikā of Prajñākaramati, Edited by P.L.Vaidya, Darbhanga (India), The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1960 (Buddhist Sanskrit Texts-No.12).

Sharma Ch., A Critical Survey of Indian Philosophy, London, Rider & Company, 1960.

Sharma R.R., "The Yogācāra theory of external world", en Proceedings of the All India Oriental Conference 5, 1930, pp.883-911.

Shastri Dh.N., The Philosophy of Nyāya-Vaiśeṣika and its Conflict with The Buddhist Dignāga School (Critique of Indian Realism), with a Foreword by S.Radhakrishnan, Delhi-Varanasi (India), Bharatiya Vidya Prakashan, 1976.

Shastri S.D., Abhidharmakośa & Bhāṣya of Acharya Vasubandhu with the Sphutārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra, Critically edited by..., Varanasi (India), Bauddha Bharati, 1970-1973 (Parts I-IV), (Bauddha Bharati Series-5,6,7,9).

Shastri D.N., "The **Distinction** between Nirvikalpa and Savikalpa Perception in Indian Philosophy", en Proceedings of the All-India Oriental Conference, Vol.16, 1955, pp.310-321.

Shastri Sh.Bh., "Pañcaskandhaprakaraṇa of Vasubandhu", en Indian Historical Quarterly, 32, 1956, pp.368-385.

Siauve S., La doctrine de Madhva. Dvaita-Vedānta, Podichery (India), Institut Français d'Indologie, 1968 (Publications de l'Institut Français d'Indologie No.38).

Sinha J., Indian Psychology, Cognition, Vol.I, Calcutta, Sinha Publishing House, 1958.

Sinha J., Indian Realism, Delhi, Motilal Banarsidass, 1972.

Sinha J., A History of Indian Philosophy, Volume I, Calcutta, Sinha Publishing House, 1956.

Solley Ch. and Murphy G., Development of the perceptual World, Chapter 14, New York, 1960.

Śrīdhara, Nyāyakandalī en Praśastapādabhāṣyam (Padārthadharmasaṅgraha), With Commentary Nyāyakandalī by Śrīdhara Bhatta, Along with Hindi Translation, Edited by Pt. Durgādhara Jhā, Varanasi (India), 1977 (Gaṅgānāthabhāṣya-Granthamālā, Vol.1).

Stcherbatsky Th., The Central Conception of Buddhism and the meaning of the word "dharma", Calcutta, Susil Gupta, 1961.

Stcherbatsky Th., The Conception of Buddhist Nirvāṇa, London-The Hague-Paris, Mouton & CO, 1965 (Indo-Iranian Reprints, VI).

Stcherbatsky Th., Buddhist Logic, in two volumes - Volume I, New York, Dover Publications, Inc., 1962.

Stcherbatsky Th., Madhyānta-Vibhāṅga, Discourse on Discrimination between middle and extremes, ascribed to Bodhisattva Maitreya, commented by Vasubandhu and Sthiramati, translated from the Sanskrit by..., Calcutta (India), Indian Studies, 1971 (Soviet Indology Series, No.5-Reprint: Bibliotheca Buddhica XXX).

Th.,
Stcherbatsky, "Die drei Richtungen in der Philosophie des Buddhismus", en Rocznik Orientalistyczny 10, 1934, pp.1-37.

Stcherbatsky Ts., "Dignāga's Theory of Perception", en Taisho Daigaku Gakuho (Journal of the Taisho University), 1930, pp.89-130.

Sthiramati, Ṭīkā, ver Pandeya R..

Streng J., Emptiness. A Study in Religious Meaning, Nashville, New York, Abingdon Press, 1967.

Subhāṣita-Samgraha, an Anthology from Buddhist works compiled by an unknown author, to illustrate the Doctrines of scholastic and

unknown author, to illustrate the Doctrines of scholastic and of Mystic (Tāntrik) Buddhism, Edited by C. Bendall, en Le Museon N.S., IV, 1903, V, 1904, pp.375-402 y 5-45, 245-274 respectivamente.

Suzuki D.T., Studies in the Lankavatara Sutra, One of the most important texts of Mahayana Buddhism, in which almost all its principal tenets are presented, including the teaching of Zen, London and Boston, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1972.

Suzuki D.T., Outlines of Mahayana Buddhism, Prefatory Essay by Alan Watts, New York, Schocken Books, 1963.

Taisho = Taishō Shinshu Daisōkyō (The Tripitaka in Chinese). J. Takakusu and K. Watanabe (eds.), Tokyo, The Taishō Shinshu Daizōkyō Kankō kai, 1970.

Takakusu J., "A Study of Paramartha's life of Vasu-bandhu; and the date of Vasu-bandhu", en Journal of the Royal Asiatic Society, London, 1905, pp.33-53.

Takakusu J., "La Sāṃkhyakārikā étudiée a la lumière de sa version chinoise", en Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient, Tome IV, Hanoi, 1904, pp. 1-65.

Takakusu J., "On the Abhidharma Literature", en Journal of The Pali Text Society, 1905, pp. 67-146.

Takakusu J., "The date of Vasubandhu, the Great Buddhist Philosopher", en Indian Studies in honor of Charles Rockwell Lanman, Cambridge, Mass., 1929, pp. 79-88.

Takakusu J., The Essentials of Buddhist Philosophy, Delhi, Motilal Banarsidass, 1975.

Takakusu J., "The life of Vasu-bandhu", en T'oung Pao Archives Series II, Vol. 4-5, 1904, pp. 269-296.

Tāranāthae de Doctrinae Buddhicae in India Propagatione Narratio. Contextum Tibeticum e Codicibus Petropolitanis. Edidit Antonius Schiefner, Petropoli, Academiae scientiarum Petropolitanae, 1868, (Suzuki Research Foundation, Reprint Series).

Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien, aus dem tibetischen übersetzt von A. Schiefner, St. Petersburg, Kaiserlichen Akademie der Wissenschaftlichen, 1869 (Suzuki Research Foundation, Reprint Series 3).

Tart Ch., Altered states of consciousness, edited by..., New York, Anchor Books, 1972.

Tatia N., "Paṭicasamuppāda (Causation in Pali Buddhism)", en Nava-Nalanda-Mahavira Research Publications (Nalanda), I, 1957, pp. 177-239.

Thomas E.J., The History of Buddhist Thought, London, Routledge & Kegan p., 1963.

Thomas E.J., "State of the dead (Buddhist)", en J.Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics, Volume XI, pp. 829-833.

Thubtan Chogdub Śāstri and Rāmaśāṅkara Tripāṭhi, Vijnaptinātratāsiddhiḥ (Prakaranadvayam) of Ācārya Vasubandhu Vimśatikā with and Auto-Commentary and Trimśikā with the Commentary (Bhāṣya) of Sthiramati Edited with The Gūdhārthadīpanī Commentary and Hindi Translation by..., Varanasi (India), Ganganathajha-Granthamala, Vol.V, 1972.

Tōhoku = A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons Bkaḥ-hgyur and Bstan-hgyur, H.Hui, M.Suzuki, Y.Kanakura, and T.Tada (eds.), Sendai, Japan, Tōhoku Imperial University-Saitō Gratitude Foundation, 1934.

Tola F. y Dragonetti C., El Budismo Mahāyāna. Estudios y textos, Buenos Aires, Kier, 1980.

Tola F. y Dragonetti C., "La doctrina de los dharmas en el Budismo", en Boletín de la Asociación Española de Orientalistas, Año XIII-1977, Madrid, pp. 105-132.

Tola F. y Dragonetti C., "Samsāra, anāditva y nirvāṇa", en Boletín de la Asociación Española de Orientalistas, Año XV-1979, Madrid, pp. 95-114.

Tola F. y Dragonetti C., "Nāgārjuna's conception of 'voidness' (śūnyatā)", en Journal of Indian Philosophy 9, 1981, pp. 273-282.

Tola F. y Dragonetti C., "Dignāga's Ālambanaparīkṣāvṛtti", en Journal of Indian Philosophy 10, 1982, pp. 105-134.

Tucci G., Storia della Filosofia Indiana, Bari (Italia), Laterza, 1957.

Tucci G., Pre-Dinnāga Buddhist Texts on Logic from Chinese Sources, translated with an Introduction, Notes and Indices by..., Baroda, Oriental Institute, 1929. Reprinted by : Chinese Materials Center, San Francisco (U.S.A.), 1976.

- Tucci G., On some aspects of the Doctrines of Maitreya(nātha) and Asāṅga, Calcutta, University of Calcutta, 1930 (Calcutta University Readership Lectures). Reprinted by Chinese Materials Center, San Francisco (U.S.A.), 1975.
- Tucci G., "The Idealistic School in Buddhism", en Dacca University Bulletin No.XII, Oxford University Press, 1926, pp.1-16.
- Tucci G., Opera Minora Parte I, Roma, G.Bardi, 1971 (Università di Roma, Studi Orientali pubblicati a cura della Scuola Orientale, Volume VI).
- Tucci G., "The Vādaividhi", en Indian Historical Quarterly IV, 1928, pp.7-13 = Opera Minora, pp.163-167 (I).
- Tucci G., "A fragment of the from the Pratītya-samutpāda-vyākhyā of Vasubandhu", en Journal of the Royal Asiatic Society, 1930, pp.611-623 = Opera Minora, pp.239-248 (I).
- Tuxen P., "In what sense can we call the teachings of Nāgārjuna negativism ? ", en Journal of Oriental Research, Madras (India), 11, 1937, pp.231-242.

U. H., The Vais'edhika Philosophy according to the Das'apadārtha-S'āstra, Chinese text with Introduction, Translation and Notes, Varanasi (India), The Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1962 (The Chowkhamba Sanskrit Studies, Vol. XXII).

Upadhyaya V. P., Lights on Vedānta. A Comparative study of the various views of Post-S'āṅkarites, with special emphasis on Sures'vara's doctrines, Varanasi, The Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1959 (The Chowkhamba Sanskrit Series, Studies Vol. VI).

Vaidya P. L., Études sur Āryadeva et son Catuḥśataka, Chapitres VIII-XVI, Paris, P. Geuthner, 1923.

Vasubandhu, Abhidharmakośa = Abhidharmakośa & Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphutārtha Commentary of Ācārya Yasomitra, Parts I-IV, Varanasi (India), Bauddha Bharati, 1970, 1971, 1972, 1973 (Bauddha Bharati Series-5, 6, 7, 9).

Vasubandhu, Trisvabhavanirdeśa, ver en Thubtan Chogdub and Rāmaśāṅkara Tripāṭhi, Vijñaptimatratāsiddhiḥ, pp. 449-458.

Venkata Ramanan K., Nāgārjuna's Philosophy. As presented in The Mahā-Prajñāpāramitā-Śāstra, Delhi, Motilal Banarsidass, 1975.

Vetter T., Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti, Wien, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1964 (O. A. d. W., Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 245. Band, 2. Abhandlung).

Vidyāraṇya, The Jīvan-mukti-viveka or The Path to Liberation-in-this-Life, Edited with an English Translation by S.S.S'āstri and T.R. S'rīnivāsa Ayyaṅgār, Madras (India), The Theosophical Publishing House-Adyar, Diamond Jubilee, 1875-1935.

Vidyāraṇya, Vivaraṇaprameyasamgraha, Kāśī, Acyuta-granthamālā-kāryālayah, samvat 1996.

Vidyābhūṣaṇa Ch.S., "Pratītya-samutpāda or Dependent Origination", en Journal of the Buddhist Text Society of India, Calcutta, 7.1, 1899, pp.1-19.

von Glasenapp H., Die Philosophie der Inder. Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren, Stuttgart, A.Kroner, 1958. Traducción española : Tola F., La Filosofía de los Hindúes, Barcelona (España), Barral Editores, 1977.

von Glasenapp H., Buddhismus und Gottesidee. Die buddhistischen Lehren von den überweltlichen Wesen und Mächten und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen, Wiesbaden, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz-Franz Steiner, 1954 (A.d.W.u.d.L., Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1954-NR.8). Traducción española : García Belsunce E., El Budismo, una religión sin dios, Barcelona, Barral Editores, 1974.

von Glasenapp H., "Zur Geschichte der buddhistischen Dharma-Theorie", en Von Buddha zu Gandhi. Aufsätze zur Geschichte der Religionen Indiens, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1962., pp.47-80.

Vyomaśiva, Tīkā del Padārthadharmasamgraha de Praśastapāda.

Warder A.K., Indian Buddhism, Delhi, Motilal Banarsidass, 1970.

Wayman A., "Contributions to the Mādhyamika School of Buddhism", en Journal of the American Oriental Society, Vol.89, No.1, 1969, pp. 141-152.

Wayman A., "Analysis of the Śravakabhūmi Manuscript", Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1961, pp.19 y ss..

Wayman A., "The Yogācāra Idealism", en Philosophy East and West 15, 1965, pp.65-73.

Winternitz M., A History of Indian Literature. Vol.II: Buddhist Literature and Jaina Literature, New Delhi, Oriental Books Reprint Corporation, 1972.

Wogihara U., Wogihara Unrai bunshū (Colección de trabajos de Unrai Wogihara), Tokyo, 1938, pp.343-423 : traducción japonesa de la Vimśatikā de Vasubandhu. Ver p.16 de nuestro trabajo.

Wogihara U., Wogihara Unrai bunshū, Tokyo, 1938, pp.628-693 :

Yamaguchi S., Karmasiddhiprakarana, Kyoto, 1951: comprende el texto tibetano del tratado de Vasubandhu y una traducción japonesa del mismo y del comentario de Sumatīśīla.

Yamaguchi S., Trisvabhava en Shūkyō Kenkyū (Revista de Estudios Religiosos) 8, marzo-mayo 1931, pp.121-130, 186-207 y en Selección de Ensayos sobre Estudios Budistas, 2 vol. Tokyo, 1972-1973, pp.119-162: comprende el texto sánscrito original con una traducción tibetana (la que atribuye la obra a Vasubandhu) y un comentario japonés.

Yamaguchi S., Sheshin Yuishiki no Genten Kaimei (Estudio de los textos de Vasubandhu que tratan sobre la Vijñaptimātra) (en colaboración con Nozawa Josho), Kyōto, 1953: traducción japonesa anotada de la Vimśatikā de Vasubandhu.

Yamaguchi S., edición del texto sánscrito del sub-comentario Tīkā de Sthiramati al Madhyāntavibhāga de Maitreya-Vasubandhu: comprende además las traducciones chinas y tibetana del comentario Bhāṣya de Vasubandhu y una traducción japonesa del sub-comentario de Sthiramati, Tokyo, Suzuki Research Foundation, 1966.

Yamaguchi S., Index to the Madhyāntavibhāgatīkā, Vol. III de la obra citada inmediatamente antes de ésta.

Yamakami Sōgen, Systems of Buddhistic Thought, Calcutta, University of Calcutta, 1912.