

LA VIMŚATIKĀKĀRIKĀ DE VASUBANDHU

JUAN ARNAU

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Vasubandhu, filósofo indio que vivió alrededor del siglo IV de nuestra era, fue un monje budista educado en la escolástica *sarvastivāda* (una de las 18 escuelas en las que se escindió el budismo temprano), cuyas enseñanzas compendió y sometió a crítica en una obra enciclopédica titulada *Tesoro del Abhidharma* (*Abhidharmakośa*).¹ Numerosas leyendas (populares y eruditas) rodean la figura del filósofo.² Según la tradición, Vasubandhu, genio polifacético, practicó diversos géneros: la lógica, la psicología, la poesía devocional, la fábula, la medicina del cuerpo y de la mente y el tratado filosófico, en prosa (*bhāṣya*: comentario) y aforismos (*kārikā*) que encapsulan ideas en métrica rigurosa para facilitar su memorización. Respecto de estos últimos, el presente artículo se dedicará al análisis de uno de los más influyentes, las *Veinte estrofas* (*Vimśatikākārikā*). Acercarnos a esta obra nos permitirá atisbar la importancia de la figura de Vasubandhu en el imaginario budista y, de modo más general, en el pensamiento de Asia.

Por una de esas ironías que marcan a menudo el curso de los acontecimientos, Vasubandhu llegó a la imaginación eu-

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 19 de abril de 2010 y aceptado para su publicación el 30 de junio de 2010.

¹Louis de la Vallée Poussin (ed. y trad.), *Abhidharmakośabbāṣyam, de Vasubandhu*, trad. Leo M. Pruden, versión inglesa de la traducción de La Vallée Poussin al francés a partir del chino y del tibetano, Berkeley, Asian Humanities Press, 4 vols., 1988.

²Entre ellas se encuentra la que promovió la investigación alemana. Erich Frawallner ("On the Date of the Buddhist Master of the Law, Vasubandhu", Roma, IsMeo, 1951) sugirió la existencia de dos Vasubandhus, uno que vivió en el siglo IV y otro en el V. La mayoría de los expertos ha descartado esta hipótesis y el acuerdo común es situarlo en torno del siglo IV. Paramārtha menciona que Vasubandhu vivió alrededor del año 900 después del *mahāparinirvāṇa*.

ropea tras un largo rodeo cuyo itinerario compartirían otras obras de la literatura sánscrita. Su pensamiento sobrevivió a los traslados del sánscrito al chino, del chino al tibetano y de éstos al francés de un belga, Louis de la Vallée Poussin. El paso por el lejano Oriente hizo posible su arribo al Mediterráneo y Vasubandhu fue conocido en Europa a través de dichos filtros. Posteriormente, en 1922, Sylvain Lévi encontraría el manuscrito sánscrito de las *Treinta estrofas* (*Triṃśikākārikā*) en Nepal. Dos años después Hemraj Sharman descubrió el de las *Veinte estrofas* (*Viṃśatikākārikā*).³ Ambos serían editados y traducidos por Sylvain Lévi en 1925, quien reconstruyó los fragmentos que faltaban del manuscrito sánscrito mediante las traducciones chinas y tibetanas. Para el presente artículo sigo esta edición, cuyo título completo es: *Vijñaptimātratāsiddhi, Deux traités de Vasubandhu: Viṃśatikā (La vingtaine) accompagnée d'une explication en prose, et Triṃśikā (La trentaine) avec le commentaire de Sthiramati; original sanscrit publié pour la première fois d'après des manuscrits rapportés du Népal*.⁴

Idealismo o pragmatismo cognitivo

Las *Veinte estrofas* constituyen un breve tratado de aforismos (*kārikā*) acompañado de un comentario en prosa del propio Vasubandhu. Algunos comentaristas antiguos sostuvieron que el texto considera el acaecer de los hechos del mundo como un episodio mental, siendo ilusoria la idea de una realidad externa a la mente o desprovista de cualidades mentales. Sin embargo, las interpretaciones modernas de la *Viṃśatikā* muestran discrepancias importantes. Las diferentes lecturas pueden agruparse a grandes rasgos entre aquellos que tienden a negar que la percepción cognitiva (*vijñāna*) sea la causa de todas las formas del universo, sosteniendo en algunos casos que el

³ Los detalles del descubrimiento del manuscrito de la *Viṃśatikākārikā* así como el listado de las diversas ediciones del texto sánscrito se encuentran en el libro de Fernando Tola y Carmen Dragonetti, *Being as Consciousness: Yogācāra Philosophy of Buddhism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2004, pp. 72-77.

⁴ Bibliothèque de l'École des Hautes Études, IV^e section, Sciences historiques et philologiques, fasc. 245, Paris, 1925.

yogācāra es un realismo pluralista (Anacker, Nagao, Wayman o Kochumutton);⁵ y aquellos que consideran al *yogācāra* como un idealismo absolutista que niega la existencia de un mundo externo a la mente (Murti, Tola y Dragonetti o Chatterjee).⁶

Para la tradición budista anterior a Vasubandhu existían en la percepción dos momentos.⁷ En el primero, el órgano sensorial entra en contacto con su objeto, produciendo una sensación en la que todavía no interviene la mente, es, digamos, “sensación pura”, y se llama *nirvikalpa*, pues carece de toda conceptualización (*vikalpa*) respecto del nombre, género o cualidad del objeto que se percibe.⁸ En el segundo instante interviene la mente y *sitúa* al objeto, le asigna un nombre (si lo tiene), un color, una clasificación, etcétera. Este segundo momento es el que constituye la percepción propiamente dicha, de modo que el dato sensorial puro queda impregnado de las conceptualizaciones de la mente. La sensación pura se tiñe entonces de lenguaje y se la llama *savikalpa*. Pues bien, Vasubandhu niega la posibilidad lógica de ese primer momento, el de la sensación pura. Si la supuesta “sensación pura” (*nirvikalpa*) es refractaria a la conceptualización, carece de sentido postularla para explicar la percepción. Y si ese supuesto es falso, entonces no será posible hablar de una realidad al margen de la percepción y la imaginación, pues en cuanto nos referimos a ella ya se encuentra impregnada de procesos mentales y de lenguaje. Conocer (en el sentido convencional del término) el mundo externo a la mente es conocerlo en este segundo estadio,

⁵ Stefan Anacker, *Seven Works of Vasubandhu: The Buddhist Psychological Doctor*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1998; Gadjin Nagao, *Mādhyamika and Yogācāra*, Delhi, Sri Satguru Publications, 1992; Alex Wayman, “A Defense of Yogācāra Buddhism”, *Philosophy East and West*, vol. 46, Honolulu, Hawaii University Press, 1996, pp. 447-476; Thomas Kochumutton, *A Buddhist Doctrine of Experience*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1982.

⁶ T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, Londres, George Allen & Unwin Ltd., 1955. (El capítulo 13 se dedica al *yogācāra*); Fernando Tola y Carmen Dragonetti, *El idealismo budista*, México, Premiá, 1989; Ashok Kumar Chatterjee, *The Yogācāra Idealism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1987.

⁷ Véase por ejemplo, Bimal K. Matilal, *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, The Hague, Mouton, 1971, pp. 34-39. Fernando Tola y Carmen Dragonetti, *El idealismo budista...*, op. cit., p. 96.

⁸ Este tipo de percepción, según Patañjali (*Yogasūtra* I, 43), es el que se da en el recién nacido o en el yogui sumido en profunda concentración.

siendo inaccesible al pensamiento el primer momento, ése que postula una ficticia “sensación pura”.

Cuando Vasubandhu habla de la naturaleza mental del espacio y del tiempo, lo hace desde la perspectiva de la experiencia de los seres y no metafísicamente o al margen de dicha experiencia. No interesa a Vasubandhu el mundo como receptáculo, de hecho considera ilícita, una mera conjetura, la abstracción que supone considerar algo desprovisto de cualidades mentales. De modo que afirmar que todo lo que es dado a la experiencia tiene una naturaleza mental no resuelve el problema, simplemente lo plantea. Los productos de la imaginación se encuentran guiados por la ignorancia, son como las visiones de los *taimirikas* (defecto óptico que produce manchas en el campo visual), como las imágenes de los sueños o los espejismos.

En un comprometido artículo publicado en 1996, Alex Wayman expuso sus objeciones a la tendencia a considerar que la escuela *yogācāra*, y en concreto la posición de Vasubandhu, niegue la existencia de un mundo exterior a la mente.⁹ Esta idea fue mantenida por muchos de los oponentes antiguos del *yogācāra* y, como hemos visto, por algunos estudiosos modernos.¹⁰ Señalaremos algunas de las razones, filosóficas y filológicas, aducidas por Wayman. La primera de ellas se refiere al compuesto sánscrito *cittamātra*, generalmente traducido por “sólo mente”. Wayman propone, tras consultar diversos lexicones, traducirlo por “equivalente a la mente” o “mera mente”. O utilizar la imagen reflexiva de la mente: “mente especular” o “espejado por la mente”. La importancia de este concepto radica en que forma parte de una de las frases más célebres de la literatura budista: *cittamātram yad uta traidhātukam*, que aparece en el *Daśabhūmikasūtra*. Esta frase se ha traducido usualmente por “sólo mente son los tres mundos” (el mundo sensual, el mundo de la materia sutil y el mundo inmaterial), abriendo paso a una interpretación idealista del *yogācāra* que supuestamente negaría la existencia de un mundo exterior no mental. Aunque *mahāyāna*, el *Daśabhūmikasūtra* no es un texto pro-

⁹ Alex Wayman, “A Defense of Yogācāra Buddhism”, *op. cit.*, pp. 447-476.

¹⁰ Según una investigación previa, Wayman afirma: “es claro que los contemporáneos de Asaṅga que se oponían a su doctrina no lo atacaron por negar la existencia del mundo externo (cosa que por supuesto no hizo).”

piamente *yogācāra* y no se dedica a exponer los puntos de vista de esta escuela. Sin embargo, el propio Vasubandhu le dedicará un extenso comentario en el que ofrece dos explicaciones a dicho aforismo. La primera hace referencia a una distorsión cognitiva, denominada *viparyāsa*, que consiste generalmente en ver lo impermanente como permanente, lo insustancial como sustancial y lo doloroso como dichoso. La frase habría sido pronunciada para liberarse de esa distorsión con relación a la “sede de lo cognitivo” (*ālayavijñāna*) y a las otras siete percepciones cognitivas (*vijñāna*); siendo las primeras cinco las relativas a los cinco sentidos, la sexta a la mente como sentido interno (*manovijñāna*), la séptima a la confusión (*klistamanas*) de dicha sede (*ālaya*) con algo sustancial y la octava la percepción cognitiva del propio *ālaya*. De este modo, el término *mātram* del citado pasaje significaría “equivalente a”, mientras que *citta* se referiría al conjunto de los *vijñāna*. Wayman sugiere traducir *cittamātram yad uta traidhātukam* como “el derivativo de los tres mundos es sólo mente”,¹¹ mostrando así su celo por preservar la distinción entre lo dado y lo elaborado.

Considero en general aceptable la tesis de Wayman, aunque su traducción puede parecer un poco forzada. Lo que Vasubandhu simplemente pretende subrayar es que, cualquiera que sea la naturaleza de los tres mundos (cosa que en realidad poco importa al budista), todo lo que podamos atribuirles tendría una naturaleza mental. De modo que el célebre *dictum* sánscrito podría traducirse: “Todo lo disponible (los tres mundos) es percepción cognitiva (*vijñapti*)”. Es decir, al margen de lo que sean o dejen de ser los tres mundos, cualquier cosa que se atribuya a los mismos, es una elaboración o producto añadido por la mente, que es el material disponible para el que sigue la vía propuesta por el *yogācāra*.

Así, la estrofa introductoria de la *Vimśatikārikā* (en la edición de Levi con las enmiendas de Tola y Dragonetti),¹²

¹¹ “The derivative of the three worlds is only mind.”

¹² La edición de Levi de las *Veinte estrofas* consta de 22, siendo la primera una estrofa introductoria (y reconstruida, dado que faltaba en el manuscrito sánscrito) y la última conclusiva. Sigo aquí las enmiendas a la primera estrofa ofrecidas por Fernando Tola y Carmen Dragonetti, *Being as Consciousness...*, *op. cit.*, pp. 123-133. La traducción de Clarence H. Hamilton (*Wei Shih Er Shih Lun, or the Treatise in Twenty Stanzas*

podría traducirse del siguiente modo: “Todo lo disponible es percepción cognitiva (*vijñapti*). Ante la vista aparecen objetos (*artha*) ficticios, como en el ojo del enfermo (*taimirika*) aparecen marañas de pelo (*keśa unḍuka*).¹³

Las objeciones, contestadas por el propio Vasubandhu en su comentario a las *kārikā*, se efectúan en representación de escuelas de corte realista, contemporáneas al momento de composición del texto, como el *nyāya*, el atomismo *vaiśeṣika*, el *sāṃkhya* o incluso budismos “realistas” como el *vaibhāṣika* de Cachemira (seguidores del *vibhāṣā*) o el *sarvāstivāda*. Estas críticas aluden al condicionamiento espacio-temporal, a la acusación de solipsismo, a la ineficacia, a la naturaleza de la materia, la percepción y la memoria y a toda una serie de objeciones morales. De ellas da cuenta la primera estrofa del tratado (también reconstruida a partir de las versiones china y tibetana): “Si la representación careciera de objeto externo (*artha*), no podríamos estar seguros (*animaya*) de la determinación respecto del espacio y el tiempo, respecto de la serie de percepciones cognitivas [que es el individuo: *saṃtāna*] y sus acciones no serían efectivas”.¹⁴

El objetor admite que las creaciones mentales *per se*, aquellas a las que no corresponde un objeto, no tienen por qué estar sujetas a las limitaciones del espacio y del tiempo. Uno puede imaginarse en otro lugar o imaginar el futuro. Pero las creaciones mentales en las que el objeto de observación se encuentra presente (*i.e.*, la visión de un relámpago) están sujetas a las limitaciones que imponen el espacio y el tiempo (sólo pueden darse si uno se encuentra en el lugar y en el momento de la tormenta). Esa realidad exterior sería precisamente la que haría desaparecer la amenaza del solipsismo. Muchos individuos pueden contemplar al mismo tiempo el relámpago y estar de acuerdo en que lo que han visto es un relámpago. Además, esas representaciones pertenecen a una única serie de estados

on *Representation-Only*, New Haven, American Oriental Society, 1938) a partir de la versión china de la obra comienza con la segunda estrofa.

¹³ *vijñaptimātram evedam asadarthāvabhāsanāt |
yadvat taimirikasyāsatkeṣoṇḍukādidarsanam || 1*

¹⁴ *yadi vijñaptir anarthā niyamo deśakālayoh |
saṃtānasyāniyamaś ca yuktā kṛtyakriyā na ca || 2*

de conciencia (*saṃtāna*), es decir, a un solo “individuo” (recordemos que para el *vijñānavāda* el yo no es sino la sucesión de diferentes estados de conciencia). Las visiones del *taimirika* o de los sueños existen sólo para aquellos que las experimentan, cosa que no ocurre en la visión del relámpago o de cualquier otro objeto real que se representa en la mente de aquellos que lo contemplan. Se podría decir que las primeras son solipsistas, mientras que las segundas rompen el aislamiento de la percepción cognitiva (aislamiento también ficticio, según la doctrina de la “ausencia de yo”: *anātmyavāda*). El interlocutor concluye añadiendo que esas creaciones mentales serían ineficaces sin un objeto exterior real. El agua del espejismo no sacia la sed. Dadas estas objeciones se hace necesario aceptar la existencia de una exterioridad que justifique las categorías de espacio y tiempo. Nuestra experiencia del mundo depende de estas categorías y son ellas las que permiten compartir experiencias, abriendo la posibilidad a la técnica y su eficacia.

Vasubandhu encara estas objeciones en la estrofa tercera.¹⁵ Observa que existen numerosas experiencias de la imaginación, “como en los sueños” (*svapnavat*), como en el caso de los manes hambrientos (*pretavat*) o la visión de ríos purulentos (*pūyanadyādidarśane*) que carecen de correlato externo y que se encuentran también sujetas a las constricciones del espacio y tiempo, experiencias que no se limitan a la serie de actos cognitivos (*saṃtāna*) de un único individuo y que no son en absoluto ineficaces. Los sueños ocurren en un determinado lugar y momento, ese momento y ese lugar se imponen a la mente que sueña, que no puede cambiarlos a su capricho. La única forma de escapar del lugar en el que estamos encerrados es despertar: en el sueño se respetan también las restricciones del espacio y del tiempo. Estos ejemplos se completan en la estrofa cuarta, donde se hace referencia a la polución nocturna tras el sueño erótico y la eficacia de la mente.¹⁶

Acerca de la acusación de solipsismo (según sus críticos el *vijñānavādin* no puede afirmar ninguna existencia salvo la

¹⁵ *deśādinīyamah siddhah svapnavat pretavatpunah |
saṃtānānīyamah sarvaiḥ pūyanadyādidarśane || 3*

¹⁶ *svapnopadhātavatkertyakeriyā narakavatpunah |
sarvaṃ narakapālādidarśane taiśca bādhane || 4*

suya propia), se responde utilizando como ejemplo una forma de existencia aceptada por la tradición budista: los seres de los abismos (*naraka*). Ellos contemplan conjuntamente un espectáculo irreal, creado por su propio odio y aversión, y el terror que experimentan les hace ver vigilantes en los infiernos e instrumentos de tortura. Cuando es bien sabido, según la propia tradición, que estas visiones no son sino ilusiones creadas por las mentes de los condenados, efectos de un karma negativo acumulado en vidas previas.¹⁷

Si el mundo fuera sólo mente, continúa el interlocutor, esas representaciones mentales serían ineficaces. El buey perdido y rememorado no tira del arado. Vasubandhu esgrime que la imaginación puede ser eficaz; de hecho, es lo más eficaz que existe, es ella la que nos guía sin que nos demos cuenta de su tutela. Para Vasubandhu, las visiones en general, no sólo de los sueños sino también las de la vigilia, no aparecen o desaparecen a voluntad del sujeto, sino que son el resultado de una inercia, de unos hábitos mentales que se remontan a un pasado más o menos lejano (esta vida o anteriores). Sobre estos hábitos actúa la meditación y sobre ellos ejerce su poder transformador. Las visiones conjuntas de los seres infernales no son esencialmente diferentes de las de aquellos que codician las riquezas o el despertar. No son solipsistas ni arbitrarias sino que responden a la maduración equivalente de las acciones pasadas que las configuran. Esa maduración coincidente, mediante la cual se rompe el aislamiento de la serie de estados de conciencia que convencionalmente llamamos individuo, produce efectos similares en dichas series debido a la acción de las “tendencias latentes” (*vāsanā*) que las acciones llevadas a cabo por dichos “sujetos” han dejado en la mente.

Las ilusiones creadas por una determinada serie de estados de conciencia, es decir, por un determinado “sujeto”, pueden ser consecuencia de defectos en la visión o de una perturbación

¹⁷ Las estrofas distinguen los diferentes tipos de experiencias vividas en los diversos ámbitos del renacer (dioses, humanos, fantasmas o seres de los abismos), por lo que se sobreentiende que el interlocutor es aquí un budista. Mientras los dioses ven en el río un centelleo de gemas, los hombres ven agua para beber y los fantasmas (*preta*) una corriente purulenta. Ello no significa que no exista el río como tal, sino que la forma de reaccionar ante él varía en función de los diferentes ámbitos de existencia.

mental. Esto no significa que todos estemos ciegos o paranoicos; el modo diverso en el que el sabio o el ignorante experimentan el mundo dará cuenta de estas diferencias y garantizará que las diversas series de conciencias tengan reacciones diferentes ante los objetos de su experiencia.

Vasubandhu admite que una determinada serie de actos cognitivos pueda influir sobre otra serie, siendo posible aceptar los consejos del amigo o los preceptos del dharma. En la vigilia, la persona vive en la ilusión que crea su propia mente mediante la reactualización de las *vāsanā*, creando la ilusión de un mundo exterior que coincide parcialmente con los mundos creados por otros sujetos debido a itinerarios kármicos similares. En esta ilusión compartida, susceptible a todo tipo de transformaciones (la propia enseñanza *viññānavāda* es la recomendada), cada persona es responsable de sus acciones precisamente por participar de una ilusión colectiva que puede aumentar o disminuir el sufrimiento de los seres. No ocurre lo mismo con el sueño, donde la mente se abandona a su propia inercia sin formar parte de la construcción colectiva de esa exterioridad.

Otras de las críticas a este perspectivismo es la objeción materialista, formulada por los atomistas. La determinación de los elementos fundamentales de lo real ocupó tanto al *sarvāstivāda* como al atomismo *vaibhāsika*. La filosofía del *sarvastivāda* describía el mundo mediante 75 categorías (dharma). Como en las letras del cabalista o en los átomos del materialista, todos los seres y fenómenos eran creados por la combinación de dichos elementos, siendo aquellos ilusiones y éstos lo único verdaderamente real. Mediante esos dharmas (cuidadosamente seleccionados y descritos en la literatura escolástica) podía comprenderse todo pensamiento y toda forma de ser, pero tenían el inconveniente de ser entidades fugaces que, al asociarse en grupos o en series de causas y efectos, creaban la ilusión de la existencia de cosas que en realidad no existían, entre ellas la persona, los árboles o los planetas. No era lícito pues hablar de un sujeto (un pensador, digamos), pero sí de pensamientos, no había nadie que sintiera, pero sí emociones, resultado de la combinación de estos elementos instantáneos que, agrupados, configuraban los objetos de un mundo aparente. Vasubandhu rechaza tanto la concepción “dharmista” como la “atomista”, y en ese sentido

continúa la tradición de Nāgārjuna. La indivisibilidad del átomo es inconcebible si se considera que su naturaleza es extensa. Vasubandhu recurre a la inferencia para descartar lógicamente esta posibilidad. Todo lo que ocupa un lugar en el espacio es susceptible de una división infinita y, siguiendo este razonamiento, nada que tenga como atributo esencial la extensión puede ser fundamento del mundo. Además, si consideramos los átomos como entidades aisladas (lo que contradice la perspectiva de la vacuidad), los átomos no podrían ser objeto de conocimiento, pues no serían accesibles a la percepción, el otro medio válido de conocimiento (*pramāṇa*).

Vasubandhu niega el presupuesto atomista según el cual lo real es lo material. La especulación filosófica india no desconocía la aporía según la cual si lo real fuera la extensión ésta podría dividirse *ad infinitum*, siendo entonces imposible dar con sus unidades fundamentales. La abstracción de una realidad material al margen de la percepción es ilícita para Vasubandhu por dos motivos, el primero tiene que ver con la naturaleza de la percepción, el segundo, con la naturaleza del despertar.

La estrofa décima hace referencia a una doctrina esencial del budismo, la ausencia de un yo esencial en el ser humano (*pudgalanairātmya*) que, una vez llevada a sus últimas consecuencias, lleva a la doctrina de la insustancialidad de los dharmas (*dharmanairātmya*) característica del mahāyāna.¹⁸

La penúltima de las objeciones que comentaremos hace referencia a la naturaleza de la memoria. Todo recuerdo exige la experiencia previa del conocimiento de un objeto, que constituye el motivo de la rememoración. No es posible recordar algo que no se haya experimentado o algo que no se haya percibido. Para Vasubandhu este hecho no supone la existencia de algo independiente del acto cognitivo mismo; el recuerdo, como todo fenómeno mental, ocurre mediante la reactualización de una huella (*vāsanā*) dejada por una experiencia anterior, de la que surge el acto mental de la rememoración. Y esa cadena de experiencias cognitivas y huellas que se reactualizan y hacen posibles nuevas experiencias cognitivas viene de un origen sin

¹⁸ *tathā pudgalanairātmyapraveśo hi anyathā punaḥ |
deśanā dharmanairātmyapraveśaḥ kalpitātmanā ||* 10

comienzo, sin que sea posible ni lógico postular un primer acto de conocimiento que surgiera sin el desencadenante de una huella previa. De nuevo se recurre al ejemplo del sueño: la experiencia consciente, la experiencia común de la vigilia, es una experiencia sumergida en el sueño de las *vāsanā*. Y la mente de la persona común sólo es capaz de conocer el mundo irreal que ella misma crea.

Para finalizar, se plantea una objeción moral. Si todo es mente, objetarán los realistas, ¿cómo es posible la retribución de los actos que postula la doctrina del karma? Y más aún, ¿qué ocurre cuando se comete un asesinato? Teniendo todo una naturaleza mental, ¿se mata realmente a alguien? O lo que sería más grave, ¿queda sin responsabilidad moral el asesino? Dichas cuestiones se exponen en la estrofa veinte: “¿Cómo explicar entonces el exterminio del bosque de Daṇḍaka a consecuencia de la cólera de los *ṛṣi*?”¹⁹

Vasubandhu esgrime una diferencia: el asesinato cometido en sueños no tiene la misma retribución kármica que el perpetrado durante la vigilia. La razón de ello no es la inexistencia de un correlato exterior independiente de la mente, sino la diferencia de estados mentales del que sueña y del que está despierto. En el sueño, la mente se encuentra en un estado transitorio, caracterizado por la lentificación de los reflejos, la disminución de la sensibilidad y el embotamiento, mientras que en la vigilia del hombre cuerdo, los reflejos y la sensibilidad se hallan en pleno funcionamiento. Esta circunstancia hace que la huella dejada por ese mismo acto sea de diferente profundidad en uno y otro caso, y así lo serán sus consecuencias kármicas.

El crítico pone el ejemplo del carnicero, cuya actividad cotidiana consiste en degollar animales. Vasubandhu replica que no es necesaria la existencia real del carnicero ni la del cordero, para que mediante el acto cognitivo de la intención del carnicero se altere la serie de actos cognitivos del cordero de tal modo que quede obstaculizado el funcionamiento de la vida, sin que esto quiera decir que se interrumpa una serie de actos cognitivos que viene de un origen sin comienzo (*anaditva*). Simplemente

¹⁹ *katham vā dandakāraṇyaśūnyatvamṛṣīkopataḥ |
manodaṇḍo mahāvadyaḥ katham vā tena siddhyati || 20*

queda interrumpida la serie que corresponde al “segmento” de su vida presente. El filósofo cita otros casos de alteración de la conciencia: pérdida de memoria, visiones, posesión por espíritus malignos, y cita una serie de ejemplos de la tradición literaria budista que ponen de manifiesto la influencia que una mente (una serie de actos cognitivos) puede tener sobre otra. Y recuerda que Śākyamuni ya advirtió de la peligrosidad de la violencia ejercida por la mente, recordando un episodio en el cual los sabios eremitas habían exterminado a los habitantes de una aldea tras sufrir una grave ofensa.

Para terminar se plantea la cuestión de si es posible conocer lo que otro está pensando, destreza que la tradición atribuye a los budas.²⁰ Vasubandhu niega que ese conocimiento pueda ser real (pues no hay nada real externo a la mente); ese conocimiento es entonces una forma distorsionada de conocimiento, pues aprehende la conciencia de manera errónea. Pero lo mismo sucede cuando uno se dirige al conocimiento de sus propios pensamientos: la persona común no capta la esencia misma de ese pensamiento, sino una forma distorsionada de ella.

Sin embargo, el razonamiento no debe entenderse como la negación de un mundo exterior a la mente, sino como la negación de que, en la experiencia del hombre común, pueda haber algún tipo de acceso no mental a dicha supuesta exterioridad. Repetimos, lo que interesa aquí no es una teoría del mundo, sino una vía para la transformación mental. La conclusión del tratado advierte sobre la dificultad de esta doctrina que el autor ha expuesto no sin penalidades, y que sólo será comprendida parcialmente por la persona corriente, pues dicha doctrina es dominio exclusivo de los budas, los únicos capaces de “consumar” las capacidades de lo cognitivo.²¹

Este artículo se inclina hacia una interpretación de Vasubandhu según la cual el filósofo de Gandhāra no habría negado la

²⁰ *paracittavidāṃ jñānamayathārtham katham yathā | svacittajñānam ajñānādyathā buddhasya gocaraḥ || 21*

²¹ *vijñaptimātratāsiddhiḥ svaśaktisadrśi mayā | kṛteyaṃ sarvathā sā tu na cintyā buddhagocaraḥ || 22*

existencia de una realidad exterior a la mente, aunque tampoco la habría afirmado, por no estar al alcance de la percepción cognitiva corriente acceder a ella. Una de las justificaciones de esta afirmación se encuentra en un trabajo previo del Vasubandhu, el *Abhidharmakośabhāṣya*. En el capítulo tercero, Vasubandhu distingue el mundo de los seres (*sattvaloka*) del mundo como receptáculo (*bhājanaloka*), mostrándose familiarizado con las distintas descripciones que la tradición ha dado a estos dos ámbitos.²² Al margen de que Vasubandhu conociera o desconociera la versión sánscrita del *Aggaññasutta* del *Dīghanikāya*,²³ donde se expone la cosmogonía budista de disolución y emergencia cíclica del mundo como receptáculo (*bhājanaloka*), la distinción misma sirve para constatar que el filósofo reconocía las dos perspectivas que ofrecía la tradición (representada aquí en el *Vibhāṣa*) del mundo o universo (*loka*): la psicológica y la cosmológica. La primera asociada a los seres; la segunda, al supuesto lugar que éstos habitan. Defenderemos aquí que Vasubandhu se reserva el juicio acerca del estatus ontológico de dicho mundo como receptáculo, sin comprometerse con la negación de su existencia.

Lo que interesa a Vasubandhu es el mundo de los seres, un mundo que se encuentra constituido esencialmente de percepciones cognitivas (*vijñāna*). Hasta el punto de que la vivencia que experimentan los seres de un mundo exterior a sus mentes llega a considerarse ilusoria, quedando al margen la cuestión de si existe o no existe dicho mundo y cuál es su naturaleza. Simplemente ese supuesto mundo exterior es inaccesible y hablar de él supondría contradecirse. La razón de ello se encuentra en la teoría budista de la percepción y la distinción mencionada entre *nirvikalpa* y *savikalpa*. ❖

Dirección institucional del autor:

Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC)

²² *Abhidharmakośabhāṣyam*, Louis de la Vallée Poussin (ed. y trad.), traducción inglesa de Leo Pruden (véase nota 1), p. 451: Tras haber descrito el “mundo de los seres” (*sattvaloka*), Vasubandhu pasa a describir extensamente el “mundo receptáculo” (*bhājanaloka*): *Kośa* III 45-84, pp. 451-473.

²³ Wayman en el artículo citado supone que Vasubandhu conocía este texto.

Instituto de Historia de la Medicina y de la Ciencia
Plaza Cisneros 4
46003, Valencia, España

Bibliografía

- ANACKER, Stefan, *Seven Works of Vasubandhu: The Buddhist Psychological Doctor*, Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 1998.
- BEAL, Samuel (ed. y trad.), *Si-Yu-Ki. Buddhist Records of the Western World*, traducción del chino de Huiuen Tsiang, Londres, Trubner & Co., 1969.
- CHATTERJEE, Ashok Kumar, *The Yogācāra Idealism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1987.
- CHIMPA, Lama y A. Chattopadhyaya (trads.), *Taranatha's History of Buddhism in India*, Simla, Indian Institute of Advanced Study, 1970.
- DAHLIA, Albert A. (trad.), *Lives of Great Monks and Nuns*, Berkeley, Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2006.
- DASGUPTA, Surendranath: "Philosophy of Vasubandhu in Vimsatika and Trimsika", *The Indian Historical Quarterly*, vol. 4. núm. 1, marzo de 1928, pp. 36-43.
- DE LA VALLÉE POUSSIN, Louis (ed. y trad. del chino y tibetano), *Abhidharmakośabhāṣyam, de Vasubandhu*, trad. al inglés Leo M. Pruden, Berkeley, Asian Humanities Press, 4 vols., 1988.
- DUERLINGER, James, *Indian Buddhist Theories of Person: Vasubandhu's Refutation of the Theory of a Self*, Londres, Routledge Curzon, 2003.
- FATONE, Vicente, *Obras completas I. Ensayos sobre hinduismo y budismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1972.
- FRAWALLNER, Erich, "On the Date of the Buddhist Master of the Law, Vasubandhu", *Serie Orientale*, núm. 3, Roma, IsMeo, 1951.
- GILES, H. A., *The Travels of Fa-hsien (399-414 A.D.), or Record of the Buddhistic Kingdoms*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1959.
- GÓMEZ, Luis O. (ed. y trad.), "Buddhist Views on Language", en M. Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 8, Nueva York, Macmillan, 1985.
- , "Two Jars on Two Tables. Reflections on the 'Two Truths'", en Jonathas A. Silk (ed.), *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding. The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2000.
- HALL, Bruce C., "The Meaning of *Vijnapti* in Vasubandhu's Concept

- of Mind”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, núm. 9, 1986, pp. 7-23.
- HAMILTON, Clarence H., *Wei Shih Er Shih Lun, or the Treatise in Twenty Stanzas on Representation-Only*, New Haven, American Oriental Society, 1938.
- HATTORI, Masaaki, *Dignāga, On Perception* (traducción anotada del primer capítulo del *Pramāṣasamuccaya*), Cambridge, Harvard University Press, 1968.
- JAINI, Padmanabh S., “On the Theory of Two Vasubandhus”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, núm. 21, 1958, pp. 48-53.
- KAPLAN, Stefan, “A Holographic Alternative to a Traditional Yogacara Simile: An Analysis of Vasubandhu’s *Trisvabhava* Doctrine”, *Eastern Buddhist*, núm. 23, 1990, pp. 56-78.
- KOCHUMUTTOM, Thomas, *A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogacarín*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1982.
- KRITZER, Robert, “Vasubandhu on *Samapratyaya Vijnanamam*”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 16, núm. 1, 1993, pp. 24-55.
- LAMOTTE, Etienne, *History of Indian Buddhism, from the Origins to the Śaka Era*, trad. Sara Boin-Webb, Louvain, Université du Louvain, 1988.
- , “The Assessment of Textual Interpretation in Buddhism”, trad. Sara Boin-Webb, en Donald S. López (ed.), *Buddhist Hermeneutics*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1988.
- LEVI, Sylvain, *Un système de philosophie bouddhique: Matériaux pour l’étude du système Vijnaptimatra*, París, Bibliothèque de l’École des Hautes Études, fasc. 260, 1932.
- LUSTHAUS, Dan, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogacara Buddhism and the Ch’eng wei shih lun*, Londres, Curzon, 2000.
- MATILAL, Bimal Krishna, *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, The Hague, Mouton, 1971.
- , “Mysticism and Reality: Ineffability”, *Journal of Indian Philosophy*, núm. 3, 1975.
- , *Perception. An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- (ed.), “Buddhist Logic and Epistemology”, *Buddhist Logic and Epistemology: Studies in the Buddhist Analysis of Inference and Language*, Boston, Reidel, 1986.
- MURTI, T. R. V., *The Central Philosophy of Buddhism*, Londres, George Allen & Unwin Ltd., 1955.

- NAGAO, Gadjin, "The Buddhist Word View as Elucidated in the Three-Nature Theory and its Similes", *Mādhyamika and Yogācāra*, Delhi, Sri Satguru Publications, 1992, pp. 61-74.
- , "What Remains in śūnyatā: A Yogācāra Interpretation of Emptiness", *Mādhyamika and Yogācāra*, Delhi, Sri Satguru Publications, 1992, pp. 51-61.
- , "Yogācāra-A Reappraisal", *Mādhyamika and Yogācāra*, Delhi, Sri Satguru Publications, 1992, pp. 219-226.
- NAKAMURA, Hajime, *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes*, Hirakata, Kufs Publication, 1980.
- OBERMILLER, E. (trad.), *The History of Buddhism in India and Tibet by Bu Ston*, Delhi, Sri Satguru Publications, 1986.
- POTTER, Kart H. (ed.), *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. 1: Bibliography, Delhi, Motilal Banarsidass, 1983.
- , *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. 4: *Sāṃkhya*, Gerald Larson y Ram Shankar Bhattacharya (eds.), Delhi, Motilal Banarsidass, 1987.
- , *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. 8: *Buddhist Philosophies from 100 to 350 A. D.*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1995.
- , *Presuppositions on India's Philosophies*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1991.
- PUJOL, Óscar, *Diccionari Sànskrit-Català*, Barcelona, Enciclopèdia Catalana, 2005.
- TAKAKUSU, J., "A Study of Paramartha's Life of Vasubandhu and the Date of Vasubandhu", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1905, pp. 33-53.
- TOLA, Fernando y Carmen Dragonetti, *Being as Consciousness: Yogācāra Philosophy of Buddhism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2004.
- , *El idealismo budista*, México, Premiá, 1989.
- , "The Trisvabhāvakārikā of Vasubandhu", *Journal of Indian Philosophy*, núm. 11, 1983, pp. 248-266.
- WALDRON, William S., *The Buddhist Unconsciousness: The ālaya-vijnāna in the Context of Indian Buddhist Thought*, Londres, Routledge Curzon, 2003.
- WAYMAN, Alex, "A Defense of Yogācāra Buddhism", *Philosophy East and West*, vol. 46, Honolulu, Hawaii University Press, 1996, pp. 447-476.
- WAYMAN, Alex, *A Millennium of Buddhist Logic*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1999.
- YAMADA, Isshi, "Vijnaptimatratā of Vasubandhu", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1977, pp. 158-176.