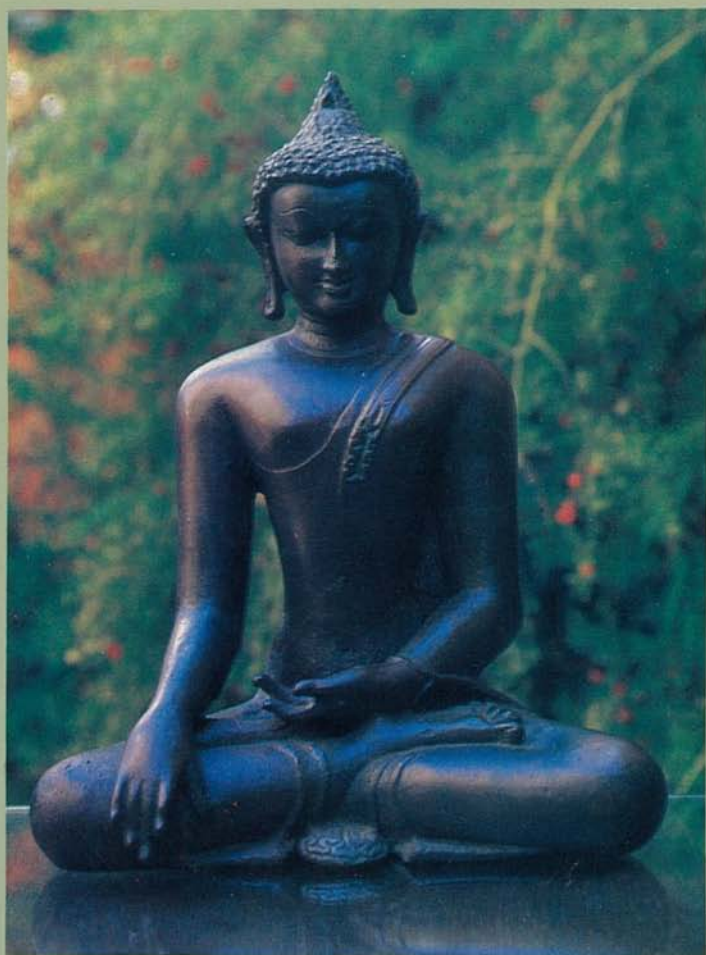


# *Revista de Estudios Budistas*





# Revista de Estudios Budistas

México · Buenos Aires

Número 4

octubre 1992 a marzo 1993

# Revista de Estudios Budistas

---

Número 4

octubre 1992 a marzo 1993

## *Directorio*

### *Directores:*

Carmen Dragonetti (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, y Fundación Instituto de Estudios Budistas, Argentina.  
Fernando Tola (Instituto Internacional para Estudios Budistas, Tokio)

### *Consejo consultivo:*

André Bateau (El Colegio de Francia)  
Luis Óscar Gómez (Universidad de Michigan)  
Bimal K. Matilal 1935-1991 (Universidad de Oxford)  
Katsumi Mimaki (Universidad de Kioto)  
Lambert Schmithausen (Universidad de Hamburgo)  
Ernst Steinkellner (Universidad de Viena)  
Akira Yuyama (Instituto Internacional para Estudios Budistas, Tokio)

### *Editor: Sergio Mondragón*

*Consejo editorial:* Benjamín Preciado, Marco Antonio Karam, Guillermo Quartucci, Luis Cortés Bargalló

*Asistente editorial:* Adriana Segovia

Oficinas: Dr. Barragán 482, Colonia A. S. Narvarte, C.P. 03010, México, D.F. Tel. 530-01-36. FAX: 538-13-86.

Toda correspondencia internacional, a los directores y/o al editor, dirigirla a: *Revista de Estudios Budistas*, 2741 Sunset Boulevard, Los Angeles, California, 90026, USA.

La *Revista de Estudios Budistas* se publica dos veces por año, en abril y octubre. El precio de cada ejemplar es de \$20,000 m.n.; suscripción anual en la República Mexicana (dos números) \$49,000 m.n.; Estados Unidos 30 US dls.; Centroamérica y Antillas 24 US dls.; Sudamérica 25 US dls.; Europa 28 US dls.; Asia, África y Oceanía, 31 US dls. Estos precios incluyen correo aéreo certificado.

Las opiniones expresadas son responsabilidad de sus autores. Esta revista es publicada por la Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas, A.C., con sede en México. Apartado Postal # 19332, C.P. 03901 México, D.F. Certificado de licitud de título, núm. 6285; y de licitud de contenido, núm. 4957, expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación.

# Sumario

## Artículos

Opiniones budistas acerca del suicidio y la eutanasia: *Carl B. Becker* 7

Animales y humanos en el Budismo Primitivo: *James P. C. McDermott* 31

La estructura de la mente según la escuela idealista budista (Yogāchāra): *Fernando Tola y Carmen Dragonetti* 51

## Historia

La antigua Universidad de Nalanda: *D. K. Banerjee* 75

## Términos y conceptos budistas: Amalavijñānam (conciencia pura) y ālayavijñānam (conciencia depósito)

Amalavijñānam y ālayavijñānam. Una contribución a la teoría del conocimiento del Budismo: *Erich Frauwallner* 111

## Abstracts 135

## Textos

Trisvabhāvakārikā. Estrofas acerca de las tres naturalezas de Vasubandhu: *Introducción, traducción y notas por Fernando Tola y Carmen Dragonetti* 139

## Notas breves

Erich Frauwallner: *Ernst Steinkellner* 163

The Eastern Institute, de Tokio 167

Los Estudios Budistas en Dinamarca 169

Traducción al inglés de obras de Étienne Lamotte por Sara Boin-Webb 172

## Reseñas

*Dharmottaras Paralokasiddhi*, de Ernst Steinkellner: F. T. y C. D. 175

*Nihilismo budista. La doctrina de la vaciedad*, de Fernando Tola y Carmen Dragonetti: Josu Landa G. 177

## Noticias

Jeannine Auboyer 183

Creación del *Institute of Buddhist and Asian Studies* en India 185

The First International Conference on Buddhist Women 186

Xth International Conference of the International Association of Buddhist Studies (IABS) 187

34th International Congress of Asian and North African Studies 188

## Colaboradores 191

## Acotaciones a las ilustraciones 193

*Portada*: Buda. Birmania. Siglos XII-XIII. Bronce. Altura 34 cm. British Museum. Foto de Eduardo Frías.

*Ilustraciones*: Las de las páginas 5, 6 y 190 fueron tomadas de D. Seckel, *Buddhistische Kunst, Ostasien*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1957; la segunda fue sacada a su vez del *Nanto Jūdaiji Taikyō*, Tokio, 1932-1934 y la tercera de O. Sirén, *Histoire des Arts Anciens de la Chine*, Annales du Musée Guimet, París, 1929-1935. Las de las páginas 30, 50, 74, 110, 161, 182 y 198 de *The Way of the Buddha*, Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, Nueva Delhi, s.f. Las de las páginas 49, 134 y 196 de Stella Kramrisch, *The Art of India through the Ages*, The Phaidon Press, Londres, 1965. La fototipia de la página 138, de Sylvain Lévi, *Matériaux pour l'Etude du Système Vijnaptimātra*, H. Champion Éditeur, París, 1932; fue realizada por Faucheux et Fils, Chelles (Francia). La de la página 109, de H. Bechert y R. Gombrich, *The World of Buddhism*, Thames and Hudson, Londres, 1984; la foto es de Josephine Powell. La de la página 174, de *Buddhism, Art and Faith*, editado por W. Zwalf, British Museum Publications Ltd., Londres, 1985.

*Agradecemos* la colaboración fotográfica de Eduardo Frías, Josephine Powell, del Museo Fogg de Cambridge, Mass. (EUA), del Museo Nacional de Nueva Delhi, del Museo Indio de Calcuta, del Museo de Bellas Artes de Boston, del Museo de Antigüedades de Asia Central de Nueva Delhi, del Museo Nacional de Tokio, del Museo Guimet de París y del Museo Británico, así como la ayuda de Almut Fleck, Joel Phillips Carbajal y Blanca Luz Pulido, para este número de *REB*.





*Mano de Buda*

METZGER 1977

# Opiniones budistas acerca del suicidio y la eutanasia\*

Carl B. Becker

## Bioética y muerte del cerebro: la reciente discusión en Japón

Los estudiosos japoneses de ética y religión han tardado en enfrentarse a temas de bioética, suicidio y muerte-con-dignidad. Aunque en la prensa popular se tratan frecuentemente los problemas prácticos, y grupos aislados de ciudadanos están empezando a llamar la atención sobre estos temas, poca gente fuera de la comunidad médica ha encarado estos temas con seriedad.<sup>1</sup> Como un ejemplo reciente que es representativo de esta situación, consideremos la 39 Reunión Anual de la Asociación Japonesa de Ética (la asociación académica de los que se dedican al estudio de la ética en todo el país) que se llevó a cabo en la Universidad de Waseda en octubre de 1988. El título de la reunión anual, como una deferencia a la enfermedad del fallecido emperador y a la urgencia creciente de los asuntos bioéticos, fue "Vida y ética". Evidentemente, ésta fue una oportunidad para promover la discusión sobre tópicos como la eutanasia y la muerte-con-

\* El presente texto es la traducción al español del artículo de Carl B. Becker, "Buddhist Views of suicide and euthanasia", publicado en *Philosophy East and West*, vol. XL, núm. 4, octubre, 1990. Agradecemos al profesor Roger T. Ames, editor de dicha revista, por habernos autorizado a traducir el artículo del profesor Becker y a publicarlo en REB.



dignidad entre investigadores de la ética en el campo de la medicina, de la religión y de la filosofía. De hecho, más de la mitad de las presentaciones discutieron puntos de vista clásicos sobre la vida, como los de Hipócrates, Confucio, Vico, Kant, Nietzsche y otros. El tiempo programado para la discusión abierta fue enteramente ocupado por los panelistas, que se excedieron en la extensión de sus ponencias. Pero, con todo, hubo algunos investigadores japoneses que audazmente trataron de establecer algunas opiniones más japonesas sobre tópicos de la bioética, en particular la eutanasia y la muerte-con-dignidad. Aunque no carentes de dificultades, estas presentaciones mostraron un acercamiento al popular tema, más japonés que budista. La mayoría estuvo de acuerdo con la presentación de Anzai Kazuhiro, según la cual la muerte del cerebro no debería igualarse con la muerte humana.<sup>2</sup> El razonamiento de Anzai se desarrolla así: si la muerte del cerebro implica la muerte humana, entonces, por contraposición, la vida humana debería implicar vida consciente (del cerebro). Ahora bien, existen claramente segmentos de nuestra vida en los que estamos vivos, pero no siempre conscientes. Por lo tanto, es erróneo concluir que un ser humano está muerto porque carezca de conciencia. Por supuesto, este argumento puede ser rebatido por equiparar la vida consciente y la vida cerebral, y por no distinguir entre periodos de inconsciencia con la expectativa de un revivir futuro (como el sueño profundo) y periodos de inconsciencia sin expectativas de un revivir futuro (como en un coma irreversible). Pero ese argumento es representativo de un rechazo sumamente difundido en Japón de la muerte cerebral como criterio para determinar la muerte.

Este rechazo procede en parte de la asociación que se hace en Japón entre el criterio de muerte cerebral y el trasplante de órganos, una aversión que se remonta a las enseñanzas de Confucio según las cuales el cuerpo, un re-

galo del cielo y de nuestros padres, debe ser enterrado completo y nunca mutilado. Por esta razón, las disecciones y las autopsias llegaron tarde a Japón, y no fueron completamente permitidas sino hasta el siglo XIX. Las prácticas japonesas modernas de la cremación total, de operaciones quirúrgicas y de irse a otros países para recibir un trasplante de órganos han hecho a un lado el antiguo prejuicio confuciano contra el hecho de cortar el cuerpo. Sin embargo, sigue presente el miedo de que si el criterio de la muerte cerebral llegara a aceptarse ampliamente, los elementos menos conservadores de la sociedad podrían abusar de éste en beneficio de la “desagradable” práctica del trasplante de órganos.

En su discurso inaugural acerca de la ética budista, el profesor Shinjō Kawasaki, de Tsukuba, dio a entender que este rechazo del criterio de la muerte cerebral también podría fundamentarse en una perspectiva budista de la vida y de la muerte.<sup>3</sup> Kawasaki citó el *Visuddhimagga*, el cual indica que la energía vital (*ayus*) tiene como soporte el calor corporal y las facultades conscientes (que interpretadas en sentido amplio, incluyen los reflejos).<sup>4</sup> Si el calor del cuerpo o los reflejos continúan, entonces una persona no puede considerarse muerta. Ahora bien, el Budismo admite situaciones (tales como los trances meditativos o la hipotermia) en las cuales ni el calor corporal ni los reflejos se pueden detectar externamente, pero el sujeto todavía no está muerto. Así, la falta de calor y de reflejos es un indicador necesario pero no suficiente de la muerte; si cualquiera de ellos persiste, podría decirse que el cuerpo no está todavía muerto. Dicho en otras palabras, el Budismo no iguala la vida con el calor y los reflejos, sino sostiene que el calor corporal y los reflejos son los “soportes” de la vida y que, por lo tanto, la vida no se puede medir empíricamente salvo a través de tales variables. Kawasaki también reafirma la ampliamente difundida opinión budista japonesa de que

la muerte no es el fin de la vida, sino simplemente una transición breve hacia otro estado que comúnmente se piensa que dura cuarenta y nueve días y es intermediario entre la vida en este cuerpo y la vida en el próximo. La resistencia a descartar un cuerpo como “muerto” antes de que haya perdido el calor y los reflejos no se basa en un miedo a la extinción o la aniquilación personal, sino más bien en una concepción budista de los componentes básicos del sistema vital.<sup>5</sup>

Iida Tsunesuke, de Chiba, amplía este punto de vista al plantear que *“las personas no son simplemente ‘sujetos de derecho’ carentes de significado, sino personalidades, ‘rostros’ que encarnan las posibilidades de cumplir los sueños de sus padres y seres amados... receptores de amor y, por lo tanto, dignos de honor.”*<sup>6</sup> Este segmento es una petición de principio en relación a las “posibilidades”, puesto que en el caso de las víctimas de muerte cerebral, son precisamente esas posibilidades las que están faltando. Lógicamente hablando, el argumento de las “posibilidades” ha sido abandonado hace mucho tiempo por filósofos como Mary Anne Warren, quien ha demostrado que no necesitamos tratar a los presidentes potenciales como presidentes, a los criminales potenciales como criminales, o a los humanos potenciales como humanos.<sup>7</sup> (La sociedad japonesa podría diferir a este respecto; hasta hace poco, la sospecha de un crimen o la posibilidad de cometer un crimen eran motivos suficientes para el arresto, y los hijos de los nobles—señores potenciales— eran con frecuencia honrados o asesinados como señores reales.)<sup>8</sup>

Sin embargo, el argumento de Iida es importante no tanto por su fuerza de persuasión lógica sino porque revela la actitud japonesa: las personas no son sujetos con derechos y libre albedrío individual, sino más bien objetos de las atenciones de otros. (El tratamiento que le dan los japoneses a los bebés y a los niños refuerza el punto de vista

de que los niños japoneses no son vistos como personas, sino como una posesión de sus padres; tal fue el *status* legal y filosófico de las mujeres, de los sirvientes y de los niños antes del siglo xx.)

Ohara Nobuo profundiza aún más en esta posición al plantear que *“aunque un cuerpo pudiera ser tratado como una ‘cosa’ o un cadáver por los médicos, sigue siendo un cuerpo con valor y significado y, en ese sentido, una persona, para los miembros de la familia... En este sentido, incluso los humanos en estado vegetativo y los cadáveres con muerte cerebral pueden darle alegría a otra gente.”*<sup>9</sup> Claro que esta posición implica muchos problemas que Ohara se muestra reacio a reconocer. Sólo en el más metafórico de los sentidos puede un cadáver “darle” algo a alguien; más bien, es la familia la que podría *derivar* algún sentimiento de alegría al contemplar el rostro de alguien querido para ella, incluso aunque esa persona sea incapaz de estar otra vez consciente en ese cuerpo.

Esta actitud está vinculada con la reverencia japonesa por las pinturas, las esculturas y los mitos; no ofrece ninguna directiva útil para la facultad del médico de decidir cuándo se continúa o se desiste de cuál tipo de tratamiento para el paciente. A la pregunta de “¿Cuándo deja el cuerpo de ser una persona?”, la respuesta de Ohara, *“Nunca deja de ser una persona para aquellos que lo aman”*, podría ser psicológicamente correcta para algunos, pero es un callejón sin salida en cuanto a la ética médica, porque falla en responder a la pregunta de *“¿Cuándo un cuerpo debería ser tratado no como una persona viva, sino como un cuerpo muerto?”*

Además, incluso si se pensara que el cuerpo tiene alguna utilidad en el caso de que los pacientes y “otras personas significativas” sigan vivos y preocupados por el destino del fallecido, esto valora a la persona (o al cadáver) enteramente en términos de su valor *para otros*. En el caso

de los viejos que mueren solos y sin cuidados, la ausencia de otros que se preocupen deja al médico completamente sin directivas. (Esto está de acuerdo con la proposición frecuentemente señalada de que los japoneses sin un contexto social parecen desorientados moralmente.<sup>10</sup>)

Esta posición también presume una ingenuidad inspirada en el deseo por parte de los padres o de la familia, una imposibilidad de distinguir entre un ser humano vivo con un potencial para la interacción y un cuerpo muerto con solo la semejanza de un ser amado. Esto podría no molestar a muchos padres japoneses, para quienes sus hijos son en realidad "objetos". De hecho, hay "hospitales de rehabilitación" en Japón donde los infantes anencefálicos son cuidados y criados tantos años como lo decidan las finanzas y el interés de sus padres. Los niños son sostenidos para que les "den la bienvenida" a sus padres cuando éstos desean visitarlos.<sup>11</sup>

Tal resistencia a admitir el fin que la muerte significa, o el sufrimiento fundamental de la condición humana, va en contra de los principios básicos del Budismo. Esto nos recuerda la famosa historia de la mujer que le pidió a Buda que reviviera a su bebé. Como respuesta, Buda le dio la tarea de pedir comida en cualquier casa donde no hubiera muerto nadie. Durante el proceso de preguntar por toda la aldea, la mujer llegó a darse cuenta de que todos los humanos deben morir y enfrentarse a la muerte. De esta manera ella obtuvo la iluminación, dejó de lamentarse por su niño muerto y se convirtió en seguidora de Buda. Los parientes que se niegan a declarar como muerto a su familiar mientras éste tenga un "rostro", o los padres que insisten en prolongar artificialmente la apariencia de vida de un niño anencefálico, no pueden pretender comprender el Budismo.

En Japón un equívoco mucho mayor acecha tras toda la discusión entre "los defensores de la muerte cerebral"

y los "opositores a la muerte cerebral". El problema real no está en si cada cuerpo que muere debería descuartizarse en busca de órganos utilizables tan pronto como su cerebro esté isoeléctrico, como sostendrían algunos opositores. Más bien, el problema estriba en si en algún momento es aceptable desistir del tratamiento luego de la muerte cerebral (dirigiendo los valiosos y limitados recursos del hospital hacia otros pacientes que están en espera). En ausencia del criterio de la muerte cerebral, muchos cuerpos que de otra manera no tendrían esperanzas permanecen casi indefinidamente con sistemas de mantenimiento artificial. Incluso si se aceptara el criterio de la muerte cerebral, nada podría impedir que las familias encontraran hospitales donde se preservaran indefinidamente los cuerpos de sus seres queridos con sistemas de mantenimiento artificial, ni nadie podría exigir la donación de los órganos si el paciente y la familia no lo desean. Entonces el problema, como en el caso del suicidio y la eutanasia, no es "¿deberían todos ser obligados a seguir este criterio?", sino más bien "¿puede permitirse a la gente que lo desea seguir este criterio?" Los miedos sin fundamento a la venta o a la piratería de órganos han transformado este difundido asunto en un fantasma mucho mayor de lo que jamás habría debido volverse.

No se trata simplemente de criticar las posiciones que han expresado recientemente los estudiosos japoneses de ética. Más bien presento estas evidencias para demostrar lo lento que ha sido el desarrollo del pensamiento japonés en bioética y, en particular, su preocupación por *cuerpos de valor para otros* más que por *sujetos de valor para sí mismos*. Esta preocupación no encuentra apoyo ni en el Budismo japonés ni en la enseñanza de los samurais, sino en el nivel de las creencias populares, y podría tener ramificaciones serias para la bioética japonesa de muchas generaciones futuras.

La Federación Mundial de la Sociedad del Derecho

a Morir (The World Federation of the Right to Die Society) llevó a cabo una Conferencia Internacional en Niza (Francia) en 1984. Si bien asistieron muchos japoneses a esta conferencia, aparentemente ninguno de ellos hizo una contribución para que Occidente comprendiera el punto de vista budista sobre la eutansia. Al año siguiente, cuando el presidente de la Sociedad publicó un libro sobre las actitudes mundiales hacia la eutanasia, sólo 2% (2.5 de 150 páginas) trataba sobre las actitudes budistas, y esas ideas fueron proporcionadas en Niza por budistas de California, no por budistas japoneses.<sup>12</sup>

Los budistas tienen una gran contribución que hacer a la humanización y naturalización de la medicina y la bioética. No podría hablar por todo el Budismo japonés, pero sería feliz si este artículo inspirara el diálogo y las contribuciones posteriores de los budistas japoneses.

### **Opiniones iniciales del Budismo sobre la muerte, el suicidio y la eutanasia**

Desde hace mucho tiempo Japón ha sido más consciente y sensible ante el proceso del morir que las culturas occidentales modernas. Más aún, Japón ya tiene su propio y excelente marco filosófico y experimental para enfrentar de manera efectiva “nuevos” temas de la bioética como la eutanasia. Los budistas japoneses reconocieron hace mucho tiempo lo que los occidentales están redescubriendo tan sólo recientemente: que la forma de morir, el momento preciso de la muerte, es muy importante. Esta premisa fundamental probablemente sea anterior al Budismo mismo, pero se hace muy explícita en las enseñanzas de Buda.<sup>13</sup> En sus meditaciones, Buda observó que incluso la gente con buen karma alguna vez nació en situaciones adversas, y que incluso aquellos con mal karma alguna vez encontraron renacimientos inusualmente placenteros. Buda declaró que la

variable crucial que gobierna el renacimiento es la naturaleza de la conciencia en el momento de la muerte. De allí que los budistas le concedieran una gran importancia al hecho de tener los pensamientos apropiados en el momento de la muerte. En dos obras del Canon Theravāda, el *Petavatthu* y el *Vimānavatthu* ("Historias de los difuntos"), se pueden encontrar muchos ejemplos de esta idea. Ciertamente, en muchos *sūtras* los monjes visitan a los laicos en sus lechos de muerte para asegurar que sus pensamientos de moribundos sean saludables,<sup>14</sup> y Buda recomienda que los seguidores laicos también se alienten entre sí en tales ocasiones.<sup>15</sup>

El Budismo no ve la muerte como el fin de la vida, sino simplemente como una transición; el suicidio no es, por lo tanto, un escape de nada. Así, en el *saṅgha* (comunidad de los seguidores de Buda) inicial, el suicidio fue condenado en principio como una acción inapropiada.<sup>16</sup> Pero los textos budistas tempranos incluyen muchos casos de suicidio que Buda mismo aceptó y perdonó. Por ejemplo, los suicidios de Vakkali<sup>17</sup> y de Channa<sup>18</sup> se cometieron a causa de enfermedades dolorosas e irreversibles. Es significativo, sin embargo, que la alabanza de Buda a los suicidas *no* se basa en el hecho de que éstos estuvieran en estados terminales, sino más bien en que sus mentes carecían de egoísmo y de deseos, y estaban iluminadas en el momento de la muerte.

Este tema queda en evidencia de manera más dramática en el ejemplo de Godhika. Este discípulo alcanzó repetidamente un nivel avanzado de *samādhi*, que lindaba con el *parinirvāṇa*, para luego deslizarse del estado de iluminación otra vez hacia la conciencia normal. Después de que esto pasó seis veces, Godhika juró pasar al próximo reino mientras estuviera iluminado, y tranquilamente se suicidó durante su siguiente periodo de iluminación. Aunque advirtiendo a sus otros discípulos contra el suicidio, Buda, sin embargo, bendijo y alabó la rectitud de mente y de propósito de Godhika, y declaró que éste había entrado en



el *nirvāna*. En suma, la aceptación del suicidio, incluso en la comunidad budista inicial, dependía no sólo de una enfermedad terminal, sino del estado de ecuanimidad desinteresada con el cual alguien era capaz de morir. Es interesante señalar que todos estos suicidios se realizaron porque el sujeto se clavó un cuchillo, una técnica que se volvería común en el suicidio ritual japonés posterior.

Cuando se le preguntó acerca de la moralidad de cometer suicidio para pasar al siguiente mundo, Buda no criticó esta práctica.<sup>19</sup> Él hizo énfasis en que sólo una mente sin deseo podría ser capaz de ingresar en el *nirvāna* y que, por el contrario, las mentes que desean liberarse o huir de algo mediante su muerte podrían no lograr nada. Asimismo, hay historias en los cuentos *Jātaka* en las que Buda da su cuerpo (en vidas anteriores) para salvar a otros seres, tanto animales como humanos. Así, la muerte por compasión hacia otros también es alabada en las escrituras.<sup>20</sup> También es sabido que en la tradición jaina se esperaba que los santos ayunaran hasta su muerte,<sup>21</sup> y a partir de allí han existido algunos que han seguido esa tradición, tanto en China como en Japón.<sup>22</sup>

En China se cree que un discípulo del Zendō saltó de un árbol para matarse y alcanzar la Tierra Pura. La reacción del Zendō no fue expresar que la acción del suicidio había sido correcta o errónea en sí, sino que un discípulo que quería tan fuertemente ver la Tierra Pura, está indudablemente listo para alcanzarla.<sup>23</sup> Encontramos otros ejemplos más recientes en los suicidios budistas de los monjes vietnamitas que protestaban contra el gobierno de Vietnam.<sup>24</sup> Aquí lo importante no es si estos relatos son todos ellos hechos históricos o no, sino que demuestran la posición consistente del Budismo frente al suicidio: no hay nada intrínsecamente erróneo en quitarse la propia vida, si no se hace con odio, furia o miedo. El asunto principal es la ecuanimidad o el estado de preparación de la mente.

En resumen, el Budismo se da cuenta de que la muerte no es el fin de nada, sino una transición. El Budismo ha reconocido desde hace mucho tiempo los derechos de las personas a determinar cuándo deberían pasar de esta existencia a la siguiente. La consideración importante aquí no es si el cuerpo vive o muere, sino si la mente puede permanecer en paz y armonía consigo misma. La tradición Jōdo (la Tierra Pura) tiende a hacer énfasis en la continuidad de la vida, mientras que la tradición Zen tiende a subrayar la importancia del momento y la manera de morir. Ambas ideas están profundamente arraigadas en la conciencia japonesa.

### **Suicidio religioso y muerte-con-dignidad en Japón**

Los budistas japoneses demostraron una despreocupación por la muerte incluso mayor que sus vecinos. Los japoneses valoraban la paz de la mente y el honor de la vida por encima de una larga vida. Mientras que los samurais solían cometer suicidio en el campo de batalla o en la corte a fin de preservar su dignidad en la muerte, muchísimas personas del pueblo escogían suicidarse a fin de obtener una vida futura mejor en la Tierra Pura. En algunas ocasiones, masas enteras se suicidaban al mismo tiempo. En otras, como en la situación descrita en la famosa película *Barba Roja* de Kurosawa, una familia abatida por la pobreza se suicida con el fin de escapar del sufrimiento insoportable en esta vida y para encontrar una vida mejor en el mundo por venir. Con frecuencia los padres mataban a los hijos primero y luego se mataban ellos; este tipo de *shinjū* todavía se puede ver en el Japón actual. Nuestro asunto de hoy es: ¿cómo valora el Budismo ese suicidio hecho para obtener el renacimiento celestial?

A nivel popular, el deseo de “dejar este sucio mundo

y acercarse a la Tierra Pura” (*Enri edo, gongu jōdo*) fue fomentado por monjes vagabundos itinerantes como Kūya en el periodo de Heian, e Ippen, en el periodo Kamakura. La tradición de suicidarse entrando en un río o en la playa mirando hacia el este comenzó aparentemente en el área de Kumano, pero se extendió muy rápidamente por todo el país junto con la fe en la Tierra Pura sobre la cual se basaba. La tradición común consistía en que la persona entraba al agua con una cuerda atada en la cintura, la cuerda que era sostenida por los propios servidores o por el caballo.<sup>25</sup> En caso de que los nervios y la resolución firmes fallaran, entonces la persona no sería capaz de alcanzar el renacimiento de la Tierra Pura tal como lo deseaba. En ese caso o bien el suicida mismo salía, o bien sus servidores (a juzgar por su semblante) podían sacarlo del agua y salvarlo de morir con pensamientos inapropiados. Sin embargo, si el suicida conservaba una mente pacífica e imperturbable, y la serenidad, durante el ahogamiento, los servidores debían dejarlo morir en paz y simplemente conservar el cuerpo para fines funerarios. Tal situación demuestra claramente que lo que está en juego aquí no es el derecho del individuo a morir, sino más bien su capacidad para morir con paz en la mente. Si la muerte con una mente calmada es posible entonces no se la condena.

Un ejemplo paradigmático de esta situación podemos encontrarlo en los anales del Santo Ippen.<sup>26</sup> Ajisaka Nyūdō, un aspirante a la Tierra Pura, posiblemente de una ascendencia noble, dejó su casa y su familia para seguir las enseñanzas del Santo Ippen. Por razones que no están claras, Ippen se negó a admitirlo en su grupo de mendigos itinerantes pero le advirtió que la única manera de entrar en la Tierra Pura era morir manteniendo en su mente el Nembutsu (el nombre y la figura de Amida). Nyūdō entonces se suicidó ahogándose en el río Fuji.

La escena ha sido vivamente representada en las pinturas

de rollos.<sup>27</sup> En ellas, se ve a Ajisaka con una cuerda alrededor de la cintura mientras sus asistentes, que están en la orilla, sostienen el extremo de la cuerda. Mientras él es agitado por la corriente se ve cómo conserva perfectamente la posición *gasshō*, en paz y en oración. Desde las nubes violetas que están sobre Ajisaka se escucha música, lo cual es un signo común de *Ōjō*, o el renacimiento en la Tierra Pura.

Cuando Ippen oyó acerca de este suicidio, alabó la fe de Ajisaka interpretando que las nubes púrpuras y la conducta imperturbable de Ajisaka eran prueba de que éste había alcanzado el renacimiento en la Tierra Pura. Al mismo tiempo, aconsejó a sus otros discípulos, repitiendo las últimas palabras de Ajisaka (*nagori o oshimuria*), no lamentar la desaparición de su maestro.<sup>28</sup>

Cuando el mismo Ippen murió, seis de sus discípulos también se suicidaron como expresión de su simpatía, en la esperanza de acompañar a su maestro a la Tierra Pura. Esto ocasionó algunos debates acerca de la conveniencia del "suicidio simpatético". Shinkyō, discípulo de Ippen y segundo patriarca de la escuela Ji, declaró que los discípulos que se habían suicidado no habían logrado obtener el renacimiento en la Tierra Pura, pues se veía su acción como "individualista". La fe en la Tierra Pura descansa por entero en el poder y la voluntad del Buda Amida. Afirmar la propia voluntad va en contra de la confianza en otro poder, que exige la fe en Amida.<sup>29</sup>

De estos ejemplos se pueden aprender varios puntos importantes. Primero, el suicidio nunca se condena *per se*. Es más bien el estado de la mente lo que determina lo legítimo o lo erróneo de la situación suicida. La línea divisoria entre escoger el propio tiempo y lugar de la muerte teniendo una paz mental perfectamente asegurada y decidir por voluntad propia la propia muerte en el momento de la muerte del maestro, es quizás muy tenue e imprecisa,

pero esto no debería oscurecer los criterios que están implícitos: la muerte inspirada en algún deseo no conduce al renacimiento en la Tierra Pura, pero la muerte con una tranquila firmeza sí lo hace. Incluso el método del suicidio en el agua, usando una cuerda como un respaldo preventivo, enfatiza la importancia del estado mental en una acción como ésta.

En segundo lugar, la famosa frase de Ajsaka "*nagori o oshimuna*" significa que los budistas no deben matarse por "simpatía" cuando otros mueren. Una traducción literal sería que no debemos aferrarnos a lo que queda del nombre o de la persona, sino que debemos permitir al que ha muerto que se vaya en total libertad hacia el otro mundo. Dicho en otras palabras, cuando alguien muere con un estado firme de mente, a los que quedan no les corresponde criticar eso o desear que la persona no hubiera muerto en esa situación. Los que quedan deben respetarlo y no resentirse, rechazar ni lamentar una muerte que a ellos podría parecerles prematura.

No es por mera coincidencia que la palabra para eutanasia en japonés sea *anrakushi*, un término con un significado budista. En la terminología budista, *anrakukoku* es otro nombre para la Tierra Pura, el mundo del Bodhi-sattva Amida, al que esperan ir los japoneses después de la muerte. El famoso libro *Takasebune* de Mori Ōgai —un escritor de novelas históricas, médico educado en Alemania— trata específicamente del *anrakushi*. Se trata de la historia de Yoshisuke, que mata a su hermano menor enfermo, quien quiere morir pero carece de la fuerza para matarse.<sup>30</sup> Muchos famosos autores japoneses del siglo xx escribieron sobre el suicidio y algunos, como Akutagawa, Dazai, Kawabata y Mishima, realmente se suicidaron. A raíz de la muerte de cada emperador (Meiji, Taishō y el año pasado, Shōwa), algunos fieles seguidores también cometieron suicidio por simpatía hacia sus desaparecidos jefes. Si bien al-

gunos de estos suicidios no son budistas (pues revelan furia, pesimismo, nihilismo y otros sentimientos parecidos), siguen siendo una prueba de que la concepción budista del mundo no condena el suicidio.

La ley japonesa no penaliza el suicidio, y la ley europea está empezando lentamente a seguir el modelo japonés en este sentido. Sin embargo, la ley japonesa considera un crimen asistir a un suicidio o alentarlo. En situaciones normales, no puede haber nada más sabio y prudente que esto, pues la gente saludable debería ser alentada a vivir y hacer lo más posible con sus vidas. Pero en las situaciones donde se exige *songenshi* (muerte-con-dignidad), el hecho de que la persona esté enfrentando una muerte inminente es lo que hace que sea moralmente aceptable asistirle en su suicidio, en particular si el motivo es la compasión.

### **Samurais, seppuku y eutanasia**

Entre la élite guerrera, que usualmente seguía el Budismo Zen, el suicidio se consideraba como una honorable alternativa a ser muerto por otros o a seguir una vida en el deshonor o la miseria. A partir de los famosos *seppuku* de Minamoto no Tametomo, y de Minamoto no Yorimasa en 1170, el *seppuku* llegó a conocerse como la forma en la que un guerrero budista, vencido pero orgulloso, habría de terminar su vida.<sup>31</sup> Muy poco después, encabezados por Taira Noritsune y Tomomori, cientos de guerreros Taira y sus familias se suicidaron en la batalla de Dannoura de 1185. Los suicidios famosos incluyen el de Kusunoki Masashige en 1336, en la batalla entre Nitta y Hosokawa, y el de Hideyori Toyotomi, sitiado por Tokugawa Ieyasu en 1615. En el periodo Tokugawa, los suicidios por amor fueron dramatizados en una docena de obras de Chikamatsu Monzaemon, entre ellas *Sonezaki shinjū*, *Shinjū ten no Amijima* y *Shinjū mannensō*.<sup>32</sup> Los cuarenta y siete rōnin de Ako, quienes co-

metieron suicidio luego de vengar la muerte de su maestro, son el tema de otra famosa historia verdadera, dramatizada en las obras y películas *Chūshingura*.<sup>33</sup> El credo de aquellos que están dispuestos a morir en cualquier momento fue expresado dramáticamente por el *Hagakure*.<sup>34</sup> Según el *Hagakure*, lo importante no era si uno vivía o moría, sino 1) ser puro, simple, sincero; 2) tener plena responsabilidad al hacer el propio deber, y 3) servir incondicionalmente al propio maestro, sin preocupación por uno mismo.

Aunque el *seppuku* podría parecerle una muerte violenta al observador, tenía el propósito de permitir al samurai que muriera con la mayor dignidad y paz.

Es particularmente importante señalar que el código samurai del suicidio incluía una disposición para la eutanasia: el *kaishakunin* (asistente). El solo corte del *hara* (abdomen) era muy doloroso y no conducía a una muerte rápida. Luego de cortarse el *hara*, pocos samurais tenían la fuerza suficiente como para cortarse el cuello o la espina dorsal. Sin embargo, sin el corte del cuello, el dolor del *hara* abierto continuaría durante minutos e incluso horas antes de la muerte. Por lo tanto, el samurai hacía arreglos con uno o más *kaishakunin* para que lo asistieran en su suicidio. Mientras el samurai tranquilizaba su mente y se preparaba para morir en paz, el *kaishakunin* permanecía a su lado. Si el samurai le hablaba al *kaishakunin* antes o durante la ceremonia *seppuku*, la respuesta *standard* era "*go anshin*" (mantén tu mente en paz). Todas las interacciones y conversaciones que rodeaban un *seppuku* ordenado oficialmente también estaban fijadas por la tradición, de manera que el suicida pudiera morir con la menor tensión y la mayor paz mental. Después de que el samurai hubiera terminado de abrirse el punto preestablecido o dado cualquier otra señal, el *kaishakunin* tenía el deber de cortarle el cuello al samurai para terminar con su dolor administrándole el golpe de gracia.<sup>35</sup>

Muchos suicidios samurai eran de hecho el equivalente

moral de la eutanasia. Las razones para el suicidio del samurai eran: 1) para evitar la muerte inevitable a manos de otros, o bien 2) para escapar a un periodo más prolongado de dolor insoportable o de sufrimiento psicológico, pues no podían ya ser miembros activos y útiles para la sociedad. Éstas son exactamente el tipo de situaciones en las que hoy en día se desea la eutanasia: 1) para evitar una muerte inevitable a manos de otros (incluyendo la enfermedad, el cáncer o las bacterias), y 2) para evitar un largo periodo de dolor o de sufrimiento, al no poder ser ya un miembro activo y útil para la sociedad.

En relación con el primer punto, la mayoría de los japoneses son ahora eliminados alrededor de sus setenta años por enemigos como el cáncer y otras enfermedades, y no durante su juventud en un campo de batalla. Ya sea que la persona esté rodeada de enemigos en un campo de batalla sin esperanza alguna, o que esté derrotada sin esperanza alguna por organismos enemigos dentro del propio cuerpo, la moralidad de la situación es la misma. En relación con el segundo punto, podría plantearse que hay una diferencia entre el dolor o sufrimiento de un samurai debido a una incapacidad permanente y el dolor o sufrimiento de un paciente de un hospital debido a una incapacidad permanente. Pero lo que sí es cierto es que el paciente de un hospital está en una posición incluso inferior a la del samurai para contribuir a la sociedad o sentirse valorado, así que éste tiene incluso más razón para que se le garantice la opción de abandonar esta arena (el mundo) cuando así lo decida. La tradición samurai revela que el asunto importante no es el nivel de dolor físico, sino la perspectiva de una interacción productiva y significativa con otros miembros de la sociedad. Sin la perspectiva de tales interacciones, la sociedad samurai proclamaba que no había derecho a impedir que la persona buscara experiencias más significativas en otro mundo.



Ahora bien, en ambos casos puede ser que haya parientes o seguidores que no deseen ver morir a su amigo. En estos casos, el asunto no es si la persona acosada morirá o no, sino cuán pronto lo hará y de qué manera. Desde tiempos antiguos los japoneses han respetado el derecho del individuo a escoger el momento y la manera de morir. Este principio budista debería poder aplicarse de la misma manera a las batallas médicas modernas contra los enemigos del cuerpo. Argumentar que si un cuerpo todavía tiene un rostro sigue siendo una persona para los que lo rodean es básicamente una incapacidad no budista para comprender: *a)* la diferencia entre el cuerpo y la vida, *b)* la importancia de la determinación de cada persona acerca de sus propios estados mentales, y *c)* la importancia en el Budismo de colocar la compasión por encima del deseo.

Por supuesto que tiene que haber salvaguardas en tales situaciones, y éstas ya han sido expresadas por la decisión de la Corte Suprema de Nagoya. En el caso de la eutanasia, la Corte Suprema de Nagoya (22 de diciembre de 1962) definió ciertas condiciones bajo las cuales la eutanasia podría ser considerada aceptable:

1) La enfermedad es considerada terminal e incurable por la medicina actual.

2) El dolor es insoportable, tanto para el paciente como para los que están a su alrededor.

3) La muerte tiene el propósito de alcanzar un deceso tranquilo de la persona.

4) La persona misma pidió la muerte, mientras estaba consciente y sana.

5) La muerte la realiza un médico.

6) El método de la muerte es humano.

Si estas salvaguardas se siguen, no parece haber razón moral para que los budistas se opongan a la eutanasia.

## Conclusiones

Hay japoneses que sostienen que el pueblo japonés carece de la capacidad de tomar decisiones independientes de los occidentales y que, por lo tanto, los doctores deberían tomar las decisiones por sus pacientes. Ésta es una lógica equivocada. La razón por la cual los pacientes no pueden hacer buenos juicios independientes es porque los médicos les niegan la información y la libertad para hacerlo y no porque carezcan de las capacidades mentales o de las características personales para hacer juicios.<sup>36</sup> El Budismo siempre ha reconocido la importancia de la decisión individual, no obstante las presiones sociales; los ejemplos van desde Buda mismo hasta Kūkai, Hōnen, Shinran y Nagamatsu Nissen. La capacidad de los japoneses para asumir una responsabilidad personal frente a decisiones importantes en tiempos de tensión, peligro o angustia, se ha mostrado repetidas veces en los ejemplos históricos de esos audaces reformadores budistas.

A fin de que el paciente pueda tomar una decisión inteligente acerca de cuándo y cómo desea morir, necesita conocer los hechos acerca de la naturaleza de su enfermedad, no sólo el nombre real de ésta, sino las perspectivas realistas y las posibles consecuencias de todas las formas disponibles de tratamiento. Esto significa renunciar al modelo paternalista que sustenta la medicina japonesa actual y otorgarle al paciente la libertad sustancial de decidir su propio caso. Algunos médicos japoneses han planteado que: 1) los pacientes realmente no quieren recibir malas noticias acerca de sí mismos; 2) que saber la verdad podría empeorar su condición, y 3) que los médicos pueden juzgar con más inteligencia que los pacientes. Sin embargo, estudios realizados en Occidente revelan que nada de esto es cierto. Tal como señala Bok, *"la actitud de que lo que no sabe (el paciente) no le hará daño, se está revelando como no realista: más bien es*

*lo que los pacientes no saben y sospechan vagamente lo que les origina una preocupación corrosiva (destruccionista)*".<sup>37</sup> La gente se recupera más pronto de la cirugía y tolera el dolor con menos medicamentos cuando comprende sus propios problemas médicos y lo que se puede hacer y lo que no acerca de ellos.<sup>38</sup> En todo caso, el ocultamiento de información al paciente por parte del médico no se basa en pruebas estadísticas o principios éticos, sino en el deseo del médico de mantener el control sobre los pacientes.<sup>39</sup> Ésta es una situación a la que se oponen naturalmente los budistas de pensamiento claro. No hay razón para creer que estos hallazgos, conocidos y sustentados por la medicina occidental desde hace mucho tiempo, pudieran resultar diferentes para los japoneses.

Hoy en día persiste una pregunta importante para los budistas: ¿cuáles son las diferencias, si es que las hay, entre el suicidio y la eutanasia? Obviamente, una diferencia sustancial es la de si la persona que recibe la eutanasia está inconsciente. En este caso, salvo que él o ella hayan hecho previamente una declaración de sus deseos mientras su voluntad permanecía viva, no tenemos forma de saber si el paciente quiere genuinamente la eutanasia. Por otra parte, una vez que la conciencia se ha disociado permanentemente del cuerpo, el Budismo no ve la razón de seguir nutriendo o estimulando el cuerpo, pues un cuerpo privado de sus *skandhas* no es una persona. La Songenshi Kyōkai de Japón (Asociación para la Muerte-con-Dignidad) ha hecho mucho por mejorar la capacidad del hombre japonés para escoger el tiempo y la forma de morir.

Otro tema es el de la relación entre las drogas que suprimen el dolor, con la prolongación de la vida y la aceleración de la muerte misma. La Songenshi Kyōkai de Japón propone la administración de las drogas que aniquilan el dolor, incluso si éstas aceleran la muerte del

paciente. Los budistas estarían de acuerdo en que el alivio del dolor es deseable y en que el asunto principal no es si la muerte se acelera o no. Sin embargo, consideremos un caso en que el dolor sea extremo y sólo drogas muy fuertes podrían suprimir el dolor. Aquí habría que escoger entre: *a)* no realizar ningún tratamiento, *b)* administrar drogas contra el dolor que sólo enturbian o confunden la mente del paciente, y *c)* aplicar un tratamiento que acelere el fin manteniendo la mente clara. En tal situación, el budista preferiría primero la vía más natural, la primera: no realizar ningún tratamiento. Pero si la mente del paciente fuera incapaz de concentrarse o de estar en paz a causa del gran dolor, el budista escogería *c* antes que *b*, porque la claridad de conciencia en el momento de la muerte es muy importante para el Budismo.

Los médicos a quienes no les gusta la idea de cortar la vida de una persona preferirían prolongar los procesos materiales de la vida, sin preocuparse por la calidad mental de esa vida. Es aquí donde los budistas están en desacuerdo con la medicina occidental materialista. Pero no es necesario que exista conflicto entre el Budismo y la medicina. No hay razón para atribuir al médico la "responsabilidad" de la muerte del paciente. Según los lineamientos de la Corte Suprema de Nagoya, los pacientes potencialmente elegibles para la eutanasia de todas maneras van a morir muy pronto, así que el médico no tiene culpa alguna. El paciente, por su parte, tiene el derecho de determinar su propia muerte. El que éste se encuentre demasiado débil como para tomar una espada o para cortar en seco su vida no es moralmente significativo; si su mente está clara, tranquila y lista para la muerte, entonces aquel que comprende y asiste compasivamente a esa persona también está siguiendo la moralidad budista. En resumen, lo que importa a los budistas es si se le concederá o no a la persona la responsabilidad por su

propia vida y destino. Toda la tradición budista, y en particular la del suicidio dentro de Japón, plantea que la decisión personal en lo que respecta al tiempo y a la forma de morir es de extrema importancia, y todo lo que hagan los otros para oscurecer la mente del que está muriendo o para despojarlo de tal elección constituye una violación de los principios budistas. Los budistas japoneses pueden respetar esta decisión más que las culturas occidentales y conducir la bioética humanitaria en una perspectiva diferente hacia la muerte dignificada.

Traducción: Mariela Álvarez

## Notas

<sup>1</sup> Morioka Masahiro, "Nōshi to wa nan de atta ka" (¿Qué era la muerte cerebral?), en *Nihon Rinri Gakkai Kenkyū happyō yoshi* (Asociación Ética Japonesa, resumen de presentaciones). Asociación Ética Japonesa, 39 Conferencia Anual, Universidad de Waseda, 14-15 de octubre, 1988, p. 7.

<sup>2</sup> Anzai Kasuhiro, "Nō to sono ishiki" (El cerebro y su conciencia), en *Nihon Rinri Gakkai*, p. 6.

<sup>3</sup> Kawasaki Shinjō, "Tōyō kodai no seimei juyō" (La comprensión aceptada de la vida en el antiguo Oriente), en *Nihon Rinri Gakkai*, p. 26.

<sup>4</sup> *Visuddhimagga*, pp. 299 ss.

<sup>5</sup> Kawasaki, "Tōyō kodai no seimei juyō", p. 27.

<sup>6</sup> Iida Tsunesuke, "Bioethics wa nani o nasu no ka" (¿Qué realiza la Bioética?), en *Nihon Rinri Gakkai*, pp. 40 ss.

<sup>7</sup> Mary Anne Warren, "Do Potential People Have Moral Rights?", en *Canadian Journal of Philosophy* 7, núm. 2, 1978, pp. 275-289.

<sup>8</sup> Carl Becker, "Old and New: Japan's Mechanisms for Crime Control and Social Justice" en *Howard Journal of Criminal Justice* 27, núm. 4, noviembre de 1988, pp. 284-285.

<sup>9</sup> Ohara Nobuo, "Sei to shi no rinrigaku" (La ética de la vida y la muerte), en *Nihon Rinri Gakkai*, pp. 54-55.

<sup>10</sup> Carl Becker, "Religion and Politics in Japan", capítulo 13 de *Movements and Issues in World Religions*, C.W-H. Fuy y G. S. Spiegler (eds.), Nueva York, Greenwood Press, 1987, p. 278.

- 11 Entre los estudiantes del autor hay enfermeras de tales hospitales.
- 12 Gerald A. Larue, *Euthanasia and Religion: A Survey of the Attitudes of World Religions to the Right-to-die*, Los Angeles, The Hemlock Society, 1985.
- 13 Cf. *Hastings Encyclopedia of Religion*, vol. 4, p. 448.
- 14 *Majjhima Nikāya* II, 91; III, 258.
- 15 *Samyutta Nikāya* V, 408.
- 16 Tamaki Koshirō, Shi no oboegaki" (Memoranda sobre la muerte), en *Bukkyō shisō*, vol. 10, Bukkyō Shisō Kenkyūkai (ed.), Tokio, septiembre de 1988, pp. 465-475.
- 17 *Sutta Vibhanga*, Vinaya III, 74; cf. *Samyutta Nikāya* III, pp. 119-124.
- 18 *Majjhima Nikāya* III, 263-266 (*Channovada-sutta*): *Samyutta Nikāya* IV, 55-60 (*Channavaga*).
- 19 *Samyutta Nikāya* I, 121.
- 20 *Jātaka Suvarṇa Prabhāsa*, 206 ss.
- 21 *Ācāraṅga Sūtra* I, 7, 6.
- 22 En el templo de Myorenji, cerca de la Universidad de Tsukuba, se conserva el cuerpo momificado de uno de esos monjes.
- 23 Ogasawara Senshū, *Chūgoku Jōdokyō no kenkyū* (Investigaciones sobre el Budismo Chino de la Tierra Pura), Kioto, Heirakuji, 1951, pp. 60 ss.
- 24 Thich Nhat Hanh, *The Lotus in the Sea of Fire*, Londres, 1967.
- 25 Kurita Isamu, *Ippen Shōnin, tabi no shisakusha* (San Ippen, el caminante meditativo), Tokio, Shinchosha, 1977, pp. 165-169.
- 26 Ōhashi Shunnō, *Ippen*, Tokio, Yoshikawa Kobunkan, 1983, pp. 105 ss.
- 27 *Ippen goroku*, rollo 6, piso 2 (*maki* 6, *dan* 2).
- 28 Kurita, *Ippen Shōnin*.
- 29 Ōhashi, *Ippen*, pp. 107 ss.
- 30 Mori Ōgai, *Takasebune*, Tokio, Iwanami Bunko, 1978.
- 31 Jack Seward, *Hara-Kiri: Japanese Ritual Suicide*, Tokio, Charles E. Tuttle, 1968. Seward describe en detalle estos y muchos otros suicidios significativos.
- 32 Donald Keene (trad.), *Major Plays of Chikamatsu*, Nueva York, Columbia University Press, 1961.
- 33 Fujino Yoshiō (ed.), *Kanatchon Chūshingura: Kaishaku to kenkyū* (Chūshingura), Tokio, Ofūsha, 1975.
- 34 Watsuji Tetsurō (ed.), *Hagakure*, Tokio, Iwanami Bunko, 1970.
- 35 Todos condensados de Seward, *Hara-kiri*.
- 36 Kimura Rihito, "In Japan, Parents Participate but Doctors Decide", en *Hasting Center Report* 16, núm. 4, 1986, pp. 22-23.
- 37 Sisela Bok, "Lies to the Sick and Dying", en *Lying: Moral Choice in Public and Private Life*, Nueva York, Pantheon Books, 1978.
- 38 Lawrence Egbert, George Balfitt et al., "Reduction of Post-operative Pain by Encouragement and Instruction of Patients", en *New England Journal of Medicine* 270, 1964, pp. 825-827, y Howard Waltzskin y John Stoeckle, "The Communication of Information About Illness", en *Advances in Psychosomatic Medicine* 8, 1972, pp. 185-215.
- 39 Cf. Bernard Gert y Charles Culver, "Paternalistic Behavior", en *Philosophy and Public Affairs* 6 (verano de 1976), y Allen Buchanan, "Medical Paternalism", *ibid.*, vol. 7 (verano de 1978).



*Buda en abhayamudrā*

# Animales y humanos en el Budismo Primitivo\*

James P. C. McDermott

## La conducta moral y su retribución en humanos y animales

Existen antiguas evidencias, desde los edictos de Ashoka hasta la ceremonia todavía popular que acompaña la privación de la vida, del interés budista por una relación entre humanos y animales fundada en la ética. La intención de este artículo es investigar los temas relativos a este punto que se encuentran en el *Sutta Pitaka* y en el *Vinaya Pitaka* del Canon Pāli.<sup>1</sup> La idea de la interconexión entre la existencia humana y la animal también está implícita en un conjunto de conceptos tan básicos como los de *kamma* y reencarnación. Se dice que Buda sabía "que los seres eran inferiores, elevados, bellos, feos, afortunados o desafortunados según las consecuencias de su *kamma*".<sup>2</sup> De acuerdo con esta concepción, los seres pasan de existencia en existencia renaciendo de acuerdo con la naturaleza de sus actos.<sup>3</sup> La posición habitual en los *Nikāyas* es que existen cinco posibles cursos o dominios de existencia (*gati*), hacia los cuales puede conducir el *kamma* de un

\* El presente artículo es la traducción al español de "Animals and Humans in Early Buddhism", publicado en *Indo-Iranian Journal*, vol. 32, núm. 4, The Netherlands, Kluwer Academic Publishers, octubre de 1989, pp. 269-280. Ha sido traducido y se publica con el debido permiso de Kluwer Academic Publishers. Los subtítulos fueron agregados por REB para facilidad del lector, con la autorización del autor del artículo.



individuo. Entre éstos, la reencarnación como humano o en el dominio de los animales será la que habremos de tomar en cuenta especialmente en este contexto.<sup>4</sup> Después de la destrucción del cuerpo, después de la muerte, los individuos con una conducta comparativamente buena, renacerán en un estado de existencia relativamente satisfactorio (*sugati*), tal como es el estado humano. Aquéllos de mala conducta o creencias erróneas, por el contrario, están destinados a tener una reencarnación desgraciada (*duggati*) como animal o aun peor.<sup>5</sup> Así, por ejemplo, si no terminan en el mismo infierno, los individuos que se arrastran sinuosamente o se escabullen cobardemente en esta vida, sean cazadores sanguinarios, ladrones, o lo que que fuere, tendrán grandes probabilidades de renacer en la forma de una criatura furtiva o reptante, como “víbora, escorpión, ciempiés, mangosta, gato, ratón o búho”, o similares.<sup>6</sup>

Entonces, es posible para un ser humano renacer como animal si ello está de acuerdo con su *kamma*.

Lo inverso también es cierto. Los animales pueden renacer como humanos. Se considera también que ellos están sometidos al *kamma* y que sus acciones producen frutos. Por esto, muchos de los cuentos *Jātaka* tratan de los actos meritorios y malignos llevados a cabo en el pasado por distintas clases de animales. A éstos entonces se les relaciona con el presente; las buenas criaturas son identificadas, a través del proceso de reencarnación, con Buda y sus seguidores, y las malas, con Devadatta, o semejantes a él.

Que se considera a los animales tanto como a los humanos, capaces de comportamientos verdaderamente éticos, queda enfatizado en un sorprendente pasaje del *Vinaya Piṭaka*.<sup>7</sup> En él se narra que un faisán, un mono y un elefante habían adoptado los cinco preceptos morales y vivían juntos, “corteses, atentos y educados unos con otros”. Su estilo de vida es designado como “La conducta religiosa

del faisán” y puesto como un ideal de moralidad de acuerdo con el cual hasta los *bhikkhus* budistas deberían modelar sus vidas.

Se considera entonces que los animales y los humanos forman parte de la misma cadena del devenir, del mismo flujo universal que en la concepción budista constituye la existencia fenoménica. Esto se hace explícito en *Samyutta Nikāya* II, 189-190, donde se expresa que Buda dijo:

Esta repetición de reencarnaciones, oh monjes, no tiene ni comienzo ni fin; y el comienzo de los seres, que están poseídos por la ignorancia e impedimentos, sed y apego, y que pasan y migran de nacimiento en nacimiento, no puede ser conocido. No es fácil, oh monjes, encontrar algún ser que no haya sido nuestra madre, padre, hermano, hermana, hijo o hija durante este largo tiempo. ¿Por qué es así? Porque esta repetición de reencarnaciones, oh monjes, no tiene comienzo ni fin; y el comienzo de los seres, que están llenos de ignorancia e impedimentos, sed y apego, y que pasan y migran de nacimiento en nacimiento, no puede ser conocido.<sup>8</sup>

No obstante, los animales como tales no son considerados capaces de crecimiento en el *dhamma* y en el *vinaya*. Por esta razón ambos, el *Parivāra* y el *Mahāvagga* del *Vinaya Pīṭaka*, declaran que la ordenación de animales en la orden monástica es una práctica no válida.<sup>9</sup> De igual modo, recitar el *Pāṭimokkha* en presencia de un animal es juzgado como una falta de la clase “acción incorrecta”.<sup>10</sup> Es quizás significativo que en esta instancia la prohibición de recitar el *Pāṭimokkha* en presencia de animales esté incluida en una lista de disposiciones similares que prohíben su recitación en presencia de eunucos, ladrones, matricidas, parricidas, hermafroditas, asesinos de *arhats*, cismáticos y aquellos que hubieran seducido monjas —esto sugiere claramente la baja estima en que se tienen las cualidades espirituales de los animales.<sup>11</sup> Por esta razón, además, se prohíbe ordenar a un hombre que hubiera tenido a un animal como preceptor.<sup>12</sup>

Aunque los animales en su totalidad son vistos generalmente como más violentos y menos sabios<sup>13</sup> y sus experiencias menos satisfactorias que aquellas de los humanos, puede decirse que dentro del esquema *samsārico* no existe una distinción permanente o definitiva entre seres que se encuentren dentro de estos dos cursos de existencia (*gati*).<sup>14</sup>

Siendo éste el caso, se torna obligatorio para los humanos relacionarse con los animales sobre la base de los mismos principios éticos que gobiernan sus relaciones con sus semejantes. Dentro del contexto budista, moralidad (*sīla*) abarca el correcto lenguaje, la correcta acción y el correcto modo de ganarse la vida. Hablaremos ahora sobre estos principios y su aplicación a la relación entre animales y hombres.

### Correcto lenguaje

Correcto lenguaje implica indudablemente decir la verdad, pero lo que es aún más importante para nuestros fines, significa abstenerse de conversaciones maliciosas, y del uso de un lenguaje cruel y abusivo. Que este principio es igualmente aplicable al trato que el ser humano da a los animales se muestra en la historia del buey Nandivīsāla del *Suttavibhaṅga* del *Vinaya Piṭaka*.<sup>15</sup> Aquí el buey convence a su amo brahmán a apostar con un mercader que Nandivīsāla puede tirar de cien carros atados juntos. Habiendo hecho a este efecto una apuesta considerable, el brahmán incita al buey con el aguijón para que realice la hazaña, llamándolo bribón sin cuernos (*kūṭa*). En respuesta a esto el buey se queda allí parado sin hacer ningún esfuerzo por tirar. Habiendo así perdido la apuesta, el Brahmán, que está muy apesadumbrado por su pérdida, es finalmente enfrentado por Nandivīsāla, que le pregunta por qué ha sido deshonrado con un lenguaje tan falaz y abusivo. Luego sugiere que se renueve la apuesta, pero que esta vez el amo evite insul-

tar. El brahmán procede a hacer esto, ahora alentando al buey con las palabras: "Adelante, buena criatura (*bhadra*). Que la buena criatura tire de los carros". La *gāthā* concluye: "Di sólo palabras de bondad, nunca palabras duras. Para aquel que le habló cortésmente, él movió una carga pesada, y le trajo riqueza por amor".<sup>16</sup>

### Correcta acción

Más obvia aún es la aplicación del principio de correcta acción a las relaciones entre animales y hombres. La correcta acción comienza con la observancia de los cinco preceptos (*pañca sīla*) que son obligatorios para todos los laicos budistas.<sup>17</sup>

### Abstenerse de matar

El primero de estos preceptos (*sikkhāpada*) es abstenerse de quitar la vida (*pānātipāta*). El precepto que prohíbe matar también está incluido en los ocho preceptos (*atthaṅga sāmāññāgata*) observados por los laicos budistas en los cuatro días de ayuno (*uposatha*) del mes,<sup>18</sup> los diez preceptos (*dasa sīla*) observados tanto por los monjes novicios como por los ordenados,<sup>19</sup> así como en una lista de 26 preceptos que se encuentran en *Dīgha Nikāya* I, 4-5, *Dīgha Nikāya* I, 63-64, y *Aṅguttara Nikāya* II, 208-209. El precepto de abstenerse de quitar la vida se menciona en primer lugar en cada una de estas listas. Más aún, es el primero que se incluye en la categoría de las diez buenas acciones (*dasa kusala kamma*).<sup>20</sup>

En cada una de estas instancias, el precepto se refiere a la abstinencia de la destrucción consciente de cualquier ser vivo, desde el ser humano hasta el más pequeño animalito.<sup>21</sup>

En las reglas del *Vinaya Piṭaka*, sin embargo, el precepto sobre abstenerse de quitar la vida es alterado de una

manera significativa. El tomar la vida humana ocupa aquí el tercer lugar entre las *pārājikas*, la clase más seria de faltas que requieren la expulsión de la orden al ser cometidas. Esto se diferencia de la destrucción de vida consciente no humana, que se clasifica entre las *pācittiyas* menos serias, una categoría de faltas que requieren sólo expiación en caso de ser cometidas. Una falta *pācittiya* adicional para los monjes consiste en el uso (*paribhoga*) de agua que contenga seres vivos (*pāṇo*), que podrían con ello ser destruidos. Esto muestra la intención de aplicar la regla contra la destrucción de la vida incluso a insectos y a las más pequeñas criaturas unicelulares.<sup>22</sup>

Una serie de textos postcanónicos dedican muchas páginas a asignar a infiernos apropiados a aquellos que hubieren destruido distintos tipos de vida animal bajo diversas circunstancias. El *Sūtra del Recuerdo de la Verdadera Ley*,<sup>23</sup> un texto sánscrito del siglo IV o V d.C., que generalmente se atribuye a Gautama Prajñāruchi, es uno de los primeros ejemplos de este modelo. Para ilustrarlo selectivamente, aquellos que matan pájaros o ciervos sin remordimiento están destinados a un subinfierno conocido como el Lugar del Excremento; aquellos que hierven vivos a camellos, jabalíes, ovejas, conejos, osos y otros animales similares sufren el debido castigo en el Lugar de la Olla de Cocina; aquellos que aplastan tortugas o asfixian ovejas están destinados al Lugar de la Oscuridad.<sup>24</sup> Textos posteriores describen también otras regiones infernales reservadas a aquellos que matan peces para el comercio;<sup>25</sup> a aquellos que sofocan a zorros, pitones, etc., con humo;<sup>26</sup> y a otros que hacen daño a animales. Un escritor moderno, incluso, apunta que “Buda explicó, inequívocamente, que el hombre que le quita la vida incluso a un insecto va al infierno por un tiempo bastante largo”.<sup>27</sup>

En palabras de Winston King, sin embargo,

matar es siempre un crimen... y produce graves consecuencias a cualquier nivel ... se sostiene generalmente que es un crimen mayor matar a un ser de más inteligencia y de fuerza vital más plena que a uno de menores atributos. Matar a un ser humano es más pecaminoso que matar a una víbora. Y matar a aquellos que merecen reverencia [es más serio aún].<sup>28</sup>

Sin embargo, incluso lastimar a un animal es un comportamiento inaceptable, como se aclara en el *Vinaya Pitaka* III, 76. Aquí se decreta que si un monje cava una trampa y un animal cae en ella, es una falta por mala acción. Si el animal muriera como resultado de ello, la falta exige expiación. Aun cuando siga siendo un caso de mala acción, no se exige expiación si el animal sobrevive, sin importar cuán grande sea el dolor que sufra en la caída. Por lo tanto, queda claro que, aunque es permitido, lastimar a un animal se considera una falta menos seria que matarlo.

Una historia humorística del *Samyutta Nikāya* I, 224, ilustra los extremos a los cuales puede ser llevado el ideal de evitar lastimar a los animales: Hace mucho tiempo, así dice la historia, hubo una batalla entre los *devas* y los *asuras* en la que los *devas* fueron vencidos. En retirada y con el enemigo en los talones, Sakka, rey de los *devas*, previno al cochero de su carro de combate:

Ve que la lanza del carro, oh Mātali,  
evite destruir los nidos  
entre los árboles ceiba.  
Elijamos dar nuestras vidas a los Asuras,  
antes que dejar a estas aves sin nido.

Respondiendo a esta advertencia, Mātali hace girar el carro para evitar lastimar a los pájaros. Viendo que el carro de Sakka se volvía hacia ellos inesperadamente, los *asuras* se aterrorizaron frente a lo que, pensaron, era un ataque inminente; y llenos de pánico huyeron en retirada.

El *sutta* concluye haciendo notar que, en este ejemplo, Sakka fue salvado por su correcta preocupación por los pájaros, siendo la sugerencia que los monjes, a los que se dirige la historia, deben mostrar una preocupación similar por el bienestar de tales criaturas.

### **Actitud budista frente a los sacrificios de animales**

Estrechamente relacionada con la prescripción budista contra la matanza de animales está la actitud budista frente al sacrificio de animales. En muchos lugares del *Tiṭipitaka* se rechaza el sacrificio de animales.<sup>29</sup> En *Aṅguttara Nikāya* II, 42 ss., el Brahmán Ujjaya y el Bramán Udāyīn le preguntan a Buda si él alaba el sacrificio (*yañña*). A cada uno le responde:

Aquellos sacrificios, oh brahmán, en que se maten vacas, en que se maten cabras y ovejas, en que se maten aves de corral y cerdos, y diversas criaturas vivientes sean destruidas –tales sacrificios, oh bramán, que implican carnicería no son alabados por sí. ¿Por qué es así?

A tales sacrificios, oh brahmán, que implican carnicería no se acercan ni los arhants ni los que han ingresado en el camino que conduce a la condición de arhant.<sup>30</sup>

Las *gāthās* insisten en que tales sacrificios deben ser rechazados por bárbaros e inhumanos, más que como protesta contra las divinidades brahmánicas:

El sacrificio de caballo y vida humana  
tiene poco fruto.  
Donde cabras y ovejas y vacas  
de diversas clases son sacrificadas,  
ahí no van aquellos grandes sabios  
que han recorrido el correcto camino.

Pero los sacrificios libres de crueldad  
que los hombres realizan para beneficio del clan,  
donde cabras y ovejas y vacas de diversas clases  
nunca son sacrificadas  
—a tales sacrificios van los grandes sabios  
que han recorrido el correcto camino.  
Tales deben los sensatos celebrar;  
y grande es el fruto de ellos;  
trae beneficios, no pérdidas.  
Sí la ofrenda es generosa,  
los devas con ella se complacen.<sup>31</sup>

### El vegetarianismo

Con esa oposición total a la matanza de animales, aun para propósitos de sacrificio, pareciera lógico esperar que los primeros budistas Theravāda fueran estrictos vegetarianos. Éste no es el caso, sin embargo, ni siquiera tratándose de monjes y monjas plenamente ordenados cuya disciplina era usualmente más estricta que la de los laicos. Incluso haciendo a un lado el acalorado caso del debate sobre la última comida de Buda donada por Chunda el Herrero,<sup>32</sup> existen pruebas de que el mismo Buda consumía carne. Así en *Anguttara Nikāya* III, 491, leemos cómo Ugga, un jefe de familia de Vesāli, proporcionó a Buda una comida hecha con carne de cerdo (*sūkhara maṃsa*) cocinada con una sabrosa salsa de azufaifo —una comida que él mismo consideró buena, pero reconoció inapropiada para el *Tathāgata*: “Y el Bhagavant aceptó el *sūkhara maṃsa* por compasión”. Buda permitía a sus seguidores comer carne y pescado siempre que no vieran, oyeran o sospecharan que el animal había sido muerto específicamente para que ellos lo consumieran.<sup>33</sup>

Este requisito a veces resultaba problemático para los budistas, porque la ausencia de conocimiento previo es



virtualmente imposible de probar. En el *Jātaka* II, 262-263, por ejemplo, se registra un caso en que Nigaṇṭha Nāthaputta, un jaina, acusa al mismo Buda de comer carne especialmente preparada para él. En forma similar, en *Āṅguttara Nikāya* IV, 185-189, un grupo de jainas equivocadamente acusa al general Siha de haber matado a un gran animal especialmente para un banquete destinado a Buda y, más aún, sostiene que Buda tenía intenciones de comer la comida sabiendo que el acto había sido realizado para él.<sup>34</sup>

Buda sostenía que el hombre o la mujer no se tornan puros como resultado de los alimentos que coman, sino más bien como resultado de la práctica del autocontrol.<sup>35</sup> Y a la inversa, el *Āmagandha Sutta* atribuye al Buda Kassapa la opinión de que es la mala acción la que torna impuro al individuo y no el comer carne.<sup>36</sup>

No obstante, existían algunas restricciones. Con respecto a la carne, por ejemplo, se esperaba del monje que se abstuviera de aceptarla si era cruda o no había sido totalmente cocida al fuego.<sup>37</sup> Más aún, además de la carne humana, la carne de elefante, caballo, perro, víbora, león, tigre, leopardo, oso y hiena estaban específicamente prohibidas.<sup>38</sup> Llama la atención, sin embargo, que la razón por la que se impedía a los monjes comer la carne de estos animales como parte de su dieta no era en la mayoría de los casos alguna impureza inherente a las mismas. De hecho, sólo en el caso del perro y la víbora hay referencia a la impureza de la carne *per se*. Las personas en general consideraban la carne de perro y de víbora “desagradable y repugnante”.<sup>39</sup> En el caso de los perros, aparentemente, era la naturaleza de su vida en las aldeas la que llevó a esta conclusión, ya que el comentario dice que la carne de lobos salvajes puede usarse, pero que la carne de cachorros nacidos de la unión de lobo y perro de aldea debe ser evitada.<sup>40</sup> Era, al menos en parte, para no dar a

los aldeanos motivos para criticar a la orden monástica, que Buda prohibió a sus miembros comer carne de perros y víboras. Pero en el caso de la carne de víbora, la razón más reveladora es proporcionada por Supassa, el mismo rey-serpiente. Él argumenta que si los *bhikkhus* comieran carne de víbora, las víboras sin fe podrían tomarlo a mal y lastimar a los monjes que se hubieran permitido tal cosa.<sup>41</sup> Así, en un análisis final, parece que la razón real por la que la carne de estos dos animales les es negada a los miembros de la orden es para su propia protección. Tal razón está aún más clara en el caso de la restricción sobre la carne de león, tigre, leopardo, oso y hiena. Aquí el razonamiento es que el olor permanece en aquellos que hubieren comido tales criaturas, enfureciendo así a sus congéneres y alentándolos a atacar.<sup>42</sup> Los monjes deben abstenerse de comer carne de elefante y de caballo por su función como símbolos de realeza,<sup>43</sup> es decir, para evitar las consecuencias del crimen de *lèse majesté*.

### **Abstenerse de las relaciones sexuales ilegales**

El tercer precepto –*kāmesu micchācārāveramaṇi*– establece la abstención de relaciones sexuales ilegales o, más literalmente, de la mala conducta originada por el apego sensual. Frecuentemente se explica que esto consiste en tener relaciones con niñas que estuvieran aún bajo la protección de sus padres y otros parientes, con mujeres casadas, con convictas y con muchachas comprometidas en matrimonio.<sup>44</sup> En las reglas del Vinaya Piṭaka, sin embargo, las normas relativas al contacto sexual con animales son detalladas y explícitas. Así, en el *Mahāvagga*, Buda decreta: “Cuando un monje está ordenado, no debe complacerse en relaciones sexuales, ni siquiera con un animal”. Si un monje hiciera esto, dejaría de ser un verdadero monje, un hijo de los Shākhyas.<sup>45</sup> Una falta tal implica “derrota” y la penalidad apropiada es la ex-

pulsión de la orden. Como ejemplo de este tipo de falta, el *Suttavibhaṅga* detalla el caso de un monje que tenía una mona para satisfacer su lujuria.<sup>46</sup> Se hace también una referencia específica a una cierva en este contexto.<sup>47</sup>

El *Suttavibhaṅga* especifica además que la prohibición de tener relaciones sexuales no se aplica sólo a animales y mujeres, sino también a hombres, hermafroditas y eunucos. En cada una de estas instancias, su violación también involucra “derrota” (*pārājika*).<sup>48</sup>

Existen grandes variaciones respecto a la seriedad de la falta de los casos en que un monje realiza contactos sexuales sin una relación sexual efectiva. En general, el contacto sexual con los animales, al margen de una relación sexual efectiva, simplemente comporta una falta de mala conducta, y es menos seria que un contacto similar con una mujer, un *yakkha*, un eunuco, etc.<sup>49</sup> Sin embargo, si hubiere contacto con una mujer dormida, la ofensa es aún menos seria.<sup>50</sup>

Además, si es una mujer, y un monje la toma por un animal, se excita y se frota contra ella, existe una ofensa grave. Sin embargo, si el monje confunde a un hombre o a un eunuco con un animal y se frota contra él, es meramente un acto de mala conducta. Lo mismo si es a un animal al que el monje confunde con algo diferente.<sup>51</sup>

Pero en ningún caso hay falta “si no es a propósito ni intencional, con desconocimiento, sin consentimiento o si el monje fuera insano, trastornado o estuviera bajo el efecto del dolor”. Y también si la falta ocurriera antes de la formulación de la norma contra ella.<sup>52</sup>

### **Abstenerse de robar**

El precepto contra el robo señala específicamente que es necesario abstenerse de tomar nada que no nos sea dado, y por lo tanto es aplicable sin referencia a la naturaleza

del objeto tomado. No hace falta mencionar que robar un animal es una ofensa grave.<sup>53</sup>

Una serie de casos en que los monjes liberan algunos animales de trampas arroja una luz interesante sobre la actitud budista respecto a las relaciones entre animales y humanos. Cuando el monje libera a un cerdo, a un ciervo o a un pez, caído en una trampa, con la intención de robarlo, es una falta que comporta “derrota” y garantiza la expulsión de la orden. En cambio, si un monje libera a tales animales por compasión, no existe falta alguna.<sup>54</sup> Como es típico en la ética Theravāda, el motivo es de principal importancia en estos casos.

Debe hacerse una distinción entre propiedad animal y humana al determinar casos de robo. El *Suttavibhaṅga* describe, así, casos en los que un grupo de monjes, descendiendo la ladera del Pico del Buitre, llegaron hasta los restos producto de la matanza realizada por un león, un tigre, una pantera, una hiena y un lobo, respectivamente. En cada instancia cocinaron los restos de la carne y procedieron a comerla. Cuando esto le fue informado a Buda, él decretó que no había falta, diciendo: “Monjes, no hay falta en tomar lo que pertenece a los animales”.<sup>55</sup>

### **Abstenerse del uso de bebidas y sustancias intoxicantes**

De los cinco preceptos, el último –abstención del uso de bebidas y sustancias intoxicantes– es quizás de menor interés para el tópico que nos ocupa. Se desaprueba el uso de bebidas y sustancias intoxicantes principalmente porque ocasiona una pérdida del autocontrol. De allí que la observancia de este precepto sea más un asunto de autodisciplina que de relaciones interpersonales, ya sea con humanos o con animales.

## Correcto modo de ganarse la vida

En la ética budista, el correcto modo de ganarse la vida se vincula estrechamente con la acción correcta.<sup>56</sup> Así, la proscripción de matar animales tiene su contraparte en la discusión del correcto modo de ganarse la vida. Entre los cinco oficios que todos los budistas tienen prohibición explícita de ejercer se incluye el comercio con la carne y los seres vivos.<sup>57</sup> El trabajo de “matarifes de ovejas y cerdos, pescadores, (y) quienes capturan animales mediante trampas” es considerado tan infame que una monja escribiendo en *Therīgāthā* considera a los hombres que lo ejercen como “ladrones y verdugos”, al hablar de su mala acción.<sup>58</sup> Casi lo mismo puede decirse del trabajo de los cazadores.

El *Antiguo Comentario del Suttavibhaṅga* distingue entre el trabajo bajo que debe despreciarse y el alto, o trabajo honorable que debe ser estimado. El primero incluye tareas como las del cuidador de un negocio o la de individuos que retiran flores de un altar luego de que éstas se hubieren secado. Como ejemplos de ocupaciones nobles se especifican la agricultura, el comercio, y lo más importante para nuestro propósito, el cuidar ganado (*gorakkhā*).<sup>59</sup> En el *Comentario del Majjhima*, el término “*gorakkhā*” designa la labor de cuidar vacas para uno mismo o para otros, acción en la cual uno se gana la vida con el comercio o la venta de los cinco productos de la vaca.<sup>60</sup> De este modo, mientras que se espera del buen budista que se abstenga de criar ganado para matanza, criarlo por su leche, abono, etc., es una noble empresa económica para laicos.<sup>61</sup>

El *Mahāgopālaka Sutta* hace una analogía entre las características que impiden a un monje madurar en el *dhamma* y las características necesarias para ser un exitoso vaquero. Aunque su intención es la de ser una guía para los monjes, el pasaje hace explícito lo que es necesario para criar bien a los animales:

Poseyendo once características, oh monjes, un vaquero no puede convertirse en el hombre adecuado para conducir un rebaño y hacerlo prosperar. ¿Qué once características?

Oh monjes, un vaquero ignora las formas del cuerpo y es incapaz de distinguir las marcas; no quita los huevos de mosca o venda las heridas; no fumiga, no conoce el vado, la aguada o el camino; es inexperto en pasturas; ordeña vacas sin leche; no les presta una especial atención a los toros, padres y líderes del rebaño.

Poseyendo estas once características un vaquero no puede convertirse en el hombre adecuado para conducir un rebaño y hacerlo prosperar.<sup>62</sup>

En el *Cullavagga*, se especifica que el juicio del *Antiguo Comentario* que considera la cría de ganado como una ocupación noble puede aplicarse sólo a los laicos. Asimismo, en el *Cullavagga* se indica que es una falta que comporta mala conducta si una monja tiene animales, porque hacer esto es exponerse a la acusación de gozar de los placeres de los sentidos, de estar demasiado cercana a las preocupaciones propias de la vida del jefe de familia, que las monjas han dejado atrás.<sup>63</sup> Por razones similares, la restricción de tener animales se aplica igualmente a los monjes. Por lo tanto, se aconseja a los *bhikkhus* no aceptar “animales de tracción, como elefantes, caballos, vacas, búfalos y otro ganado, tal como cabras, ovejas, gallinas, cerdos y otros...”<sup>64</sup>

## Conclusión

Para los *bhikkhus* y *bhikkhunīs*, el *Vinaya* prescribe una relación con los animales en concordia con el espíritu de la disciplina que gobierna la vida monástica budista en general. Más ampliamente, las relaciones entre humanos y animales deben estar regidas por las mismas virtudes positivas y universales, o actitudes éticas—los *brahmavihāras*— que rigen las interrelaciones humanas, a saber: la benevolencia (*mettā*), la compasión (*karunā*), la alegría (*muditā*) y la

ecuanimidad (*upekkhā*). Los textos hacen explícito que la intención es que éstas se apliquen a *todos* los seres vivos.<sup>65</sup>

Traducción: Victoria García Olano

## Notas

Las abreviaturas utilizadas por el autor en sus notas corresponden a los siguientes textos pālis: *A.*: *Anguttara Nikāya*; *D.*: *Dīgha Nikāya*; *DA.*: Comentario del *Dīgha Nikāya*; *It.*: *Itivuttaka*; *ItA.*: Comentario del *Itivuttaka*; *M.*: *Majjhima Nikāya*; *MA.*: Comentario del *Majjhima Nikāya*; *Miln.*: *Milinda-pañha*; *Nd2.*: *Cullaniddesa*; *PvA.*: Comentario del *Petavaithu*; *S.*: *Saṃyutta Nikāya*; *SA.*: Comentario del *Saṃyutta Nikāya*; *Sn.*: *Suttanipāta*; *SnA.*: Comentario del *Suttanipāta*; *Thig.*: *Therīgathā*; *Vin.*: *Vinaya*; *Vin. Mv. Kh.*: *Vinaya Mahāvagga Khandhaka*.

<sup>1</sup> La investigación para este artículo se inició con un subsidio de verano otorgado por el Canisius College Faculty Research Fund. Se completó con el apoyo de un subsidio N.E.H. para profesores del College y con una licencia sabática del Canisius College. Una primera versión del mismo fue presentada en el 36 Annual Meeting de la Association for Asian Studies, Washington D.C., 23 de marzo de 1984.

<sup>2</sup> *M.* I, 183; I, 23; I, 482; II, 31; III, 99; *A.* I, 164; III, 18, etcétera.

<sup>3</sup> *M.* I, 22; *M.* II, 21, etcétera.

<sup>4</sup> Las otras son: renacer en a) el purgatorio o el infierno; b) en el mundo de las sombras (*pettivisaya*), y c) entre los *devas*. Las cinco *gatis* están mencionadas en *D.* III, 234; *A.* IV, 459; *M.* I, 73; *Nd* 2 550, etcétera.

<sup>5</sup> *M.* III, 178-179.

<sup>6</sup> *A.* V, 289.

<sup>7</sup> *Vin.* II, 161. Cf. *DA.* I, 178 y É. Lamotte, "La conduite religieuse du faisan dans les textes bouddhiques", en *Muston* LIX, 1946, pp. 641-653.

<sup>8</sup> Según la traducción en la obra de S. Tachibana, *The Ethics of Buddhism*, Londres, Curzon Press, 1981 (reimpresión de la edición de 1926), p. 187.

<sup>9</sup> *Vin.* V, 222 y *Vin.* I, 86.

<sup>10</sup> *Vin.* I, 135.

<sup>11</sup> *Vin.* I, 134-135.

<sup>12</sup> *Vin.* I, 88.

<sup>13</sup> *Miln.* 32, por ejemplo, dice que las ovejas, cabras, bueyes, búfalos, etc., tienen razonamiento, pero carecen de sabiduría.

<sup>14</sup> Cf. I. B. Horner, *Early Buddhism and the Taking of Life*, The Wheel Publication, 104, Kandy, Buddhist Publication Society, 1967, p. 18.

<sup>15</sup> *Vin.* IV, 5, Cf. *J.* I, 191.

<sup>16</sup> *Vin.* IV, 5, según traducción de I. B. Horner, *The Book of Discipline*, vol. II: "Suttavibhaṅga", S.B.B. vol. XI, Londres, Luzac para P.T.S., 1969, p. 173.

<sup>17</sup> *S.* II, 68. Debe notarse que el lenguaje falso (*musāvāda*), al que ya nos hemos referido, está incluido como el cuarto de los cinco preceptos.

<sup>18</sup> A. IV, 248 ss.; A. IV, 254 = Sn. 400, 401.

<sup>19</sup> S. IV, 342.

<sup>20</sup> M. I, 47.

<sup>21</sup> DA. I, 69; MA. I, 198, etcétera.

<sup>22</sup> Cf. Somdet Phra MahaSamana Cho Krom Phraya Vajirañānavarorasa, *The Entrance to the Vinaya: Vinayamukha*, 2 vols., Bangkok: Mahamakul Rajavidyalaya Press, 2512 A.N. (1969 d.C.)-2516 A.N. (1973 d.C.), vol. I, p. 176, y vol. II, pp. 10 y 37.

<sup>23</sup> *Saddharmasmṛtyupasthāna Sūtra*. Existente sólo en traducciones chinas y tibetanas, está clasificado como un texto del *Abhidharma Hinayāna*, pero muestra fuerte influencia Mahāyāna. Véase Lin Li-Kouang, *Introduction au Compendium de la Loi (Saddharma-smṛty-upasthānasūtra)*. *Recherches sur un Sūtra développé du Petit Véhicule*, Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'Études 54, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1949.

<sup>24</sup> Véase Daigan y Alicia Matsunaga, *The Buddhist Concept of Hell*, Nueva York, Philosophical Library, 1972, pp. 81-85, 107-109.

<sup>25</sup> *Trai Phum Phra Ruang* (ca. 1345 d.C.), traducido por Frank E. y Mani B. Reynolds, *Three Worlds According to King Ruang: A Thai Buddhist Cosmology*, Berkeley Buddhist Studies Series 4, Berkeley, Asian Humanities Press, 1982, p. 76.

<sup>26</sup> *Lokapaññati* (ca. siglos XI-XII d.C.), cap. XIV.1. A. Véase Eugène Denis (ed.), *La Lokapaññati et les Idées cosmologiques du Bouddhisme Ancien*, tomo I, Paris, Librairie Honoré Champion, 1977, texto: pp. 92-114, trad.: pp. 89-105.

<sup>27</sup> U Ohn Ghine, "Five Precepts", en *Buddhist Supplement of the Burman*, oct. 6, 1958, citado por Winston L. King, *In the hope of Nibbana: The Ethics of Theravada Buddhism*, La Salle, Illinois, 1964, p. 46.

<sup>28</sup> Winston L. King, *In the Hope of Nibbana*, p. 132, Cf. DA. I, 69; MA I, 198, etcétera.

<sup>29</sup> Véase, por ejemplo, A. II, 42; A. IV, 151; D. I, 127 ss., It. 21; It. A. I, 93; *Jātaka* núm. 403; S. I, 76; SA. I, 144 ss.; Sn. 295 ss.; Sn. 303.

<sup>30</sup> A. II, 42, en trad. de F. L. Woodward, *The Book of the Gradual Sayings*, vol. II, P.T.S. Translation Series, núm. 24, Londres, Routledge & Kegan Paul para P.T.S., 1973 (reimpresión de la edición de 1923), p. 49.

<sup>31</sup> A. II, 43. Sacrificios que Buda encuentra aceptables incluyen actos de caridad y "oblaciones para el bienestar de la familia", en síntesis, "Oblación hecha correctamente con corazón devoto/ A ese buen campo de mérito, aquellos que viven/ La vida-divina, a ellos que más que nadie merecen las ofrendas", en lugar de sacrificios en homenaje a los dioses *per se* (A. II, 42-44).

<sup>32</sup> Para un tratamiento reciente de la última comida de Buda junto con traducciones de los textos importantes y bibliografía parcial del tratamiento antiguo del tema, véase G. Gordon Wasson, "The Last Meal of the Buddha with Memorandum by Walpoia Rahula and Epilogue by Wendy Doniger O'Flaherty", en *Journal of the American Oriental Society*, vol. 104.4 (oct.-dic. de 1982), pp. 591-603.

<sup>33</sup> M. Sutta, núm. 55; *Vin. Mv. Kh. 6*.

<sup>34</sup> Esto parece haber sido un permanente punto conflictivo para los Jainas. J. K. Narinam, *Literary History of Sanskrit Buddhism*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1972 (reimpresión de la 2a. ed. de 1923), p. 289, informa acerca de "un trabajo Jaina llamado el *Darshana sara*, que contiene un ataque virulento contra los budistas, acusándolos no sólo de consumir comida de carne animal... sino también bebidas alcohólicas..."

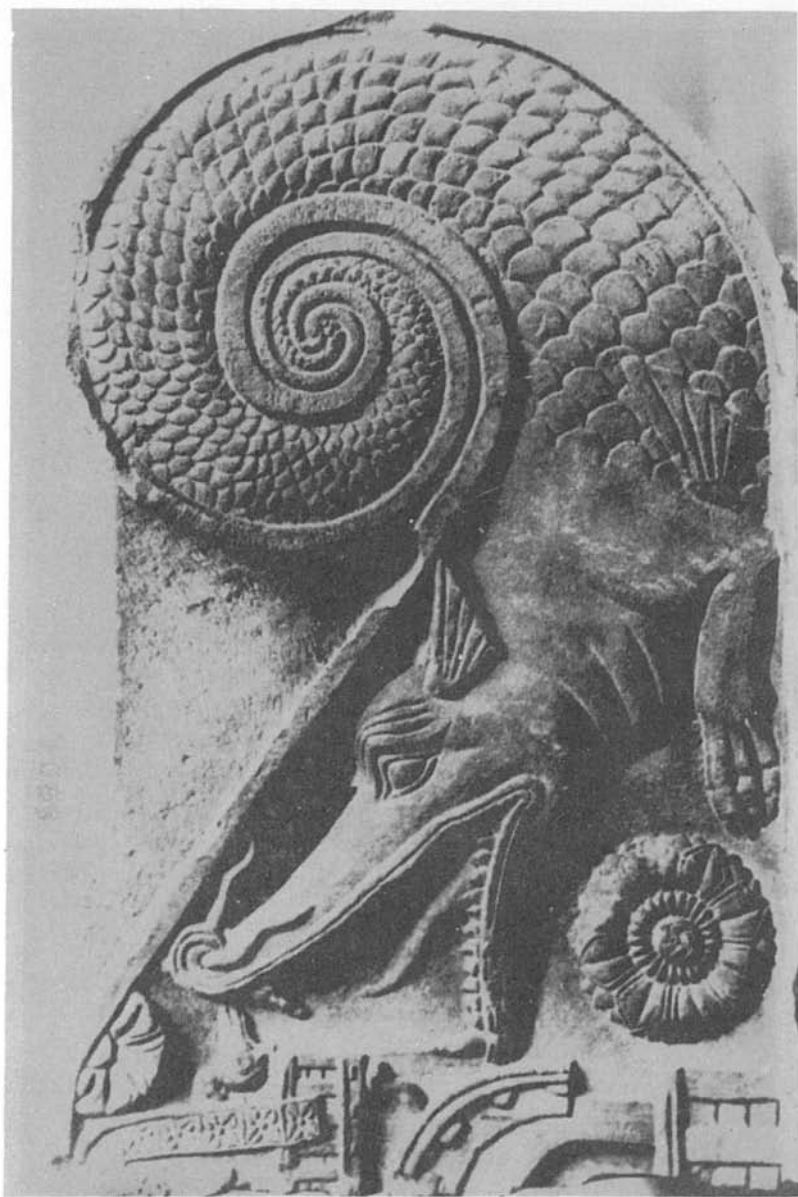
<sup>35</sup> M. I, 80; Sn. 241-247; A. I, 221.

<sup>36</sup> Sn. 239-252.

<sup>37</sup> A. II, 208-209; D. I, 4-5; D. I, 63-64.



- 38 *Vin.* I, 218-220.  
 39 *Vin.* I, 218.  
 40 *Vin. A.* 1094.  
 41 *Vin.* I, 218-219.  
 42 *Vin.* I, 219.  
 43 *Vin.* I, 218.  
 44 Véanse *A.* V, 264; *M.* I, 286; *PvA.* 72, por ejemplo.  
 45 *Vin.* I, 95.  
 46 *Vin.* III, 21-22. Cf. *Vin.* III, 33.  
 47 *Vin.* III, 34.  
 48 *Vin.* III, 28-29.  
 49 *Vin.* III, 126-127.  
 50 *Vin.* III, 126.  
 51 *Vin.* III, 121-122.  
 52 *Vin.* III, 126.  
 53 Véase *Vin.* III, 46, 48, 49, 52 y 58, por ejemplo.  
 54 *Vin.* III, 62-63.  
 55 *Vin.* III, 58.  
 56 Véase, por ejemplo, *D.* II, 217, donde se dice que "el correcto modo de ganarse la vida basta para mantener la acción correcta".  
 57 *A.* III, 208.  
 58 *Thig.* 241-242.  
 59 *Vin.* IV, 6. Cf. *Pv.* I, 5.  
 60 *MA.* II, 56. Sin embargo, *MA.* III, 435 = *Sn A.* 466, por el contrario, glosa el término "gorakkhā" como "cuidar los campos, agricultura", considerando la palabra "go" como una referencia a la tierra. Aceptando la interpretación de *MA.* II, 56, sigo a I. B. Horner, trad., *The Book of Discipline*, vol. II, Londres, Luzac para P.T.S., 1969 (reimpresión de la edición de 1940), p. 175, nota 9.  
 61 La afirmación de A. L. Herman de que los budistas se abstienen de la ocupación de pastores porque implica matar, debe ser cuidadosamente matizada a la luz de esta distinción. Véase su *An Introduction to Buddhist Thought: A Philosophic History of Indian Buddhism*, Lanham, Md., University Press of America, 1963, p. 63.  
 62 *A.* V, 347-348 = *M.* I, 220 ss., según trad. de F. L. Woodward, *The Book of the Gradual Sayings*, vol. V, Londres, Luzac para P.T.S., 1972 (reimpresión de la edición de 1936), p. 224. Cf. *A.* V, 350-351.  
 63 *Vin.* II, 266. Véase también *Vin A.*, 1293.  
 64 Vajirañānavarorasa, *The Entrance to the Vinaya: Vinayamukha*, vol. II, p. 150.  
 65 Véase, por ejemplo, *Metta Sutta*, *Sn.* 143-152 = *Karaṇīyametta Sutta*, *Khp.*, pp. 8 y ss., y *Tevijja Sutta*, *D.* I, 235-253.



*Makara. Monstruo marino*



*Bodhisattva*

© 1994 American Museum of Natural History

# La estructura de la mente según la escuela idealista budista (Yogāchāra)\*

Fernando Tola  
y Carmen Dragonetti

## Tendencias generales de la filosofía de la India

La historia de la filosofía de la India está signada por dos grandes y profundas contraposiciones: por un lado, la contraposición entre una tendencia sustancialista y una fenomenista<sup>1</sup> y, por otro lado, la contraposición entre una tendencia realista y una idealista.<sup>2</sup>

La tendencia sustancialista postula la existencia de *Brahman*, existente *in se et per se*, eterno e inalterable, el cual, además, es concebido unas veces como un Absoluto impersonal y neutro, y otras como un Ser Supremo personal dotado de excelsas cualidades. Esta tendencia se manifiesta ya en las más antiguas *Upanishads*,<sup>3</sup> que se remontan al siglo VIII a.C. Esta tendencia es característica esencial del Brahmanismo y de su derivado, el Hinduismo.<sup>4</sup>

La tendencia fenomenista es propia del Budismo, que surge en la India alrededor del año 500 a.C.<sup>5</sup> El Budismo

\* El presente artículo fue publicado anteriormente en *Pensamiento, Revista de investigación e información filosófica*, Madrid, núm. 182, vol. 46, abril-junio 1990. Aparece en *REB* con algunos agregados.

no admite una sustancia existente *in se et per se*; todo para él está constituido por *dharmas*, factores de la existencia, insustanciales e impermanentes, que no bien surgen cesan inmediatamente de existir.<sup>6</sup> Sólo muy avanzada ya su historia, aparecerá en algunos pensadores del Budismo una tendencia sustancialista que lo aproximará al Hinduismo.<sup>7</sup>

Las tendencias idealista y realista se dan tanto en el Hinduismo como en el Budismo. En el Hinduismo las escuelas Nyāya-Vaisheshika, Sāmkhya-Yoga, Uttarā-Mīmāṃsā<sup>8</sup> y muchas ramas de la escuela Vedānta (las fundadas, por ejemplo, por Rāmānuja y Madhva)<sup>9</sup> son decididamente realistas: aceptan la existencia real del mundo empírico, no albergan dudas al respecto. En el Budismo las escuelas que conforman el Budismo Hīnayāna<sup>10</sup> adoptan igualmente una posición realista.

En cuanto a la tendencia idealista (que niega la realidad del mundo empírico y lo considera como una mera ilusión, como un producto de la mente sumida en el error, como la creación de una fuerza de engaño), encontramos ya en algunos antiguos textos representativos del Hinduismo (*Upanishads, Pūranas, Mahābhārata*)<sup>11</sup> una serie de pasajes que pueden ser interpretados idealísticamente y ser utilizados como fundamento de una doctrina idealista que pretenda convalidarse en la autoridad de esos textos. Luego, en la primera mitad del siglo VII d.C., Gaudapāda, que revela una innegable influencia de las escuelas idealistas budistas (a las que luego nos referiremos), expone un sistema basado en las *Upanishads* en el cual adopta una posición netamente idealista.<sup>12</sup> Finalmente, alrededor del 700 d.C., Shankara (discípulo de un discípulo de Gaudapāda, fundador y el más brillante maestro de la rama no dualista de la escuela Vedānta, al cual sus rivales acusaron de ser un budista encubierto), afirma el carácter ilusorio, y por consiguiente mental, del mundo, del yo empírico y del Señor o dios creador y gobernante del mundo, al que reduce a simples manifesta-

ciones de *Brahman*, la única verdadera realidad existente.<sup>13</sup> Sus discípulos seguirán en la dirección señalada por él, haciendo más decidida la inspiración idealista.<sup>14</sup> La genialidad de Shankara, la gran influencia que ejerció en el pensamiento religioso y filosófico de la India, y el hecho de que las obras de él mismo y las de su escuela sean las más conocidas en el mundo occidental inclinan muchas veces a atribuir al idealismo (erróneamente, en nuestra opinión) una presencia mayor de la que le corresponde en el pensamiento hinduista.

En el Budismo la situación es diversa. Si bien en el Budismo Hīnayāna (que se extendió a Ceilán y al sureste asiático) la tendencia predominante es el realismo, en el Budismo Mahāyāna (que se extendió al Tibet, a China, a Mongolia, a Corea y a Japón), en cambio, la tendencia que domina es el idealismo. Bástenos decir, para confirmar la anterior aseveración, que las dos grandes escuelas mahayanistas, la escuela Mādhyamika y la escuela Yogāchāra, exponen sistemas de neto corte idealista. La escuela Mādhyamika, con su despiadado análisis abolutivo, hace que la totalidad de lo que existe se esfume ante nosotros, teniendo que ser la realidad que percibimos una mera creación de nuestra mente.<sup>15</sup> La escuela Yogāchāra, por su parte, sostiene que la realidad empírica es sólo una creación de nuestra mente.

### La escuela Yogāchāra

Después de las observaciones generales que anteceden no creemos inoportuno dar alguna información sobre la escuela Yogāchāra,<sup>16</sup> teniendo en cuenta que el presente artículo se refiere a una doctrina de dicha escuela.

La escuela Yogāchāra desarrolla teorías idealistas que se encuentran fundamentalmente ya formuladas en el *Lankāvatārasūtra*.<sup>17</sup> Este *sūtra* (texto doctrinario), como los

otros *sūtras* mahayanistas, a pesar de la época tardía de su composición (del 100 a.C. en adelante), es atribuido a Buda (560-480 a.C.), considerándose que en él está expuesta la verdadera doctrina enseñada por el Maestro.

La escuela Yogāchāra fue fundada por Maitreya, figura de carácter histórico que vivió alrededor del año 300 d.C. Entre las obras que le son atribuidas señalemos el importante tratado *Madhyāntavibhāga*<sup>18</sup> y *Sūtralamkara*.<sup>19</sup>

Entre los más destacados filósofos de esta escuela mencionemos a Asanga, que vivió entre los años 315-390 d.C. Escribió, entre otras obras, *Mahāyānasamgraha*<sup>20</sup> y un comentario del *Sūtrālamkara*<sup>21</sup> de Maitreya. Otro importante representante de esta escuela fue Vasubandhu (el Viejo), hermano de Asanga, que vivió entre *circa* 320-380 d.C. Entre sus obras figuran *Vimśatikā*<sup>22</sup>, *Trimśikā*<sup>23</sup> y *Trisvabhāvakārikā*.<sup>24</sup> Finalmente mencionemos a Sthiramati, discípulo de Vasubandhu (el Viejo), autor de importantísimos comentarios a obras de Maitreya y Vasubandhu.

El interés de los autores mencionados se centraba fundamentalmente en los problemas metafísicos. Los autores a los cuales nos referimos a continuación se preocuparon sobre todo por cuestiones lógicas y epistemológicas. Dignāga (480-540 d.C.) fue el fundador de la lógica budista. Entre sus obras tenemos *Ālambanaparikshā*,<sup>25</sup> *Pramānasamuchchaya*<sup>26</sup> y *Nyāyamukha*.<sup>27</sup> Dharmakīrti (600-660 d.C.) fue el sucesor más famoso de Dignāga y es considerado, al igual que él, uno de los lógicos más destacados de la India. Sus obras más importantes son el *Pramānavārttika*<sup>28</sup>, *Pramānavinīshchaya*<sup>29</sup>, *Hetubindu*<sup>30</sup> y *Nyāyabindu*.<sup>31</sup>

Las principales doctrinas sostenidas por la escuela Yogāchāra son la existencia de sólo-la-conciencia (*cittamātra*, *vijñaptimātra*); el carácter mental, ilusorio e irreal del mundo; la peculiar concepción de la estructura de la mente; y dentro de ésta, la original teoría del subconsciente

(*ālayavijñāna*), con las *vāsanās* o impresiones subliminales y la función relevante de ambas en su teoría del conocimiento; la doctrina de las tres naturalezas; la doctrina de las dos verdades o niveles de la realidad; el concepto del *tathāgatagarbha* o naturaleza de Buda existente en todos los seres; la concepción de lo Absoluto, y la enseñanza de la Mente Pura.

### Las tres naturalezas

De acuerdo con una doctrina fundamental de la escuela idealista budista Yogāchāra se dan tres *svabhāvas*, es decir tres naturalezas, tres formas de ser.<sup>32</sup> Estas tres naturalezas son: 1) la naturaleza imaginada, (*kalpita*); 2) la naturaleza dependiente (*paratantra*), y 3) la naturaleza absoluta (*pariniśhpanna*).<sup>33</sup>

Extrínsecamente, la importancia de esta doctrina se manifiesta en el hecho de que es tratada ampliamente en muchas obras de la escuela (algunas de ellas están mencionadas en la nota 32) y son frecuentes las referencias a la misma. Intrínsecamente, esa importancia es evidente, ya que dos de estas tres naturalezas (la imaginada y la dependiente) constituyen la realidad empírica y la tercera (la absoluta) es lo Absoluto. Estudiar estas tres naturalezas es estudiar la realidad empírica y lo Absoluto; definir la esencia de estas tres naturalezas es definir la esencia de la realidad empírica y de lo Absoluto; establecer la relación que existe entre estas tres naturalezas es establecer la relación que une la realidad empírica con lo Absoluto, y mostrar el mecanismo mediante el cual la naturaleza imaginaria se origina de la naturaleza dependiente es mostrar el proceso mediante el cual, a partir de la mente, que no es otra cosa que la naturaleza dependiente, el mundo perceptible es creado, problema de particular importancia para la escuela Yogāchāra.<sup>34</sup>



## El presente artículo

En el presente artículo nos ocuparemos de un aspecto de la teoría de las tres naturalezas: *la estructura de la mente*.<sup>35</sup> Este estudio permite, por un lado, formarse una idea de la concepción que la escuela idealista budista tenía del hombre empíricamente considerado y, por otro lado, determinar el mecanismo mediante el cual la realidad perceptible surge de la mente y *sólo* de ella, mediante el dinamismo que le es propio.

### La naturaleza dependiente, el *asatkalpa*, la mente, “lo que aparece”

La segunda naturaleza recibe el nombre de “dependiente”, porque para *surgir* y para *subsistir* depende de causas. Y las causas, de las cuales depende la naturaleza dependiente, son las *vāsanās* o impresiones subliminales.<sup>36</sup>

Después nos referiremos más en detalle a las *vāsanās*. Por el momento nos limitaremos a decir que toda representación, idea, conocimiento, experiencia, que llega a la mente, deja en el subconsciente (*ālayavijñāna*, término al que luego nos referiremos), es decir, en una “parte” de la mente, una *vāsanā*, que debemos concebir como una reproducción, una copia de la representación, idea, conocimiento, etc., que la ha originado.<sup>37</sup> Estas *vāsanās* permanecen en el subconsciente en forma latente, potencial, subliminal, hasta que, en determinadas circunstancias, se “reactualizan”, pasan a la conciencia, dando lugar a representaciones, ideas, conocimientos, experiencias nuevas, similares a aquellas por las cuales fueron sustituidas o con las cuales se relacionaron de algún modo.

La naturaleza dependiente “depende” de esas *vāsanās* o impresiones subliminales en el sentido de que, si existen *vāsanās*, se da naturaleza dependiente, si no existen *vāsanās*, no se da naturaleza dependiente.<sup>38</sup>

Más adelante explicaremos en qué consiste la relación de dependencia que tiene la naturaleza dependiente con las *vāsanās*.

La naturaleza dependiente es designada por los términos *asatkalpa* (*Trisvabhāva* 4), *abhūtakalpa* (*ibidem* 8), *vikalpa* (*ibidem* 30), *abhūtaparikalpa* (Asanga, *Mahāyānasūtrālamkara*, comentario *ad* XI, 15).<sup>39</sup> Todos estos términos son sinónimos y pueden ser traducidos por “creación mental irreal”. Esos términos designan las representaciones, ideas, cogniciones, etc.,<sup>40</sup> a que da origen la reactualización de las *vāsanās*.

Se dice también que la naturaleza dependiente, designada con el término *asatkalpa* y sus sinónimos, es la mente.<sup>41</sup> Esta afirmación corrobora lo anteriormente expresado (de que el *asatkalpa* es el conjunto de las representaciones producidas por las *vāsanās*), de acuerdo con la concepción que el Budismo tiene de la mente.

La mente es sólo una serie, sucesión o “corriente” de *vijñānas*, conciencias, actos de conocimiento, representaciones. Estas representaciones constituyen la mente; no existe una entidad (alma, espíritu, conciencia) eterna y permanente,<sup>42</sup> que transmigre de una existencia a otra.<sup>43</sup> Estas representaciones son de dos clases: 1) subjetivas, de un yo que conoce (*aham, vijñapti*), y 2) objetivas, simultáneas con las anteriores, de seres (*satva*) y cosas que son conocidos. Esta serie, sucesión o “corriente” de conciencias, actos de conocimiento y representaciones no ha tenido comienzo, es *anādi a parte ante*.<sup>44</sup>

Las representaciones, que constituyen el *asatkalpa* o la naturaleza dependiente o la mente, son irreales (como el mismo término ‘*asatkalpa*’, que es un compuesto, lo indica mediante su primer miembro *asat*) por dos razones: 1) porque, por un lado, la imagen que nos formamos de la mente no corresponde a su verdadero ser, ya que ella es captada, concebida como un sujeto, un yo, real,

que capta a un objeto, igualmente real, siendo así que la verdadera esencia de la mente o naturaleza dependiente es la inexistencia *ab aeterno* de la dualidad sujeto-objeto,<sup>45</sup> y 2) porque el objeto que las representaciones, ideas, conocimientos, etc., presentan como *real* y *externo* a la mente no existe como tal,<sup>46</sup> pues es sólo una imaginación producida por la reactualización de la *vāsanā*. En otros términos, esas representaciones son irreales porque no tienen ningún correlato real.

Se dice<sup>47</sup> de la naturaleza dependiente que es “lo que aparece”. Debemos entender esta expresión en dos sentidos: 1) esas representaciones, ideas o conocimientos son lo único que se manifiesta, lo único que aparece, lo único que es conocido, y 2) la realidad empírica que aparece, que se presenta ante nosotros no es otra cosa que dichas representaciones, ideas o conocimientos. Fuera de esas representaciones, producto de la reactualización de las *vāsanās* o impresiones subliminales, no aparece nada, no existe nada. Ésta es precisamente la tesis característica de la escuela idealista budista de los Yogāchāras<sup>48</sup> —la tesis de ‘sólo-la-conciencia’ o ‘sólo-la-mente’ (*vijñaptimātra*, *cittamātra*).

En consecuencia, la naturaleza dependiente o *asatkalpa* (o sinónimos), o mente, o “lo que aparece” es sólo la serie de las representaciones, algunas de un yo, otras de seres y cosas, producidas por la reactualización de las *vāsanās* o impresiones subliminales que provienen de una eternidad sin comienzo y que son irreales, es decir, meras creaciones mentales, que no tienen ningún correlato real.

En otros términos, la realidad empírica en su totalidad (el yo y el mundo) se reduce a meras impresiones subliminales en su estado potencial, latente, *in potentia* y en su estado actual, manifestado, *in actu*.

La filosofía budista pudo desembocar en este idealismo *sui generis*, propio de la escuela Yogāchāra, gracias a

ciertos principios fundamentales de la cultura de la India, como las teorías del *samsāra* o reexistencias, del *anāditva* o inexistencia de inicio y de las *vāsanās* o impresiones subliminales.<sup>49</sup>

### La estructura de la mente

La mente (*citta*) o conciencia (*vijñāna*)<sup>50</sup> empírica presenta dos grandes aspectos, según sea causa o efecto: 1) la conciencia-receptáculo (*ālayavijñāna*), y 2) la conciencia-función (*pravṛttivijñāna*), esta última dividida a su vez en siete.

No se trata, desde luego, de que la conciencia esté realmente ‘dividida’ en dos grandes secciones y una de éstas a su vez en siete. La conciencia, aunque compleja, es una sola. Cuando se habla de sus ‘partes’ o ‘divisiones’, lo que se quiere indicar es que tiene diversas actividades, diversas formas de manifestarse, de aparecer en la realidad empírica, que ella misma crea manifestándose, apareciendo. No se trata de una división real, concreta, sino de una división teórica, producto del análisis conceptual.

### El *ālayavijñāna*, “conciencia depósito”

Una de las “partes” de la mente, una de sus formas de actuar, de aparecer, es la llamada “conciencia-depósito”,<sup>51</sup> porque en ella “se depositan” las *vāsanās* hasta su “reactualización”. Desde luego, se trata sólo de metáforas, pues ni las *vāsanās* son “algo” que pueda ser depositado en algún lugar, ni el *ālayavijñāna* es realmente “algo” que pueda servir de “depósito”. Procuraremos dar a continuación una idea de la verdadera naturaleza del *ālayavijñāna* y de las *vāsanās*.

## El *ālayavijñāna*, serie de representaciones, ideas y conocimientos subliminales

Hemos dicho que la mente o conciencia empírica es una serie, que viene desde una eternidad sin comienzo, de representaciones, ideas y conocimientos. La conciencia-receptáculo, al formar parte de la conciencia empírica, tiene que participar de la misma naturaleza que ésta: ella también tiene que ser una serie, que viene desde una eternidad sin principio, de representaciones, ideas y conocimientos,<sup>52</sup> pero de cierto tipo, con una característica especial: son de naturaleza subliminal (*asamvidita*).<sup>53</sup>

Estas representaciones, ideas y conocimientos subliminales serían hechos psicológicos registrados por el inconsciente sin intervención de la conciencia. Serían similares a las percepciones subliminales que ocurren cuando uno está percibiendo algo sin darse cuenta de ello, como las imágenes que uno tiene al salir de un desmayo o del estado de inconsciencia producido por la aplicación de alguna droga, los estados originados por la hipnosis, o ciertos estados comatosos o de estupor.

Estas representaciones, ideas y conocimientos subliminales no son otra cosa que las *vāsanās* que se acumulan en el *ālayavijñāna* o, mejor dicho, que lo constituyen —*vāsanās* porque son como la aromatización que deja en un frasco un perfume que se evaporó, llamadas también *bijas* porque son como la semilla de la cual germina un nuevo brote, y *śaktis* porque son potencialidades o virtualidades que pueden transformarse en actos de conocimiento actual.

Estas representaciones, ideas y conocimientos subliminales, estas *vāsanās*, por muy débiles que sean, dejan a su vez (como cualquier representación) nuevas *vāsanās*, es decir, nuevas impresiones subliminales.<sup>54</sup> De este modo perdura la serie de representaciones subliminales o, lo que es lo mismo, de *vāsanās*.

## El *ālayavijñāna* como causa

Hemos dicho que la naturaleza dependiente “depende” de las *vāsanās*; podemos agregar ahora que depende del *ālayavijñāna*, ya que éste está constituido por la sucesión *ab aeterno* de *vāsanās*. El *ālayavijñāna* es, así, la causa de la naturaleza dependiente. Es también la causa de la conciencia-función, dado que (como luego lo veremos) son las *vāsanās*, que constituyen el *ālayavijñāna*, las que, al “reactualizarse”, dan lugar a la manifestación de la mente-función, es decir, dan lugar a las representaciones, ideas, conocimientos “*conscientes*”, en que el sujeto conoce al objeto como lo que es *claramente*.

## La “reactualización” de las *vāsanās*

De acuerdo con lo expuesto anteriormente, el término metafórico de “reactualización” significa la conversión de las representaciones, ideas y conocimientos subliminales, que constituyen el *ālayavijñāna*, o que metafóricamente “están acumulados” en él, en representaciones, ideas y conocimientos “conscientes”, el pasar del plano subliminal al plano consciente, el remplazo de la manifestación subliminal de las *vāsanās* por su manifestación consciente.<sup>55</sup>

## Importancia del *ālayavijñāna*

La noción de ‘*ālayavijñāna*’ es de primerísima importancia no sólo por el papel preponderante que desempeña dentro del dinamismo de la mente al proporcionar los materiales, es decir, la sucesión de representaciones, ideas y conocimientos que constituyen al individuo, sino también porque es una brillante anticipación de la teoría moderna del inconsciente.

## La conciencia-función o *pravrittivijñāna*

La conciencia-“función”,<sup>56</sup> o sea el conjunto de las representaciones, ideas y conocimientos “conscientes” en que se convierten las *vāsanās*, tiene siete formas de manifestarse, de “funcionar”. Las seis primeras formas son los cinco tipos de conocimiento sensorial (visual, táctil, etc.) y el conocimiento mental (*manovijñāna*), cuyo objeto son únicamente ideas (*dharmas*) en sentido amplio. Todo acto cognoscitivo adopta necesariamente una de esas formas.

### El *manas*

El *manas*<sup>57</sup> es el séptimo aspecto o parte teórica de la mente (*citta*). De los siete aspectos de la mente (*citta*) es el más difícil de definir y explicar.

Las *vāsanās*, que son actos cognoscitivos, como hemos dicho, pertenecen a la zona subliminal de la conciencia, al *ālayavijñāna*. En ellas cada elemento es inconsciente (*asamvidita*), indeterminado (*aparicchinna*), extremadamente sutil (*atisukshma*), débil: la parte subjetiva del conocimiento, el sujeto, que no tiene una completa y clara conciencia de su condición de tal; la parte objetiva del conocimiento, el objeto, que no es claramente percibido en forma precisa (*idam tat*) y, consecuentemente, el conocimiento mismo que no es ni claro ni preciso.

En un determinado momento esa *vāsanā* pasa a la zona consciente de la conciencia, constituida siempre por un sujeto que se enfrenta a un objeto, pero ese sujeto tiene ahora ya plena conciencia de ese enfrentamiento, conoce plena y determinadamente lo que es el objeto de su conocimiento y tiene plena conciencia también de su propia naturaleza cognoscente, de que es un sujeto, un yo que conoce, dotado ya de la conciencia de sí mismo, de autoconciencia.

La mente (*citta*), en el momento en que se verifica la transformación del conocimiento subliminal en conocimiento “consciente”, con el surgimiento de la autoconciencia, recibe, en ese preciso momento, el nombre de ‘*manas*’. En otros términos, en ese preciso momento surge el aspecto *manas*, la función *manas* de la conciencia. Desde luego, de acuerdo con la concepción budista, este *ego* no es una entidad permanente, es sólo uno de los elementos prece­deros de la serie de conciencias que constituyen al individuo.

### **Simultaneidad de los procesos antes señalados**

La transformación de la representación, idea o conocimiento de subliminal en “consciente” (pasaje del *ālaya-vijñāna* al *pravṛttivijñāna*), el surgimiento de la conciencia de yo (*manas*) y el surgimiento de uno de los seis tipos de conciencia (*cakṣur-vijñāna* o conciencia-del-ojo, etc.) no son sucesivos sino totalmente simultáneos: tienen lugar en el mismo instante. Por otro lado, ninguno de los aspectos de la mente puede darse sin el otro; son solidarios entre sí.

### **La novena conciencia, “conciencia pura” o *amalavijñāna*<sup>58</sup>**

Las conciencias referidas fueron numeradas del uno al ocho. Los números uno al seis correspondían generalmente a las seis conciencias captantes, el número siete a la conciencia del yo, y el número ocho a la conciencia-depósito. Pero en algunos casos la correspondencia entre los números y las conciencias era en sentido inverso, tocando el número uno a la conciencia-depósito. El sistema de las ocho conciencias fue el aceptado por la escuela Yogāchāra.

Sin embargo, algunos pensadores, entre los cuales destaca Paramārtha (circa 500-569 d.C.), sostuvieron la existencia de otra conciencia, diferente de las ocho antes estu-



diadas, a las cuales se agregaba como *novena*.<sup>59</sup> Esta conciencia era designada también con el término *amalavijñāna* o conciencia pura.<sup>60</sup>

Esta novena conciencia estaría libre de todas las impurezas de orden moral que afectan a la conciencia-depósito;<sup>61</sup> por eso es designada con el término de "pura". Gracias a esta conciencia sería posible la actividad intelectual y moral que lleva a la liberación. Esta conciencia seguiría perteneciendo a la realidad empírica.<sup>62</sup> Sin embargo, algunos textos la presentan en términos que permiten suponer que era considerada por los mismos con el carácter de Absoluto.<sup>63</sup> En éstos es posible identificar a la novena conciencia con la Conciencia Pura a que luego haremos referencia.

La teoría de la novena conciencia, que se agregaría a las ocho ya existentes, no prosperó. Fue desplazada por la teoría (a la que Hiuan Tsang se adhirió)<sup>64</sup> de que en la conciencia-depósito existía una "parte" pura, equivalente a la descartada novena conciencia en su naturaleza y en sus funciones.

Si la idea de una *novena* conciencia empírica, agregada a las ocho aceptadas desde antes, fue desechada, la idea de que, frente a esas ocho conciencias, que constituían la realidad empírica, existía una Conciencia Pura (*amala-vijñāna*) homologada con lo Absoluto, tuvo gran aceptación y constituye el núcleo central de obras tan importantes como el *Ratnagotratantra*<sup>65</sup> de Saramati y el *Shraddhotpāda* de Ashvagoshā.<sup>66</sup>

Esta Conciencia Pura era designada también con los nombres propios de lo Absoluto, como *Tathatā*, Asidad (que apunta a la inalterabilidad de su naturaleza), *Tathā-gatagarbha*, Esencia de Buda, (que apunta a su condición de esencia absoluta de la naturaleza de Buda que se da en todos los seres), etc. Pero estos otros nombres no indican nada acerca de la naturaleza esencial de lo Absoluto, mientras que el término Conciencia Pura,

*Amalavijñāna*, está señalando que la naturaleza o esencia de ese Absoluto es la *conciencia*, el conocimiento, la inteligencia, el espíritu. Esta denominación permitía la aproximación de lo Absoluto concebido por el Budismo con lo Absoluto concebido por el Hinduismo bajo la noción de *Brahman*. La concepción de lo Absoluto como Conciencia Pura significaba una sustancialización del mismo, lo que implicaba una evolución profunda de las doctrinas budistas.

Con esta Conciencia Pura entramos en el terreno metafísico. La idea de Conciencia Pura se relaciona con la novena conciencia cuando ésta es presentada, como ya lo dijimos, en términos propios de lo Absoluto.

### **¿Qué queda cuando cesa el funcionamiento de la conciencia-depósito?**

Terminaremos este artículo ocupándonos de un tema que en realidad no forma parte de la teoría de la estructura de la mente, pero que contribuye a captar el sentido de esa teoría.

¿Qué sucede cuando, gracias a la disciplina intelectual y moral que propugna el Budismo, deja de haber producción de representaciones, ideas e impresiones subliminales y cuando, como consecuencia de ello, la conciencia-depósito, constituida por esas impresiones subliminales, y la conciencia-función, constituida por la reactualización de esas impresiones subliminales, dejan de manifestarse?

El mundo perceptible es sólo, de acuerdo con la escuela Yogāchāra, una "creación" de la mente sumida en el error; representaciones e ideas a las cuales no corresponde nada real; y estas representaciones e ideas no son sino la reactualización de las impresiones subliminales, que constituyen la conciencia-depósito y que vienen acumulándose, reactualizándose en nuevas impresiones subliminales. Lo único que existe es este universo mental, sin origen en el tiempo, en-

cerrado en sí mismo, que se mantiene y prolonga gracias a su propio dinamismo, que es sede del dolor, de la injusticia, de la maldad, de la impermanencia, y al cual hay que ponerle fin mediante el método salvífico preconizado por el Budismo, para alcanzar la Realidad Verdadera, lo Absoluto.

Cuando las impresiones subliminales y las representaciones a que dan origen cesan en forma definitiva, la realidad empírica, simple creación mental ilusoria, se esfuma y sólo queda lo que siempre existió en su total y excluyente unicidad: lo Absoluto.<sup>67</sup>

## Notas

<sup>1</sup> Sobre estas dos tendencias de la filosofía de la India, véase T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism*, Londres, 1960, pp. 10-35.

<sup>2</sup> Sobre el realismo y el idealismo filosófico en la India, véanse Dh. N. Shastri, *The Philosophy of Nyāya-Vaiśeṣika*, Delhi, 1976; J. Sinha, *Indian Realism*, Delhi, 1972; G. Tucci, *Storia della Filosofia Indiana*, Bari, 1957, pp. 377-412.

<sup>3</sup> Sobre la filosofía de las *Upanishads* en general, véase P. Deussen, *The Philosophy of the Upanishads*, Nueva York, 1966; P. Oltramare, *L'Histoire des Idées Théosophiques dans l'Inde*, París, 1906, segunda parte; F. Tola, *Doctrinas secretas de la India*, Barcelona, 1973.

<sup>4</sup> Sobre Brahmanismo e Hinduismo, véanse J. Gonda, *Die Religionen Indiens I-II*, Stuttgart, 1960-1963; E. W. Hopkins, *The Religions of India*, Delhi, 1970.

<sup>5</sup> Sobre el Budismo, véanse A. Bareau, *Die Religionen Indiens III*, Stuttgart, 1964; A. Pizzali, *Storia del Buddhismo*, Bologna, 1983; A. K. Warder, *Indian Buddhism*, Delhi, 1970; J. Takasaki, *An Introduction to Buddhism*, Tokio, 1987.

<sup>6</sup> Sobre la teoría de los *dharma*s en el Budismo, véase F. Tola y C. Dragonetti, "La doctrina de los *dharma*s en el Budismo", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 1977, pp. 105-132 = *Yoga y Mística de la India*, Buenos Aires, 1978, pp. 91-121, donde se puede encontrar bibliografía sobre el tema.

<sup>7</sup> Véase la última sección de este artículo sobre la conciencia pura.

<sup>8</sup> Sobre el realismo de estas escuelas filosóficas hinduistas, véanse las obras de Dh. N. Shastri y J. Sinha citadas en la nota 2.

<sup>9</sup> Sobre las escuelas filosóficas de Rāmānuja y Madhva, véanse A. Hohenberger, *Rāmānuja, Ein Philosoph indischer Gottesmystik*, Bonn, 1960; S. Siauve, *La Doctrine de Madhva*, Pondichéry, 1968.

<sup>10</sup> Sobre las doctrinas de las diversas escuelas del Budismo Hinayāna, véanse A. Bareau, *Les Sectes Bouddhiques du Petit Véhicule*, Saigon, 1955; J. Sinha, *Indian Realism*, capítulo II.

<sup>11</sup> Véanse S. Dasgupta, *Indian Idealism*, Cambridge, 1952, capítulos II y III; É. Lamotte, *Notes sur la Bhagavadgīta*, París, 1929, p. 58; H. von Glasenapp, *Die Philosophie der Inder*, Stuttgart, 1958, pp. 183-184.

<sup>12</sup> Véanse V. Bhattacharya, *The Āgamaśāstra of Gaudapāda*, Calcuta, 1943; L. de la Vallée-Poussin, "Buddhist Notes, Vedānta and Buddhism", *Journal of the Royal Asiatic Society*, Pt. 1, 1910, pp. 129-140; H. Jacobi, "On Māyāvāda", *Journal of the American Oriental Society*, 1913, pp. 51-54 = *Kleine Schriften*, Wiesbaden, 1970, II, pp. 746-749.

<sup>13</sup> Véanse P. Deussen, *The System of the Vedānta*, Delhi, 1979; P. Hacker, "Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Shankaras", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1950, pp. 246-286 = *Kleine Schriften*, Wiesbaden, 1978, pp. 69-109; O. Lacombe, *L'Absolu selon le Vedānta*, París, 1960; T. Vetter, "Shankaras 'System'", XIX *Deutscher Orientalistentag ... Vorträge*, Wiesbaden, 1977; T. Vetter, "Zur Bedeutung des Illusionismus bei Shankara", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, 1961, pp. 407-423.

<sup>14</sup> Véanse S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, volumen II, Cambridge, 1965, capítulo XI; P. Hacker, *Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda, I. Die Schüler Shankaras*, Wiesbaden, 1951.

<sup>15</sup> Sobre la escuela filosófica Mādhyamika del Budismo Mahāyāna, véanse F. Tola y C. Dragonetti, "Nāgārjuna's Conception of Voidness", *Journal of Indian Philosophy*, 1981, pp. 273-284; C. Dragonetti, "La escuela de Nāgārjuna", *Pensamiento*, 165, 1986, pp. 47-61; F. Tola y C. Dragonetti, "Shūnyatāśaptatī", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 1986, pp. 5-59, "Hastavālanāmaprakarana", *ibidem*, 1985, pp. 137-155, "Yuktishastikā", *ibidem*, 1983, pp. 5-38, "Chatustava", *Journal of Indian Philosophy*, 1985, pp. 1-54, *El Budismo Mahāyāna*, Buenos Aires, 1980.

<sup>16</sup> Sobre la escuela filosófica Yogācāra del Budismo Mahāyāna, véanse A.K. Chatterjee, *The Yogācāra Idealism*, Delhi, 1975; J. Masuda, *Der individualistische Idealismus der Yogācāra-Schule*, Heidelberg, 1926; P. T. Raju, *Idealistic Thought of India*, Londres, 1973; M. Schott, *Sein als Bewusstsein*, Heidelberg, 1935; F. Tola y C. Dragonetti, "Trisvabhāvakārikā of Vasubandhu", *Journal of Indian Philosophy*, 1983, pp. 225-266; "Ālambanaparīkṣhā", *ibidem*, 1982, pp. 105-134.

<sup>17</sup> Existe traducción inglesa de este sūtra realizada por D.T. Suzuki, Londres, 1973.

<sup>18</sup> Existen tres traducciones inglesas: D.L. Friedmann (primer capítulo), Utrecht, 1937; P.W. O'Brien (tercer capítulo), *Monumenta Nipponica*, 1953-1954, y Th. Stecherbatsky (edición completa), Calcuta, 1971.

<sup>19</sup> Traducción francesa de S. Lévi, París, 1907.

<sup>20</sup> Traducción francesa de É. Lamotte, Louvain, 1973.

<sup>21</sup> Traducción francesa en la obra citada en la nota 19.

<sup>22</sup> Existe una traducción francesa de S. Lévi, París, 1932, y una traducción española realizada por C. Dragonetti, que formó parte de su tesis doctoral presentada en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima, Perú, en 1986.

<sup>23</sup> Traducción alemana de H. Jacobi, Stuttgart, 1932.

<sup>24</sup> Traducción inglesa de F. Tola y C. Dragonetti. Véase la nota 16.

<sup>25</sup> Traducción alemana de E. Frauwallner, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Morgenlandes* 37, 1930, pp. 174-194 = *Kleine Schriften*, Wiesbaden, 1982, pp. 340-360; francesa de S. Yamaguchi, *Journal Asiatique*, 1929, pp. 1-65; traducción inglesa de F. Tola y C. Dragonetti, véase nota 16; traducción española de F. Tola y C. Dragonetti, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 1980, pp. 91-126.

<sup>26</sup> Traducción inglesa de M. Hattori del primer capítulo sobre la percepción, Harvard, 1968.

<sup>27</sup> Traducción inglesa de G. Tucci, San Francisco, 1976.

<sup>28</sup> Traducción inglesa de S. Mookerjee y H. Nagasaki del primer capítulo (estrofas 1-51), Patna, 1964.

<sup>29</sup> Traducción alemana de E. Steinkellner del segundo capítulo, Viena, 1979, y de T. Vetter del primer capítulo, Viena, 1966.

<sup>30</sup> Traducción alemana de E. Steinkellner, Viena, 1967.

<sup>31</sup> Traducción inglesa de Th. Stcherbatsky en *Buddhist Logic*, volumen II, Nueva York, 1962, pp. 1-253.

<sup>32</sup> Tratan de la teoría de las "tres naturalezas", entre otros, los siguientes autores de la escuela *Yogācāra*: Asanga, *Mahāyānasamgraha*, capítulo II, párrafos 1-4 y 15-34 y capítulo III, párrafo 9 (edición y traducción de É. Lamotte); Asanga, *Mahāyānasūtrālamkāra* XI 38-41 y comentario *ad locum* (edición de S. Lévi); Hiuang Tsang, *Ch' eng wei shih lun*, p. 45, c, línea 5 - p. 48, b, línea 5 (edición *Taishō*, Tokio, 1960 y ss.) XXXI, 1585 = traducción de L. de la Vallée Poussin, *La Siddhi*, París, 1928, 1929, 1948, pp. 514-561; Vasubandhu, *Trisvabhāvakārikā* (cuya traducción al castellano publicamos en este número de *REB*); Vasubandhu, *Trimsikā*, estrofas 20-22 (edición de S. Lévi) y comentario de Sthiramati *ad locum*.

Entre los estudios modernos sobre este tema, véanse en especial A. K. Chatterjee, *The Yogācāra Idealism*, pp. 150-156; N. Dutt, *Mahāyāna Buddhism*, Delhi, 1977, pp. 281-285; Jay Hirabayashi e Iida Shotaro, "Another Look at the Mādhyamika vs. Yogācāra. Controversy Concerning Existence and Non-existence", *Prajñāpāramitā and Related Systems*, Berkeley, 1977, pp. 341-360; J. Masuda, *Der individualistische Idealismus der Yogācāra Schule Versuch einer genetischen Darstellung*, pp. 40-43; Gadjin M. Nagao, "The Buddhist World - View as elucidated in the Three-Nature Theory and its Similes", *Eastern Buddhist*, 16, 1, 1983, pp. 1-18; D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, Nueva York, 1973, pp. 87-98.

<sup>33</sup> La palabra sánscrita *parinīshpanna* significa literalmente: "desarrollado", "perfecto", "real", "existente" (véase el Diccionario de Monier-Williams *sub voce*); lo hemos traducido por Absoluto como usualmente se hace. Asanga, Comentario del *Mahāyānasūtrālamkāra* ad XI, 41, expresa que *tathatā* es la definición (*lakṣhana*) de *parinīshpanna*; y *tathatā*, que literalmente significa "así-dad", es usada para designar lo Absoluto.

<sup>34</sup> Al no aceptar los Yogācāras un mundo exterior, objetiva y autónomamente existente, causa y "contenido" de nuestras representaciones, tenían necesariamente que explicar *por qué y cómo* se da en nosotros la representación de ese mundo. De ahí la importancia de este tema. Cf. F. Tola y C. Dragonetti, ediciones y traducciones de Dignāga, *Ālambanaparīkṣhā*, donde Dignāga, después de haber refutado la tesis a tomista realista, da la explicación idealista del surgimiento de las representaciones.

<sup>35</sup> Sobre la estructura de la mente, véanse A. K. Chatterjee, *The Yogācāra Idealism*, pp. 87-107; J. Masuda, *Der individualistische Idealismus*, pp. 27-29; D.T. Suzuki, *Studies in the Lankavatara Sutra*, pp. 186-199. Véanse notas 51, 56 y 57.

<sup>36</sup> Sobre la teoría de las *vāsanās*, véanse Asanga, *Mahāyānasamgraha*, capítulo I, párrafo 15 (edición y traducción de É. Lamotte); Hiuang Tsang, *Ch' eng wei shih lun*, p. 8, a, línea 5 - p. 10, a, línea 11 (edición *Taishō* XXXI, 1585) = traducción de L. de la Vallée Poussin, *La Siddhi*, pp. 100-123.

Entre los autores modernos, véanse J. Masuda, *Der individualistische Idealismus*, pp. 30-39; P. S. Jaini, "The Sautrāntika Theory of Bija", *Bulletin of the School of Oriental*

and African Studies 22, 1959, pp. 236-249; D.T. Suzuki, *Studies in the Lankavatara-sutra*, Londres, 1972, pp. 178-179 y 184; F. Tola y C. Dragonetti, ediciones y traducciones de Dignāga, *Alambanaparikshā*, pp. 109-110 y 115-116; F. Tola, artículos sobre principios fundamentales de la filosofía de la India, *Proceedings of the Fifth World Sanskrit Conference*, Delhi, 1985, pp. 680-688 y *Revista Venezolana de Filosofía*, 19, 1985, pp. 89-101; L. Kapani, "Remarques sur la notion de vāsanā", *Bulletin d'Études Indiennes* 3, 1985, pp. 79-102.

<sup>37</sup> Cf. L. Grinspoon y J.B. Bakalar, *Psychedelic drugs reconsidered*, Nueva York, 1979, p. 146.

<sup>38</sup> Cf. Asanga, *Mahāyānasamgraha* II, 15, 1: "Si se pregunta: Si la naturaleza dependiente es sólo idea, el lugar en que el objeto se manifiesta ¿por qué es dependiente?, la razón de qué es llamada 'dependiente'? (ha de contestarse): Por surgir de las semillas que son sus propias impresiones subliminales, es dependiente de condiciones. Y, por no ser capaz una vez surgida, de mantenerse por sí misma más de un instante, es llamada 'dependiente'. Y II, 17: "Si se pregunta: ¿Por qué la naturaleza dependiente es llamada 'dependiente'? (ha de contestarse:) porque es dependiente, surgida de las semillas que son las impresiones subliminales de la (propia) naturaleza dependiente".

<sup>39</sup> El texto citado de Asanga (edición de S. Lévi) dice: "Así ha de saberse que la naturaleza dependiente es el abhūtaparikalpa (creación mental irreal)".

<sup>40</sup> Cf. Vasubandhu, *Bhāṣya* (comentario) del *Madhyāntavibhāga* ad I, 2, p. 9, línea 13 (edición de R.C. Pandeya): "El abhūtaparikalpa (creación mental irreal) es la creación mental de objeto y sujeto"; Sthiramati, *Tikā ad locum*, p. 11, penúltima línea - p. 12, líneas 1-2 (edición de R.C. Pandeya): "¿Qué es este (abhūtaparikalpa = creación mental irreal)?... distinguiendo, es la creación mental de objeto y sujeto. Al respecto, creación mental de objeto es la conciencia que se manifiesta bajo la forma de cosas y seres: la creación mental de sujeto es (la conciencia) que se manifiesta bajo la forma del yo y del conocimiento": Vasubandhu, *Trimshikā* 21 (edición de S. Lévi): "La naturaleza dependiente es una creación mental surgida de condiciones" y Sthiramati, comentario ad locum: "Ahi (en la estrofa que comenta) (Vasubandhu) dice que la naturaleza dependiente es una creación mental".

<sup>41</sup> Cf. Vasubandhu, *Trisvabhāvakārikā* 5 (edición de F. Tola y C. Dragonetti) y Sthiramati, *Tikā* (subcomentario) del *Madhyānta-vibhāga* I, 2, p. 11, [as dos últimas líneas (edición de R.C. Pandeya): "¿Qué es este (abhūtaparikalpa = creación mental irreal)? Sin distinguir, la creación mental irreal es la mente y los contenidos mentales, pasados, futuros, presentes, que son causa y efecto, que pertenecen a los tres mundos, sin comienzo en el tiempo, que concluyen en el nirvāna y cuya naturaleza corresponde a la realidad empírica".

<sup>42</sup> Sobre la inexistencia del alma en el Budismo, véanse Pratap Chandra, *Metaphysics of perpetual change*, Bombay-Delhi, 1978; H. von Glasenapp, *Vedānta und Buddhismus*, Wiesbaden, 1950; É. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, tomo IV, Louvain, Institut Orientaliste, 1976, pp. 2005-2006; 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*, París, 1925, pp. 156-185; A. B. Keith, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*, Varanasi, 1963, pp. 75-95 y pp. 169-176; F. Tola y C. Dragonetti, "La doctrina de los dharmas en el Budismo"; "Samsāra, anāditva y nirvāna", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 1979, pp. 95-114 = *Filosofía y Literatura de la India*, Buenos Aires, 1983; Th. Stcherbatsky, *The central conception of Buddhism*, Calcuta, 1961, pp. 21-22; C. A. F. Rhys Davids, "Soul '(Buddhist)'" , J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 11, pp. 731-733; L. de la Vallée Poussin, traducción del *Abhidharmakośa* de Vasubandhu, Bruselas, 1971, pp. 227-229; J. Takakusu, *The essentials of Buddhist Philosophy*, Delhi, 1975, p. 14; K. Sri Dhammananda, *What*

*Buddhist believe?*, Kuala Lumpur, Malasia, 1973, pp. 75-77; Yamakami Sōgen, *Systems of Buddhist thought*, Calcuta, 1912, pp. 16-28; T. R. V. Murti, *The Central Conception of Buddhism*, pp. 3-35; L. Renou y J. Filliozat, *L'Inde Classique II*, París, 1953, pp. 542-543; N. Dutt, *Early Monastic Buddhism*, Calcuta, 1960, pp. 192-214 y 228-239; H. Oldenberg, *Buddha*, Munich, 1961, pp. 290-302; D. T. Suzuki, *Outlines of Mahāyāna Buddhism*, p. 32; J. Pérez Remón, *Self and Non-Self in Early Buddhism*, The Hague, 1980, ha intentado, con un minucioso análisis de los textos pālis, establecer que el Budismo primitivo creía en la existencia de un alma. Pero este intento no ha sido satisfactorio. Véanse las reseñas de T. Vetter en *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, 1983, pp. 211-215 y de A. Solé-Leric en *Buddhist Studies Review* 5,2, 1988, pp. 176-182 (traducción española en *Revista de Estudios Budistas*, México-Buenos Aires, abril de 1992).

<sup>43</sup> Sobre el mecanismo de la trans migración sin la existencia de un alma permanente y eterna que trans migre, véanse F. Tola y C. Dragonetti, *Filosofía y Literatura de la India*, pp. 21-24, y "Āryabhasasamkrāntināmamahāyānasūtra, The noble sūtra on the passage through existences", *Buddhist Studies Review*, 3, 1, 1986, pp. 3-18.

<sup>44</sup> Sobre la doctrina de la inexistencia de comienzo, véanse los artículos de F. Tola y C. Dragonetti sobre dicho tema: *Revista Venezolana de Filosofía*, 13, 1980, pp. 123-151; *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 1980, pp. 1-20.

<sup>45</sup> La esencia última de la mente o naturaleza dependiente es la naturaleza absoluta definida por Vasubandhu en *Trisvabhāvakārikā* 3 (edición de F. Tola y C. Dragonetti) como la eterna no existencia con dualidad de la naturaleza dependiente y en 25 como la existencia de la inexistencia de la dualidad. Cf. Maitreya-Asanga, *Mahāyānasūtrātmkāra* XI, 41 y comentario *ad locum* (edición de S. Lévi).

<sup>46</sup> Cf. Sthiramati, *Tikā ad Madhyanta-vibhāga* I, 2, p. 11, líneas 31-33 (edición de R. C. Pandeya): "Con la palabra 'irreal' (abhūta) muestra que él (el abhūta parikalpa = creación mental irreal), así como es imaginado, con la (doble) naturaleza de objeto y sujeto, así no es"; y con la palabra 'creación mental' (parikalpa) muestra que el objeto así como es imaginado, así no existe".

<sup>47</sup> Cf. Vasubandhu, *Trisvabhāvakārikā* 2.

<sup>48</sup> Sobre el problema de cómo pueden darse *vāsanās* (impresiones subliminales) si no existe nada exterior a la mente que pueda ser conocido, véanse artículos de F. Tola y C. Dragonetti sobre la *Ālambanaparīkṣhā* de Dignāga, pp. 115-116 y 109-110, y artículos de F. Tola sobre principios fundamentales de la filosofía de la India, pp. 687-688 y 99-100.

<sup>49</sup> Sobre la importancia de estos principios, véanse los artículos de F. Tola y C. Dragonetti citados en las notas 44 y 48.

<sup>50</sup> Los términos *citta*, mente y *vijñāna*, conciencia (así como *manas*) son fundamentalmente sinónimos en la escuela Yogācāra. Véase Vasubandhu, *Vimśatikā in initio* (edición de S. Lévi).

<sup>51</sup> Sobre el *ālayavijñāna* o conciencia depósito, véanse Hsuan Tsang, *Ch'eng wei shih lun*, edición *Taishō* XXXI, 1585, p. 7, c, línea 12-p. 19, a, línea 27 = traducción de L. de la Vallée Poussin, *La Siddhi*, pp. 94-224; Asanga, *Mahāyānsamgraha*, capítulo I (edición de É. Lamotte); Vasubandhu, *Karmasiddhi-prakarana*, estrofas 33-40 y su comentario (edición de É. Lamotte); Vasubandhu, *Timshikā* 2, c, y 5, a, y Comentario de Sthiramati *ad locum*.

Entre los autores modernos, véanse A. K. Chatterjee, *The Yogācāra Idealism*, pp. 87-107; L. de la Vallée Poussin, "Note sur l'Ālayavijñāna", *Mélanges Chinois et Bouddhiques*, 3, 1934, pp. 145-168; *Hōbōgin* 1, Tokio, 1929, pp. 35-37 *sub Araya*; Malalasekera, *Encyclopedia of Buddhism*, Colombo, 1964, *sub* "Ālaya-vijñāna"; P. Masson-Oursel, "Tāhāgatagarbha et Ālayavijñāna", *Journal Asiatique* 210, 1927, pp. 295-302; J. Masuda, *Der individualistische Idealismus*, pp. 27-29; S. Weinstein, "The Ālaya-vijñāna in Early

Yogācāra Buddhism - A Comparison of Its Meaning in the Samdhinirmocana-sūtra and the Vijñapti-mātratā-siddhi of Dharmapāla", *Kokusai Tōhō Gakusha Kaigikiyo*, 3, 1958, pp. 46-58, y especialmente el trabajo fundamental de L. Schmithausen, *Ālayavijñāna, On the Origin and Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, Tokio, 1987.

<sup>52</sup> Sthiramati, *Bhāṣya ad Trīṃśikā* 2 (edición de S. Lévi, al principio), al dar el significado de *ālayavijñāna* (conciencia depósito) dice que es *vijñāna* (conciencia) porque *conoce*. Además, los autores se ocupan de determinar qué *caitas* (contenidos mentales) acompañan el *ālayavijñāna*. Cf. Vasubandhu, *Trīṃśikā* 3, Sthiramati *ad locum* y también Hiuang Tsang, *Ch'eng wei shin lun, Taishō XXXI*, 1585, p. 11, b, línea 13 - p. 12, a, línea 19 = traducción de L. de la Vallée Poussin, *La Siddhi*, pp. 143-151. Por otro lado, Vasubandhu, *Trīṃśikā* 4, explícitamente dice que el *ālayavijñāna* "fluye como la corriente de un río". Cf. Sthiramati *ad locum* y Hiuang Tsang, p. 12, b, línea 28 - p. 12, c, línea 15 = traducción de L. de la Vallée Poussin, *La Siddhi*, pp. 156-157. Los textos citados en la nota siguiente confirman lo anteriormente expresado.

<sup>53</sup> Del *Bhāṣya* de Sthiramati *ad Trīṃśikā* 2 (edición de S. Lévi) traducimos a continuación los pasajes en que se hace referencia al carácter de impreciso o subliminal del conocimiento que se produce en la conciencia-depósito:

Si la conciencia-depósito existe, aparte de la conciencia-función, entonces es necesario indicar su objeto (forma-color, sonido, etc.) y su forma (de conocer: conocimiento visual, auditivo, etc.), pues no es lógicamente posible una conciencia desprovista de objeto o desprovista de forma. Ciertamente no se postula que ella sea sin objeto o sin forma. Entonces ¿cómo se la postula? Es de objeto y de forma indefinidos (imprecisos, subliminales)... En razón de la extrema sutileza de su objeto, dice (Vasubandhu): "Aquella (=la conciencia depósito) es algo en que se da un fundamento (=impresiones subliminales) y un conocimiento del lugar imprecisos, subliminales..." Y él (=el fundamento, las impresiones subliminales) (que se encuentra) en ella (=conciencia depósito) es impreciso, subliminal (y no se da) bajo la forma de una experiencia del tipo: "Esto es aquello"; por esto se dice que ella (=la conciencia depósito) es algo en que se da un fundamento (=impresiones subliminales) impreciso, subliminal... Y también el fundamento (=impresiones subliminales) no puede ser experimentado plenamente como algo determinado y por eso se dice que es impreciso, subliminal.

'Conocimiento del lugar' es el conocimiento de la ubicación (del objeto) en su contexto de objetos. Y se dice también que este (=conocimiento) es impreciso, subliminal, porque se produce con objeto y forma indefinidos. ¿Cómo es posible que exista una conciencia que tenga un objeto y una forma (de conocer) indefinidos? (Es posible porque) esto es similar (a lo que ocurre) en el estado de concentración-con-detenimiento (de la actividad mental) y otros estados semejantes, incluso para los que admiten (sólo) las otras conciencias. Y no es posible afirmar que la conciencia no existe en el estado de concentración-con-detenimiento (de la actividad mental) y en otros estados semejantes, pues esto sería contradictorio con la razón y contradictorio con los textos.

Por su parte, afirma Vasubandhu, en *Karmasiddhiprakaraṇa* 36 (edición de É. Lamotte):

Ahora bien, si se pregunta cuál es el objeto y la forma (de conocer) de aquella (=conciencia-depósito), (ha de contestarse que) su objeto y su forma (de conocer)



son indefinidos. Si se pregunta cómo, de existir ese conocimiento, podría ser con esas características, (ha de contestarse que) es semejante a los otros conocimientos que se afirma que existen en el estado de concentración-con-detención (de la actividad mental) y en otros estados semejantes.

Hiuan Tsang, *Ch'engwei che lun, Taishō XXXI*, 1585, p. 11, b, líneas 3-9 (traducción de L. de la Vallée Poussin, *La Siddhi*, pp. 141-142), glosando el término sánscrito *asamviditā* (impreciso, subliminal), que él traduce por "incognoscible" (*pu k'o chih*) afirma:

La forma (de conocer) de aquella (conciencia-depósito), por ser extremadamente sutil, es difícil de ser captada. O, por ser su objeto ... también sumamente sutil y por ser difícil de apreciar en su (justa) medida el mundo exterior (en que el objeto se ubica), se dice que (esa conciencia-depósito) es incognoscible (=imprecisa, subliminal).

Cf. De la Vallée Poussin, "Note sur l'Ālayavijñāna", p. 159 y A. K. Chatterjee, *The Yogācāra Idealism*, p. 89.

<sup>54</sup> Esto se deduce de la naturaleza de las impresiones subliminales (que son hechos mentales) y de sus características (son momentáneas, simultáneas con sus frutos, se suceden de una manera continua, son determinadas, dependen de condiciones y producen sus propios frutos). Cf. la traducción china de Hiuan Tsang del comentario del *Mahāyānasamgraha* de Asanga, *Taishō*, XXXI, 1597, p. 329, c, líneas 11-12, donde se dice que "las semillas de la conciencia-depósito producen sólo conciencia-depósito".

<sup>55</sup> De acuerdo con esta última explicación, es necesario completar ahora lo que dijimos antes —que el *asaikalpa* o mente está compuesto por las representaciones producidas por la "reactualización" de las impresiones subliminales; debemos agregar ahora que el *asaikalpa* o mente está también compuesto por las representaciones subliminales que constituyen la conciencia-depósito, que es una parte de la mente.

<sup>56</sup> Sobre la mente-"función" o *pravṛtīvijñāna*, véanse Hiuan Tsang, *Ch'engwei shih lun*, p. 26, a, línea 12-p. 38, c, línea 12 = traducción de L. de la Vallée-Poussin, pp. 289-413; Vasubandhu, *Trimshikā* 8b-16 y Comentario de Sthiramati *ad locum* (edición de S. Lévi).

Entre los autores modernos, véanse A. K. Chatterjee, *The Yogācāra Idealism*, pp. 106-107; D. T. Suzuki, *Studies in the Lankavatara Sutra*, pp. 186-199.

<sup>57</sup> Sobre el *manas*, véanse Vasubandhu, *Trimshikā* 5 b - 8 a, y Comentario de Sthiramati *ad locum* (edición de S. Lévi) y Hiuan Tsang, *Ch'engwei shih lun*, p. 19, a, línea 28 - p. 26, a, línea 11 (traducción de L. de la Vallée Poussin, *La Siddhi*, pp. 225-287). Cf. A. K. Chatterjee, *The Yogācāra Idealism*, pp. 101-105 y J. Masuda, *Der individualistische Idealismus*, pp. 27-29.

<sup>58</sup> Sobre la doctrina de la novena conciencia, conciencia pura, véanse Sh. Mochizuki, *Bukkyō Dai Jiten*, Tokio, 1975, sub *Amarashiki*; H. Nakamura, "A Critical Survey of Mahāyāna", *Acta Asiatica*, 6, 1964, 6, p. 70; P. Demieville, *Le Concile de Lhasa*, París, 1952, pp. 56-57 (nota); P. Demieville, "Sur l'authenticité du 'la' 'ch'eng K'i sin louen", *Bulletin de la Maison Franco-Japonaise* II, 2, Tokio, 1929, pp. 29-53 = *Choix d'Études Bouddhiques*, Leiden, 1973, pp. 29-53; W. Liebenath, "Notes on the *Vajrasamādhi*", *T'oung Pao* 44, 1956, pp. 369-374; E. Frauwallner, "Amalavijñānam und Ālayavijñānam", *Festschrift Walther Schubring*, Hamburgo, 1951, pp. 148-159 = *Kleine Schriften*, Wiesbaden, 1982, pp. 637-648; D. S. Ruegg, *La Théorie du Tathāgatagarbha*, París, 1969, Quatrième Partie.

<sup>59</sup> La teoría de la novena conciencia fue desarrollada sobre todo entre los budistas

chinos. En traducciones chinas de textos sánscritos hoy perdidos se encuentran numerosas referencias a esta doctrina. En la India no despertó gran interés. Cf. el citado artículo de Demiéville sobre la autenticidad del *Ta ch'eng k'i sin louen*.

<sup>60</sup> Toda la especulación acerca de la existencia de una conciencia pura tendría su origen en un pasaje del *Anguttara Nikāya* I, p. 10 (edición de la Pali Text Society de Londres): "La mente, oh monjes, es luminosa (=pura), pero es impurificada por impurezas adventicias". Existen muchas citas de este texto y asimismo muchas referencias a él. Cf. Maitreya-Asanga, *Mahāyānasūtrālakāra* XIII, 19 y Comentario *ad locum* (edición de S. Lévi); *Che pa k'ong louen* (Ashtādāshashūnyatāshāstra), *Taishō XXXI*, 1616, p. 863, b, líneas 20-21 y p. 864, a, línea 28; *Chō li fou a p'i t'an louen* (Shāriputrābhīdhāra), *Taishō XXVIII*, 1548, p. 697, c, línea 18, etcétera.

<sup>61</sup> Cf., por ejemplo, *Kiue ting tsang louen*, *Taishō XXX*, 1584, p. 1020, b, líneas 11-18; *San wou sing louen*, *Taishō XXXI*, 1617, p. 871, c, línea 28 - p. 872, a, línea 15; *Tchouan che louen* (Pravrittivijhāna), *Taishō XXXI*, 1587, p. 62, b, línea 29 - p. 62, c, línea 19; *Che pa k'ong louen* (Ashtādāshashūnyatāshāstra), *Taishō XXXI*, 1616, p. 863, b, líneas 20-21 y p. 864, a, línea 28; *Kin kang san mei king* (Vajrasamādhisūtra), *Taishō IX*, 273, p. 368, c, línea 27.

<sup>62</sup> Cf., por ejemplo, *Lankāvāṭarasūtra* X, 13 (edición de P. L. Vaidya).

<sup>63</sup> Cf., por ejemplo, *Cheou leng yen king* (Shūramgamasūtra), *Taishō XIX*, 945, p. 123, c, líneas 14-15; *Ta tch'eng ni yen king* (Ghanavyūhasūtra), *Taishō XVI*, 682, p. 776, a, líneas 11-12.

<sup>64</sup> Cf. Hsuan Tsang, *Ch'eng wei shih lun*, *Taishō XXXI*, 1585, p. 13, c, líneas 19-24 = traducción de L. de la Vallée Poussin, *La Siddhi*, p. 167.

<sup>65</sup> Traducción inglesa de J. Takasaki, Roma, 1966.

<sup>66</sup> Traducciones inglesas de T. Suzuki, San Francisco, 1976, y Yoshito S. Hakeda, Nueva York, 1967.

<sup>67</sup> La obra *Trisvabhāvakārikā* de Vasubandhu señala que, cuando la naturaleza dependiente (*paratantra*) y la naturaleza imaginada (*parikalpita*) cesan, sólo queda la naturaleza absoluta (*pariniṣpanna*). Lo mismo enseña Shankara en el ámbito hinduista: cuando cesa la realidad empírica, constituida por el mundo, el yo empírico y el Señor o dios personal, sólo queda lo Absoluto, *Brahman* "uno y sin segundo".



*Ruinas del monasterio de Nalanda*

# La antigua Universidad de Nalanda\*

D. K. Banerjee

## La enseñanza superior en la India prebudista

El nombre de Nalanda evoca en nuestra mente una gran universidad que durante un periodo de casi quinientos años fue el foco de atención del mundo académico por ser el mayor centro de estudios budistas.

Nalanda, una pequeña aldea de la India, está situada a 90 km al sureste de Patna, en el estado de Bihar.

Nalanda era en principio una institución de altos estudios e investigación en las distintas ramas de los estudios budistas, con el énfasis puesto en la filosofía y la religión. En las épocas antigua y medieval las universidades, ya sea en India o en Europa, debían tener una orientación religiosa. Más aún, Nalanda fue en sus inicios un *Vihāra* donde vivían los monjes budistas. La Universidad se convirtió en una institución de educación completa, habiendo partido de un modesto comienzo como monasterio para residencia de monjes budistas.

Las universidades en el sentido moderno del término

\* El presente artículo es la traducción española de "The Ancient University of Nalanda", del doctor D. K. Banerjee, incluido en *Nalanda: Past and Present, Silver Jubilee Souvenir*, C. S. Upasak (ed.), Nalanda (Bihar, India), Nava Nalanda Mahavihara, 1977, pp. 1-24. Esta obra contiene una serie de investigaciones realizadas por eruditos indios sobre la Universidad de Nalanda. Puede encontrarse más información sobre esta Universidad en *Ancient Indian Education, Brahmanical and Buddhist*, de R. K. Mookerji, Delhi, Motilal Banarsidass, 1974 (reimpresión de la edición de Londres de 1947), pp. 557-585.

casi no existían en el mundo antiguo. Los objetivos de una universidad de entonces diferían de los de una actual. En la antigüedad y en la Edad Media las universidades, si se puede usar el término, estaban situadas generalmente en lugares apartados, donde un grupo de hombres dedicados se entregaban por completo a los estudios superiores y a la contemplación.

En la India de los días prebudistas los centros de más alta vida académica eran los *āshramas* o ermitas, donde residían los estudiantes con su maestro para dedicarse a actividades académicas, recibiendo el nombre de *Brahmachāris*.

En la India antigua el tipo de educación superior avanzada —la que se imparte en las universidades de la edad moderna— no se impartía en escala masiva. El núcleo de las universidades de la India antigua eran los *āshramas*, donde se daba una educación de nivel superior a un grupo selecto de discípulos. Éstos debían vivir en contacto personal con sus maestros, y junto al desarrollo intelectual existía la preocupación por el perfeccionamiento del carácter de los discípulos, ya que era deber del maestro desarrollar las cualidades potenciales de cada uno de ellos.

El sistema educativo de la antigua India, así, estaba fundado en la relación personal entre el discípulo y su maestro. La institución en la que tal relación podía expresarse y tomar cuerpo era, naturalmente, el hogar del maestro. La casa del maestro o la ermita situada en un paraje silvestre alejado de la confusión y del bullicio, de las distracciones y las preocupaciones de la vida urbana, era el lugar ideal para que el discípulo viviera: su escuela. En la literatura del periodo prebudista, es decir, en los *Brahmaṇas* y las *Upanishads*, se puede vislumbrar el método a través del cual se impartía la educación superior.

Los *Brāhmaṇas* y las *Upanishads* hablan sobre las doctas conferencias en la corte de los reyes, quienes las propiciaban pues eran devotos del conocimiento. Sabemos por las

*Upanishads Chândogyā y Brihadāranyaka*, que tales conferencias fueron convocadas por el Rājarshi (rey-sabio) Janaka en su corte en Videha, y que a ellas concurrían los eruditos de las distantes regiones de Kuru y Panchāla, el más importante centro de filosofía y religión.

En estas conferencias, los eruditos debatían y discutían sobre distintos aspectos, y de estas discusiones surgieron algunos sistemas filosóficos. Pero la educación superior en la época de las *Upanishads* y de los *Āranyakas* estaba limitada a un selecto círculo de individuos y más bien se desalentaba su amplia difusión.

### **Cambios producidos en la educación superior con el advenimiento del Budismo**

Con el advenimiento del Budismo el panorama cambió totalmente. El Budismo se planteó como un desafío a la ortodoxia brahmánica y a su insularismo en el campo religioso. Las enseñanzas de Buda dieron una total reorientación al sistema educativo que estaba en boga por aquellos días.

En palabras de R. K. Mukherjee,

La idea de una organización en la educación y de la aplicación a la misma de métodos colectivos fue muy enfatizada por el Budismo, dadas las condiciones especiales en las que éste trabajaba. El Budismo se construyó sobre las bases de la hermandad monástica que organizaron sus Bikkhus o monjes. Tenía por lo tanto que manejarse con un gran número de monjes, para cuya educación el método de enseñanza en forma individual y por contacto personal entre maestro y discípulo en pequeñas casas no podía ser aplicado.<sup>1</sup>

Cuando los monjes budistas comenzaron a llevar una vida comunitaria, se sintió la necesidad de una residencia permanente para ellos. Los lugares de descanso del *Saṅgha* (Comunidad) budista fueron conocidos como *vihāras*. Conce-

bidos originalmente como refugio para la época de lluvias, los *vihāras* con el tiempo se convirtieron en grandes establecimientos monásticos muy organizados. El *vihāra* ha sido definido en los textos Pāli como “Una residencia para los monjes budistas mendicantes. Es una de las cinco clases de ‘alojamientos’ (*senāsanāni*) permitidos por Buda para residencia de los monjes”.<sup>2</sup>

Los monjes budistas tenían como meta en su vida alcanzar el *Nibbāna*. Para lograr este propósito se reconocían tres etapas complementarias entre sí. Así, los tres aspectos del entrenamiento práctico de los monjes consistían en: 1) *pariyatti*, 2) *paṭipatti* y 3) *paṭivedha*. La *pariyatti* ha sido definida como “el estudio de las escrituras”. La *paṭipatti* denotaba las prácticas espirituales necesarias para la captación de la verdad suprema, y la culminación de todo esto era el *paṭivedha* o conocimiento intuitivo de la verdad.

En el *Mahāvagga* del *Vinaya Pīṭaka*, un texto que se ocupa exclusivamente de la vida y disciplina monásticas, se ofrecen descripciones detalladas de la vida llevada por los monjes y los novicios. La vida diaria de los monjes estudiantes, sus deberes y obligaciones, los deberes de los maestros (*ācariya* y *upajjhāya*) y las relaciones entre el maestro y los discípulos se encuentran tratadas exhaustivamente en el *Mahāvagga*. La transformación de los pequeños *vihāras* en grandes centros educacionales ha sido descrita por D. K. Barua:

Comenzando como refugios durante las lluvias, los monasterios budistas, en la etapa siguiente, se convirtieron en grandes centros de estudio. La conversión de los *Vihāras* de residencia en sedes de enseñanza es uno de los hechos más notables de la historia del Budismo en India... Una referencia al crecimiento de los *Vihāras* como centros educativos también podría verse en el siguiente pasaje del comentario *Manorathapūraṇī*: “Aun si hubiera cien o mil *Bhikkhus* practicando *vipassanā* (meditación), no habrá realización del Noble Camino si no hay estudio (doctrina, *pariyatti*).”<sup>3</sup>

Todos los establecimientos importantes para monjes budistas estaban situados en algún lugar aislado, ni muy lejos ni muy cerca de las ciudades. Para llevar una vida más elevada los monjes necesitaban la quietud de la reclusión. Así, los *vihāras* más importantes, *saṅghārāmas*, grutas, templos en grutas budistas que fueron construidos en India durante el florecimiento del Budismo, estaban situados en lugares que, aunque estaban alejados de las populosas capitales, contaban con todas las comodidades para la vida organizada de un monasterio. Cuando el Budismo comenzó a propagarse, su noble y universal doctrina ganó conversos de casi todas las extracciones sociales. Desde el campesino en su choza al rey en su palacio, todos se acercaron al Budismo atraídos tanto por las elevadas enseñanzas del Maestro como por la magnética personalidad del mismo.

A medida que los miembros de las comunidades budistas monásticas comenzaron a aumentar en número y se hacía necesaria una locación permanente y fija donde los monjes pudieran vivir juntos y llevar a cabo sus deberes monásticos, Buda les permitió el uso de los *vihāras* así como de algún otro tipo de residencias, como *addhayoga*, *pāsāda*, *hammiya* y *guhā*. De éstas, los *vihāras* se convirtieron en las instituciones más importantes, ya que fueron el semillero del cual surgieron grandes instituciones académicas como Nalanda y Vikramashīlā.

En este artículo nuestro interés es específicamente el estudio de la transformación de los *vihāras* en templos del saber. Como dice Sankalia:

El propósito de los *vihāras* y otros lugares de residencia, en palabras de Buda, era éste: "Dar al Saṅgha *vihāras* donde los monjes, a salvo y en paz, puedan meditar y pensar con comodidad, es para Buda la mejor de las donaciones. Que el hombre pudiente, preocupado por su propio bien, haga construir monasterios agradables y hospede en ellos a hombres sabios".<sup>4</sup>



Por lo que antecede, queda claro que los *vihāras* gradualmente se convirtieron en las residencias de hombres eruditos y que ahí se realizaron estudios académicos del más alto nivel.

Los *vihāras*, una vez establecidos, crecieron gradualmente en tamaño y dimensión, haciéndose, por lo tanto, más compleja su organización y aumentando sus funciones. La descripción detallada de los *vihāras* en el *Mahāvagga* y en el *Cullavagga* deja en claro que éstos eran construcciones provistas de todo lo necesario. A medida que aumentaba el número de monjes se hacía necesario tener más espacio para acomodarlos. Los *vihāras* tenían una galería, terrazas, galerías internas, grutas en voladizo, depósitos, cuartos de servicios y baños. Para suplir las comodidades de la comunidad de los monjes, también se permitían algunas piezas de mobiliario en los *vihāras*. Además, las paredes de los *vihāras* estaban blanqueadas, mientras que el piso era de color negro. Generalmente, se empleaban para la construcción del techo de los *vihāras* ladrillos, piedras y cemento.

Así, de un grupo de pequeñas celdas donde los monjes llevaban a cabo individualmente sus deberes espirituales, los *vihāras* se convirtieron en estructuras bastante grandes. Como hemos señalado antes, para los monjes residentes en los *vihāras* el estudio o el aprendizaje de los textos era considerado esencial. Se volvió parte del deber de los monjes budistas adquirir el conocimiento de distintas ramas e impartirlo a otros, para el "bien y prosperidad de los muchos".

Por otra parte, el Budismo tenía una visión más liberal, y en lugar de hacer que la educación y el aprendizaje fueran confinados a una clase selecta aspiraba a hacerlos universales.

En las primeras etapas del Budismo el principal tema de estudio para los monjes era una filosofía abstrusa o la metafísica, en tanto tuviera relación con la vida religiosa práctica llevada a cabo por los monjes.

Pero siendo el Budismo una religión progresista con una intrínseca adaptabilidad a las condiciones cambiantes de la sociedad, la noción del saber se amplió hasta incluir temas tan seculares como gramática, lógica, medicina, artes, artesanías, etc. Es más, los monjes budistas tenían que discutir con los maestros de otras sectas no budistas, la mayoría de los cuales eran estudiosos, eruditos en distintos temas. Así, para vencerlos en las polémicas, los monjes debían estudiar doctrinas de otras creencias y también algunas materias seculares. Esto, naturalmente, hizo que se extendiera el alcance de la enseñanza monástica, la que llegó a estar al mismo nivel que los programas de enseñanza laica.

El estudio de los alumnos en los monasterios incluía, además de los *Pitakas* (escrituras budistas), los *Shāstras* (tratados), las catorce *Vidyās* (ciencias) —que comprendían a los cuatro *Vedas* (escrituras del Brahmanismo), los seis *Āngas* (textos anexos a los *Vedas*), el *Dharma* (ley), los sistemas *Mīmāṃsā* (hermenéutica) y *Nyāya* (lógica), y los *Purāṇas* (narraciones de antigua historia tradicional)—, dieciocho *Shilpas* (técnicas) y sesenta y cuatro *Kalās* (artes).

Así, los monasterios o *vihāras* fueron lentamente convertidos en instituciones académicas, donde la difusión del conocimiento fue considerada como uno de los nobles y santos deberes de los monjes.

Las puertas de los monasterios budistas estaban ahora abiertas a los estudiantes laicos que no tenían la obligación de vivir una vida monástica, y que podían convertirse en jefes de familia después de finalizar su educación en el monasterio.

Cuando los monjes comenzaron a actuar como maestros y profesores se produjo, naturalmente, una reorientación en el campo de la educación monástica.

Al ampliarse sus actividades académicas, los *vihāras* perdieron su carácter insular y los maestros-monjes budistas se

esforzaron en profundizar sus conocimientos en otras ramas de la enseñanza. Estos *vihāras* se convirtieron, así, en el núcleo de futuras universidades budistas, las que en años subsiguientes habrían de desempeñar un gran papel en la vida intelectual de la India y de otros países.

La Universidad de Nalanda, que comenzó siendo un modesto y pequeño lugar en Bihar —un sitio donde algunos monjes vivían una vida de meditación y de contemplación en la época de Buda— se expandió hasta llegar a ser el centro más completo de investigación y estudios avanzados del país.

### Orígenes y nombre de la Universidad de Nalanda

Lamentablemente, no existe una historia sistemática de Nalanda que describa las diferentes etapas de su crecimiento como universidad.

Las fuentes chinas y tibetanas nos dan abundante información sobre la antigua Universidad de Nalanda, sus *scholars* (eruditos), su programa de estudios, su categoría internacional y los distintos reyes que sucesivamente patrocinaron este centro de estudios, así como sobre su ocaso y su desaparición del mundo académico.

Pero estas fuentes nos ilustran acerca de la Universidad de Nalanda en su periodo glorioso. La mayoría de los viajeros extranjeros la visitaron cuando ya estaba considerablemente desarrollada y había adquirido el *status* de universidad en su sentido más completo.

Las extensamente excavadas ruinas de Nalanda, por supuesto, hablan un lenguaje por sí mismas y a partir de ellas es posible reconstruir hasta cierto punto su periodo más glorioso. La primera referencia a Nalanda la encontramos en la literatura canónica de los budistas y de los jainas. En las primeras secciones del Canon Pāli hallamos a menudo el nombre de Nalanda. En el *Brahmajālasutta* del *Dīghanikāya*

se dice que Buda pernoctó entre Nalanda y Rājagriha (*antarā ca Nālandam antarā ca Rājagaham*). Durante el viaje su lugar favorito de descanso era el bosque de mangos, propiedad del rico ciudadano Pāvārika.

Durante la época de Buda, Nalanda parece haber sido una ciudad plenamente desarrollada, muy poblada y próspera (*Iddhā ceva phitā ca bahujanā ākinna-manussā*). Sabemos por el Canon Pāli que Rājagriha era la capital del antiguo reino de Magadha, y una ciudad opulenta por ser la sede de los reyes de Magadha: Bimbisāra y Ajātasattu. Buda, en su vida de predicador errante, pasó casi diecisiete *vassāvāsas* (retiros durante las lluvias) en Rājagriha. Es más, muchos lugares en Rājagriha, como el Monasterio de Veluvana, Jivakāmravana (el bosque de mangos propiedad de Jivaka), y Gridhrakūṭa (la colina denominada Pico del Buitre), se asociaban con la sagrada memoria de Buda. Es evidente que Rājagriha y sus alrededores fueron refugios frecuentes de Buda. Aunque Nalanda no fuera tan importante política o comercialmente durante los tiempos de Buda y sus primeros discípulos, era un lugar sagrado asociado con el Budismo y el Jainismo. No sólo Buda sino también Mahāvīra y Makkhali Gosāla, el fundador de la secta Ājīvika, visitaban Nalanda de cuando en cuando en misiones de prédica. Por esto podría suponerse que Nalanda fue un centro religioso, donde una pequeña congregación de la hermandad budista vivía alejada de las distracciones de la ciudad capital de Rājagriha.

Es difícil determinar cómo y cuándo fueron los inicios de la Universidad de Nalanda y de qué manera alcanzó la dimensión que tuvo en épocas posteriores. Resulta muy complicado rastrear históricamente, paso a paso, la transformación de Nalanda de modesto monasterio a gran universidad, ya que nos faltan algunos hitos importantes en la cronología y debemos valernos de la imaginación para llenar esas lagunas.

Hay cierta controversia sobre el nombre de Nalanda y su significado. Hiuan-tsang, el celebrado peregrino chino que visitó India durante el siglo VII y fue una de las más brillantes luminarias que jamás alumbraran el firmamento académico de Nalanda, comentó las distintas teorías referidas al origen del nombre, basando sus observaciones, fundamentalmente, en la tradición. De acuerdo con él, Nalanda debía su nombre a un mítico *Nāga* (serpiente) que tenía el mismo nombre y vivía en un estanque situado al sur del *Saṅghārāma* (residencia de la Comunidad budista) de Nalanda.

Según otra leyenda, el Bodhisattva (que después se convertiría en Buda), en una de sus encarnaciones, fue rey de este lugar. Era tan caritativo que nunca le negó a nadie una limosna diciendo: "Yo no daré" (*Na alam dadāmi*). Pero todo esto parecen ser agregados hechos después de que Nalanda obtuviera el *status* de universidad y se encaminara a la fama y la gloria. Hirananda Sastri hace derivar etimológicamente el nombre de Nalanda de "*Nālam dadāni*: 'Dador de tallos de loto' ". Ésta parece ser una explicación plausible, en vista de la abundancia de estanques de loto en Nalanda y alrededor de ella —un rasgo físico que hoy en día aún se conserva parcialmente.

Los relatos de los peregrinos chinos, Fa-hsien, Hiuan-tsang e I-tsing son las fuentes más importantes (exceptuando los materiales arqueológicos y epigráficos) para obtener un panorama claro de la Universidad de Nalanda, sus edificios, su personal y su plan de estudios durante su época de apogeo.

Fa-hsien recorrió India en la primera mitad del siglo V d.C. No menciona a Nalanda, pero describe un lugar *Nāla* —un *yojana* (aproximadamente siete millas) al suroeste del lugar donde nació Shāriputra. Su descripción ciertamente concuerda con la dada sobre Nalanda en otras fuentes.

Algunos eruditos son de la opinión de que como Fa-hsien

en sus narraciones de viaje no menciona específicamente la Universidad de Nalanda, tal vez la universidad no existiera durante su tiempo. Pero éste es, en el mejor de los casos, un *argumentum ab silentio*.

A. Ghosh es de la opinión de que Nāla, Nālaka, Grāmaka y Nalanda son todas variantes del nombre de un mismo lugar.<sup>5</sup>

De acuerdo con Tāranātha, Ashoka, el gran emperador Maurya del siglo III a.C., hizo ofrendas en el *Chaitya* (monumento funerario) de Shāriputra que existía en Nalanda y creó allí un templo. Ashoka, entonces, debe ser considerado el fundador del *Vihāra* de Nalanda. Tāranātha, además, agrega que Nāgārjuna, el famoso filósofo del Mahāyāna y alquimista de alrededor del siglo II d.C., comenzó sus estudios en Nalanda y después llegó a ser, ahí mismo, la suprema autoridad religiosa. Dice asimismo que Suvishnu, un brahmán contemporáneo de Nāgārjuna, construyó 108 templos en Nalanda. Tāranātha también relaciona a Āryadeva, un filósofo de la escuela Mādhyamika del Budismo de comienzos del siglo IV d.C., con Nalanda. Más aún, dice que Asaṅga, un filósofo budista de la escuela Yogāchāra perteneciente al siglo V d.C., pasó ahí doce años de la última parte de su vida y fue sucedido como la suprema autoridad religiosa de Nalanda por su aún más famoso hermano, Vasubandhu.

Sin embargo, los datos de Tāranātha arriba citados no se sustentan en evidencias arqueológicas. Los primeros objetos y estructuras fechables encontrados en Nalanda pertenecen al periodo Gupta (que va de comienzos del siglo IV hasta fines del siglo V d.C.).

Hiuan-tsang afirma que el fundador de Nalanda, de sangre real, fue Shakrāditya, conocido también como Kumāra Gupta I, que reinó durante 415-455 d.C. Probablemente fue él quien, al fundar un monasterio, puso los cimientos de la grandeza posterior de la universidad. El nombre de

Shakrāditya se encuentra en un sello descubierto en Nalanda. Al establecerse el monasterio de Shakrāditya, el sitio de Nalanda adquirió importancia para los emperadores Gupta. Prajñadeva, un monje coreano que visitó el lugar alrededor de cuatro décadas después de Hiuan-tsang, registró que “la fundación del *Vihāra* había tenido lugar, pero la obra había sido detenida por un tiempo”.

### **Desarrollo de Nalanda bajo la dinastía Gupta, bajo el rey Harsha y bajo la dinastía Pāla**

El ejemplo de Shakrāditya fue seguido por sucesivos emperadores Gupta, que continuaron construyendo monasterios en varios sitios de la estructura original. Hiuan-tsang menciona cuatro reyes: Buddhagupta, Tathāgatagupta, Bālāditya y Vajra. Buddhagupta, hijo o nieto de Shakrāditya, edificó un monasterio al sur del original; Tathāgatagupta, otro al este del de Buddhagupta. Bālāditya construyó un pabellón de tres pisos (templo y monasterio combinados). La inscripción en piedra de Nalanda del reino de Yashovarmadeva confirma el testimonio de Hiuan-tsang.<sup>6</sup> Vajra, su hijo, erigió un *vihāra* al oeste del de Bālāditya. Así fueron levantados por sucesivos reyes Gupta los cinco monasterios de Nalanda. Después de Vajra, como sabemos por Hiuan-tsang, “cierto rey de India central erigió un *vihāra* al norte del de Vajra y construyó alrededor de estos edificios una alta muralla con un portal”.

De este modo, los diferentes monasterios edificados individualmente por los Guptas se unifican y todo el conjunto se convierte en un *Mahāvihāra*, establecimiento unitario que comenzó a funcionar como tal. Han sido descubiertos en Nalanda varios sellos pertenecientes a la época Pāla con la inscripción: “*Nālandā-mahāvihārīyā-ārya-bhikṣu-saṅghasya*” (De la venerable comunidad de monjes del Mahāvihāra de Nalanda).

El constructor del muro que lo encierra, el “rey de India central” al que se refiere Hiuan-tsang, ha sido identificado como Yashovarmadeva por Rai Chowdhury, de acuerdo con la inscripción en el pilar de Mandasor; Yashovarmadeva se autodesignó gobernante de un área que incluía a la India central entre los años 530-535 d.C.

Si la identificación de Vajra con Yashovarmadeva es aceptada, la Universidad de Nalanda tenía entonces casi un siglo cuando Hiuan-tsang la visitó. La época Gupta ha sido llamada la época de oro de la historia india, una época de renacimiento brahmánico. La mayoría de los Guptas imperiales tenían inclinaciones abiertamente brahmánicas. Las inscripciones y las monedas de los reyes Guptas indican su predilección por el Brahmanismo. Es bastante extraño que cinco reyes de la dinastía Gupta, sucesivamente, patrocinaran la universidad de la forma en que lo hicieron. I-tsing menciona que le fueron otorgadas a la Universidad de Nalanda 200 aldeas por reyes sucesivos:

El motivo de toda esta liberalidad y generosa ayuda, —dice S. Dutt—, deba quizás encontrarse en el hecho de que, en los tiempos de Shakrāditya, los monasterios budistas se habían convertido en sedes y centros de enseñanza. Construir monasterios y proveer para su mantenimiento era visto más como un servicio a la causa del estudio y la cultura que a la causa del Budismo.<sup>7</sup>

Nalanda se encontraba, así, en el camino hacia la fama y la gloria bajo el patrocinio generoso de los reyes Gupta.

El siguiente patrocinador más importante de Nalanda fue Harshavardhana de Kanauj. Harsha fue probablemente un devoto budista y un gran protector y partidario del famoso peregrino chino Hiuan-tsang, quien permaneció en India durante su reinado.

Hiuan-tsang habla muy elogiosamente de su benefactor real, Harshavardhana (606-647 d.C.), quien prodigó sus



regias dádivas a la universidad. Sabemos, por la biografía de Hiuan-tsang, que Harsha erigió un monasterio de bronce que estaba en construcción cuando él visitó Nalanda.

El biógrafo de Hiuan-tsang dice que Harsha remitió *“las rentas públicas de alrededor de cien aldeas como dote del convento, y 200 pobladores de las mismas contribuyeron con la cantidad requerida de arroz, manteca y leche”*.<sup>8</sup>

Harsha, como mencionamos antes, era un fiel budista. Se combinaban en él diversas cualidades. No sólo era un general y político idóneo, sino también erudito escritor de no poco mérito. Tres de sus obras dramáticas, *Ratnāvalī*, *Priya-darśikā* y *Nāgānanda* sobreviven como un testimonio de la habilidad literaria del autor real y le dieron gran reputación tanto entre sus contemporáneos como en la posteridad.

Es más: fue un gran patrono del saber y su corte estaba engalanada por autores como Bāṇabhaṭṭa y Mayūra. Era natural entonces que Harsha otorgase su cálido auspicio a Hiuan-tsang, que era un gran monje-erudito y un sincero buscador del conocimiento.

El reinado de Harsha, además de tener una gran implicación política, es muy significativo en la historia de Nalanda, y la visita de Hiuan-tsang es importante por muchas razones. Además de forjar un vínculo cultural entre India y China, Hiuan-tsang prestó un valioso servicio a los futuros historiadores de India a través de sus invalorable memorias. Fue él quien escribió un completo y extenso relato de los viajes que hizo a lo largo y lo ancho de la India, y sus observaciones eruditas sobre el país y sus habitantes, en general, y sobre Nalanda en particular merecen la atención de todos los investigadores de la historia india. Volveremos a Hiuan-tsang más adelante. Lo que queremos enfatizar aquí es que después de la caída de los Guptas, la Universidad de Nalanda no languideció por falta de patrocinio, y en la época de Hiuan-tsang consiguió elevarse al sitial de uni-

versidad internacional, atrayendo así a estudiosos de tierras allende la India.

Con el surgimiento de la dinastía Pāla de la India oriental, Nalanda entra en una nueva fase de su historia. Los emperadores Pāla poseyeron la India oriental (Bengala y Magadha) desde el siglo VIII al XII d.C., y fueron conocidos por su apoyo al Budismo Mahāyāna.

Bajo su égida e inspiración surgieron otras instituciones budistas, monasterios dotados de instituciones educativas, como Vikramashīlā, Odantapurī, Somapura y Jagaddala, los que rápidamente adquirieron preminencia. Estas instituciones deben haberse llevado de Nalanda a muchos monjes instruidos, en la época en que todas ellas, incluyendo la misma Nalanda, estuvieron bajo la influencia de los Pāla.

La Universidad de Nalanda fue considerada por los Pāla como un legado cultural del pasado, que ellos, al ser budistas del Mahāyāna, estaban obligados a valorar y enriquecer. Por su parte, ellos también estaban profundamente interesados en la promoción del conocimiento budista dentro de sus territorios.

Nalanda ya era una universidad establecida, que funcionaba desde hacía más de dos siglos como un Mahāvihāra, cuando Gopāla, alrededor de la mitad del siglo VIII, fundó la dinastía Pāla. Como dijimos anteriormente, los reyes Pāla eran budistas del Mahāyāna, un hecho corroborado por evidencias epigráficas y numismáticas; sin embargo, en la época del predominio Pāla el Budismo mismo había sufrido transformaciones radicales. En el periodo Gupta, Nalanda era un centro de filosofía Mahāyāna. Si bien los programas de la universidad eran lo suficientemente liberales y universalistas como para incluir variedad de temas de estudio e investigaciones superiores, el mayor énfasis estaba puesto en el sistema Mahāyāna, y Nalanda constituía el centro reconocido de tales estudios. *“Esta filosofía era realmente el fuerte de las enseñanzas de Nalanda, lo cual da fundamento*

al comentario de Vincent Smith de que 'una historia detallada de Nalanda sería la historia del Budismo Mahāyāna' ".<sup>9</sup>

El panorama había cambiado de alguna manera cuando los reyes Pāla comenzaron a mostrar un interés vital por la universidad. La elevada y trascendente filosofía del Budismo Mahāyāna cedió el paso al Vajrayāna (el Vehículo del Diamante), y este último a su vez preparó el camino para el surgimiento del Budismo Tantrayāna y Mantrayāna, que eran ramas bastante oscuras de la forma posterior del Budismo esotérico.

Así, la Universidad de Nalanda durante el régimen Pāla, como sabemos por fuentes tibetanas, se fue convirtiendo rápidamente en una ciudadela del culto Tantra.

Gopāla, el primer rey Pāla, llegó al trono luego de un periodo de turbulencia y anarquía y, naturalmente, al estar ocupado en consolidar su poder, nada pudo hacer por la Universidad de Nalanda, aunque la tradición tibetana nos informa que construyó un monasterio.

Durante el reino de Dharmapāla, Prashāntamitra, un discípulo de Jñānapāda, estudió las *Prajñāpāramitās* y algunas secciones del *Kriyātantra* y del *Yogatantra*, y alcanzó *Yamantaka Siddhi* (poder sobrenatural). Construyó un monasterio llamado Amritakara al sur de Nalanda.

Dharmapāla fundó el monasterio de Vikramasīlā (identificado con Patharghata en Bhagalpur, Bihar), que rápidamente se convirtió en una famosa institución para estudios budistas.

El rey más importante de la dinastía Pāla que patrocinó a Nalanda fue Devapāla. Se identificó con la causa de Nalanda y fue durante su reinado que Nalanda emergió como universidad internacional. El descubrimiento de un gran número de imágenes metálicas que tenían alguna referencia al rey Devapāla, da testimonio del apoyo que el rey otorgó a la universidad. Hay dos inscripciones que tienen más importancia para la historia de Nalanda: 1) la plan-

cha de cobre de Devapāla (ca. 810-850 d.C.), proveniente de Mudgagiri (Monghyr), que registra lo siguiente: "A pedido del Mahārāja Bālaputradeva de Suvarṇadvīpa (Sumatra), a través de un mensajero, Devapāla asignó cinco aldeas del distrito de Rājagriha en jurisdicción de Shrīnagara (Patna) para el mantenimiento y sustento de los monjes y para solventar los gastos de la copia de los manuscritos del monasterio construido por el rey de Sumatra", y 2) la inscripción de Bālaputradeva, que lo menciona como "*Sailendravamsatilako yavabhūmipālaḥ*" (el señor de Yavabhūmi, Ornamento de la dinastía de los Sailendra).

La dinastía Sailendra de Shrīvijaya (actual Palembang), en Sumatra, había construido un gran imperio marítimo en el sureste de Asia. Shrīvijaya, del siglo VIII en adelante, fue un baluarte del culto Mahāyāna, como lo prueban en forma concluyente las evidencias arqueológicas relativas al reino de Shrīvijaya. Según algunos investigadores, la forma Mahāyāna del Budismo, particularmente en su posterior ramificación Tantrayāna, llegó a las regiones remotas de Java y Sumatra desde Magadha, que era un centro del Mahāyāna en la baja Edad Media. El punto de partida de este culto fue la antigua Universidad de Nalanda. Sabemos también por la inscripción de Ghoshrāwān (distrito de Nalanda) que el rey Devapāla nombró a un monje llamado Viradeva para ocuparse de Nalanda. Después de Devapāla, el siguiente rey protector de Nalanda fue Gopāla II, que cubrió con pan de oro la imagen de la diosa Vāgishvarī.

### **Plan de estudios y vida académica**

En el estudio hecho hasta aquí hemos descrito las etapas del desarrollo de la universidad. En esta sección trataremos de dar una idea de los cursos que se impartían en ella y de los métodos de admisión y enseñanza de la antigua universidad,

tal como los practicaban los estudiosos extranjeros que residieron en ella y la conocieron por dentro.

La fama que Nalanda consiguió en sus días de gloria atrajo a monjes-eruditos extranjeros, que anhelaban un verdadero conocimiento y que viajaron a la India para estudiar filosofía budista y otras ramas afines de conocimiento, en la tierra de su nacimiento, bajo la guía de renombrados y "*Bahuśruta*" (eruditos) āchāryas (maestros). Los monjes-eruditos chinos ya habían comenzado a llegar a India tras las huellas de Fa-hsien y durante el periodo en que Hiuan-tsang permaneció en Nalanda, los tibetanos también habían comenzado su intercambio cultural con India y llegaron a saber que el Mahāvihāra de Nalanda era el principal lugar de estudios budistas. Nalanda no era sólo el mayor centro de estudios en la India de esos días, sino también un centro internacional de enseñanza, y como tal atraía a estudiantes de diversos y distantes países asiáticos. Ambos, Hiuan-tsang e I-tsing encontraron entre los estudiantes de Nalanda a eruditos extranjeros, oriundos de países tan lejanos como Corea, Mongolia, Tokhara, China y Tibet. I-tsing contó 56 de esos eruditos extranjeros que residían en Nalanda en su época.

Debemos a Hiuan-tsang e I-tsing una vívida descripción de la vida económica de la Universidad de Nalanda. Por sus relatos conocemos mucho sobre los planes de estudio de la universidad, el sistema de admisión, los āchāryas (maestros) y los estudiantes, la vida cotidiana y la rutina seguida en la universidad, etcétera.

Hiuan-tsang viajó a través de la India durante 16 años (629-645 d.C.) como estudiante y peregrino, de los cuales pasó cinco como estudiante en la Universidad de Nalanda, mientras que I-tsing pasó en ella diez años, es decir, del 675 al 685 d.C.

Nalanda, en ese siglo, era considerada un centro y seminario de la más alta enseñanza, es decir, una institución

donde se llevaban a cabo estudios e investigaciones muy especializados. Por ello, el examen de admisión era bastante difícil. Hiuan-tsang dice: *“De aquellos extranjeros que deseaban entrar a las ‘Escuelas de debate’, la mayor parte, vencida por las dificultades de los problemas que se les proponían, se retiraba, y sólo eran admitidos aquellos profundamente versados en los estudios antiguos y modernos, saliendo exitosos solamente dos o tres de cada diez”*.

Esto significa que sólo el veinte por ciento de los aspirantes aprobaba el examen de ingreso. De este modo, la universidad contaba sólo con estudiantes selectos y de altas calificaciones, los que podían participar en una vida académica del más alto nivel, representada en las “Escuelas de debate”, que constituían el fundamento de la universidad. Ser un estudiante de Nalanda era entonces la máxima distinción académica de la época, y muchos “se arrogaron el nombre de estudiantes de Nalanda”. Es evidente que para poder enfrentar la presión de los que deseaban ingresar a ella, las reglas de admisión fueron estrictas y rigurosas. El examen era conducido por un erudito que generalmente guardaba el portal de entrada a la universidad, y aquellos candidatos que no satisficiesen al “guardián de la puerta” con sus respuestas, debían retirarse.

No había un periodo fijo de residencia. Se determinaba, quizás, por el tiempo que el estudiante necesitara para terminar el estudio del tema elegido. El otorgamiento de un grado o diploma al finalizar los cursos no parece haber sido una costumbre de Nalanda. Hiuan-tsang, que estudió filosofía Yogāchāra con Shīlabhadra, fue residente durante cinco años aproximadamente, e I-tsing durante diez años. Ambos tenían una base sólida de erudición antes de entrar.<sup>10</sup>

Los cursos de estudio en la Universidad de Nalanda, tal como fueran descritos por Hiuan-tsang, eran lo suficientemente amplios e incluían diferentes ramas del saber. Filo-

sofía de las escuelas budistas y de las no budistas, que a menudo eran antagónicas, y también otras ramas de estudios seculares formaban parte del plan de estudios de la universidad. Hiuan-tsang se refiere a las cinco *Vidyās*, los cinco temas tradicionales de estudio en aquellos días, a saber: 1) *Shabdavidyā* (gramática y filosofía), 2) *Chikitsāvidyā* (medicina), 3) *Hetuvidyā* (lógica), 4) *Shilpasthanavidyā* (bellas artes), y 5) *Ādhyātmavidyā* (metafísica).

El propósito de estos estudios queda aclarado por un escritor tibetano, Bu-Ston (1290-1364 d.C.): "*La ciencia de la lógica (Hetuvidyā) y la de la gramática y literatura, a efectos de vencer a nuestros adversarios (en controversias); la ciencia de la medicina (Chikitsāvidyā), para administrar ayuda a otros, y aquella de la metafísica para adquirir conocimiento sobre uno mismo*".

El plan de estudios de Nalanda, que regía durante los días en que Hiuan-tsang era estudiante, incluía "El Gran Vehículo" (Mahāyāna), las obras pertenecientes a las 18 sectas (Hīnayāna), los *Vedas*, la *Hetuvidyā* (lógica), *Shabdavidyā* (gramática y filosofía), *Chikitsāvidyā* (medicina), las obras sobre magia (*Atharvaveda*), y el sistema Sāṃkhya de filosofía.

Al ser un centro de altos estudios, Nalanda tenía, como hemos visto, un sistema de especialización en sus "Escuelas de estudios". Además de las conferencias formales, se acostumbraba que las materias impartidas estuvieran abiertas al comentario y al debate. Hiuan-tsang describe estos debates como difíciles, ya que sólo los intelectuales muy dotados participaban en ellos. Con el propósito de adiestrarse en el arte de la discusión, se daba primacía al estudio de la lógica (*Hetuvidyā*), y la Universidad de Nalanda fue el centro de la escuela medieval de lógica india, que era básicamente budista.

De la vívida descripción de Hiuan-tsang se puede obtener una idea sobre la vida diaria de los estudiantes de Nalanda:

*“El día no alcanza para preguntar y responder sobre temas profundos. De la mañana a la noche se entablan debates, los ancianos y los jóvenes se ayudan mutuamente. Aquellos que no pueden debatir temas sacados del Tripitaka son tenidos en poca estima y se sienten obligados a esconderse por pudor”.*

La rutina cotidiana estaba básicamente dividida entre dos ocupaciones: el estudio y los ritos religiosos. El horario era fijado por un reloj de agua, que ha sido descrito por I-tsing como un dispositivo consistente en un pequeño cuenco de cobre perforado flotando en uno mayor lleno de agua. El tiempo se marcaba por cada inmersión del pequeño cuenco y se anunciaba por medio del redoble de un tambor a intervalos regulares. I-tsing describe extensamente cómo la vida en la gran universidad estaba regulada por medio de este reloj de agua.

La jornada comenzaba temprano en la mañana, con el batir de un tambor. El día entero estaba dividido en periodos de estudio y de prácticas religiosas, y cada uno de ellos se anunciaba con el redoble de un tambor y el sonido del sople de una concha marina.

La noche también se dividía en etapas, y era el deber de un tipo especial de funcionario, “*Karmadāna*”, regular toda la rutina de la universidad, fijando rígidamente las horas de estudio y de práctica religiosa. Las comodidades de vida que se proporcionaban al personal y a los estudiantes de la universidad parecen haber estado por encima de las que existían en los monasterios ordinarios, como lo atestiguan las ruinas excavadas. Las celdas eran más espaciosas, y además de las camas de piedra más anchas había una celda adicional para depósito de libros y objetos personales.

Se fijaba un tiempo en la mañana para que todos los residentes salieran a darse un baño, y esto era anunciado por el tañir de una campana. Había diez grandes lagunas en los terrenos de la universidad, en las cuales se bañaban los internos.



No se ha descubierto refectorio ni cocina común en las ruinas. Parece ser que la comida era preparada en algún compartimiento del monasterio y llevada a cada celda individual de los monjes.

Sobre los logros intelectuales y erudición de los *āchāryas* (maestros) de Nalanda, leemos: *"Hay 1000 hombres en Nalanda que pueden explicar 20 colecciones de sūtras y shāstras, 500 que pueden explicar 30 colecciones y quizás 10 hombres, incluyendo al Maestro de la Ley (es decir, a Hiuan-tsang), que pueden explicar 50 colecciones. Sólo Shīlabhadra ha estudiado y comprendido todas ellas"*.

### **Las bibliotecas de la antigua Universidad de Nalanda**

Una descripción de la antigua Universidad de Nalanda quedaría incompleta si no dijéramos algo sobre sus magníficas bibliotecas. Una universidad ha sido descrita por algunos expertos como "una colección de libros". No puede imaginarse entonces una universidad sin una biblioteca bien equipada para alimentar sus necesidades intelectuales. Nuestra información sobre las bibliotecas de la universidad proviene de los relatos de los eruditos chinos y tibetanos, que compartieran activamente la vida académica de Nalanda.

En Nalanda se adoptó un elaborado esquema para lograr una biblioteca bien planificada y bien organizada dentro del monasterio. En la antigüedad, cuando la imprenta no había sido aún descubierta, los libros eran escritos en pergamino duradero y a veces en hojas de palma. La copia de manuscritos era considerada una de las funciones importantes en una institución académica. Nalanda no era una excepción a la regla. La riqueza de sus bibliotecas creció como resultado del trabajo de copiado llevado a cabo por sus miembros. I-tsing obtuvo copias en Nalanda de 400 obras sánscritas. Según I-tsing, cuando moría algún estudioso budista en Nalanda, su colección de manuscritos

pasaba a ser propiedad de la biblioteca. De este modo la biblioteca monástica de Nalanda fue creciendo poco a poco con la valiosa acumulación de inapreciables manuscritos.

Existen tres manuscritos que fueron copiados en Nalanda durante el periodo Pāla. Éstos son: 1) el manuscrito de Nepal del *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, copiado en el sexto año de Mahipāla (ca. 988-1038 d.C.); 2) el manuscrito de la Bodleian Library (en Oxford), de la misma obra copiada en el reino de Rāmapāla (1077-1120 d.C.), y 3) el manuscrito de la Royal Asiatic Society del mismo texto, copiado en el reino de Govindapāla en la última mitad del siglo XII. El rey Devapāla (ca. 810-850 d.C.), a pedido del rey de la dinastía Sailendra, Bālaputradeva de Sumatra, donó las rentas de cinco aldeas para la manutención de los monjes y el copiado de manuscritos. Hiuan-tsang también describe la naturaleza de la colección de la biblioteca monástica de Nalanda, la que en gran parte consistía en libros de índole filosófica y religiosa.

Por los relatos de este peregrino chino sabemos que los manuscritos estaban acomodados en estanterías de piedra cavadas en las paredes y que los estantes fueron preservados durante largo tiempo y resguardados del polvo y el fuego. Los profesores eran jefes de distintas secciones de esta renombrada biblioteca de Nalanda. Usualmente el profesor que enseñaba un tema en particular era el director de la colección de la biblioteca relativa a ese mismo tema y guiaba adecuadamente a sus estudiantes.<sup>11</sup>

Los relatos tibetanos completan en alguna medida los relatos chinos. Es en las leyendas tibetanas donde se hace mención de los grandes edificios de la biblioteca de Nalanda; mientras que los registros chinos guardan total silencio al respecto. Estas construcciones fueron enormes edificios de muchos pisos situados en una parte del *campus* de la universidad, llamado el Dharmagañja,

y tres de ellos llevaban los nombres de *Ratnodadhi* (mar de joyas), *Ratnasāgara* (océano de joyas) y *Ratnarañjaka* (adornado de joyas). Según una leyenda, preservada en los relatos tibetanos, estas bibliotecas fueron destruidas por el fuego encendido por el poder sobrenatural de dos ascetas tántricos, que fueron maltratados por los internos de la universidad. No hay forma hoy de comprobar la veracidad de esta declaración; sin embargo, entre los restos hallados en las excavaciones de las ruinas del monasterio de Nalanda se han encontrado evidencias de destrucción por fuego.

### **Administración de la residencia universitaria y de sus finanzas**

Nalanda era la mayor residencia universitaria de la antigüedad en la India. Hospedaba dentro de sus instalaciones una vasta colonia universitaria que constaba de 9 500 alumnos y 1 510 profesores, además del personal ejecutivo y de maestranza. Por esta razón, la universidad tenía una pesada carga financiera. La educación era gratis en aquellos tiempos, no se cobraba a los estudiantes y todos los alumnos y profesores residentes en la universidad tenían alojamiento y pensión gratis, y sus necesidades básicas estaban cubiertas. Naturalmente, la responsabilidad financiera de la universidad era grande, por lo cual reyes y particulares ricos hacían dádivas generosas a fin de hacer frente a las necesidades de la universidad. En aquellos días las donaciones para la educación eran instrumentadas en forma de subsidios en tierras. La Universidad de Nalanda también recibió este beneficio. En la época de Hiuan-tsang era poseedora de unas 100 aldeas. Durante el periodo de I-tsing este número aumentó a más de 200. De esta manera, la universidad gozaba de un total autoabastecimiento en asuntos financieros. Las aldeas se comprometían a proveer la comida diaria para su población. Había un flujo diario estable de estas provisio-

nes, un envío diario de 300 canastas de arroz y varios cientos de canastas de manteca y leche. El arroz provenía de sus arrozales y la manteca y la leche de sus granjas. Esta provisión diaria la realizaban 200 propietarios de estas 200 aldeas, cada uno de los cuales era el *Grāmanī* o jefe de aldea.

Los datos arriba citados, recogidos de los relatos de estudiosos extranjeros residentes en Nalanda, nos dan una idea bastante buena de la administración financiera de la universidad. Aunque las cifras mencionadas por dichos estudiosos pudieran estar un poco exageradas, aun así queda claro que la antigua Universidad de Nalanda funcionaba como un cuerpo autónomo autosuficiente con bastantes fondos a su disposición para llevar a cabo el trabajo al que se había dedicado. Los subsidios en tierras hechos a favor de la universidad, por supuesto, implicaban una carga administrativa adicional, ya que la universidad tenía que hacer la tierra rentable para poder mantenerse con esas ganancias. La universidad tenía que mantener un Departamento de Agricultura completo y eficiente que pudiera obtener la mayor rentabilidad posible del cultivo de su tierra.

Los *āchāryas* y estudiantes de la antigua Nalanda tuvieron una función de liderazgo en la vida intelectual, no sólo de la India, sino también de los países que estaban bajo la influencia de la cultura india. Sirvieron como embajadores culturales y desempeñaron un papel importante en la difusión de la civilización india en los países que visitaban.

Los estudiantes de Nalanda salían, en misiones espontáneamente asumidas de difusión de la cultura india, a países extranjeros como Nepal, Tíbet y China. Allí enseñaron especialmente los *Shāstras* budistas a estudiantes entusiastas y curiosos a los que introdujeron en la sabiduría de la India tal como ésta estaba registrada en los textos religiosos que llevaban con ellos.

Estos textos eran difíciles obras filosóficas y religiosas, escritas en su mayoría en sánscrito técnico. Los eruditos indios que salieron de Nalanda pasaron sus vidas traduciendo estos textos al idioma de sus países de adopción. Así, estos eruditos no sólo estaban profundamente versados en todos los sistemas de filosofía, budista y no budista, sino que también eran consumados lingüistas. En palabras de R. K. Murkherjee:

La Universidad de Nalanda desarrolló escuelas competentes de estudios tibetanos, nepaleses y chinos que se sumaban a la escuela nativa de sánscrito..., de forma tal que pudieran salir de ella eruditos que estuvieran lingüísticamente equipados para llevar a cabo su trabajo en idiomas extranjeros como el chino y el tibetano. El desarrollo de lo que puede llamarse una gran India fue uno de los inigualables logros de la Universidad de Nalanda.<sup>12</sup>

De este modo, Nalanda tuvo una función significativa en la creación y el mantenimiento del vínculo cultural de la India con los otros países asiáticos, especialmente China y Tibet. Debemos a los eruditos chinos y tibetanos una imagen más o menos completa de la antigua Universidad de Nalanda.

Hiuan-tsang, el principal erudito extranjero de Nalanda e indudablemente una de las brillantes luminarias en el firmamento de la universidad, se ha ganado la gratitud de todos los futuros especialistas en arqueología india por sus incomparables diarios de viaje, que nos dan información detallada y precisa de la India del siglo VII d. C.

Los extranjeros que fueron alguna vez estudiantes de esta gran universidad no sólo no la olvidaron cuando retornaron a sus tierras natales tras haber completado con éxito su misión, sino que mantuvieron un interés activo por el quehacer académico de la universidad a través de correspondencia.

Dos cartas muy importantes e interesantes, originalmente escritas en sánscrito, han sido preservadas en un rincón solitario del Canon Budista Chino. Son ejemplos del intercambio de correspondencia entre Hiuan-tsang y sus amigos indios. Una de ellas fue escrita en el año 654 d. C. por un *Sthavira* Prajñādeva, erudito budista del templo Mahābodhi, a Hiuan-tsang. Por estas cartas sabemos que Hiuan-tsang tenía un nombre sánscrito: *Mokshāchārya*. También tenía otro nombre sánscrito: *Mahāyāna Deva*. La carta de Prajñādeva dice así:

El *Sthavira* Prajñādeva que está rodeado por hombres de gran saber en el templo de Mahābodhi cerca del Vajrasana del Señor Buda envía esta carta a Mokshāchārya (Hiuan-tsang) de Mahāchīna, que conoce bien y ha penetrado profundamente en el *Sūtra*, en el *Vinaya* y en innumerables *Shāstras*. Respetuosamente le desea que esté por siempre libre de enfermedad y dolor.

Yo, *Bhikkhu* Prajñādeva, he compuesto recientemente una oración de alabanza a la gran transformación divina de Buda y también un estudio comparativo de los *Sūtras* y *Shāstras*, etc. Se las entrego en mano al *Bhikkhu* Fa-ch'eng, que las llevará hasta usted. Entre nosotros el *Āchārya* (Hiuan-tsang) tiene muchos conocidos y uno de ellos, el venerable Jñānaprabha, se me une en preguntar por usted. Los *upāsakas* continúan ofreciendo sus saluciones a usted. Le estamos enviando un par de mantos blancos para mostrarle que no somos olvidadizos. La ruta es larga, de modo que no le importe lo pequeño del presente. Deseamos que lo acepte. En lo que respecta a los *Sūtras* y *Shāstras* que usted pudiera precisar, por favor envíenos una lista. Los copiaremos y se los enviaremos.

Hiuan-tsang envió la siguiente respuesta:

Supo por un embajador que recientemente retornó de la India que el gran maestro Shīlabhadra ha muerto. Esta noticia me sobrecogió con un dolor que no conoce límites. Entre los *Sūtras* y *Shāstras* que yo, Hiuan-tsang, he traído conmigo, ya he traducido el *Yogāchārabhūmi-shāstra* y otros trabajos, en total 30 volúmenes. Debería

humildemente hacerles saber que al cruzar el Indus he perdido una carga de textos sagrados. Ahora les mando anexo a esta carta una lista de los textos. Les solicito que me los envíen si tuvieran la oportunidad. Les estoy mandando de regalo algunos pequeños artículos. Por favor acéptenlos.<sup>13</sup>

Estas dos cartas demuestran ampliamente cuán real e íntimo era el vínculo que unía a los estudiantes de estos dos países tan distantes como India y China. La cultura desafía los límites geográficos. Trasciende todas las barreras artificiales de raza, país, lengua y credo, y junta a países diferentes con un lazo místico espiritual, que aunque no manifiesto, trabaja como una corriente subterránea en los flujos culturales de los países.

Nalanda era, así, el soporte y la piedra angular de este internacionalismo que se había desarrollado y nutrido entre sus cuatro paredes.

### **El arte de Nalanda**

No hemos tratado aún el tema de las ruinas de la Universidad de Nalanda y los lugares excavados que han sido puestos al descubierto por el *Archaeological Survey of India*. Se han escrito eruditos volúmenes sobre este tema que permitirán al lector formarse una idea sobre "la gloria que fue Nalanda". En el *Silver Jubilee Souvenir* (véase nota a pie de página al inicio del presente artículo), el arte y la arquitectura de Nalanda han sido tratados por separado. Aquí daremos un esquema mínimo de las ruinas de la antigua universidad y luego intentaremos una estimación global de las artes plásticas que florecieron en ella.

Las ruinas de Nalanda consisten en una serie de templos erigidos en una línea con otra línea paralela de monasterios. El monumento más notable es un templo elevado que fue el resultado de no menos de siete reconstrucciones sucesivas.

En el último periodo había un pequeño altar en el tope al que se llegaba por una escalinata. Aunque la existencia del altar señala indiscutiblemente que el edificio era un templo, la idea de alcanzar altura puede haber estado inspirada por el concepto del *stūpa*. Los otros templos son menos impresionantes, y cada uno consta de un altar con una estatua de Buda, erigida en un alto podio. Los monasterios tenían el plano usual de un patio central flanqueado por una galería, más allá de la cual estaban las celdas residenciales.

Los objetos de arte que fueron desenterrados de las ruinas de Nalanda eran, en su mayor parte, imágenes de piedra y bronce y sellos de terracota. Cronológicamente pertenecen a los periodos Gupta tardío, Pāla temprano y tardío.

El periodo Gupta ha sido llamado la edad clásica en el arte indio. Los artistas Gupta, con muchos siglos de tradición plástica que los guiaba, perfeccionaron su técnica y artesanía y nos dejaron algunos de los especímenes más excepcionales del arte indio.

Tras la caída de los Guptas, se desarrolló el regionalismo en la esfera de la política india, y como resultado de esto surgieron también escuelas de arte provinciales independientes. Entre ellas, la Escuela de la India Oriental –bajo cuya órbita aparece Nalanda– se convirtió en uno de los centros de arte más florecientes que se desarrollaron especialmente en la India oriental, representado por Magadha y Bengala. La escuela Pāla de arte pertenecía al estilo de la India oriental, y Nalanda fue uno de los centros reconocidos de la escuela Pāla de arte.

La mayor parte de los especímenes de escultura que se encontraron en Nalanda son de piedra y bronce. Nalanda fue un centro del arte de fundición de metales. Las imágenes encontradas hasta ahora en Nalanda pertenecen mayormente a dioses y diosas del panteón Mahāyāna.

Como en otros países, la religión ha desempeñado una



parte importante en la creación de obras maestras de escultura y arquitectura en la India, y la influencia del Budismo ha sido enorme en el arte indio e indoasiático. El lenguaje artístico del Pāla, como se representó en Nalanda, moldeó las tradiciones y técnicas artísticas de los países limítrofes de Nepal y Tibet. El estilo Pāla se muestra también en los manuscritos ilustrados y pintados que fueron copiados en Nalanda, a través de los cuales se desarrolló una escuela de pintura budista de la India oriental que pronto pasó a Nepal y Tibet y experimentó allí modificaciones locales.

El plano arquitectónico general de Nalanda, el estilo *Sarvatobhadraḥ* (templo de forma cuadrada y con una entrada en cada una de las cuatro direcciones principales del espacio), parece haber pasado a Indonesia, donde los planos de los templos y *stūpas* muestran una asombrosa semejanza con los de Nalanda.

## Declinación

La Universidad de Nalanda, luego de una brillante trayectoria de casi seiscientos años, comenzó a declinar. Las diferentes etapas de esta declinación y decadencia están envueltas en el misterio. Nuestras fuentes principales de información en lo que respecta a esta época negra de Nalanda son los historiadores tibetanos, Tāranātha y Dharmasvāmin. A la disgregación del imperio Gupta siguió un periodo de inestabilidad política en la India del norte, durante el cual comenzaron a operar distintos tipos de fuerzas centrífugas.

Luego de la muerte de Harsha y ante la falta de una mano fuerte en el campo político indio, comenzó una lucha por el poder que afectó especialmente el destino político de la India del norte y del este. El centro de gravedad político cambió constantemente de una región de la India a otra. Todo esto, naturalmente, repercutió en

la vida cultural de la India y, como consecuencia, las antiguas instituciones de enseñanza, es decir los *vihāras*, comenzaron a languidecer, en especial por la falta de un apoyo político fuerte. Más aún, la inminente llegada de las violentas invasiones musulmanas conmovió hasta su base la tambaleante estructura política existente en la India oriental. Por lo tanto, no asombra que Nalanda cayera en el torbellino político y tuviera que seguir el camino de todas las instituciones terrenas.

En las leyendas tibetanas se habla de diversos ataques a Nalanda por parte de los Turushkas, pero no son históricas. Según Tāranātha, “los Turushkas conquistaron todo Magadha y destruyeron muchos monasterios en Nalanda. Hicieron muchos daños y los monjes huyeron al exterior”. Pero según lo que se relata en el informe de Dharmasvāmin, un monje tibetano que fuera un testigo ocular de los estragos en Nalanda, parecía que Nalanda, “aunque condenada a muerte, estaba destinada a no morir, ya que la enseñanza y el aprendizaje continuaron aquí durante más de cuatro décadas por lo menos”. Un relato vívido de los últimos días de Nalanda fue preservado en un texto tibetano guardado en un monasterio del Tibet central. Una copia fotostática del texto, *Biografía de Dharmasvāmin*, fue traída por el fallecido Mahāpandita Rahula Sankrityayana. Este monje historiador tibetano, Dharmasvāmin, recorrió algunas áreas de la India oriental y estuvo en Bihar en 1234-1236.<sup>14</sup> Cuenta la siguiente historia desgarradora sobre los últimos días de Nalanda:

En algún lugar aquí un maestro monje nonagenario, llamado Rāhula Shrībhadrā, había hecho su vivienda y enseñaba gramática sánscrita a setenta estudiantes. Estaba en el peor estado de decrepitud y pobreza. Vivía de una pequeña pensión para alimentos que le era otorgada por un discípulo laico, el Brahmán Jayadeva, que vivía en Odantapurī. Una y otra vez llegaban amenazas de un

inminente ataque desde los cuarteles militares de la zona. El mismo Jayadeva se convirtió en sospechoso. En medio de estas alarmas fue repentinamente arrestado y enviado a una prisión militar en Odantapurī. Mientras estaba en cautiverio supo que se estaba gestando un nuevo ataque en Nalanda; y se ingenió para transmitir este mensaje de alerta a su maestro, recomendándole huir a toda prisa. Para entonces todos habían dejado Nalanda, excepto el anciano y su discípulo tibetano. Sin importarle lo poco que quedaba de su propia vida, el maestro rogó a su alumno que se salvara huyendo rápidamente del peligro que se aproximaba. Eventualmente, sin embargo, prevaleciendo las súplicas del alumno, ambos decidieron salir. Se fueron, llevando el alumno al maestro en su espalda junto con un pequeño aprovisionamiento de arroz, azúcar y unos pocos libros, al templo de Jñānanātha<sup>15</sup> a cierta distancia, donde se escondieron. Mientras permanecieron escondidos, llegaron 300 soldados musulmanes armados y listos para asaltar. El ataque se produjo y los atacantes se retiraron. Entonces los dos refugiados salieron de su escondite y volvieron a Nalanda.<sup>16</sup>

Las tres famosas bibliotecas de Nalanda habían sido destruidas hacía ya largo tiempo y Dharmasvāmin no pudo conseguir un solo manuscrito para copiar. Ésta es la última noticia de Nalanda de un erudito tibetano, antes de que finalmente desapareciera en el limbo del olvido. La terrible catástrofe que le sobrevino a Nalanda fue también el destino de todos los centros Pāla de enseñanza de naturaleza afín, como Vikramshīlā, Somapura y Jagaddala.

El relato de la invasión musulmana dado en las crónicas tibetanas está totalmente corroborado por el historiador persa Minhaz, en 1243, quien en su *Tabaquat-i-Nasiri* registra la impresión de un testigo visual. De acuerdo con su relato, "Ikhtiyar Khilji" llegó a la entrada del "fuerte" de *Vihāra* con sólo 200 caballos, y sorprendió al enemigo: "Un gran botín cayó en manos del vencedor. La mayoría de los habitantes del lugar eran brahmanes de cabezas rapadas. Fueron muertos. Se encontraron allí un gran número de libros

y cuando los musulmanes los vieron, buscaron a alguna persona para que explicara sus contenidos. Pero todos los hombres habían sido muertos. Se descubrió entonces que todo el fuerte y la ciudad eran un lugar de estudio (madarasā), en el idioma hindí la palabra Bihār (= Vihāra) quiere decir escuela".<sup>17</sup>

La caída de Nalanda debe ser vista desde la perspectiva más amplia del ocaso y declinación del Budismo en la India. Habiendo comenzado con la simple enseñanza de Buda, como se presenta en el Canon Pāli de los Theravādins, el Budismo en la última fase, es decir, la fase Māhāyana, se transformó en un complejo sistema de metafísica. Los *āchāryas* de Nalanda, el renombrado centro del Budismo Māhāyana, eran grandes expositores de los distintos sistemas de la filosofía Mahāyāna.

El Mahāyāna, en la última etapa de Nalanda, especialmente durante el periodo Pāla, se ramificó en cultos esotéricos como el Vajrayāna y más tarde en el Tāntrayāna. El Vajrayāna emergió de algunas doctrinas del Mahāyāna y sus exponentes fueron llamados los *Siddhas*. Pero al estar su énfasis puesto en encantamientos, hechizos, ritos mágicos y el culto a numerosos dioses y diosas, que supuestamente conferían a los adoradores poderes sobrenaturales, rápidamente preparó el camino para su degeneración. Las escuelas místicas o esotéricas del Budismo propiciaban ciertas prácticas espirituales que, en las manos de verdaderos maestros, podían haber inducido al aspirante a la meta deseada, pero en las manos de charlatanes tendieron a producir depravaciones morales de naturaleza repugnante.

Además, los *āchāryas* y eruditos de Nalanda pusieron demasiado énfasis en estudios elevados y abstrusos celosamente guardados en los límites de las cuatro paredes del monasterio. Los estudios monásticos se disociaron totalmente de la corriente cultural general de la sociedad. Los monjes mismos no podían inspirar a la gente a vivir una

vida más noble, ni podían ayudarlos a resolver los problemas de sus vidas. Divorciada completamente de la vida cotidiana de la gran masa y privada de cualquier apoyo político fuerte, la Universidad de Nalanda, que durante siglos fue una fulgurante estrella en el firmamento cultural de la India, comenzó a menguar y decaer, hasta que desapareció totalmente.

*Traducción de Victoria García Olano*

## Notas

<sup>1</sup> *The Journal of the U. P. Historical Society*, vol. XXV, 1942, Pt. I, p. 18.

<sup>2</sup> C. S. Upasak, *Dictionary of Early Buddhist Monastic Terms*, 1975, p. 205.

<sup>3</sup> D. K. Barua, *Viharas in Ancient India*, 1969, pp. 12-15.

<sup>4</sup> *The University of Nalanda*, 1972, p. 29.

<sup>5</sup> *Epigraphia Indica*, XX, enero de 1829, p. 27.

<sup>6</sup> *Loc. cit.*

<sup>7</sup> S. Dutt, *Buddhist Monks and Monasteries in India*, 1962, p. 331.

<sup>8</sup> A. Ghosh, *Nalanda*, 1971, pp. 5-6.

<sup>9</sup> S. Dutt, *op.cit.*, p. 334.

<sup>10</sup> S. Dutt, *op.cit.*, p. 48.

<sup>11</sup> D. K. Barua, *op.cit.*, p. 146.

<sup>12</sup> *Journal of the U. P. Historical Society*, vol. XV, Pt. I, 1942.

<sup>13</sup> P. C. Bagchi, *India and China*, 1944, pp. 81-82.

<sup>14</sup> Este texto ha sido editado y publicado, con una traducción al inglés, por el K. P. Jayaswal Research Institute, Patna.

<sup>15</sup> C. S. Upasak ha identificado el sitio del templo de Jñānanātha con la localidad "Rukmini Than", situada en la aldea de Jagadishpur, P. O. Nalanda. (Véase su artículo publicado en *Journal of Bihar Research Society*, vol. 46, p. 79.)

<sup>16</sup> S. Dutt, *op.cit.*, p. 348.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 358.



*Stūpa de Nalanda*

玄奘法師聖像



弟子  
維摩  
浴手  
敬繪

*Hsuan-Tsang*

# Amalavijñānam y ālayavijñānam. Una contribución a la teoría del conocimiento del Budismo\*

Erich Frauwallner

## La controversia en China sobre el fundamento de la conciencia y del mundo fenoménico

En su brillante estudio sobre la autenticidad del *Mahāyānashradhdhotpādashāstram*,<sup>1</sup> P. Demiéville ha llamado la atención sobre una interesante controversia que ocupó intensamente a las escuelas budistas de China en los siglos VI y VII d.C. El asunto es si debe considerarse como fundamento de la conciencia<sup>a</sup> y del mundo fenoménico en su totalidad a la conciencia-pura (*amalavijñānam*) o a la conciencia-base (*ālayavijñānam*). Demiéville ha expuesto

\* Este artículo es la traducción española de "Amalavijñānam und Ālayavijñānam. Ein Beitrag zur Erkenntnistheorie des Buddhismus" de E. Frauwallner, publicado por primera vez en *Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde, Walther Schubring zum 70. Geburtstag dargebracht*, Hamburgo, 1951, e incluido en E. Frauwallner, *Kleine Schriften*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1982, pp. 637-648. Agradecemos al profesor E. Steinkellner por habernos autorizado a traducir al español dicho artículo y a publicarlo en *REB*. Para beneficio del lector señalamos a continuación las traducciones en lengua occidental de algunos textos citados por Frauwallner en su artículo: 1) J. Takasaki, *A Study on the Ramagouravibhāga (Uvaratantra)*, Roma, IsMEO, 1966; 2) *Madhyānta-vibhāga, Discourse on Discrimination between Middle and Extremes, ascribed to Maitreya, commented by Vasubandhu and Shīramati*, traducido por Th. Stcherbatsky, Calcuta, Indian Studies, 1971; 3) *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha)*, traducción de É. Lamotte, Louvain-la-Neuve, Université de Louvain, Institut Orientaliste, 1973 (2 tomos). Los subtítulos y las notas señaladas con letras son de los traductores.



en líneas generales, con admirable claridad, las diferentes opiniones de las escuelas y el desarrollo de la discusión. Pero se ha equivocado en un punto. Él cierra su exposición con las palabras siguientes (p. 46): "*La disputa era en verdad sumamente vana, pues de hecho, ya sea que se clasifique al vijñāna puro como una sección del ālaya, o que se haga de él un noveno vijñāna bajo el nombre de amala, esto importa muy poco al fondo de la doctrina. Pero los chinos siempre se han mostrado ávidos de clasificaciones verbales, y no hay razón para sorprenderse de que hayan podido discutir tanto sobre una cuestión en suma tan superficial*".<sup>b</sup> Él ha visto en esta entera discusión sólo una trivial controversia de escuela. Pero esto no es correcto. En realidad se trata de una de las cuestiones más fundamentales y más difíciles de la teoría del conocimiento budista e india en general. Demostrar esto y ubicar el problema en el contexto de su desarrollo histórico es la tarea del presente artículo.

### **Los hechos relacionados con la controversia**

Los hechos, tal como Demiéville los ha expuesto, son los siguientes.<sup>2</sup> En el año 508 d.C. llegaron dos misioneros budistas de India a China, Bodhiruchi y Ratnamati. Ambos pertenecían a la escuela idealista Yogāchāra y ambos se apoyaban ante todo en los comentarios de Vasubandhu el Viejo a diversos *sūtras* del Mahāyāna. Ambos consideraban especialmente al *Dashabhūmikashāstram* de Vasubandhu como texto fundamental y ambos lo tradujeron al chino. Sin embargo, sus discípulos constituyeron dos tendencias doctrinarias diferentes. A partir de las informaciones conservadas se puede conocer claramente alrededor de qué giraba la controversia. Se trataba del fundamento de toda conciencia. Según Bodhiruchi, es el *ālayavijñānam*; según Ratnamati, la *tathatā*.<sup>c</sup> La opinión de Ratnamati encontró pos-

teriormente apoyo en el gran misionero indio Paramārtha, que llegó a China en el 546. También él pertenecía a la escuela Yogāchāra y para él el texto fundamental era sin lugar a dudas el *Mahāyānasamgrahaḥ* de Asaṅga. Paramārtha enseñaba que el fundamento de toda conciencia no sería el *ālayavijñānam*, sino una conciencia más, el *amalavijñānam*. Con todo, la controversia pronto se extinguió. La última decisión la aportó en el siglo VII la autoridad de Hiuan-Tsang, quien, en oposición a Paramārtha, se decidió por el *ālayavijñānam*.

### Naturaleza textual y origen indio de la controversia

Para comprender esta discusión en su integridad conviene ante todo recordar dos hechos.

En primer lugar se trata, como surge claramente de la tradición,<sup>3</sup> de una controversia sobre la interpretación de los textos antiguos. Ambas tendencias, la de Bodhiruchi y Hiuan-Tsang y la de Ratnamati y Paramārtha, se apoyan en los mismos textos de los cuales extraen su opinión. Los puntos de apoyo para las diferentes concepciones sin duda estaban así dados en los textos antiguos, pero la elaboración del planteamiento del problema y de la oposición de las escuelas en él fundadas es más reciente. En segundo lugar, es importante señalar que el origen de la controversia se remonta a la India, de acuerdo con la tradición.<sup>4</sup> Y esto es fácil de comprender, pues las personalidades relevantes de las mencionadas escuelas eran o bien indios de por sí o, como Hiuan-Tsang, dependientes en forma inmediata de la tradición india. Por ello la doctrina del *amala-vijñānam* se remonta a la escuela de Sthiramati, y la doctrina del *ālayavijñānam* a Dharmapāla. La imagen de la escuela Yogāchāra en India durante el siglo VI está en efecto determinada por una amplia actividad de comentaristas que se aplican a las obras de Asaṅga y Vasubandhu, sobre todo a

la *Trimshikā Vijñāptimātratāsiddhiḥ* de Vasubandhu. Su centro era la gran universidad budista de Nālandā. En el inicio del siglo VI un apreciado maestro de Nālandā, Guṇamati, se había trasladado a Valabhī, en Kāṭhīāvār, y había fundado ahí una escuela propia, la cual llegó a su pleno desarrollo bajo su discípulo Sthiramati. Por la misma época Nālandā experimentó un gran apogeo bajo el gran maestro Dharmapāla. Al respecto encontramos repetidas veces referencias acerca de una oposición entre ambas escuelas, y de hecho se dice que Sthiramati seguía a los antiguos maestros (*pūrvācāryāḥ*), mientras que Dharmapāla representaba una tendencia más progresista. A esta oposición entre escuelas se remontan las diferentes concepciones acerca del *amalavijñānam* y del *ālayavijñānam*. La doctrina del *amalavijñānam* procede de la escuela de Valabhī. Y efectivamente, su representante máximo, Paramārtha, habita en la vecina Mālava. La doctrina del *ālayavijñānam*, por el contrario, deriva de Nālandā. Y es sabido que Hiuan-Tsang veía en Dharmapāla a su máxima autoridad.

### Antecedentes de la controversia

Con esto llegamos a la pregunta de cómo se llegó en la India a esta diferencia de opinión y qué yace en su fondo. Pero para contestar esta pregunta debemos remontarnos más atrás. La más importante corriente de evolución, aunque no la única, de la filosofía india más antigua, tiene su origen en las Upanishads. En ellas fue creada la doctrina del alma del mundo, de *Brahma* o *Ātmā*, que a partir de entonces quedó como norma y modelo. Ahora bien, ya en la época más antigua se manifiesta la tendencia a colocar a *Brahma* muy por encima de todo lo relativo al mundo, a definirlo como incaptable y libre de todas las determinaciones propias del mundo. Así, la doctrina más importante, que ha sido transmitida bajo el nombre del filósofo Yājñaval-

kya, conservó finalmente sólo tres determinaciones que el Vedānta tardío reunió en la palabra *saccidānandah*: Él es existente, él es espíritu, él es felicidad. Pero también el mismo intento se prolongó en las escuelas que posteriormente surgieron de la misma corriente de evolución, a saber, las doctrinas correspondientes de la épica, en el Budismo y en el Sāṃkhya. También aquí se trató de elevar la realidad suprema por encima de todo lo relativo al mundo, y se realizó incluso en mayor grado. La determinación como felicidad, que en especial era característica de la doctrina de Yājñavalkya, fue abandonada de un modo general. Pero también en la determinación como existente se vio con frecuencia un concepto propio del mundo, que no era aplicable a la realidad suprema. Por eso encontramos ya en la doctrina épica la realidad suprema calificada como ni existente ni inexistente.<sup>5</sup> Y esto ocurre en una forma más acentuada en el Budismo, en la escuela de los Mādhyamika. La tercera determinación de *Brahma* como espíritu presentaba empero las mayores dificultades. Con todo, no era fácil decidirse a hacerla simplemente a un lado, porque era natural ver en el alma al portador de la conciencia. Por otro lado, el mantenimiento de esa determinación traía consigo consecuencias sumamente indeseables. Se daba especial importancia, en lo que respecta a la realidad suprema, a su eterna intangibilidad y a su inalterabilidad, pues sólo así se la sustrae al nacer y perecer y al sufrimiento propio de éstos, que pertenece por esencia al mundo terrenal. Pero de esto se sigue que la realidad suprema tampoco puede ser activa, pues toda actividad significa una alteración y con ello un desaparecer y surgir. Esto se oponía especialmente a lo sostenido por los representantes de la creencia en un supremo dios creador. Pero lo mismo valía también para la conciencia. También ésta es un proceso y como tal una transformación. Y así se llegó a la conclusión de que la conciencia no puede ser atribuida a la realidad suprema. Pero no se

podía tampoco negársela sin más, pues ¿qué relación —debía uno preguntarse— se da entonces, en suma, entre la realidad suprema y el mundo terrenal? ¿Quién experimenta la existencia, el encadenamiento y la liberación?

### Solución propuesta por el sistema Sāṃkhya

El sistema Sāṃkhya trató de solucionar estas dificultades de la siguiente manera: Se decía que la conciencia y en general todos los procesos psíquicos pertenecen no al espíritu (*puruṣaḥ*), que en este sistema corresponde al *Ātmā* o realidad suprema, sino al organismo psíquico. Ellos son propiedades del órgano psíquico, de la *buddhiḥ*.<sup>4</sup> Pero ésta no podía por sí misma conocer, pues lo espiritual sólo es inherente al espíritu. Así se creía preservar el carácter del espíritu como portador de la conciencia y por otro lado descargarlo de todo acontecer y de las transformaciones vinculadas con él. Pero inexorablemente los adversarios señalaban que toda toma de conciencia, como la que debe ser atribuida al espíritu como sujeto supremo, necesariamente tiene como consecuencia su alterabilidad y con ello su transitoriedad. A este contexto pertenece la estrofa frecuentemente citada, que, según mi opinión, procede de las *Pa-ramārthasaptatikā* de Vasubandhu:<sup>6</sup>

*varṣātāpābhyāṃ kiṃ vyomnaś carmaṇy asti tayoḥ phalam/  
carmopamaś cet so 'nityaḥ khatulyaś ced asatphalaḥ//*

“¿Qué le atañen al espacio la lluvia y el resplandor del sol? A la piel le importan. Ahora bien, si el espíritu es similar a la piel, entonces es impermanente. Si él es similar al espacio, entonces no está expuesto a ninguna influencia.” Finalmente se llegó a la siguiente teoría, después de muchos intentos vanos.<sup>7</sup> Se decía que la *buddhiḥ* se asemeja a un espejo de doble cara. Por un lado se reflejan en

ella los objetos percibidos, por el otro lado la espiritualidad del espíritu, la cual de esta manera pasa a la *buddhiḥ* en cierto modo y le posibilita el conocimiento de los objetos. Así se creía poder atribuir a la *buddhiḥ* exclusivamente todo lo que sucedía en el proceso del conocimiento y, al mismo tiempo, seguir considerando al espíritu como principio de la conciencia. Por eso se formuló cuidadosamente esta cooperación de espíritu y *buddhiḥ* de la siguiente manera:<sup>8</sup> “*aparīṇāminī hi bhokṛśaktir apratisamkramā ca pariṇāminy arthe pratisamkrānteva tadvṛttim anupatati, tasyās ca prāptacaitanyopagraharūpāyā buddhivṛtter anukāramātratayā buddhivṛttyaviśiṣṭā hi jñānavṛttir ity ākhyāyate*”. “Aunque la capacidad del espíritu para conocer es inalterable y no puede trasladarse a ningún (otro objeto), con todo, ella, por decirlo así, se traslada a la *buddhiḥ* alterable y sigue su actividad. Y sólo porque el espíritu secunda la actividad de la *buddhiḥ*, la cual así ha asumido la forma del espíritu, se dice que la actividad del espíritu no es diferente de la actividad de la *buddhiḥ*.” Pero esta teoría era demasiado rebuscada como para que se hubiese impuesto en círculos más amplios. Y de hecho fue rechazada unánimemente por todas las otras escuelas con excepción del Sāṃkhya.

### La solución del Budismo

Un camino completamente distinto siguió el Budismo en lo que se refiere a la solución de la cuestión acerca de la relación entre la realidad suprema y el mundo fenoménico, y acerca del portador del conocimiento. En el contexto budista, se habían atribuido desde el principio todos los procesos psíquicos exclusivamente a los factores psíquicos sin recurrir a un alma o a un ser supremo. Con esto se evitaron las dificultades mencionadas. De todas formas, aun así el alma se había convertido en algo superfluo, y la dogmática plenamente desarrollada, ante

todo la de la escuela Sarvāstivāda, tampoco temió negar por completo al alma. Para las escuelas que no fueron tan lejos, se mantuvo en cambio en toda su amplitud la problemática antigua, y ciertamente esto es válido ante todo para las escuelas del Mahāyāna. Éstas habían surgido de los círculos de los místicos, los cuales no se dejaron arrebatar la creencia en el ser supremo, cuya vivencia habían tenido en el estado de profunda concentración. Así, enfrentaban sin ningún cambio las antiguas dificultades. Cierto es que precisamente la escuela más extrema, la de los Mādhyamikas, no se vio muy afectada por esto, aunque precisamente ellos habían enfatizado, en la forma más aguda, la incaptabilidad de la realidad suprema y así habían llevado al extremo la oposición entre ésta y el mundo fenoménico, pero sólo porque no se planteaban las preguntas decisivas. Mucho mayores eran las dificultades para la escuela Yogāchāra, en tanto ella consideraba al mundo fenoménico como representación,<sup>e</sup> y así la pregunta sobre el portador del conocimiento debía tener para ella también una significación central. Y con esto nos acercamos ya a la base de la cual ha partido nuestra investigación.

### **La escuela Yogāchāra**

En la discusión de las doctrinas de la escuela Yogāchāra queremos seguir el curso de un desarrollo que, en líneas generales, se realizó de la siguiente manera. La escuela Yogāchāra era originalmente, como su nombre lo indica, una escuela que se ocupaba ante todo de las cuestiones relativas a la liberación y había desarrollado una rica escolástica referente a ellas. Como la mayoría de las escuelas del Mahāyāna, se encontraba próxima a los círculos de los Mahāsāṃghika. Sin embargo, no poseía un sistema filosófico propio. Sin duda se ocupaba también de cuestiones metafísicas, pero esto se limitaba a intentos aislados.

No se podía hablar de un sistema propiamente dicho. La creación de un sistema fue la obra de Maitreyanātha, el cual reunió en un todo los planteamientos existentes con la enseñanza acerca del ser supremo y con la budología de la escuela de Sāramati, y se esforzó por lograr de esa manera una síntesis con las tesis de los Mādhyamikas. Pero faltaba todavía una dogmática plenamente estructurada, como la que habían desarrollado las escuelas del Hīnayāna —una dogmática que organizase sistemáticamente todos los datos de la realidad y también los del mundo fenoménico y tratase acerca de ellos en el ámbito de una construcción conceptual filosófica clara. La labor de realizar esta organización se debió sobre todo a Asaṅga. Asaṅga, que provenía de la escuela Hīnayāna de los Mahīśhāsaka, construyó, en conexión con las doctrinas de su antigua escuela, el Abhidharma<sup>f</sup> de la escuela Yogāchāra y construyó, sobre los fundamentos puestos por Maitreyanātha y utilizando la antigua escolástica de la liberación, un poderoso sistema doctrinario, que en todos sus rasgos esenciales ha permanecido en forma duradera como norma de autoridad para la escuela.

### La conciencia pura en los textos pālis

Para las cuestiones que nos ocupan aquí, debemos ahora en primer lugar traer a colación una tesis de los Mahāsāṃghika, cuyo efecto ulterior se puede rastrear en los más diversos pasajes de las obras del Mahāyāna,<sup>9</sup> a saber, la teoría de la conciencia pura. Ya en el Canon Pāli encontramos ocasionalmente la frase: *pabhassaram idam bhikkhave cittaṃ taṃ ca kho āgantukehi upakkilesehi upakkiliṭṭham*.<sup>10</sup> “Este espíritu,<sup>8</sup> oh monjes, es brillantemente luminoso. Es manchado por impurezas externas.” Aquí se habla de una forma del espíritu que por naturaleza es pura y a la cual se le adhieren sólo externamente todas las impurezas, sin afectarla en



su ser. La escuela Mahāsāṃghika adoptó esta concepción y la desarrolló hasta convertirla en una tesis sólida, que en la conocida obra de Vasumitra sobre las escuelas budistas y sus opiniones doctrinarias es reproducida de la manera siguiente (T 2031, p. 15 c 27; Tesis 42 [35]):<sup>11</sup> “La condición del espíritu es por naturaleza pura (*praktiviśuddhaḥ*). Sin embargo, cuando es manchado por impurezas (*upakleśaḥ*) externas (*āgantukaḥ*), se le llama impuro”. No se sabe con seguridad qué lugar ocupó este espíritu puro en el sistema de los Mahāsāṃghika. De acuerdo con la tradición<sup>12</sup> tibetana figuraba entre las nueve entidades no causadas (*asamkr̥tā dharmāḥ*). Lo que sí es seguro es que proporcionó el fundamento para todos los procesos psíquicos<sup>13</sup> y que le fue atribuido un ser duradero.<sup>14</sup>

### Sāramati, Uttaratāntra

Sāramati adoptó las mismas concepciones sobre el espíritu puro, y las trasladó al principio supremo.<sup>15</sup> Para Sāramati el principio supremo se encuentra en el centro de su doctrina. Todo lo restante queda en segundo plano. Y ciertamente, el principio supremo contiene para él rasgos enteramente similares al *Ātmā* de las Upanishads. En ocasiones se subraya su incaptabilidad y su inexpresabilidad. Pero de ningún modo por eso se evita —como en el sistema Madhyamaka— en forma consecuente toda afirmación acerca de él. Una descripción como la siguiente es muy acorde con el tono de las Upanishads (*Uttaratāntram*,<sup>15</sup> T 1611, pp. 835 a 18-25; Obermiller I, estrofas 77-79): “No nace y no muere, no enferma y no envejece, porque es eterno, permanente, puro e inalterable. Porque es eterno no nace, ya que carece incluso de cuerpo espiritual (*manomayaḥ*). Porque es permanente, no muere, ya que carece de cambio incluso imperceptible. Porque es puro, no enferma, ya que no está penetrado de impurezas (*kleśaḥ*). Y porque es inalterable, no

envejece, ya que tampoco está afectado por formaciones, ni siquiera puras (*anāsravāḥ saṃskārāḥ*)". Además, llegan incluso a atribuirse al principio supremo cualidades perfectamente definidas, como las cuatro cualidades de pureza, personalidad, felicidad y eternidad.<sup>16</sup> Este principio supremo es el *dharmakāyaḥ* de Buda y habita como elemento (*dhātuḥ*) o germen (*gotram*) en todos los seres vivos.

El mismo principio supremo presenta ahora también los rasgos característicos de *viśuddham cittaṃ*. Es, de acuerdo con su esencia, espiritual,<sup>17</sup> y es designado como mente pura, *viṃśalaṃ cittaṃ*<sup>18</sup> o mente inmaculada,<sup>1</sup> *viśuddham cittaṃ*.<sup>19</sup> Pero ante todo, es por naturaleza puro.<sup>20</sup> Todas las impurezas que trae consigo el encadenamiento al ciclo de las reencarnaciones son sólo externas. Él ciertamente está en los hombres del común completamente manchado por las impurezas, en los Bodhisattvas en parte manchado y en parte puro y en los Budas perfectamente puro.<sup>21</sup> Esto se desarrolla por medio de numerosas comparaciones, entre las cuales la imagen del espacio es la preferida. Un ejemplo entre muchos puede bastar (T 1611, pp. 814 a 18-21 = 832 c 4-7 [cf. T. 1626, pp. 893 b 1 y siguientes] y 814b 7-10 = 832c 22-25; Obermiller I estrofas 51 y siguientes y 61 y siguientes): "Como el espacio penetra en todas partes y a causa de su sutileza no es contaminado por el polvo, así la naturaleza de Buda penetra en todos los seres y no es contaminada por las impurezas (*kleśāḥ*). Como el mundo entero, apoyado en el espacio, surge y perece, así surgen y perecen todas las fuerzas vitales, apoyadas en aquel elemento puro (*anāsravo dhātuḥ*)... El espíritu puro es, como el espacio, sin condición, sin causa, sin el conjunto (de condiciones y causas) (*sāmagrī*); no conoce ningún devenir, permanecer y perecer. Como el espacio, el espíritu puro es constantemente brillante e inalterable. A causa de falsas representaciones es contaminado por la suciedad externa de las impurezas".

## Maitreyañātha, Madhyāntavibhāgaḥ y Mahāyānasūtrālamkāra

Ahora bien, estas concepciones de Sāramati constituyen una de las partes más importantes con las cuales Maitreyañātha construye su sistema. También en éste el principio supremo, que la mayor parte de las veces se denomina elemento constitutivo de las cosas (*dharmadhātuḥ*) o Asídad (*tathatā*), se encuentra en el centro del sistema. Aparece aquí ciertamente, de acuerdo con la profunda influencia Madhyamaka, concebido en forma más abstracta, pero los rasgos esenciales son los mismos.<sup>22</sup> Él compenetra todo como el espacio, es uniforme y homogéneo. Habita como elemento constitutivo (*dhātuḥ*) o semilla (*bījam*) en el interior de todos los seres<sup>23</sup> y constituye en su forma pura la naturaleza de Buda.<sup>24</sup> Pero ante todo, está dotado de los rasgos característicos de la mente pura (*viśuddham cittaṃ*). Es espiritual, puro por naturaleza y se contamina sólo externamente. Esto se muestra muy claramente, por ejemplo, en las siguientes estrofas del capítulo V del *Madhyāntavibhāgaḥ*.<sup>25</sup> Maitreyañātha enumera aquí diferentes clases de ausencia de error (*aviparyāsaḥ*), y dice al respecto (estrofas 19b-23a):

*/chos kyi dbyiṅs ni ma gtogs par//di ltar chos yod ma yin te/ 19.  
/de'i phyir spyi'i mtshan nīd der// de ni phyin ci ma log pa'o/  
/phyin ci log gi yid la byed//ma spaṅs pa daṅ spaṅs pa las/ 20.  
/de ni ma dag mam dag ste//de yaṅ de la ma log pa'o/  
/chos kyi dbyiṅs ni raṅ bzin gyis//nam par dag phyir nam mkha  
bzin/ 21.*

*/gñis ni glo bur byuṅ ba ste//de yaṅ de la ma log pa'o/  
/chos mams daṅ ni gaṅ zag gi//kun nas ṅon moṅs nam dag med/ 22.  
/med phyir de bas skrag daṅ dṅaṅ//med de de 'dir ma log pa'o/*

“Por no darse ninguna cosa que esté separada del elemento constitutivo de las cosas (*dharmadhātuvinirmukto yasmād dharmo na vidyate*), por esta razón ésta es la ausen-

cia de error en relación con la característica común. La impureza y pureza del (elemento constitutivo de las cosas) por la no desaparición o desaparición de la concepción errónea, (*viparyastamanaskārah*), ésta es la ausencia de error relativa a ellas. El hecho de que ambas (pureza e impureza) sean externas –ya que el elemento constitutivo de las cosas es por naturaleza puro, como el espacio (*dharmadhātor visuddhatvāt prakṛtyā vyomavat*)– ésta es la ausencia de error relativa a ellas. Entonces contaminación y purificación no afectan a las cosas ni a la personalidad (*pudgalah*), ya que éstas no se dan. Por eso angustia y orgullo están fuera de lugar. Ésta es la ausencia de error con relación a ellos.” Además, Maitreyanātha conoce también la triple división de los seres, según sean impuros, impuros y puros, o completamente puros.<sup>26</sup> Y explica la contaminación y la purificación del principio supremo en forma enteramente similar a Sāramati, a través de comparaciones. Especialmente las compara con la turbiedad puramente externa que experimentan el agua, el oro o el espacio, después de la cual la pureza original se restablece en ellos.<sup>27</sup>

De todo esto resulta que Maitreyanātha enseña un principio supremo que, así como el *Ātmā* de las Upanishads, mora en el interior de todos los seres. Por lo tanto, para Maitreyanātha este principio supremo es el portador de la existencia y el conocimiento. Así llegamos a la cuestión de cómo se enfrenta Maitreyanātha a los problemas arriba indicados y cómo soluciona la dificultad de atribuir al principio supremo los procesos del conocimiento. Al respecto, debemos decir que estas dificultades no existen para él. Su doctrina, como la de Sāramati, surgió mediante el desarrollo de sus propias ideas y, por lo tanto, no heredó esa problemática. Hemos visto que Sāramati atribuye sin vacilar al principio supremo propiedades positivas y no encuentra, como tampoco Maitreyanātha, nada chocante en el hecho de concebir como activo al principio supremo. Además, esto es incluso

necesario para la budología de ambos, pues en ella el principio supremo conforma también el ser de Buda, y así, toda la actividad de Buda debe salir forzosamente de él. Maitreyanātha explica esto en forma muy clara en el capítulo IX de su *Mahāyānasūtrālamkāra*, donde compara la actividad de Buda, que tiene lugar sin esfuerzo (*ābhogaḥ*), con el brillo de una piedra preciosa o con el sonido de instrumentos celestiales, que suenan sin ser tocados (estrofas 18 y siguientes), o cuando pone el ejemplo del sol que todo lo ilumina sin esfuerzo de su parte, sin interés propio y sin moverse de su lugar (estrofas 29 y siguientes y 51 y siguientes). Pero queda aún sin responder la pregunta de cómo Maitreyanātha concibe la cooperación del principio supremo con los factores psíquicos en el acto de conocimiento, y sobre todo, cómo se representan en su doctrina los procesos psíquicos en el individuo. En este punto encontramos un vacío en su sistema, que es uno de los rasgos característicos del Mahāyāna antiguo, que carece de una creación de conceptos y de un sistema filosófico que se puedan comparar con el Abhidharma del Hīnayāna. El interés unilateral por la escolástica de la liberación y por las cuestiones metafísicas relacionadas con el principio supremo impidió su surgimiento. En general, los mahāyānistas se contentaron con los antiguos conceptos canónicos y, llegado el caso, tomaron nociones aisladas de la dogmática Hīnayāna. Así ocurre también con Maitreyanātha. Buscaríamos en él inútilmente una psicología desarrollada, comparable, por ejemplo, con la del Sarvāstivāda. Maitreyanātha es ciertamente el primero que aspira a un cambio, ante todo en el primer capítulo de su *Madhyāntavibhāgaḥ*, pero todo quedó en el intento. Falta un sistema. Sus conceptos y formas de expresarse son peculiares e inusuales. Y es típico que, por ejemplo, la palabra *ālayavijñānam*, el término más característico de la escuela Yogāchāra posterior, no aparece en él. Haber realizado aquí un cambio fundamental es ante todo el

mérito de su gran discípulo Asaṅga, del que debemos ocuparnos ahora.

### **Asaṅga, Mahayanasaṃgraha**

Asaṅga, como ya lo hemos dicho, introdujo sistemáticamente el universo conceptual del Hīnayāna en el sistema Yogācāra y lo adaptó a las necesidades de éste. Por ello, encontramos en él una psicología completamente desarrollada,<sup>28</sup> y dentro de ella, las seis clases de conocimiento antiguamente conocidas, así como el *manah*, portador de la conciencia del yo y, finalmente, el *ālayavijñānam*, que constituye la base de todo el acontecer psíquico, y que por lo demás también tiene sus modelos en el Hīnayāna. Además, Asaṅga proporciona, al igual que las escuelas del Hīnayāna, una lista detallada de todos los hechos psíquicos que acompañan a la conciencia (*caittaḥ*). A partir de estos factores construye su psicología y mediante ellos explica todos los procesos psíquicos. En ellos se muestra en forma sorprendente su más profunda oposición a Maitreyanātha. Para Asaṅga, por ejemplo, como para las escuelas del Hīnayāna, los hechos psíquicos mencionados no sólo son factores que actúan independientemente: todos los procesos del encadenamiento al ciclo de las reencarnaciones y de la liberación también tienen lugar en ellos. El principio supremo, que en Maitreyanātha se encuentra en el centro, pasa, frente a esos factores psíquicos, a un segundo plano, pero por muy sorprendente que esto parezca a primera vista, en realidad es completamente natural. El Hīnayāna había creado en su escolástica un sistema filosófico muy desarrollado con categorías perfectamente definidas. No es extraño que este sistema superior forzase a seguir sus huellas y obligase a pensar de acuerdo con esas categorías a todo aquel que, careciendo de una propia base filosófica firme, se le acercara con la intención de apode-

rarse de él. De otro modo, quien se acercara a él habría tenido que crearse por sí mismo nuevas posibilidades de pensamiento propias. Y éste no era el caso de Asaṅga, quien a fin de cuentas provenía del Hīnayāna. Esta escolástica del Hīnayāna, sin embargo, consideraba estos procesos psicológicos sólo como un conjunto de hechos psíquicos que actúan independientemente. Para un principio supremo, en el sentido de Sāramatī, no había lugar en su sistema. Y es característico que el principio supremo, cuando fue incluido en una lista de hechos o factores, de acuerdo con el estilo del Hīnayāna, de ningún modo se contrapone a los restantes hechos o factores como entidad de una clase completamente diferente, sino que también fue incorporado como un factor igual que los demás, un factor entre los factores no condicionados (*asamskṛtā dharmāḥ*).<sup>29</sup>

Ahora bien, en Asaṅga se desarrolla el proceso de la liberación, en el cual la peculiaridad de su concepción se muestra especialmente clara, como veremos a continuación. Asaṅga parte, al igual que la dogmática del Hīnayāna,<sup>30</sup> de la distinción entre elementos impuros (*sāṃkleśikāḥ*) y puros (*vaiyavadānikāḥ*). La conciencia-base, el *ālayavijñānam*, con todos los elementos impuros que se adhieren a ella, constituye el fundamento del ciclo de las reencarnaciones. La liberación se inicia cuando se escuchan las enseñanzas del Mahāyāna, y su correcta comprensión hace surgir elementos puros que se agregan junto con sus semillas al complejo psíquico del *ālayavijñānam*. Estos elementos puros son reforzados y aumentados en el curso del camino ulterior, que conduce a la liberación. Finalmente, la liberación tiene lugar mediante el conocimiento liberador carente de representaciones (*nirvikalpakam jñānam*), que alcanza su punto culminante al final del camino que conduce a la liberación. Esto produce una transformación (*parāvṛttiḥ*) del complejo psíquico, con la cual desaparecen los elementos impuros y sólo quedan los elementos puros. Con esto

se alcanza la liberación. El conjunto de elementos puros, que en adelante se mantiene solo, es el *dharmakāyaḥ* de Buda. Para expresarlo con las propias palabras de Asaṅga (*Mahāyānasamgrah* IX, 1):<sup>31</sup> “de la 'khor ba ni gzan gyi dbaṅ gi ño bo ñid de kun nas ñon moṅs pa'i char gtogs pa'o // mya ñan las 'das pa ni de ñid mam par byaṅ ba'i char gtogs pa'o // gnas ni de ñid gñi ga'i char gtogs pa ste / gzan gyi dbaṅ gi ño bo ñid do //gzan gyur pa ni gaṅ gzan gyi dbaṅ gi ño bo ñid de ñid kyi giñen po skyes na gaṅ kun nas ñon moṅs pa'i cha ldog ciñ nram par byaṅ ba'i char gyur pa'o//.” “El ciclo de las reencarnaciones es la naturaleza dependiente (*paratantrasvabhāvaḥ*),<sup>32</sup> ya que ella constituye la parte impura. Ella es el *nirvāṇa*, puesto que constituye la parte pura. Esta naturaleza dependiente constituida por dos partes se llama ‘fundamento’ (*āśrayaḥ*). La transformación del fundamento radica en que esta naturaleza dependiente abandona su parte impura con el surgimiento de su contrario (*pratipakṣaḥ*) y se convierte en la parte pura.” Acerca del *dharmakāyaḥ* Asaṅga dice (X, 3): “gnas gyur pa'i mtshan ñid ni sgrib pa thams cad pa kun nas ñon moṅs pa'i char gtogs pa'i gzan gyi dbaṅ gi ño bo ñid nram par log na sgrib pa thams cad las nram par grol žiñ chos thams cad la dbaṅ sgyur ba ñe bar gnas pa nram par byaṅ ba'i char gtogs pa'i gzan gyi dbaṅ gi ño bo ñid du gyur pa'i phyir ro//”. “El está caracterizado por la transformación del fundamento, ya que ha apartado de sí la naturaleza dependiente que constituye la parte impura y que contiene todos los obstáculos (*āvāraṇāni*) y se ha convertido en la naturaleza dependiente que constituye la parte pura y que por liberarse de todos los obstáculos ha ganado el dominio sobre todas las cosas.”

### Oposición entre Maitreyañātha y Asaṅga

Llegamos así al resultado de que en la cuestión acerca del portador de todo el acontecer psíquico existe una



marcada oposición entre los dos maestros de la escuela Yogāchāra. Mientras que Maitreyanātha lo encuentra en el fundamento de los elementos (*dharmadhātuh*), y por consiguiente en el principio supremo, Asaṅga lo ve en el conjunto de los factores psíquicos, que se agrupan alrededor del *ālayavijñānam*. Ahora bien, Asaṅga no ha eliminado por completo la enseñanza de Maitreyanātha, ya que las obras de ambos fueron transmitidas ulteriormente una junto a la otra como textos básicos de la escuela. Y así, es muy natural que esta oposición ejerciera su influencia en la escuela tiempo después. A raíz de ella, surgieron en el interior de la escuela diversas tendencias que se inclinaron ya por una, ya por otra concepción y luego trataron, de acuerdo con la costumbre india, de explicar según su propio punto de vista toda la tradición. Y un último eco de esta oposición en el interior de la escuela lo encontramos en las informaciones mencionadas al principio, procedentes de China. De hecho, Ratnamati representó la tendencia de Maitreyanātha, y Bodhiruchi la tendencia de Asaṅga. Paramārtha realiza un intento de explicar la obra principal de Asaṅga desde el punto de vista de Maitreyanātha, mientras que Hiuan-tsang retorna nuevamente a la auténtica concepción de Asaṅga.<sup>33</sup>

### Observaciones finales

La forma en que transcurrió en lo sucesivo esta disputa entre escuelas, especialmente en la misma India, es algo que deben aclarar otras investigaciones, si logran rescatar de las ruinas ante las cuales nos encontramos todavía hoy una imagen real de la historia de la escuela Yogāchāra. Sin embargo, algo se puede decir desde ahora. La tradición china relaciona la polémica con la oposición de las escuelas de Nālandā y Valabhī. Esto puede ser acertado. Pero sigue siendo cuestionable si Dharmapāla y Sthiramati

fueron los principales representantes de ambas concepciones. Probablemente se ha recurrido a sus nombres porque ellos eran conocidos como los representantes más prestigiosos de ambas escuelas.<sup>34</sup> Pero de ningún modo pueden ser los autores del enfrentamiento en relación con esta cuestión, pues cuando Bodhiruchi y Ratnamati llegaron a China, Dharmapāla aún no había nacido y Sthiramati era a lo sumo un niño. Además, la obra más amplia de Sthiramati que hasta este momento ha sido encontrada y publicada,<sup>35</sup> la *Madhyāntavibhāgāṭikā*, no permite descubrir ninguna adhesión explícita por parte de Sthiramati a la concepción de Maitreyañātha. A pesar de todo, encontramos también aquí rastros de la polémica. Sthiramati no fue ciertamente el primer comentarista del *Madhyāntavibhāgaḥ*, sino que tuvo diversos predecesores, entre los cuales podemos designar con su nombre por lo menos a uno, Chandrapāla. Él cita siempre por eso, en el caso de cuestiones más importantes, varias tentativas de explicación. Y así aparece también la antigua oposición entre las enseñanzas de Maitreyañātha y las de Asaṅga. Por lo menos un ejemplo puede mostrar esto. En el curso de su exégesis del capítulo IV, Sthiramati llega a hablar del *dharmakāyaḥ* y dice acerca de él: “*sarvāvaraṇaprahāṇāt tatpratipakṣānāsravadharmabījapracayāc cāśrayaparāvṛtyātmakāḥ sarvadharmavaśavartī anālaya itī buddhānām dharmakāyaḥ ... anye tu niḥśeṣāgantukamalāpagamāt suviśuddho dharmadhātur eva dharmatākāyo dharmakāya itī varṇayanti*”. “El *dharmakāyaḥ* de los Budas consiste en la transformación del fundamento, a raíz de que todos los obstáculos son hechos a un lado y las semillas de los elementos puros que se oponen a ellos son acumuladas; él tiene poder sobre todos los elementos y carece de conciencia-fundamento...”<sup>37</sup> Otros, por el contrario, dicen que el fundamento de los elementos, completamente purificado por el alejamiento de todas las impurezas exteriores, es llamado *dharmakāyaḥ*, yā

que la esencia de los elementos es su cuerpo."<sup>38</sup> La primera opinión corresponde a la concepción de Asaṅga, la segunda a la concepción de Maitreyaṅga.

Con esto las cuestiones planteadas al principio han encontrado su respuesta y nuestra investigación ha terminado. Hemos logrado llegar a los orígenes de la controversia, conocida por testimonios chinos, entre los diversos representantes de la escuela Yogācāra. Hemos mostrado así que uno de los problemas más interesantes y más controvertidos de la antigua filosofía india sirve de base a aquella controversia. Y yo espero que con esto una nueva luz se haya proyectado sobre la historia de la escuela Yogācāra, que es tan significativa, pero a cuya comprensión todavía se oponen tan grandes dificultades.

### **Observación adicional**

Después de la composición de este artículo ha sido publicado el original sánscrito del *Uttaratantram (Ratnagotravibhāgaḥ)* editado por E. H. Johnston en el *Journal of the Bihar Research Society XXXVI/1950*. Los pasajes antes mencionados traducidos de la versión china se apartan sólo en detalles del original sánscrito. En las exposiciones mismas nada cambia. Debido a que la división en versos en Obermiller adolece a menudo de errores, su numeración de los versos se diferencia de la del texto sánscrito. La correspondencia de los versos arriba mencionados es la siguiente: verso 30=30; verso 34=35; verso 46=47; verso 48=49; versos 51 ss. y 61 ss.=52 ss. y 62 ss.; versos 58 ss.=59 ss.; versos 77-79=80-82.

*Traducción de F.T. y C.D.*

## Notas

<sup>1</sup> P. Demiéville, "Sur l'authenticité du Ta tch'eng k'i sin louen", en *Bulletin de la Maison Franco-Japonaise*, Série française, tomo II, núm. 2, 1929.

<sup>2</sup> Frauwallner emplea a lo largo de su artículo los términos *Erkennen* y *erkennen*. Traducimos *Erkennen* por "conciencia", "conocimiento" y *erkennen* por "conocer". Debe tenerse presente que la característica esencial de la "conciencia" es "el conocer", "el conocimiento" y que es en el acto de conocimiento que la conciencia se hace manifiesta.

<sup>3</sup> En francés en el original.

<sup>4</sup> Página 30 ss.

<sup>5</sup> Literalmente "Asidad", designa la Realidad Suprema.

<sup>6</sup> Demiéville, pp. 38 ss.

<sup>7</sup> Demiéville, p. 43.

<sup>8</sup> *Mahābhāratam* XII, 201, v. 27.

<sup>9</sup> "Mente".

<sup>10</sup> Yaśomitra, *Sphuṭārthā*, p. 699, 25; *Yuktīdīpikā* (Calcuta S.S.), p. 105, 4; *Nyāyavārtikam* (Kashi S.S.), p. 355, 4 ss.

<sup>11</sup> Compárese al respecto la exposición que se encuentra en el primer volumen de mi *Geschichte der indischen Philosophie* ("Historia de la filosofía de la India").

<sup>12</sup> Vyāsa, *Yogabhāṣyam* (Ānandāśrama S.S.), p. 89, 2 y p. 197, 4.

<sup>13</sup> *Vorstellung*. La escuela Yogācāra sostenía la naturaleza mental de la realidad empírica.

<sup>14</sup> Sistema metafísico.

<sup>15</sup> Cf. listas de estos pasajes en L. de la Vallée Poussin, *Abhidharmakośa*, cap. VI, p. 299, nota 1 y *Vijñaptimātratāsiddhi*, p. 109 ss.

<sup>16</sup> *Ānguttaranikāya* I, 10 ss.

<sup>17</sup> Frauwallner traduce por "espíritu" la palabra sánscrita o pāli *citta*, que literalmente significa "mente".

<sup>18</sup> Cito el texto chino según la edición *Taishō* (en lo sucesivo T) del *Tripitaka*.

<sup>19</sup> Cf. M. Walleser, *Die Sekten des alten Buddhismus*, Heidelberg, 1927, p. 27.

<sup>20</sup> Cf. la doctrina del *mūlavijñānam*, L. de la Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, p. 178 ss.; É. Lamotte, "Karmasiddhiprakaraṇa", en *Mélanges chinois et bouddhiques* IV/1936, p. 250; É. Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule* II, Lovaina, 1938, p. 27 y 7\*.

<sup>21</sup> Esto resulta de la polémica en el *Mahāvibhāṣāśāstram* y en el *Nyāyānusārah* de Saṅghabhadra; cf. L. de la Vallée Poussin, *Abhidharmakośa* cap. VI, p. 299, nota 1.

<sup>22</sup> "Principio supremo": *hōchste Sein*. Es el *Dharmakāya* o "Cuerpo de Doctrina", lo Absoluto del Mahāyāna, el fundamento último de todo, que se encuentra en el interior de todos los seres: la naturaleza de Buda.

<sup>23</sup> Traducido por E. Obermiller (en lo sucesivo Ob.) a partir del tibetano, "The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation, being a Manual of Buddhist Monism, the Work of Ārya Maitreya with a Commentary by Āryasaṅga", en *Acta Orientalia* IX/1931, pp. 81-306. No se agrega el texto, y por lo tanto, la traducción no puede ser comprobada. En vista de que los fragmentos del original sánscrito, hasta donde yo sé, aún no han sido publicados y por el momento no tengo a mi disposición una edición del *Tanjur*, cito por la traducción china de Ratnamati, pero agrego los números de los versos según la numeración de Obermiller.

<sup>16</sup> T 1611, p. 814 a 8 y siguiente = 829 b 9 y siguiente; Ob. I, estrofa 34.

<sup>17</sup> Ob., p. 187, nota 6 *semis kyī rañ bñin don dam pa'i bden pa* = *cittasvabhāva paramārthasāyam*; T 1611, p. 814 a 29 = 832 c 15.

<sup>18</sup> Por ejemplo en T 1611, p. 814 a 17 = 832 b 8; Ob. I, estrofa 48.

<sup>1</sup> En esta frase, según el texto citado en la nota 17 por el mismo Frauwallner, creemos que "espiritual" debe entenderse en el sentido de "consciente", "capaz de conocer", por oposición a la materia inerte. Las expresiones *vimalaṃ cittam* y *viśuddhaṃ cittam* no son traducidas por Frauwallner. "Mente pura" y "mente inmaculada" son agregados de los traductores. Véase nota g con relación a la traducción de *citta* como "mente".

<sup>19</sup> Por ejemplo en T 1611, p. 814 b 2 y siguientes = 832 c 17 y siguientes; Ob. I, estrofas 58 y siguientes.

<sup>20</sup> T 1611, p. 814 a 6 = 828 b 21; Ob. I, estrofa 30; cf. T 1626 (*Dharmadhārvaviśeṣāśāstram*), p. 892 b 27.

<sup>21</sup> T 1611, p. 814 a 14 ss = 832 a 11 s.; Ob. I, estrofa 46; cf. T 1626, p. 893 a 5 s.

<sup>22</sup> Cf. al respecto, sobre todo, el capítulo 9 del *Mahāyānasūtrālamkāraḥ*, ed. Sylvain Lévi, París, 1907-1911.

<sup>23</sup> Por ejemplo IX, estrofa 15.

<sup>24</sup> Por ejemplo IX, estrofa 59.

<sup>25</sup> Ed. Susumu Yamaguchi, Nagoya, 1935 (texto tibetano y chino); el original sánscrito —que yo sepa— no se ha publicado aún.

<sup>26</sup> *Madhyāntavibhāgaḥ* IV, estrofas 15 b - 16 a.

<sup>27</sup> Cf. *Madhyāntavibhāgaḥ* I, estrofa 16, *Mahāyānasūtrālamkāraḥ* XI, estrofa 13 y las palabras finales del *Dharmadharmatāvibhāgaḥ*.

<sup>28</sup> Tanto el comienzo del *Abhidharmasamuccayaḥ* (T 1605) como también el *Vikhyāpanam* (T 1602) contienen una clasificación sistemática.

<sup>29</sup> Cf. la Asidad (*tathatā*) de los *dharma*s buenos, malos e indiferentes, en la lista de los *dharma*s incondicionados de los *Mahāsākas* (en Vasumitra, T 2031, p. 17 a 8 s.), y más tarde en el *Abhidharmasamuccayaḥ* (T 1605, pp. 666 a 21 ss.) y en el *Vikhyāpanam* de Asaṅga (T 1602, p. 484 b 29 y ss); véanse también el *Mahāyānasatadharmasūtram* (T 1614, p. 855 c 19) y el *Pancaskandhakam* (T 1612, p. 850 a 19 ss.) de Vasubandhu; para el desarrollo del concepto en la escuela Yogācāra véase además *Vijñaptimātratāsiddhiḥ*, T 1585, p. 6 b 15 ss. (L. de la Vallée Poussin, pp. 72 ss.)

<sup>30</sup> Cf. la diferenciación fundamental entre *sāsvayāḥ* y *anāsvayāḥ dharmāḥ*, con la cual Vasubandhu inicia su *Abhidharmakośaḥ*.

<sup>31</sup> Cito de acuerdo con el párrafo introductorio de la edición de É. Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule* (Bibliothèque du Muséon 7), Lovaina, 1938.

<sup>32</sup> Así llama la escuela Yogācāra al complejo total de los elementos psíquicos, en los cuales se funda la ilusión del mundo fenoménico.

<sup>33</sup> En su *Vijñaptimātratāsiddhiḥ* Hiuan Tsang menciona ambas concepciones, una que sostiene que la Asidad (*tathatā*) es el fundamento de la transformación del complejo psíquico y que el *ālayavijñānam* desaparece por completo en ella; y otra que afirma que el *ālayavijñānam* es el fundamento y que la conciencia subsiste y sólo experimenta una alteración de su naturaleza (véanse T 1585, k. 9, p. 51 a 3 ss. y k. 10, p. 55 a 10 ss.; en L. de la Vallée Poussin, pp. 610 s. y 665). Él mismo se inclina en este asunto por la segunda opinión.

<sup>34</sup> Hiuan-Tsang, sobre todo cuando enumera las doctrinas de Sthiramati y de

Dharmapāla, parece tomar menos en cuenta las obras propias de ellos que las doctrinas de sus discípulos, tal como él las había aprendido en la India.

<sup>35</sup> Lamentablemente, las obras tibetanas conservadas no me son asequibles.

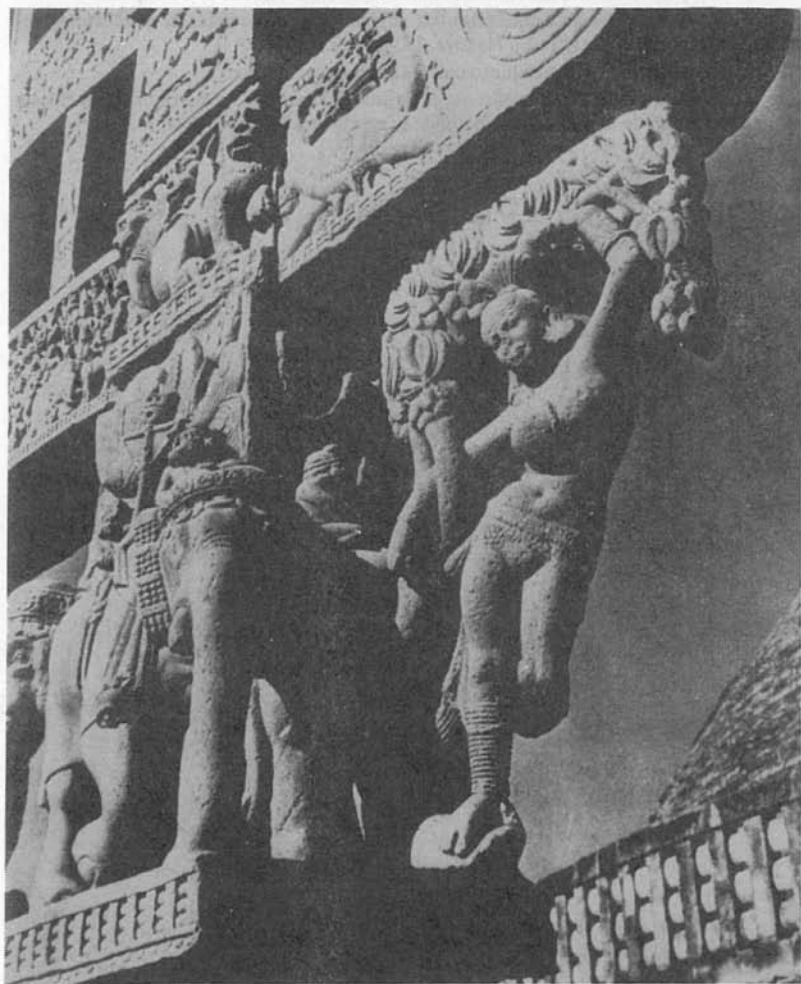
<sup>36</sup> Sthiramati, *Madhyāntavibhāṅgāṅkā, exposition systématique du Yogācāravijñāp-rivāda*, Susumu Yamaguchi (ed.), Nagoya, 1934, pp. 191, 4 ss.

<sup>37</sup> Ya que ésta desaparece junto con los elementos impuros.

<sup>38</sup> Éste es un intento por explicar la expresión *dharmakāyah*. De acuerdo con él, esta expresión resulta de la caída del sufijo *tā* de la expresión *dharmatākāyah*.



El templo, por su parte, se eleva en un terreno que es el más elevado de ellos que ha sobrevivido. En su estructura, se ven los restos de un templo que ha sido destruido. En su base, se ven los restos de un templo que ha sido destruido. En su base, se ven los restos de un templo que ha sido destruido.



*Detalle de la puerta del este del Gran Stupa de Sanchi*

## Abstracts

**Carl B. Becker**, *Opiniones budistas acerca del suicidio y la eutanasia*: The article, in its first section, presents several opinions about brain-death criteria expounded by Japanese ethicists at the 39th annual meeting of the Japan Ethics Associations, held at Waseda University in October, 1988, analyzes the reasons of their rejection of those criteria, and indicates why these opinions, in general, do not agree with the Buddhist position on death. Then, in its second section, the author reports on early Buddhist views of death, suicide, and euthanasia, based on the examination of several cases of suicide mentioned in Buddhist texts. The next section refers to religious suicide and "sympathy suicide" in Japan as committed by members of the Pure Land sect. The last section refers to suicide (*seppuku*) among the Japanese warrior *elite*, who usually followed Zen Buddhism, and to the inclusion of a provision for euthanasia in the ritual: the attendant (*kaishakunin*), whose task it was to give the person committing suicide the *coup de grâce*. The article ends with some conclusions about several of the issues dealt with, stressing the importance that was given, by Buddhist tradition in general, and by Japanese tradition of suicide in particular, to personal choice of time and manner of death.

**James P. C. McDermott**, *Animales y humanos en el Budismo Primitivo*: This paper focuses on materials from the *Sutta* and *Vinaya Pitakas* of the Pāli Canon related to the Theravāda Buddhist concern for an ethically grounded relationship between humans and animals. The ethical principles that govern inter-human relationships (*i.e.* the four *brahma vihāras*) are seen also to apply to human relations with animals as part of the same samsaric chain of becoming.



The implications of right speech, right action, and right livelihood, as they relate to animal-human relationships, are studied in turn.

**Fernando Tola y Carmen Dragonetti, *La estructura de la mente según la escuela idealista budista (Yogāchāra)*:** After a brief information about the principal trends of Indian Philosophy, the idealistic Buddhist school, and the theory of the "three natures," the article deals with the structure of mind of that school. Mind (*citta*) comprehends the *ālayavijñāna* or store-consciousness (constituted by the subliminal impressions left by previous experiences) and the *pravṛttivijñāna* (sensory and mental cognition, I-consciousness), constituted by the subliminal impressions that have become conscious. This theory explains the extreme idealistic position of the school. The article ends with some remarks about Pure Mind (*amalavijñāna*).

**D. K. Banerjee, *La antigua Universidad de Nalanda*:** This article gives general information about the ancient Buddhist University of Nalanda, using the records contained in Chinese and Tibetan sources as well as the epigraphical and archaeological evidences. It describes the nature of higher studies in India before the advent of Buddhism, the changes introduced by Buddhism in these studies, and the transformation of the monasteries (*vihāras*) into academic institutions. The article depicts the different stages of the growth of the University under Ashoka, the Guptas, and the Pālas. It describes the courses, the methods of admission and teaching, the life of professors and students, as well as the libraries and the management of the University, adding some remarks about the Art of Nalanda. The article closes with an account of the decline of the University, in part, as a consequence of the Muslim attacks and, from a broader perspective of the downfall of Buddhism in India,

also as a consequence of the growth of irrational elements in Buddhism and of the disassociation of Buddhism from the general cultural stream of society and from the religious needs of the great masses of people.

**E. Frauwallner, *Amalavijñānam y ālayavijñānam. Una contribución a la teoría del conocimiento del Budismo:*** The article starts with a reference to the controversy, which occupied the Buddhist Chinese schools in the 6th. and 7th. centuries, about the question: which one is the support or bearer of knowledge, the *amalavijñānam* or the *ālayavijñānam*? *Amalavijñānam* was recognized by Ratnamati and afterwards by Paramārtha; *ālayavijñānam* by Bodhiruci and afterwards by Hsuan-tsang. The article goes back to an old problem of Indian philosophy: if the supreme reality is *inalterable*, how can the cognitive acts, that are changing processes, be attributed to it? The article briefly studies the solution given by the Sāṃkhya school to this problem and then in more detail, the different solutions conceived by the Buddhist schools, specially the Yogācāra school. The article refers to the concept of a supreme principle considered as "pure consciousness" or "pure mind" or "pure spirit" by Sāramati and following him by Maitreyanātha. And, coming back to the question of the support or bearer of knowledge that animated the mentioned controversy in China, the article explains that for Maitreyanātha that supreme principle (to which activity is not negated), is the support or bearer of knowledge, contrary to Asaṅga who locates it in the psychic complex constituted by the *ālayavijñānam*. The article ends remarking that the controversy in China reflects the opposition between Maitreyanātha and Asaṅga regarding the basic problem: which is the support or bearer of knowledge?



*Vasubandhu*

# Trisvabhāvakārikā. Estrofas acerca de las tres naturalezas de Vasubandhu

## Introducción

### El texto sánscrito original

Sylvain Lévi<sup>1</sup> encontró en Nepal un manuscrito del texto sánscrito de este pequeño tratado en verso. El manuscrito nepalés atribuye la obra a Vasubandhu.

Por encargo de Sylvain Lévi, Susumu Yamaguchi publicó<sup>2</sup> en 1931 dicho texto sánscrito acompañado de un aparato crítico, de una de las dos traducciones tibetanas que se han conservado del mencionado tratado (la que atribuye la obra a Vasubandhu) y de una traducción japonesa y de un comentario explicativo en japonés.

En 1932-1933 Louis de la Vallée Poussin publicó nuevamente dicho texto sánscrito sobre la base de la edición de Yamaguchi, acompañando también su edición de un aparato crítico, de las dos traducciones tibetanas conservadas y de una traducción al francés con notas.

En 1939, S. Mukhopadhyaya publicó el texto sánscrito del tratado de Vasubandhu. En la Introducción de su edición,

p. VI, expresa que G. Tucci recibió del Nepal un manuscrito sánscrito de este tratado y remitió una transcripción de ese manuscrito a Vidhushekar Bhattacharya, y que Bhattacharya le entregó a él esa transcripción para su edición. La edición de Mukhopadhyaya se basa pues en una transcripción del manuscrito de Tucci. Esta edición está provista asimismo de una introducción, de un aparato crítico, de las dos traducciones tibetanas, de una traducción al inglés, de una rica selección de pasajes paralelos y de índices de términos sánscritos y tibetanos. Al parecer Mukhopadhyaya no conocía las ediciones de Yamaguchi y de L. de la Vallée Poussin.

La comparación de los dos manuscritos, el de Lévi y el de Tucci, a juzgar por la información que acerca de ellos nos proporcionan las ediciones de Yamaguchi (y eventualmente de L. de la Vallée Poussin) y de Mukhopadhyaya, permite concluir que las divergencias entre ellos son poco numerosas y menores, como puede verse revisando nuestra edición crítica del texto sánscrito publicada en *Journal of Indian Philosophy* 11, 1983, pp. 248-251.

### Las traducciones tibetanas<sup>3</sup>

En el Cānon Budista Tibetano, *Bstan-hgyur*, existen dos traducciones métricas de un pequeño tratado sánscrito. La primera: *Tōhoku* 3843 (ed. *Sde-dge*) = *Catalogue* 5243 (ed. *Peking*); la segunda: *Tōhoku* 4058 (ed. *Sde-dge*) = *Catalogue* 5559 (ed. *Peking*).

La primera traducción (3843 = 5243) está compuesta por 40 estrofas. Su colofón atribuye la obra original a Nāgārjuna (en tibetano *Klu-sgrub*).

La segunda traducción (4058 = 5559) está compuesta por 38 estrofas. Su colofón atribuye la obra original a Vasubandhu (en tibetano *Dbyig-gñen*).

La confrontación de estas dos traducciones tibetanas con

los dos textos sánscritos de S. Lévi y G. Tucci lleva a la conclusión de que ambas son traducciones de ese mismo texto sánscrito original. A pesar de lo anterior, la tradición tibetana considera a una de esas traducciones (3843 = 5243) como la traducción de una obra de Nāgārjuna y por lo mismo la ubica en la sección *Dbuma*. (Esta sección contiene, como su nombre la indica, obras de la escuela *Madhyamaka* del Budismo Mahāyāna.) La otra traducción (4058 = 5559) es considerada por esa misma tradición como la traducción de una obra de Vasubandhu y por lo mismo está incluida en la sección *Sems-tsam*. (Esta sección incluye, como su nombre lo indica, las obras de la escuela *Yogāchāra* del Budismo Mahāyāna.) Ambas traducciones sólo se diferencian en algunas variantes y en el hecho de que la primera (3843 = 5243) agrega dos estrofas que no se encuentran en la segunda (4058 = 5559). La primera traducción tibetana que hemos mencionado y que atribuye la obra a Nāgārjuna, es a veces más cercana al texto sánscrito original que la segunda, que atribuye la obra a Vasubandhu.

Mencionemos que no existe traducción china de este pequeño tratado.

### **Ediciones y traducciones modernas del texto sánscrito original**

Las tres primeras ediciones citadas a continuación ya han sido mencionadas en la primera sección de esta Introducción con indicaciones más completas acerca de su contenido.

1) S. Yamaguchi, *Shūkyō Kenkyū* ("Revista de Estudios Religiosos") 8, marzo-mayo 1931, pp. 121-130 y 186-207.

2) L. de la Vallée Poussin, "Le petit traité de Vasubandhu Nāgārjuna sur les trois natures", en *Mélanges Chinois et Bouddhiques*, vol. II, 1932-1933, pp. 147-161.

3) S. Mukhopadhyaya, *The Trisvabhavanirdesha of Vasubandhu, Sanskrit text and Tibetan versions, edited with an English translation, Introduction and vocabularies*, Visvabharati Series, núm. 4, Calcuta, 1939.

4) S. Yamaguchi, *Bukkyō Gaku Bunshū* ("Colección de Estudios sobre Budismo"), Tokio, 1972-1973, pp. 119-162. Ésta es una edición revisada y aumentada de su artículo citado bajo el número 1. Contiene especialmente, como material adicional, la traducción que atribuye la obra a Nāgārjuna y numerosas referencias a textos paralelos para cada estrofa.

5) Thubtan Chogdub Śāstri and Rāmaśaṅkara Tripāthi, en Gaṅgānāthajhā-Granthamāla, vol. V, *Vijñaptimātratāsiddhih (Prakaraṇadvayan) of Ācārya Vasubandhu*, Varanasi 1972, pp. 449-458, editó el texto sánscrito del tratado de Vasubandhu, reproduciendo la edición de Mukhopadhyaya, con una traducción al hindi.

6) G. Nagao publicó en el *Daijō Butten* ("Escrituras Budistas del Mahāyāna"), vol. 15, *Sheshin Ronshū* (Colección de tratados de Vasubandhu), Tokio, 1979, pp. 191-213, una traducción japonesa del texto sánscrito, con un comentario realizado por él mismo.

7) Th. A. Kochumutton, *A Buddhist Doctrine of Experience*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1982, pp. 90-126, da una traducción al inglés del tratado, acompañada de un comentario, presentando el texto sánscrito en notas.

8) F. Tola y C. Dragonetti, "*Trisvabhavanirdesha*. Exposición acerca de las Tres Naturalezas Propias de Vasubandhu", en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Año XVIII, 1982, pp. 107-138, editaron el texto sánscrito de este tratado, con una traducción al castellano y una breve introducción.

9) F. Tola y C. Dragonetti, "The Trisvabhāvakārikā of Vasubandhu", en *Journal of Indian Philosophy*, 11, 1983, pp. 225-266, publicaron una edición crítica del tratado, con su

traducción al inglés, un amplio comentario doctrinario y numerosas notas explicativas.

10) S. Anacker, *Seven Works of Vasubandhu*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1984, contiene en pp. 287-297, una traducción al inglés anotada del tratado, y en pp. 464-466 reproduce el texto sánscrito tal como lo editó L. de la Vallée Poussin.

11) Th. E. Wood, *Mind Only, A Philosophical Analysis of Vijnānavāda*, Honolulu, University of Hawaii Press, pp. 31-47, ofrece el texto sánscrito del *Trisvabhāvanirdeśa* con una traducción al inglés anotada.

### El autor de la obra

Los manuscritos nepaleses encontrados por Sylvain Lévi y G. Tucci que contienen el texto sánscrito original atribuyen la obra a Vasubandhu (*ḥṛīr ācāryavasubandhupādānām*).

De las dos traducciones tibetanas existentes de este original sánscrito, una, como ya lo dijimos, atribuye la obra a Nāgārjuna; la otra, a Vasubandhu.

Desde el punto de vista del contenido del Tratado se puede afirmar sin ninguna duda que éste no puede pertenecer a Nāgārjuna, ya que trata de una doctrina que es ajena a él y a su escuela. En cambio, todos los temas tratados y en especial el tema central de las tres naturalezas son propios de la escuela filosófica idealista (*Yogāchāra*), a la cual pertenece Vasubandhu. Además el mismo Vasubandhu trata en otras obras, como su Comentario (*Bhāshya*) al *Madhyāntavibhāga* de Maitreya y la *Trimshikā*, este tema de las tres naturalezas. Se puede, pues, afirmar que la atribución, por una de las dos traducciones tibetanas, de esta obra a Nāgārjuna es errónea y que la atribución a Vasubandhu es la correcta.

Creemos que los testimonios concordantes de los dos manuscritos sánscritos y de la segunda traducción tibetana,



el evidente error de la primera traducción tibetana y el contenido mismo de la obra que es propio de la escuela *Yogāchāra*, son suficientes para aceptar que la obra es realmente de Vasubandhu.

Los editores y traductores modernos antes mencionados aceptan que la obra es de Vasubandhu. A. K. Chatterjee, *The Yogācāra Idealism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1975, p. 39, y P. S. Jaini, Introducción, p. 128, de su edición del *Abhidharmadīpa*, Patna, Tibetan Sanskrit Works Series, 1977, son de la misma opinión.<sup>4</sup>

### Título de la obra

Señalemos a continuación los títulos atribuidos a esta obra por los colofones de los manuscritos sánscritos y de las traducciones tibetanas:

*Manuscrito encontrado por S. Lévi*: Trisvabhāvakārikā; Trisvabhāvaḥ.

*Manuscrito de G. Tucci*: Trisvabhāvaḥ.

*Primera traducción tibetana* (3843 = 5243): Svabhāvatrāyapraveśasādhana (3843), Svabhāvatrāyapraveśasiddhi (5243).

*Segunda traducción tibetana* (4058 = 5559): Trisvabhāvanirdeśa (ambas ediciones).

Dadas las divergencias entre los títulos atribuidos a esta obra, es difícil determinar cuál era el título originario de la misma. Preferimos el título dado por el manuscrito encontrado por S. Lévi: *Trisvabhāvakārikā*.

### Importancia de este tratado

La presente obra no es una de las más importantes de Vasubandhu, no sólo a causa de su brevedad (38 estrofas), sino también, lo que es una consecuencia de lo anterior, porque deja sin tratar una serie de cuestio-

nes relativas al tema, planteadas y desarrolladas en otras obras de la escuela, como por ejemplo en la *Siddhi* de Hiuan Tsang, en el *Mahāyānasamgraha* de Asaṅga o en el *Madhyāntavibhāgashāstra* de Maitreya, Vasubandhu, Sthiramati, y porque no se ha encontrado ningún comentario de la misma ni por otro autor. Pero no por eso la obra deja de ser valiosa e interesante, ya que se ocupa, en forma concisa, clara y acertada, de dos principales aspectos de la teoría de las tres naturalezas: la esencia de las mismas y la relación que las une. Constituye así una cómoda y segura introducción al estudio de una teoría relevante de la escuela idealista budista, estudio que puede ser profundizado con la ayuda de otros tratados más amplios.<sup>5</sup>

### **Texto adoptado**

Para la traducción incluida en este trabajo hemos seguido el texto sánscrito editado por nosotros, como ya lo hemos señalado, en el *Journal of Indian Philosophy*.

### *Traducción*

#### **Estrofas 1-5. Las tres naturalezas**

1

Se postula que las tres naturalezas,<sup>6</sup>  
la imaginada,<sup>7</sup> la dependiente<sup>8</sup> y la absoluta,<sup>9</sup>  
son el objeto profundo  
del conocimiento de los sabios.<sup>10</sup>

## 2

Lo que aparece es la naturaleza dependiente;<sup>11</sup>  
 como (ésta) aparece es la (naturaleza) imaginada;<sup>12</sup>  
 (la primera se llama así,  
 porque se da subordinada a causas,<sup>13</sup>  
 (la segunda se llama así,  
 porque su existencia es sólo creación mental.<sup>14</sup>

## 3

Aquel eterno no existir tal como aparece  
 de aquello que aparece,  
 ha de ser conocido como la naturaleza absoluta,  
 en razón de su inalterabilidad.<sup>15</sup>

## 4

Y ¿qué aparece? La creación mental irreal.  
 ¿Cómo aparece? Con dualidad.  
 ¿Qué es el no existir con ésta<sup>16</sup> de aquélla?<sup>17</sup>  
 Es el hecho de que la esencia de aquélla<sup>18</sup>  
 es la inexistencia en ella de la dualidad.

## 5

Y ¿qué es la creación mental irreal?  
 La mente,  
 porque de la manera en que ella es imaginada  
 y de la manera en que ella imagina su objeto  
 así no es en absoluto.<sup>19</sup>

## Estrofa 6. La estructura de la mente

6

Se considera que la mente tiene dos aspectos en razón de ser o bien causa o bien efecto: la conciencia llamada 'receptáculo' y la llamada (conciencia) 'función', dividida en siete.<sup>20</sup>

## Estrofa 7. Etimologías de "citta"

7

La primera mente es llamada 'mente' (*citta*), porque está "acumulada" (*cita*)<sup>21</sup> por las *vāsanās*<sup>22</sup> —semillas de las impurezas—,<sup>23</sup> y la segunda es llamada 'mente', (*citta*), en razón de su funcionamiento bajo diversas formas (*citra*).

## Estrofas 8-9. Tres modos de ser del asatkalpa

8

Y esta creación mental irreal, concisamente, es considerada de tres modos: producida por la "maduración",<sup>24</sup> así como producida por causas;<sup>25</sup> el otro, consistente en representaciones.<sup>26</sup>

9

El primer (modo) es la conciencia-raíz,<sup>27</sup> porque su esencia es la maduración; el otro es la conciencia-función, en razón de que se da como objeto, sujeto y conocimiento.<sup>28</sup>

## Estrofa 10. *Coincidentia oppositorum* en las tres naturalezas

10

Se postula la profundidad de las (tres) naturalezas,<sup>29</sup>  
porque son ser y no ser,  
porque son dualidad y unidad,  
y en razón de la no-diferencia de esencia  
entre la pureza y la impureza

### Estrofas 11-13 (Cf. estrofa 10). El ser y el no ser

11

Ya que la naturaleza imaginada  
es captada con existencia  
pero sólo es total inexistencia,  
por esta razón es considerada  
como algo cuya esencia es  
el ser y el no ser.<sup>30</sup>

12

Ya que la (naturaleza) dependiente  
existe con la existencia de la ilusión,  
(pero) no existe tal como aparece,  
por esta razón es considerada  
como algo cuya esencia es  
el ser y el no ser.<sup>31</sup>

13

Ya que la naturaleza absoluta  
existe con no-dualidad,  
pero sólo es no-existencia de dualidad,  
por esta razón es considerada  
como algo cuya esencia es  
el ser y el no ser.<sup>32</sup>

## Estrofas 14-16 (Cf. estrofa 10). La dualidad y la unidad

14

La naturaleza imaginada por los ignorantes<sup>33</sup>  
es considerada como algo cuya esencia es  
la dualidad y la unidad,  
(lo primero) en razón de la dualidad  
del objeto imaginado,  
(lo segundo) en razón de la unidad  
debida a la no-existencia de aquélla (dualidad).<sup>34</sup>

15

La naturaleza llamada 'dependiente'  
es considerada como algo cuya esencia es  
la dualidad y la unidad,  
(lo primero) en razón de que aparece con dualidad,  
(lo segundo) en razón de la unidad  
debida al hecho de ser (aquella dualidad)  
una mera ilusión.<sup>35</sup>

16

La naturaleza absoluta  
es considerada como algo cuya esencia es  
la dualidad y la unidad,  
(lo primero) en razón de que es naturaleza  
sólo con referencia a la dualidad,  
(lo segundo) en razón de que su única naturaleza  
es la no-dualidad.<sup>36</sup>

## Estrofas 17-21 (Cf. estrofa 10). Identidad de las tres naturalezas

17

Ha de saberse que la naturaleza imaginada  
y la naturaleza dependiente  
son la esencia de la impureza;<sup>37</sup>  
se postula que la (naturaleza) absoluta  
es la esencia de la pureza.<sup>38</sup>

18

Ha de saberse que la (naturaleza) absoluta  
no es diferente de la naturaleza imaginada,  
en razón de que la naturaleza (de la primera)  
es la inexistencia de aquélla (dualidad);  
en razón de que la naturaleza (de la última)  
es la dualidad inexistente.<sup>39</sup>

19

Y ha de saberse que la (naturaleza) imaginada  
no es diferente de la (naturaleza) absoluta,  
en razón de que la naturaleza (de la primera)  
es la inexistencia de la dualidad;  
en razón de que la naturaleza (de la última)  
es la no-dualidad.

20

La (naturaleza) absoluta no es diferente  
de la naturaleza llamada 'dependiente',  
en razón de que la naturaleza (de la primera)  
es no ser así (como se manifiesta);  
en razón de que (la última)  
no existe como aparece.

Y ha de saberse que la naturaleza dependiente  
no es diferente a su vez  
de la naturaleza absoluta  
en razón de que la naturaleza (de la primera)  
no es tal como aparece;  
en razón de que la naturaleza (de la última)  
es la dualidad inexistente.

### **Estrofas 22-25. Diferencias de las tres naturalezas**

Se establece<sup>40</sup> la(s) diferencia(s)  
de las tres naturalezas  
en el orden (que le corresponde a cada una)  
desde el punto de vista<sup>41</sup> de lo empírico  
y desde el punto de vista del ingreso<sup>42</sup> en ellas,  
para que (ese ingreso) se produzca.

Se postula que la (naturaleza) imaginada  
es lo empírico;<sup>43</sup>  
la siguiente (la dependiente)  
es el 'creador'<sup>44</sup> de lo empírico;  
y la otra naturaleza (la absoluta)  
es la destrucción de lo empírico.<sup>45</sup>



Primeramente se ingresa  
 en la (naturaleza) dependiente,  
 constituida por la no-existencia de la dualidad;  
 entonces se ingresa  
 en lo que es sólo imaginación,  
 (que se encuentra) ahí,<sup>46</sup>  
 dualidad inexistente.

Enseguida se ingresa  
 en la (naturaleza) absoluta,  
 (que se encuentra) ahí<sup>46</sup>  
 y que es la existencia de la no-existencia de dualidad:  
 y así, pues, se dice que sólo ella,  
 en ese momento,  
 'es y no es'.<sup>47</sup>

### **Estrofa 26. Características comunes de las tres naturalezas**

Estas tres naturalezas  
 son algo cuya esencia es  
 sin dualidad y no-captable,<sup>48</sup>  
 (la imaginada) por su inexistencia,  
 (la dependiente) por no existir así (como aparece).  
 (la absoluta) por ser su naturaleza  
 la inexistencia de aquélla (dualidad).<sup>49</sup>

**Estrofas 27-30. Analogía entre la creación mágica de un elefante y las tres naturalezas**

27

Así como lo producido por la magia,  
gracias al poder de los *mantras*,  
aparece como un elefante:  
ahí hay sólo una forma,  
pero un elefante no existe en absoluto,<sup>50</sup>

28

– El elefante es la naturaleza imaginada,  
la forma de aquél es la (naturaleza) dependiente,  
y la inexistencia de elefante,  
que se da ahí  
es considerada la (naturaleza) absoluta-<sup>51</sup>

29

de la misma manera la creación mental irreal,  
por obra de la mente-origen,  
aparece con dualidad:  
la dualidad no existe en absoluto,  
ahí existe sólo una forma.<sup>52</sup>

30

La conciencia-raíz es como el *mantra*;<sup>53</sup>  
la realidad es considerada como el leño;<sup>54</sup>  
la creación mental ha de ser considerada  
como la forma del elefante;  
la dualidad, como el elefante.

**Estrofas 31-34. El “conocimiento”,  
la “eliminación” y la “obtención”**

31

Al producirse la aparición  
de la (verdadera) realidad del objeto,  
se considera que, simultáneamente, se da  
una actividad correspondiente a cada naturaleza  
en su orden:  
el conocimiento, la eliminación y la obtención.<sup>55</sup>

32

Al respecto se considera  
que el conocimiento es la no-captación,<sup>56</sup>  
la eliminación es la no-aparición<sup>57</sup>  
y la obtención es la captación  
al margen de causas,  
la intuición.<sup>58</sup>

33

Mediante la no-captación de la dualidad  
desaparece la forma de la dualidad;  
con la desaparición de ésta se alcanza  
la absoluta inexistencia de la dualidad,

34

como se dan simultáneamente en la ilusión mágica,  
la no-captación del elefante  
y la desaparición de la forma de aquél  
y la captación del leño.<sup>59</sup>

**Estrofas 35-36. Argumentos tradicionales a favor  
de la tesis "sólo-la-conciencia-existe"**

35-36

Mediante la captación de sólo la conciencia<sup>60</sup> –  
en razón de que la mente es causa  
de pensamientos contradictorios,<sup>61</sup>  
en razón de la visión de irrealidades,<sup>62</sup>  
en razón de la conformidad con los tres conocimientos,<sup>63</sup>  
y en razón de la producción, sin esfuerzo,  
de la liberación—<sup>64</sup>  
se da la no-captación del objeto cognoscible;  
mediante la no captación del objeto cognoscible,  
se da la no-captación de la conciencia.<sup>65</sup>

**Estrofas 37-38. El fundamento de los *dharmas*  
-la soberanía-el bien propio y el ajeno-la suprema  
iluminación-los tres cuerpos**

37

Mediante la no-captación de ambos,  
se da la captación  
del fundamento de los *dharmas*;<sup>66</sup>  
mediante la captación  
del fundamento de los *dharmas*,  
se da la obtención de la soberanía.<sup>67</sup>

38

Y el que ha obtenido la soberanía,  
mediante la realización de su propio bien  
y el bien de los otros,<sup>68</sup>  
alcanza, sabio, la suprema iluminación,<sup>69</sup>  
cuya esencia es los tres cuerpos.<sup>70</sup>

*Introducción, traducción y notas por F. T. y C. D.*

## Notas

<sup>1</sup> Cf. las introducciones de las ediciones y/o traducciones de Yamaguchi y Nagao posteriormente citadas, y también L. de la Vallée Poussin, "Le petit traité", p. 147, citado más adelante.

<sup>2</sup> Véanse más adelante los datos completos de las publicaciones mencionadas en esta sección.

<sup>3</sup> Las traducciones tibetanas de este tratado se encuentran en las diferentes ediciones del *Bstan-hgyur* y también en los citados artículos de Yamaguchi, De la Vallée Poussin, de Mukhopadhyaya y en la edición de E. Teramoto de la *Trimshikā* de Vasubandhu, Kioto, 1933, Tokio, 1977. Teramoto agrega una traducción japonesa de ambas obras de Vasubandhu.

<sup>4</sup> *Abhidharmadīpa*, p. 282 (ed. de P. S. Jaini), hace una referencia a la teoría del *trisvabhāva* en relación con Vasubandhu, el *Koshakāra* (el autor del *Abhidharmakosha*), que podría ser usada como un argumento en favor de la atribución del presente tratado a Vasubandhu. Cf. *ibidem*, p. 128 de la Introducción.

<sup>5</sup> En las pp. 150-151 de nuestro libro *El Idealismo Budista*, México, Premiá, 1989, hemos indicado una serie de textos y estudios que aluden al tema de las tres naturalezas o se refieren a él.

<sup>6</sup> Tres formas de ser, de existir.

<sup>7</sup> La dualidad sujeto-objeto propia de todo acto de conocimiento.

<sup>8</sup> La mente, que es únicamente una serie de creaciones mentales, actos de conocimiento, ideas y representaciones irreales, es decir, a las cuales no corresponde nada real.

<sup>9</sup> Lo Absoluto caracterizado por la ausencia de dualidad.

<sup>10</sup> No es fácil llegar al conocimiento de estas tres naturalezas. Sólo los Budas pueden alcanzarlo.

<sup>11</sup> Lo que *se da frente* a nosotros no son sino creaciones de la mente. Estas creaciones son lo único que surge a la existencia.

<sup>12</sup> El modo de aparecer de las creaciones mentales es siempre con la dualidad característica de todo acto de conocimiento.

<sup>13</sup> La naturaleza dependiente (la mente, las creaciones mentales) es "dependiente" porque es el resultado de la reactualización de las impresiones subliminales dejadas por experiencias anteriores.

<sup>14</sup> La naturaleza imaginada —la dualidad sujeto-objeto— es "imaginada" porque no tiene existencia real, es sólo un producto de la mente.

<sup>15</sup> Primera definición que da Vasubandhu de la naturaleza absoluta: es la existencia sin dualidad propia de la mente, que la ha caracterizado siempre, que nunca en verdad la ha abandonado y que es inalterable.

<sup>16</sup> Es decir: "con dualidad".

<sup>17</sup> Es decir: "de la creación mental irreal", "de la naturaleza dependiente".

<sup>18</sup> De la naturaleza dependiente.

<sup>19</sup> La creación mental (es decir, la mente: los actos de conocimiento, ideas, representaciones) es doblemente irreal. En todo acto de conocimiento existen un sujeto que conoce y un objeto que es conocido. Para Vasubandhu, ninguno de ellos existe realmente, en el sentido de que la idea que tenemos de ellos (reales, existentes en sí) no corresponde a su verdadera manera de ser (irreales).

<sup>20</sup> La mente, que en realidad es una, puede ser enfocada desde dos puntos de vista: en su estado *subliminal* (la llamada conciencia-depósito o conciencia receptáculo) está constituida por las impresiones subliminales, latentes, sutiles, las cuales, al reactualizarse, dan lugar al estado *consciente* de la mente (la llamada conciencia-función), que no es otra cosa que el conocimiento a través de los sentidos y la conciencia del yo. Por eso el primer estado, subliminal, es el aspecto *causa* de la mente; y el segundo estado, consciente, es el aspecto *efecto* de la mente.

<sup>21</sup> El autor explica la etimología de la palabra *citta* (mente) mediante un juego de palabras con *cita* (acumulado, repleto) y *citra* (variado).

<sup>22</sup> Las *vāsānds* son las impresiones subliminales dejadas en la mente por toda experiencia y que se reactualizan en determinadas circunstancias, dando lugar a nuevos actos de conocimiento. Una experiencia en la vigilia deja una "huella" en la mente, que puede llegar a reavivarse mientras uno duerme, dando así lugar a una visión onírica. Para Vasubandhu, esto que ocurre entre la vigilia y el sueño es lo que ocurre en *todo* acto de conocimiento. Todo lo que conocemos son sólo impresiones subliminales que pasan al estado consciente.

<sup>23</sup> La "impureza" está constituida por la dualidad, dominio de la naturaleza imaginada y la naturaleza dependiente. Cf. la estrofa 17.

<sup>24</sup> La creación mental es el "fruto" de la "maduración" de las acciones buenas o malas llevadas a cabo en esta existencia y en existencias anteriores.

<sup>25</sup> La creación mental también es "producida por causas", ya que, en forma general, pertenece a la realidad empírica signada por la causalidad (contrariamente a la naturaleza absoluta, que está al margen de la causalidad); y en especial porque ha surgido gracias a la reactualización de las impresiones subliminales.

<sup>26</sup> La creación mental irreal no es otra cosa que "representaciones", es decir, una serie de actos de conocimiento que "presentan" ante nosotros los seres y cosas de la realidad empírica.

<sup>27</sup> "Conciencia-raíz" es otro nombre de la conciencia-receptáculo o conciencia-depósito, al cual corresponde el primer modo (maduración), porque surge gracias a la "maduración" del *karman*.

<sup>28</sup> La conciencia-función, a la cual corresponde el tercer modo (representación), es el conjunto de los actos (conscientes) de conocimiento a través de los sentidos y la conciencia del yo y en todos ellos se da la tríada de objeto, sujeto y conocimiento.

En cuanto al segundo modo ("producido por causas"), el autor no indica a quién corresponde. Puede pensarse que corresponde a la conciencia-raíz (o depósito) y a la conciencia-función, ya que ambas tienen que ver con causas, ya que ambas constituyen la realidad empírica y en consecuencia pertenecen al dominio de la causalidad.

<sup>29</sup> La profundidad, la dificultad en comprenderlas.

<sup>30</sup> La naturaleza imaginada (la dualidad) *existe* en cuanto es captada erróneamente como si tuviese una existencia *real*, y *no existe* en cuanto carcece de una existencia *real* y verdadera.

<sup>31</sup> La naturaleza dependiente (las creaciones mentales, las ideas, etc., que constituyen la mente) *existe* con la existencia propia de una ilusión y *no existe* tal como aparece porque no es un sujeto real que capta un objeto igualmente real.

<sup>32</sup> La naturaleza absoluta (lo Absoluto) *existe* como total no-dualidad y *no existe* en cuanto que su esencia es inexistencia de dualidad. En esta estrofa aparece la segunda definición que Vasubandhu da de la naturaleza absoluta; ella es no-existencia de dualidad. Véase la nota 15.

<sup>33</sup> Todo el que participa de la realidad empírica crea con su mente un mundo ilusorio

de dualidad, pero el "ignorante" atribuye a ese mundo exterioridad y realidad, mientras que el sabio, que conoce la verdadera naturaleza de las cosas, sabe que ese mundo es una mera creación mental, una ilusión.

<sup>34</sup> La naturaleza imaginada es la *dualidad* (sujeto-objeto) que todo acto de conocimiento exige y es *unidad* porque, siendo la dualidad una simple ilusión, la naturaleza imaginada sólo puede ser realmente unidad.

<sup>35</sup> La naturaleza dependiente es *dualidad* puesto que su única manera de manifestarse en la realidad empírica, que ella crea, es bajo la dualidad sujeto-objeto, y es *unidad* porque, eliminada la dualidad como ilusión, sólo queda la unidad.

<sup>36</sup> La naturaleza absoluta tiene como esencia la *dualidad* en el sentido de que sólo puede ser definida en relación con la dualidad (cf. las definiciones de naturaleza absoluta en las estrofas 3 y 13 y en las notas respectivas), y es *unidad* porque su esencia es justamente inexistencia de dualidad.

<sup>37</sup> "Impureza" equivale a dualidad. No se trata de una impureza *moral* sino epistemológica: la dualidad sujeto-objeto propia de todo acto de conocimiento, considerada como algo que oculta la verdadera naturaleza de la mente, que no la deja aparecer como es: *una*, es decir, "pura".

<sup>38</sup> La naturaleza absoluta, al carecer de toda dualidad (impureza), es *pura*.

<sup>39</sup> La naturaleza absoluta, esencial e inalterablemente, es *inexistencia de dualidad*, y las naturalezas dependiente e imaginada en apariencia tienen que ver con la dualidad, pero en su verdadera y última esencia son carencia de dualidad, ya que la dualidad no tiene existencia real. Las tres naturalezas son así idénticas, sólo existe realmente la naturaleza absoluta, la no-dualidad. Ésta, debido a una captación errónea, aparece bajo la forma de naturaleza dependiente (la mente), marcada por la dualidad (naturaleza imaginada).

<sup>40</sup> En las estrofas 23-25.

<sup>41</sup> "Desde el punto de vista" o "con referencia a".

<sup>42</sup> "Ingreso", en el sentido de "comprensión". Cf. Sthiramati, *Tikā del Madhyāntavibhāga ad 1,7*, p. 20, línea 7 (ed. de R. Pandeva); *tārānupraveśas tadavabodhahī*. Cf. Vasubandhu, *Vimśatikā*, estrofa 10 y comentario.

<sup>43</sup> La realidad empírica siempre escindida en la dualidad sujeto y objeto.

<sup>44</sup> El "constituidor" de la realidad empírica, ya que es la mente la que crea la realidad empírica, mera creación mental sin existencia real.

<sup>45</sup> Porque, cuando se conoce la verdadera naturaleza de las cosas, desaparece la realidad empírica, dejando sola y única a la verdadera realidad, la naturaleza absoluta.

<sup>46</sup> En la naturaleza dependiente.

<sup>47</sup> Las estrofas 24 y 25 describen las etapas del proceso para llegar al conocimiento de la verdad. Primeramente se comprende cómo es en realidad la naturaleza dependiente: se llega al conocimiento de que no existe un yo (*āman*, alma) inalterable y eterno, sujeto del acto cognoscitivo; de que sólo existen representaciones, ideas y conocimientos a los que no corresponde nada real. Es el conocimiento del *pudgala-nairātmya* o insustancialidad del hombre. Se llega también al conocimiento de que, siendo la mente y sólo la mente la que "crea" a los seres y cosas que son percibidos, éstos no existen con existencia verdadera, sino únicamente con la existencia de las creaciones mentales. Es el conocimiento del *dharmā-nairātmya* o insustancialidad de las cosas. Enseguida, al comprenderse que en la naturaleza dependiente se da la inexistencia de un sujeto y de un objeto, se conoce que su esencia es la no-dualidad y simultáneamente se comprende que la naturaleza imaginada, es decir la forma dual de aparecer, ha dejado de ser. Y finalmente se llega

a la comprensión de la naturaleza absoluta: si la dualidad no existe realmente, lo único que queda es, como dice Vasubandhu, "la existencia ('es') de la no-existencia ('no es') de la dualidad", que es la tercera y última definición de la naturaleza absoluta. Cf. estrofas 3 y 13.

Al decirnos las estrofas 24 y 25 que las naturalezas imaginada y absoluta se encuentran "ahí", es decir, en la naturaleza dependiente, se está insistiendo en la identidad de las tres naturalezas y en la sola existencia de la mente "pura" —sin dualidad.

<sup>48</sup> Las tres naturalezas están al margen de la dualidad y no pueden por consiguiente ser objeto de un conocimiento empírico, normal, que exige siempre un sujeto y un objeto. Ésta es una característica común a las tres.

<sup>49</sup> Las cuatro últimas líneas explican las dos características comunes a las tres naturalezas. La naturaleza imaginada (dualidad) no existe realmente y lo inexistente no puede ser ni dual ni conocido. La naturaleza dependiente (la mente: serie de creaciones mentales, de ideas, etc.) no existe realmente como aparece, como dual; por consiguiente, carece de dualidad y no puede ser realmente captada porque, cuando se le capta, no se conoce lo que es sino sólo lo que aparece, que es diferente de lo que realmente es. La naturaleza absoluta es por esencia inexistencia de dualidad y no puede ser captada porque sin dualidad, sin la contraposición de un sujeto y un objeto, no puede haber conocimiento.

<sup>50</sup> Para facilitar su comprensión, las tres naturalezas son comparadas con la creación mágica de un elefante. Un mago, con el poder de sus fórmulas mágicas (*mantra*), crea la ilusión de un elefante en la mente del espectador. En ésta sólo hay una fantasía, una alucinación, una creación mental, un conocimiento ilusorio, engañoso, una *forma*: no existe un elefante real.

<sup>51</sup> El elefante corresponde a la naturaleza imaginada, o sea, a la dualidad sujeto-objeto. El acto de conocimiento, que tiene como contenido u objeto la imagen ilusoria del elefante creado por la magia, corresponde a la naturaleza dependiente, y la inexistencia de un elefante real en todo este proceso mágico corresponde a la naturaleza absoluta (que es inexistencia *ab aeterno* de la dualidad).

<sup>52</sup> Así como por obra de la magia aparece un elefante imaginario, así, por obra de las impresiones subliminales (conciencia-depósito, conciencia-raíz, mente-origen) que reviven y pasan al plano consciente, aparecen las creaciones mentales, las ideas, las representaciones signadas por la dualidad. Como el elefante nunca ha existido realmente en el proceso mágico, y sólo ha existido en la mente del espectador, así la dualidad nunca ha tenido existencia real, es "sólo una forma", es decir, una creación mental irreal.

<sup>53</sup> La fórmula mágica suscita la creación mágica; las impresiones subliminales suscitan los actos de conocimiento conscientes. Por eso el *mantra* corresponde a la conciencia-raíz constituida por las impresiones subliminales.

<sup>54</sup> El leño que el mago utiliza para "transformarlo" en un elefante corresponde a la *realidad*, es decir, a la naturaleza absoluta, a la inexistencia de dualidad, que es lo único que se da, la cual es captada en forma diferente de lo que es en verdad.

<sup>55</sup> La captación de la verdad tiene efectos relativos a cada una de las naturalezas, explicados en las estrofas que siguen: el conocimiento, a la naturaleza imaginada; la eliminación, a la naturaleza independiente; y la obtención, a la naturaleza absoluta.

<sup>56</sup> Paradójicamente, el conocimiento es una no-captación de la dualidad sujeto-objeto. Es la destrucción del conocimiento empírico.

<sup>57</sup> Es decir, el no manifestarse de la naturaleza dependiente, el no funcionamiento de la mente, la suspensión de la producción de los procesos cognoscitivos erróneos que la constituyen, al estar despojada ya de la única forma que tiene de manifestarse, que es la dualidad.



58 Conocimiento intuitivo que presenta a la verdadera realidad, a la inexistencia de la dualidad, *tota et simul*, en su absoluta integridad y no en forma gradual, discursiva, sino simultánea y puntual.

59 Las tres actividades mencionadas antes, y que corresponden a las tres naturalezas, se dan simultáneamente, como ocurre en el caso del acto mágico. Cuando la magia cesa, al mismo tiempo que se deja de captar al elefante (=dualidad), desaparece la forma o imagen de elefante (=idea, representación, acto de conocimiento) en la mente y se capta lo único real, el leño (=no dualidad). No hay secuencia.

60 Cuando se ha llegado a conocer la verdadera naturaleza de las cosas, se comprende que sólo existe la conciencia, la actividad mental, creadora de la realidad empírica, y que no existe un mundo externo, objetivo, autónomo, al margen de la mente. Ésta es la gran tesis propia de la escuela filosófica idealista, a la que pertenece Vasubandhu, llamada por ello *Cittamātra* o "Sólo-la-conciencia". Las líneas que siguen enumeran los argumentos tradicionalmente esgrimidos para demostrar que sólo existe la conciencia o mente.

61 Una misma cosa puede dar lugar a diversas percepciones; por lo tanto, no existe una cosa real, objeto de la percepción, pues, si existiese, tendría que ser percibida por todos y siempre de la misma manera.

62 Lo que sucede en el sueño, espejismos, alucinaciones, ilusiones mágicas, muestra que es posible que la mente funcione sin objeto real exterior, que existen representaciones en la mente sin correlato real.

63 Las cosas se manifiestan a los seres de acuerdo con la clase de conocimiento que han obtenido según el grado de desarrollo espiritual que han alcanzado. Estos conocimientos son los propios de los *Bodhisattvas*, los *yoguis* y los sabios.

64 Si las cosas existiesen realmente, serían conocidas por todos como son en realidad. Los ignorantes alcanzarían el conocimiento, la verdad, y con ello la liberación, sin necesidad de ningún entrenamiento especial, de ningún camino salvífico.

65 Cuando se capta que sólo existe la conciencia o mente, entonces se capta que los objetos que esa conciencia o mente creaba no existen y con la captación de que los objetos no existen, se capta que la conciencia empírica tampoco existe, pues en nuestra realidad empírica no puede darse una conciencia o mente sin el soporte o punto de apoyo de un objeto que le sirva de contenido.

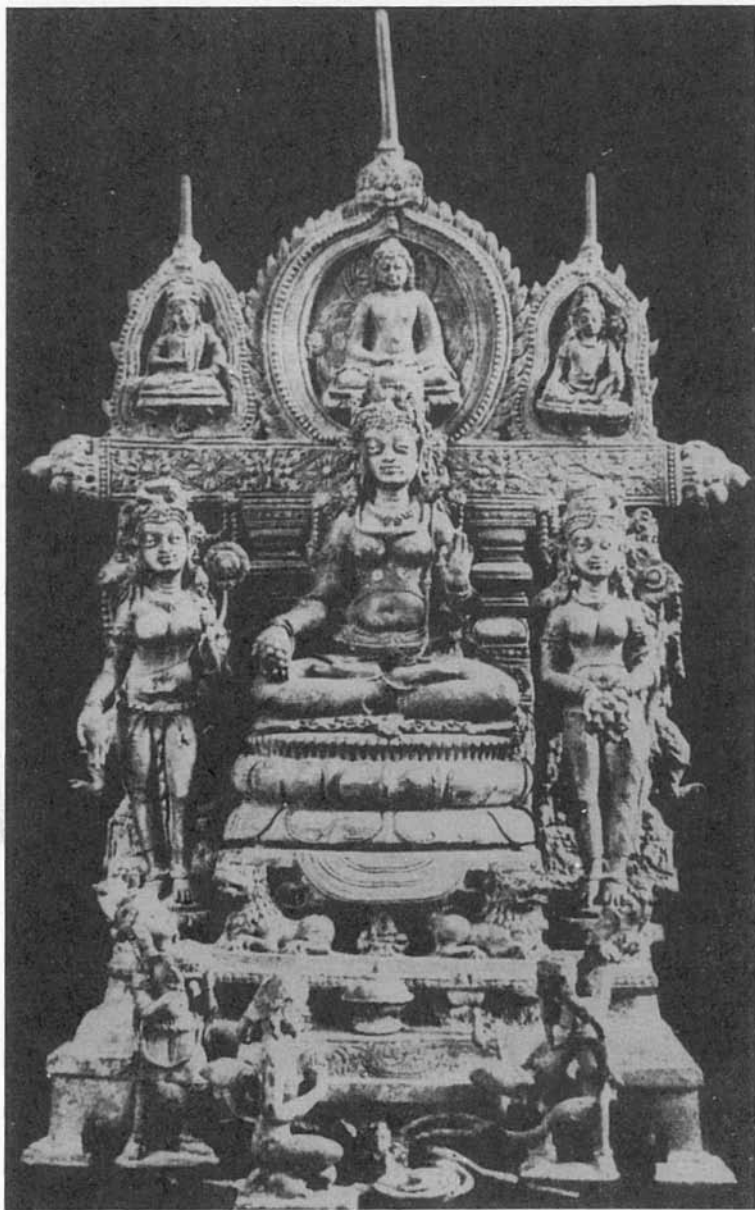
66 Al no captarse ni la conciencia empírica ni el objeto, se llega al conocimiento de la esencia última (inexistencia de dualidad) de la realidad empírica en su totalidad (el conjunto de los *dharmas* o elementos constitutivos de la existencia).

67 La soberanía consiste en los poderes extraordinarios que se alcanzan con el desarrollo espiritual.

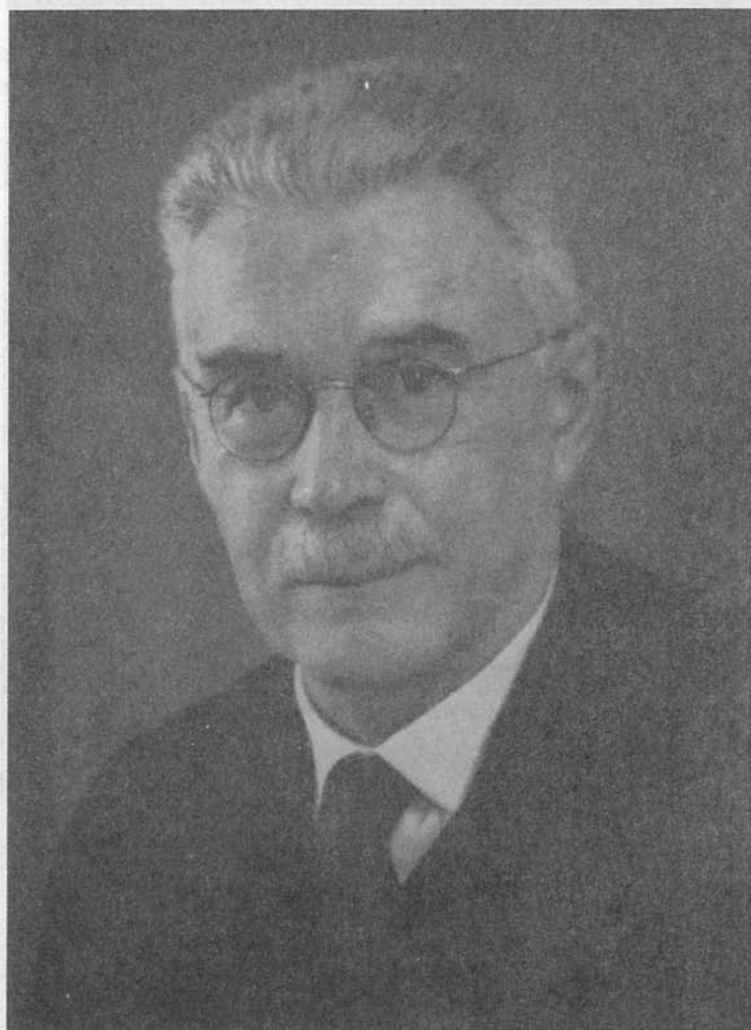
68 El que ha obtenido la soberanía realiza su propio bien acumulando méritos, y realiza también el bien de los otros seres, ayudándolos a liberarse de sus pasiones y a reunir los méritos y condiciones personales necesarios para progresar hacia la liberación.

69 La condición de Buda y, como consecuencia, la liberación suprema.

70 Los tres cuerpos son: *nirmāṇakāya*, el cuerpo, o mejor dicho, los cuerpos que él puede crear a su voluntad para aparecer en diversos lugares y predicar la doctrina de Buda a múltiples seres de acuerdo con sus respectivas necesidades; *sambhogakāya*, el cuerpo glorioso, de exaltados atributos, que él asume para reinar en alguno de los cielos budistas, rodeado por *Bodhisattvas* a quienes les habla de la Doctrina; y *dharmakāya*, el cuerpo de la Doctrina, que no es otra cosa que lo Absoluto, la no-dualidad, que constituye la esencia última de todos los seres, oculta por la ignorancia y las pasiones.



*La diosa Tārā con seguidoras*



Portrait of Mr. J. H. Smith, 1911

## Notas breves

### Erich Frauwallner\*

El profesor Erich Frauwallner, nacido el 28 de diciembre de 1898 en Viena, finalizó la escuela secundaria en 1916 y cumplió su servicio militar en un periodo de dos años y medio durante la Primera Guerra Mundial en Rumania y en el frente del Isonzo. Después estudió filología clásica, indología e iranística en la Universidad de Viena y obtuvo en 1921 el doctorado con una disertación que tenía por título "*De synonymorum, quibus animi motus significantur, usu tragico*". Después de pasar las pruebas necesarias para ingresar en el profesorado de latín y griego, se desempeñó como profesor de latín en el Instituto XIX de Enseñanza Media de Viena.

En los años siguientes se familiarizó a fondo con las fuentes de la historia del pensamiento indio. No tuvo ningún maestro, y buscó su camino por sí mismo. Provisto de los métodos de la filología clásica, aplicó el análisis textual a las fuentes indias siguiendo el modelo de los trabajos de Karl Reinhardt. Después se ocupó de las más antiguas *Upanishads* y de la sección *Mokshadharma* del *Mahābhārata*, para investigar las formas antiguas de las ideas brahmánicas. En 1928 se habilitó con estos trabajos para enseñar filología india y cultura de la antigua India en la Universidad de Viena como *Privatdozent*. Entonces comenzó sus trabajos sobre la tradición de Teoría del Conocimiento y Lógica del Budismo, que habrían de ocuparlo siempre a lo largo de su vida. Hizo accesibles por primera vez importantes obras de esta tradición a partir de sus traducciones tibetanas: la

\* En el *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, vol. XX, 1976, pp. 19-36, se encuentra una lista de las publicaciones de E. Frauwallner por orden cronológico. Una selección de artículos de E. Frauwallner ha sido publicada por la Glasenapp-Stiftung: E. Frauwallner, *Kleine Schriften, herausgegeben von G. Oberhammer und E. Steinkellner*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1982, 899 pp. (Nota de REB.)

*Ālambanaparīkṣā* de Dignāga (1930), la *Sambandhaparīkṣā* de Dharmakīrti (1934), y la *Kṣāṇabhāṅgasiddhiḥ* de Dharmottara (1935). Su temprano dominio en la interpretación de esta difícil literatura se revela en su trabajo sobre el capítulo sobre el *apoha* del *Pramānavārttika* I y su *Vṛtti*, a partir de sus traducciones tibetanas (1930, 1932, 1933, 1935). Estos trabajos no han sido superados hasta hoy, incluso después de haber llegado a conocerse el original sánscrito de la obra de Dharmakīrti. Después escogió importantes temas de los otros sistemas clásicos de la filosofía de la India, comenzando con la investigación de términos centrales de la *Mīmāṃsā* (*Bhāvanā und Vidhiḥ bei Mandanamiśra*, 1938). En 1939 fue nombrado profesor titular de indología e iranística en la Universidad de Viena.

Ya en esta época surgió el proyecto de redacción de una historia completa de la filosofía india. La Segunda Guerra Mundial, con sus implicaciones políticas, impidió la inmediata realización de este plan. Después de un nuevo servicio militar durante la guerra, Frauwallner se retiró tempranamente y después de 1945 vivió con su familia en condiciones difíciles, dedicado a la investigación científica en forma independiente. Entonces comenzó a hacer realidad su gran plan y en 1953 apareció el primer volumen de la *Geschichte der indischen Philosophie* (Historia de la filosofía india). En esta obra se presenta por primera vez una historia de la evolución del pensamiento indio, elaborada directamente a partir de las fuentes, la cual coloca en primer plano los puntos de vista y los problemas propios de la filosofía de la India. Con ella Frauwallner sentó las bases de una auténtica historia del pensamiento de la India y de toda futura investigación en este campo. El segundo volumen, que apareció en 1956, empezaba con la exposición de los sistemas filosóficos clásicos, otorgando especial importancia a la historia de la evolución del sistema *Vaisheshika*. Pero la continuación de esta gran obra fue pronto postergada, debido a otras tareas que se le presentaron. Una serie de esbozos y planes se publicó en 1984, en el primer volumen de las *Nachgelassenen Werke* (Obras póstumas).

Junto a la gran *Historia*, se publicaron en la década de 1950 diversos trabajos de Frauwallner sobre temas importantes de la historia del Budismo. En 1951 apareció su estudio sobre las

biografías de los dos Vasubandhus, en 1952 el ensayo sobre los concilios budistas, y en 1956 el trabajo fundamental sobre los Vinayas más antiguos y los comienzos de la literatura budista. De acuerdo con su plan de presentar junto a la *Historia* una serie de traducciones de fuentes, eligió en primer lugar los textos budistas y publicó junto con *Die Philosophie des Buddhismus* (La filosofía del Budismo, 1956) una antología comentada de los testimonios más importantes del filosofar budista, hasta ahora no superada. En 1962 publicó también las traducciones de fuentes relativas al Shivaísmo.

En 1955 no sólo fue elegido como miembro activo de la Academia Austriaca de las Ciencias, sino también fue designado para ocupar la nueva cátedra de indología en la Universidad de Viena y tomó a su cargo el recientemente fundado Instituto de Indología. Inició en 1957 la publicación de la revista académica *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ostasiens* y, en la Academia, con la Comisión para las lenguas y culturas del Asia del Sur y sus ediciones, creó dos importantes series de publicaciones sobre la historia del pensamiento indio.

Siguió luego un periodo de trabajo en el cual Frauwallner ahondó en la historia de los problemas de los periodos clásico y postclásico de la filosofía india, tanto en el campo del Budismo como de los sistemas brahmánicos, mediante sus ensayos sobre Dignāga y su escuela, sobre Sāṃkhya clásico, sobre filosofía del lenguaje y sobre *Mīmāṃsā*. También incursionó en campos enteramente nuevos como el *Navyanyāya*.

Después de haber sido designado profesor emérito a comienzos de 1969, se dedicó nuevamente a su gran obra, la *Geschichte der indischen Philosophie* (Historia de la filosofía india), pues quería presentar como el siguiente volumen de esta obra el desarrollo de las antiguas escuelas filosóficas y de sus sistemas. Con este fin continuó los trabajos preparatorios que había comenzado ya en 1963 bajo el título *Abhidharma-Studien* (Estudios sobre el Abhidharma), y publicó hasta 1973 una serie de monografías fundamentales sobre la historia de la literatura y de la evolución de los sistemas budistas. Pero no le fue concedido realizar la gran exposición que había planeado para su historia de la filosofía sobre la base de dichos trabajos. La enfermedad que acompañó sus

últimos años puso prematuramente fin a sus trabajos el 5 de julio de 1974.

El dominio que poseía Frauwallner como filólogo e intérprete de la historia del pensamiento indio se fundaba no sólo en su empleo de los métodos crítico-históricos que la filología clásica ha desarrollado, sino también en especial medida en su conciencia de la necesidad de un examen lo más exacto posible de las fuentes. El paso del examen de las fuentes a la deducción de conocimientos generales está en Frauwallner, en todo momento, rigurosamente controlado. La interpretación que lleva a cabo Frauwallner extrae sus conclusiones exclusivamente de las fuentes. Activo en muchos campos, que antes de él habían sido trabajados muy poco en forma seria, Frauwallner desarrolló un certero sentimiento por lo históricamente verosímil y aprendió a descubrir con claridad y seguridad el devenir de los problemas filosóficos en el contexto de espacio y tiempo. En su propio país su actividad llevó a los estudios indios y budistas a un gran desarrollo, y un gran grupo internacional de discípulos de sus últimos años como profesor universitario asegura la continuidad de la influencia de su pensamiento científico.

*Ernst Steinkellner. Viena*  
*Traducción: F. T. y C. D.*

## The Eastern Institute, de Tokio\*

**T**he Eastern Institute fue establecido en 1970 por el profesor Hajime Nakamura, uno de los más notables indólogos y budólogos del Japón, y por un grupo de estudiosos, con el fin de promover el cultivo de los valores humanos, el espíritu de búsqueda de la verdad y la práctica de la investigación científica en el campo de los Estudios Orientales.

El Instituto está constituido por profesores que, además de los cursos que tienen a su cargo, guían en forma personal a los estudiantes que los siguen. Tiene acceso al Instituto toda persona deseosa de enriquecer sus conocimientos, sin que se tomen en cuenta su edad, ocupación, sexo o nacionalidad. Además, el Instituto constituye un lugar de reunión para estudiosos provenientes de diversas universidades e institutos de estudios e investigación, deseosos de contribuir al intercambio y al esclarecimiento de ideas.

El Instituto está inspirado en la idea de que es necesario, por un lado, reaccionar contra la tendencia, sumamente difundida actualmente, hacia la diversificación y seccionalismo en lo que concierne al estudio del pensamiento oriental y occidental, y, por otro lado, tratar de encontrar las áreas comunes a ambos pensamientos en una búsqueda de la unidad y del universalismo. Por esta razón, en el Instituto se llevan a cabo investigaciones sobre las culturas de las más diversas regiones tanto de Asia como de Europa, así como estudios comparativos de las manifestaciones culturales de Oriente y Occidente. Este espíritu de inspiración universalista anima los cursos sobre Japón y sobre el Oriente que se ofrecen a los estudiantes extranjeros. A su vez, se proporciona a los estudiantes japoneses cursos que los capaciten para observar y comprender su propia cultura desde una perspectiva más amplia que la estrictamente japonesa.

\* Agradecemos al profesor Hajime Nakamura y al doctor Takahide Takahashi, director y superintendente asociado de *The Eastern Institute*, respectivamente, por la información que nos proporcionaron sobre dicha institución.



El Instituto lleva a cabo, además de actividades meramente académicas, otras de carácter artístico. Ha organizado clases de escultura de imágenes budistas y de pintura de temas propios del Budismo.

Actualmente enseñan en el Instituto 45 profesores, que tienen a su cargo cursos sobre Budismo, cultura y pensamiento de la India, idioma sánscrito, idioma tibetano, filosofía budista, budismo japonés, el Sūtra del Loto, etcétera.

El Instituto publica una revista, *Tōhō* (El Oriente), de la cual han aparecido ya siete números. Los miembros del Instituto han publicado una serie de obras en The Tokyo Eastern Series, entre los que se encuentran: Hajime Nakamura, *Religions and Philosophies of India: A Survey with Bibliographical Notes* y *A Companion to Contemporary Sanskrit*; Sengaku Mayeda, *Śankara's Upadeśasahasrī*; Kenneth K. Inada, *Mūlamadhyamakakārikā*; Mitsuyoshi Saigusa, *Studien zum Mahāprajñāpāramitā-upadeśaśāstra*; Mayumi Banzai (Mrs.), *A Pilgrimage to the 88 Temples in Shikoku Island*; Shinichi Tsuda, *The Samvarodaya-tantra Selected Chapters*; Charles Willemen, *Udānavarga Chinese-Sanskrit Glossary*; John Ross Carter, *Dhamma: Western Academic and Sinhalese Buddhist Interpretations. A Study of a Religious Concept*; Naomichi Nakada, *Sāmkhyavṛttih*, y Shotaro Iida, *Reason and Emptiness. A Study in Logic and Mysticism*.

Desde 1979 el Instituto y la Embajada de la India en Japón otorgan un premio (Eastern Study Prize) a estudiosos japoneses o extranjeros que hayan realizado contribuciones notables al estudio de la cultura y pensamiento de la India.

La dirección del Eastern Institute es la siguiente: Soto-Kanda 2-17-2 Chiyoda-ku, Tokyo 101, Japón, y su director es el doctor Hajime Nakamura.

## Los Estudios Budistas en Dinamarca\*

Dinamarca tiene una larga y excelente tradición de estudios budistas, que se inicia con los famosos eruditos Rasmus Rask (1787-1832) y N. L. Westergaard (1815-1878). Rask, lingüista, visitó Ceilán en 1821, estudió ahí pāli y ceilandés, escribió una gramática pāli y reunió una importante cantidad de manuscritos en ese idioma. Esta colección de manuscritos convirtió a Copenhague en uno de los centros de estudios pālis más importantes de Europa. N. L. Westergaard, en colaboración con Friedrich von Spiegel, dio a conocer estos manuscritos al describirlos en el catálogo de los manuscritos indios existentes en la Biblioteca Real de Copenhague (1846).

En 1855, M. V. Fausböll publicó su célebre edición del *Dhammapada*, que comprendía el texto en pāli, la traducción latina y extractos del comentario. Esta obra fue reeditada en 1974. Fue la primera publicación de un texto budista, en pāli, hecha en Occidente. El mismo Fausböll, de 1877 a 1897, editó en siete volúmenes el texto pāli de los *Jātakas*, "*The Jātaka, together with its Commentary. Being tales of the anterior births of Gautama Buddha*". Esta obra monumental ha sido reeditada por la Pāli Text Society, en 1962-1964.

C. V. Trenckner (1824-1891), contemporáneo de Fausböll, publicó en 1880 el famoso *Milindapañho*, que contiene los diálogos entre el rey indo-greco Menander (Milinda) y el monje budista Nāgasena. Fue reeditado en 1962 por la Pāli Text Society. En 1888 Trenckner editó el primer volumen del texto pāli del

\* Para la redacción de esta nota hemos utilizado los siguientes textos: J.W. de Jong, *A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America*, Varanasi, Bharat-Bharati, 1976, y "Recent Buddhist Studies in Europe and America, 1973-1983", en *The Eastern Buddhist*, vol. XVII, núm. 1, 1984, así como los *Prolegomena de A Critical Pāli Dictionary* e información que nos fuera amablemente proporcionada en una carta por el profesor Ch. Lindtner. Para mayores datos sobre los estudios sánscritos en general y budistas en particular, véase el erudito trabajo del profesor Ch. Lindtner, "Sanskrit Studies in Denmark", en *Proceedings and Papers of the Seminar on Sanskrit Outside India*, Thane, India, Itihas Patrika, 1984, pp. 33-38.

*Majjhima Nikāya*, que fue reeditado en 1948 por la Pāli Text Society.

A otro erudito danés, Dines Andersen (1861-1940), se le debe el inicio de uno de los proyectos más importantes y ambiciosos en el campo de los estudios budistas: *A Critical Pāli Dictionary*, que cuenta con el apoyo de la Royal Danish Academy of Sciences and Letters. Andersen utilizó el material lexicográfico reunido por Trenckner y contó con la colaboración de otros eruditos, Helmer Smith (1882-1956) de Inglaterra y Hans Hendriksen (nacido en 1913) de Dinamarca. De 1924 a 1948 se publicó el primer volumen de este diccionario con un total de 561 páginas que contienen la letra *a* breve, con XXIX páginas de *Prolegomena* y 99 páginas de *Epilegomena* (por Helmer Smith). En los años siguientes se han publicado regularmente los fascículos 1-17 del volumen II, habiendo asumido la dirección editorial del Diccionario, después de Andersen, Smith y Hendriksen, primeramente L. Alsdorf (fascículos 5-10) y luego K. R. Norman (fascículos 11-17, con la colaboración de Ch. Lindtner en el fascículo 13). El volumen II abarca las vocales y diptongos siguientes a la *a* breve de acuerdo con el alfabeto devanāgarī, el más usado en la India. Para darse cuenta de la magnitud de la empresa que representa el *Critical* basta considerar que el *Pāli-English Dictionary*, editado por la Pāli Text Society, que es el más usado en el estudio de los textos pālis, cuenta con un total de 750 páginas. Andersen publicó también de 1901 a 1907 *A Pāli Reader with Notes and Glossary* (reeditado en la India en 1979), que aún se utiliza en la enseñanza del idioma pāli.

Muchos de los profesores e investigadores daneses han contribuido al progreso de los estudios budistas, como P. Tuxen (1880-1955), autor de libros y artículos en danés sobre Buda y la filosofía de Nāgārjuna, y el ya mencionado H. Hendriksen, autor de una *Syntax of the infinitive verb-forms of pāli* (1944).

Entre los *scholars* que actualmente realizan investigaciones sobre el Budismo debemos mencionar en primer lugar a Christian Lindtner, profesor de la Universidad de Copenhague y autor de numerosos libros y artículos en revistas especializadas sobre temas de religión y filosofía budista, así como de numerosas ediciones y traducciones de textos budistas en pāli, tibetano, sánscrito

y chino. Entre sus obras debemos señalar en especial una que ha contribuido grandemente a la promoción de los estudios budistas y del Budismo: *Nagarjuniana, Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna*, Copenhagen, Akademisk Forlag (Indiske Studier), 1982, reeditada en la India. En esta obra Lindtner edita, traduce y estudia 13 tratados que con mayor o menor seguridad pueden ser atribuidos a Nāgārjuna. Ha editado asimismo *Miscellanea Buddhica*, Copenhagen, Akademisk Forlag (Indiske Studier), 1985, que contiene varios trabajos y entre ellos uno del propio Lindtner: "A Treatise on Buddhist Idealism, Kambala's Ālokamālā". En su *Nāgārjunas Filosofiske Vaerker*, Copenhagen, Akademisk Forlag (Indiske Studier), 1982, Lindtner ha traducido al danés una serie de tratados de Nāgārjuna.

Si los estudios de Budismo en los textos en pāli y en sánscrito han tenido tanta repercusión en Dinamarca, tal circunstancia no significa que no se hayan estudiado otras manifestaciones del Budismo, como por ejemplo el Budismo en el Asia Central y el Budismo en los textos tibetanos o chinos. Entre los estudiosos daneses que se ocupan actualmente del Budismo en China se encuentran Henrik H. Sorensen, profesor de la Universidad de Copenhagen, uno de los editores de la revista *Studies in Central and East Asian Religions* y autor de artículos especializados.

Dinamarca tiene en sus bibliotecas magníficas colecciones de manuscritos en pāli (como ya lo indicamos) y también de manuscritos en mongol, así como de libros en tibetano. La mayor parte de esas colecciones se hallan en Copenhagen.

En la Universidd de Copenhagen existe un programa para obtener el doctorado en Estudios Budistas.

Una idea cabal del interés de que gozan los estudios budistas en Dinamarca la dan las publicaciones periódicas que en ella salen a luz: *A Critical Pāli Dictionary e Indiske Studier*, y las revistas *Acta Orientalia* y *Studies in Central and East Asian Religions*, en las cuales aparecen regularmente estudios sobre Budismo.

El profesor Christian Lindtner se ha ofrecido gentilmente a proporcionar mayor información sobre los estudios budistas en Dinamarca a quien se interese por ellos. Su dirección es Institute of Oriental Philology, University of Copenhagen, Njalsgade 80, DK-2300 Copenhagen S, Dinamarca.

## Traducción al inglés de obras de Étienne Lamotte por Sara Boin-Webb

**E**n REB 1 (abril 1991), pp. 171-173, publicamos una breve nota sobre Étienne Lamotte y en ella nos referimos a la obra impresionante que realizó en el campo de los Estudios Budistas. Queremos informar a nuestros lectores que Sara Boin-Webb ha traducido del francés al inglés una serie de libros y artículos de Lamotte. Son traducciones claras y fieles al texto original. Con estas traducciones Sara Boin-Webb está llevando a cabo una obra valiosa al hacer asequibles a las personas que no poseen conocimiento del francés, pero sí del inglés, numerosos trabajos de uno de los más importantes estudiosos del Budismo. Esperemos que Sara Boin-Webb siga agregando otras traducciones a las que ya ha publicado. Damos a continuación la lista de las mismas.

### 1) Libros

*The Teaching of Vimalakīrti* (Vimalakīrtinirdeśa). Sacred Books of the Buddhists 32, Pāli Text Society, Londres, 1976 (traducción bajo el nombre de Sara Boin).

*History of Indian Buddhism*. Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 36, Peeters Press, Lovaina, 1988 (erróneamente figura Sara Webb-Boin como traductora).

*The Concentration on Heroic Progress* (título tentativo del Sūramgamasamādhisūtra). De próxima publicación por la Buddhist Society, Londres.

*The Treatise on Perfect Wisdom* (Mahājñāpāramitāsāstra/upadeśa de Nāgārjuna). De los cinco volúmenes que comprende la obra, cuatro ya han sido traducidos. Serán publicados simultáneamente por el Institut Orientaliste de Lovaina. Probablemente se agregará un sexto volumen con los índices.

## 2) Artículos

“Passions and Impregnations of the Passions”, en *Buddhist Studies in honour of I. B. Horner, L. Cousins y otros* (eds.), Dordrecht, 1974, pp. 99-101 (traducción bajo el nombre de Sara Boin).

“Conditioned Co-production and Supreme Enlightenment”, en *Buddhist Studies in honour of Walpola Rahula*, S. Balasooriya y otros (eds.), Londres, 1980, pp. 118-132.

“The Gāravasutta of the Saṃyuttanikāya and its Mahāyānist Developments”, en *Journal of the Pali Text Society IX*, K. R. Norman (cd.), Londres, 1981, pp. 127-144.

“The Buddha, his Teachings and his Sangha” (Chapter 1), pp. 41-58, y “Mahāyāna Buddhism” (Chapter 2, part 2), pp. 90-93, en *The World of Buddhism*, H. Bechert y R. F. Gombrich (eds.), Londres, 1984 (encuadernado), 1991 (*paperback*).

“Problems concerning Minor Canonical Texts”, en *Buddhist Studies in honour of Hammalava Saddhātissa*, G. Dhammapala y otros (eds.), Nugegoda, 1984, pp. 148-157.

“Assessment of Textual Authenticity in Buddhism”, en *Buddhist Studies Review*, 1-1, 1983-1984, pp. 4-15.

“Assessment of Textual Interpretation in Buddhism”, en *Buddhist Studies Review* 2, 1-2, 1985, pp. 4-24; reimpresso en *Buddhist Hermeneutics*, Donald S. Lopez, Jr. (ed.), (Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism 6), Honolulu, 1988 (encuadernado), 1992 (*paperback*), pp. 11-27.

“Religious Suicide in Early Buddhism”, en *Buddhist Studies Review* 4, 2, 1987, pp. 105-118.

“Early Relations between India and the West”, en *Buddhist Studies Review* 5, 2, 1988, pp. 103-122; y 6, 1, 1989, pp. 5-24.



*Placa votiva que representa a Buda*

## Reseñas

*Dharmottaras Paralokasiddhi*, de Ernst Steinkellner, *Nachweis der Wiedergeburt, zugleich eine Widerlegung materialistischer Thesen zur Natur der Geistigkeit*. Der tibetische Text kritisch herausgegeben und übersetzt (Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 15). Viena, Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien, 1986, 59 pp.

El tratado *Paralokasiddhi* ("Demostración de las reencarnaciones") de Dharmottara (circa 750-810 d.C.) es un tratado polémico que, bajo la forma de una refutación de las tesis materialistas, trata de demostrar la validez de la enseñanza budista de que la conciencia continúa existiendo después de la muerte en sucesivas reencarnaciones. Muchos autores budistas pertenecientes a la escuela epistemológica-lógica del Budismo trataron este tema: Dharmakīrti (circa 600-660 d.C.), Shāntarakṣita (circa 725-788 d.C.), Kamalashīla (circa 740-795 d.C.), y Shubhagupta (circa 720-780 d.C.), entre otros. Hay que mencionar también a Prajñākaragupta, que fue probablemente un contemporáneo de Dharmottara.

El hecho de que autores importantes del Budismo como

los antes señalados hayan tratado de refutar la tesis materialista de la inexistencia de un *paraloka*, o sea de una vida *post mortem* bajo la forma de reencarnaciones, para demostrar, por el contrario, su existencia, indica la importancia que el tema en cuestión tenía para el Budismo —al igual que para el Hinduismo. La negación de la reencarnación y, con ella, la negación de la retribución (premio o castigo) de los actos, ponía en peligro el orden moral y la conducta ética por parte del hombre. El *Dhammapada*, estrofa 176, dice: "No hay mal que no se atreva a hacer el hombre... que desecha la idea de otro mundo (*paraloka*)". Además, la reencarnación es uno de los principios fundamentales cuya aceptación era ineludible para todos los sistemas filosóficos o religiosos de



la antigua India, tan diferentes del sistema materialista.

El profesor Steinkellner afirma que aún no se ha escrito la historia de la argumentación de los materialistas contra la existencia de un alma, de una corriente de conciencia y de una sobrevivencia después de la muerte; y que tampoco se ha expuesto la evolución que experimentó la idea que tenían los materialistas acerca de la naturaleza de la conciencia. Hace referencia a un artículo de Namai Mamoru ("Kōki Bukkyōto ni yoru Bārhaspatya hi-han", *Indological Review* 2, pp. 33-74 y 3, pp. 59-78) que ha reunido materiales que permiten ver que hubo realmente una evolución de esa idea. Utilizando estos materiales y las anotaciones dejadas por E. Frauwallner, Steinkellner distingue las siguientes etapas o aspectos en la concepción que tenían los materialistas acerca de la conciencia: 1) *Enseñanza más antigua*: la conciencia surge de los cuatro elementos materiales. 2) *Enseñanza más moderna*: a) primera etapa: la conciencia es una entidad diferente del cuerpo, la cual se desarrolla a partir del cuerpo; b) segunda etapa: la conciencia es una entidad diferente

del cuerpo, pero no surge del cuerpo, sino de otra conciencia, la de los padres o la de la madre.

El tratado de Dharmottara se refiere, en su refutación de la tesis materialista, tanto a la enseñanza más antigua como a la más moderna, la de los materialistas.

El texto sánscrito original del *Paralokasiddhi* no ha sido conservado, pero se tiene la traducción tibetana de la obra, traducción realizada a fines del siglo XI d. C.

El profesor Steinkellner en este libro presenta una edición crítica del tratado de Dharmottara, basándose en las cuatro ediciones más importantes del Canon Tibetano, las de Derge, Cone, Narthang y Peking y la traducción al alemán de dicho tratado, con una introducción y notas.

La obra de Dharmottara había sido anteriormente traducida al inglés por G. N. Roerich (*Indian Culture* 15, 1948-1949, pp. 213-222), quien se basó únicamente en la edición tibetana Derge. La traducción de Roerich presenta deficiencias explicables por tratarse de la primera tentativa de dar a comprender un texto que ofrece serias dificultades.

El libro de Steinkellner es una contribución sumamente valiosa a la historia del Budismo. La edición crítica del texto tibetano es impecable, la traducción fiel y precisa, la introducción proporciona útil información sobre el tratado y las notas explicativas que la acompañan revelan la gran eru-

dición del autor y son una notable ayuda para la comprensión del tratado.<sup>1</sup>

F. T. y C. D.

<sup>1</sup> E. Steinkellner también ha editado y traducido otro tratado en tibetano sobre el mismo tema que el tratado de Dharmottara, escrito probablemente por Prajñāśena. Lo reseñaremos en un futuro número de *REB*.

*Nihilismo budista. La doctrina de la vaciedad*, de Fernando Tola y Carmen Dragonetti, Premiá, México, 1990, 219 pp.

Este libro es una ocasión maravillosa para un nuevo encuentro con la más fecunda literatura de estirpe budista. Fruto del comprobado rigor y la seriedad académica con que Tola y Dragonetti han asumido su vocación de traductores, exégetas y divulgadores del pensamiento búdico, en él se compendian cuatro obras representativas de la escuela *Madhyamaka*, rama nihilista del Budismo Mahāyāna, que coexiste —aunque pugnando teóricamente— con la corriente idealista (escuela *Yogāchāra*) y realista (*Hinayāna*). Tales obras son: “El tratado denominado ‘El pelo en la mano’ de Āryadeva, “Las sesenta estrofas de la argumentación”, “Las setenta

estrofas de la vaciedad” y “Los cuatro himnos de alabanza a Buda” de Nāgārjuna, máximo exponente de la filosofía en referencia.

De nueva cuenta, las traducciones efectuadas por la mencionada pareja de budólogos se ajustan a los procedimientos académicos más exigentes y cuidan de apegarse a los textos originales más confiables, en las lenguas fundamentales de la tradición budista: el sánscrito, el pāli, el tibetano y el chino. De hecho, ésta es una buena muestra de lo que debe ser el trabajo filológico y hermenéutico al servicio de nuestra cultura y nuestra tradición filosófica, toda vez que supone un gran aporte a la reconstrucción del

sentido de una interesante filosofía —remota en cuanto al tiempo y al espacio— y, con ello, nos proporciona la posibilidad de un mejor acercamiento a ella.

En perfecta imbricación con los textos mencionados, el lector hallará en este libro un magnífico *corpus* crítico, que facilita la comprensión de las refinadas tesis en que se sustenta la variante nihilista del Budismo. En ese sentido, la contribución de la introducción general elaborada por Tola y Dragonetti es invaluable. Allí se explica —con precisión y concisión que apoyan la claridad expositiva— el lugar que ocupa la escuela *Madhyamaka* en la historia del Budismo, los momentos decisivos de su desarrollo en el tiempo, las inquietudes teóricas y los procedimientos metódicos con que se identifica (“el uso paralelo de la palabra de Buda y de la lógica”, según advierten los autores, p. 22), así como los resultados fundamentales a que llega, en el terreno de una verdadera ontología, es decir, una concepción del ser: la oposición de una realidad verdadera a una realidad apariencial, ilusoria, “ocultante”; la idea del carácter contingente

y la vacuidad ontológica de todo lo que compone el mundo empírico; la deslumbrante “doctrina de la igualdad universal”, conforme a la cual “no existe diferencia entre el *samsāra*, la realidad empírica y el *nirvāna*”, puesto que “sólo son vaciedad, *shūnyatā*” (p. 24), y las implicaciones que ello tiene en el terreno práctico-soteriológico. Como una prolongación necesaria de toda esa entrada general al contenido de los tratados citados, también hallamos útiles resúmenes de los mismos, conforme a bloques de estrofas diferenciados por temas o ideas determinados. No satisfechos con todo ello, los autores abundan en su esfuerzo de editores críticos, presentando una introducción específica de cada una de las cuatro obras reunidas aquí, al igual que sendas secciones de varios centenares de notas, por cada texto traducido y comentado. Por su parte, la amplia bibliografía presentada al final del libro da fe de los sólidos soportes en que se ha sustentado el trabajo de Tola y Dragonetti, y constituye un buen punto de referencia para todo aquel que quiera ahondar en el conocimiento del nihilismo budista.

Al entrar en contacto con

todo ese aparato crítico y con las obras fundamentales a que se refiere, el lector mínimamente atento descubrirá una escuela filosófica, que lleva a sus últimas consecuencias lógicas los presupuestos ontológicos y epistemológicos subyacentes en el Budismo. Lo primero que el contenido del libro pone en evidencia es la existencia de una corriente filosófica más radical que la idealista (cuyas características también han sido dadas a conocer, en el mundo de habla hispana, por los mismos Tola y Dragonetti. Cf. REB 1, p. 181 ss.) Aun cuando la escuela *Yogāchāra* reconoce la realidad fundante de la vaciedad, tiene la cautela de admitir la existencia verdadera de "sólo-la-mente". Sin embargo, en su escuela hermana, tal posibilidad está totalmente descartada. Para la escuela *Madhyamaka*, todo es en último término vacío, insustancial, condicionado, contingente, falsamente real, carente de soporte propio y de auténtica consistencia. Esta idea aparece clara y rotundamente expresada, por ejemplo, al comienzo de una de "Las setenta estrofas de la vaciedad" (1a, núm. 67): "Cosas con ser propio no existen en lo más

mínimo" (p. 123). Ahora bien, la radicalidad de este nihilismo se hace más evidente cuando postula la inexistencia de la ilusión misma. La propia percepción de la condición ilusoria de lo existente también es irreal, carece de una "existencia en sí", tal como se asienta en la estrofa III c-d del "Tratado denominado 'El pelo en la mano'" de Āryadeva: "...el sabio considera que el mero error-ilusión (...) no es una realidad verdadera" (p. 55). Desde luego, esta concepción coincide perfectamente con la idea de que la irrealidad de los entes es consecuente con la imposibilidad de toda verdadera percepción, incluso con la imposibilidad de una correspondencia entre la palabra y lo que ésta refiere (Cf. la estrofa I-7 de "Los cuatro himnos de alabanza a Buda", p. 161), con la noción de la irrealidad de la forma, la de la irrealidad del surgimiento de ningún efecto, etc. Pero no conforme con lo anterior, Nāgārjuna extenderá este nihilismo radical no sólo hasta el propio *nirvāṇa* (pues, como queda dicho -verbigracia- en la sexta de "Las setenta estrofas de la argumentación", no existen realmente "ni la existencia ni el *nirvāṇa*",

p. 72), sino hasta el mismo Buda. Efectivamente, en la estrofa II, 12 de "Los himnos...", dicho pensador se expresa así:

... pero tú (Buda) no has nacido  
[en ningún lugar  
tú eres impensable, oh gran  
[muni,  
en términos del dharma  
[nacimiento y del cuerpo.  
(p. 168)

Como aclara la oportuna nota de Tola y Dragonetti, se trata de que "en realidad Buda no ha nacido, ya que el nacimiento de los seres es una mera creación mental" (p. 191).

No cabe duda de que la escuela *Madhyamaka* constituye una opción filosófica digna de la más alta consideración. Estamos ante una interesantísima corriente teórica, que conjuga con plena coherencia interna una ontología, nihilista y relativista a la vez (puesto que, para ella, lo dado es tal siempre por su dependencia de otro ente, nunca por sí mismo ni independientemente), con una epistemología netamente escéptica. Pero hay que agregar otro aspecto, en el que de nuevo una filosofía oriental da lecciones a la mayoría de los pensadores de Occidente: la indis-

ciable conexión que se entabla entre tales tesis ontológico-epistemológicas y las exigencias éticas y soteriológicas del Budismo. No estamos ante una escuela interesada en la especulación pura, sino ante una concepción holística de la filosofía, que sólo justifica las derivaciones ontológicas o epistemológicas del pensamiento, en la medida en que fundamentan una propuesta de salvación de la humanidad y los caminos concretos para lograrla. Bajo la perspectiva de este nihilismo —que, por supuesto, también niega todo lo que suponga un absoluto de naturaleza divina, como el Dios de todo deísmo—, de este relativismo ontológico y de este escepticismo, resulta completamente absurdo el apego a cosas de cualquier índole. ¿Cómo aferrarse a lo carente de ser, lo inesencial, lo que apenas aparece como representación ilusoria? De ahí que, para el Nāgārjuna de "Los Himnos..." (estrofa 27, p. 165), está claro que la "liberación" sólo puede provenir del ingreso "en lo que carece de características", esto es, por la aprehensión lúcida de la vacuidad esencial de los entes; propósito que, por lo demás, dirigirá y justificará una rigu-

rosa ascética y, en general, una praxis emancipadora.

Aun cuando *Nihilismo budista...* es un libro que no oculta sus ambiciones técnico-académicas, también es verdad que se deja leer con agrado. Más allá de los requisitos formales que el lector académico exige y aprecia, el lector lego o el que tan sólo se halla motivado por la curiosidad podrán sacar provecho de un texto en el que los autores demuestran tener, ante todo, un compromiso con la claridad y la amenidad. Ciertamente, *Nihilismo budista...* logra un raro pero muy agradable equilibrio entre el afán de total rigor crítico y la propensión a la sencillez en la exposición, en la traslación del significado de los textos... en suma, en la escritura. Estas cualidades atenúan sensiblemente los problemas que puedan ocasionar algunas leves—y comprensibles—irregularidades de esta edición.

No podemos terminar esta reseña sin hacer referencia a una importante situación: la creciente boga del nihilismo en la filosofía occidental más reciente. Una especie de magma teórico, en el que se mezclan tendencias originadas en la obra de Nietzsche, con cierto

existencialismo, con algunas derivaciones de la fenomenología (como la de Heidegger), con algunas de las potencialidades de la hermenéutica e incluso con “tesis” como las del segundo Wittgenstein, ha ocasionado el surgimiento de un nihilismo posmoderno, entre cuyas expresiones destacan—cuando menos—la llamada “filosofía de la diferencia” (Derrida, Deleuze) y la corriente del “pensamiento débil” (Vattimo), además de una amplísima gama de sociólogos, críticos literarios y de arte, etc., cuyas realizaciones más recientes hablan de una atmósfera cultural, social y política influida por un nihilismo metafísico y ético, y dispuesta a difundirlo como una de las visiones más adecuadas del mundo presente. No es decabellado presumir que este libro de Tola y Dragonetti enriquecerá, en buena medida, el proceso de configuración crítica de un pensamiento nihilista, a tono con los tiempos que ahora se viven en el mundo de habla hispana. Ello, desde luego, al margen del influjo que seguramente ejercerá en el desarrollo del Budismo en nuestro medio.

*Josu Landa G.*



*Bodhisattva*

opera de Giacinto con corno

## Noticias

### Jeannine Auboyer\*

Nació el 6 de septiembre de 1912. Hizo sus estudios secundarios en París y asistió a varios talleres y academias de pintura y escultura. Luego siguió cursos en diversas instituciones superiores, donde se benefició con la enseñanza de ilustres maestros de la época: en la École du Louvre con J. Hackin, R. Grousset y Ph. Stern, realizó estudios sobre India, y con G. Salles, E. de Lorey y G. Wiet sobre China; en la École pratique des hautes études con S. Elisseeff, P. Mus, P. Pelliot y J. Przyluski; en el Institut d'art et d'archéologie con A. Foucher y V. Goloubew; en el Institut de civilisation indienne con P. Masson-Oursel, y en el Institut d'anthropologie et d'ethnographie con P. Mauss y P. Rivet. Después de obtener el doctorado con dos importantes memorias presenta-

das como tesis, J. Auboyer obtuvo varios cargos administrativos, primero en el Musée indochinois y en el Musée Cernuschi y finalmente en el Musée Guimet como asistente (1946-1952), como conservadora (1952-1965) y como directora (1965-1980). Como directora del Musée Guimet, Jeannine Auboyer se preocupó por la renovación y extensión del edificio del museo, por la ampliación de los servicios documentales (biblioteca, archivos fotográficos, sección musical) y por el mejoramiento de las condiciones ofrecidas para el estudio y la investigación. Gracias a los esfuerzos de Jeannine Auboyer las colecciones artísticas asiáticas del Musée Guimet se enriquecieron notablemente, y el museo pudo organizar numerosas exposiciones de arte oriental. Sus labores en el museo no impidieron a Jeannine Auboyer realizar numerosos viajes al extranjero con misiones oficiales, asistir a congresos y dic-

\* Para la redacción de esta nota se ha utilizado el artículo *in memoriam* de Arion Roşu, publicado en *Journal Asiatique* CCLXXVIII, 1990, núms. 3-4, pp. 195-204, que contiene una bibliografía selectiva de Jeannine Auboyer.



tar conferencias. Tuvo además cargos importantes, como investigadora del Conseil National de la Recherche Scientifique (CNRS), miembro correspondiente de la École française d'Extrême Orient, profesora titular de la École du Louvre, etc. En 1980 Jeannine Auboyer se retiró del Musée Guimet, pero continuó asesorándolo y publicando el resultado de sus trabajos.

Al lado de sus labores museológicas y docentes, Jeannine Auboyer llevó a cabo una intensa actividad de investigación, que dio como frutos una serie de publicaciones: libros, participaciones en obras colectivas y artículos que aparecieron en revistas especializadas. En ellos Jeannine Auboyer estudió principalmente el arte oriental en sí mismo y como testimonio de la forma de vida y de las creencias y concepciones de los pueblos de Oriente. Algunas de esas publicaciones muestran el interés de Jeannine Auboyer por el Budismo.

Arion Roşu, en su artículo citado en nota, da una bibliografía selectiva de Jeannine Auboyer. De ella mencionamos algunos títulos:

## Libros

*La vie publique et privée dans l'Inde ancienne (IIe. siècle avant J.C. - VIIIe. siècle environ)*, fasc. VI: *Les jeux et les jouets*, París, Musée Guimet, 1955.

*La vie quotidienne dans l'Inde ancienne (environ IIe. siècle avant J.C. - VIIe. siècle)*, París, 1961. (Traducción española: *La vida cotidiana en la antigua India*, Buenos Aires, Librería Hachette, 1961.)

*Angkor*, Barcelona, 1971 (edición en cuatro lenguas: francés, alemán, inglés, español).

*Buddha, Le chemin de l'illumination*, París, 1982. (Existe traducción al alemán y al inglés.)

## Artículos

"Un Buddha indien d'époque gupta", en *La revue du Louvre et des musées de France* 31, 1981.

Prefacio del libro *Le monde du bouddhisme*, París, 1984. (Traducción francesa de *The World of Buddhism*, ed. H. Bechert y R. Gombrich, Londres, 1984.)

“Une tête de Buddha gupta au Musée Guimet”, en *Arts asiatiques* 43, 1988.

Jeannine Auboyer falleció el 6 de febrero de 1990, dejando el legado de su fortuna

personal a la *Orden de Malta* para obras hospitalarias, y su biblioteca y documentos fotográficos al Musée Guimet, coronando así una vida generosa dedicada al trabajo, al estudio y a la investigación.

### **Creación del Institute of Buddhist and Asian Studies en India**

El profesor A. K. Narain —uno de los fundadores de la International Association of Buddhist Studies, editor del *Journal* de dicha asociación durante muchos años y autor del conocido y bien documentado libro *The Indo-Greeks* (Oxford, Oxford University Press, 1957; 2ª edición, Delhi, Oxford University Press, 1980), así como de numerosos artículos sobre numismática india y greco-india, ha creado el Institute of Buddhist and Asian Studies en ho-

nor de su tío, Bhikkhu J. Kashyap, el benemérito editor del *Canon Pāli* en 41 volúmenes, en la Nālandā Devanāgarī Pāli Series (Bihar, India). El Instituto tiene como objetivo la realización de estudios e investigaciones en las diversas áreas que abarcan los estudios budistas, y se propone realizar una ambiciosa serie de publicaciones relativas a esos estudios.

La dirección de este instituto es: Ashok Marg, Sarnath, Varanasi 221007, India.

## The First International Conference on Buddhist Women\*

Del 25 al 29 de octubre de 1991 tuvo lugar en la Thammasat University, Rangsit Campus, en Bangkok, Tailandia, la Primera Conferencia Internacional sobre Mujeres Budistas, conforme informamos en *REB* 2. Asistieron delegados de 27 diferentes países, no sólo de Asia, como los de Tailandia, Birmania, Sri Lanka, Camboya, Laos, Corea y Bangladesh, sino también de Europa, como los de Estonia, Italia, Alemania, y otros de los Estados Unidos y de Nueva Zelanda.

Las ponencias presentadas en las sesiones académicas versaron sobre un gran número de temas relacionados con las mujeres budistas del mundo entero. A título de ejemplo señalamos las siguientes: "Factores sociales y culturales determinantes del futuro de las mujeres budistas" (Ven. Karma Lekshe Tsomo); "Necesidad de ser consciente de otras tradiciones" (Sulak Sivaraksa); "Fe-

minismo, Budismo laico y el futuro del Budismo" (Rita Gross); "La función del maestro" (Ven. Ayya Khenā); "Comprensión de los textos budistas desde la perspectiva de las mujeres" (Chatsumarn Kabil-singh); "Relevancia del Vinaya en las circunstancias modernas" (Ven. Jampa Tse-droen).

Además de las actividades desarrolladas en las reuniones académicas, se realizaron actividades de carácter espiritual y religioso, como la lectura de mensajes y bendiciones dirigidos a la Conferencia por altos representantes de las diversas comunidades budistas de Asia, prácticas de meditación, y sesiones de cantos de acuerdo con cada uno de los estilos de las diversas tradiciones budistas.

La institución de mujeres budistas *Sakyadhīā* celebró varias reuniones con el fin de informar sobre los logros obtenidos en años pasados y trazar los planes para las actividades de los próximos años. También se eligieron las autoridades de la institución, de-

\* Para la redacción de esta nota hemos utilizado la información proporcionada por la revista *Sakyadhīā* de la *International Association of Buddhist Women*, invierno de 1992, vol. 3, núm. 1.

signándose como presidente a Chatsumarn Kabil Singh.

Entre los resultados concretos alcanzados por la conferencia hay que señalar que se tomó conciencia del gran número de personas interesadas en determinar la función que han tenido las mujeres budistas en el pasado y la que tendrán en el futuro. Quedó firmemente establecido que las mujeres budistas y las instituciones que las representan deben unirse para lograr, mediante la fuerza que da la unión, beneficiar más efectivamente a las sociedades en que llevan a cabo sus actividades y al Budismo en general,

pues lo que nos une es más valioso que lo que nos separa. Se insistió en la conveniencia de valorar los esfuerzos que realizan los demás para crecer y mejorar como seres humanos. Se subrayó la necesidad de promover en el mundo moderno el desarrollo espiritual de las personas, tarea en la cual han trabajado con gran empeño todas las tradiciones budistas.

Para cualquier información relativa a los temas tratados en esta nota, el interesado puede dirigirse a *Sakyadhā*, 400 Hohon Lane 2615, Honolulu HI (USA) 96815.

## **Xth International Conference of The International Association of Buddhist Studies (IABS)\***

La Décima Conferencia de la Asociación Internacional de Estudios Budistas fue auspiciada por la UNESCO, la Delegación Permanente de Sri Lanka ante la UNESCO, la Universidad de París X (Nanterre) y el Laboratorio de Etnología y So-

ciología Comparadas de dicha universidad.

La Conferencia tuvo lugar en París en la sede de la UNESCO y de la mencionada Delegación Permanente de Sri Lanka, del 18 al 21 de julio de 1991.

Se recibieron 77 ponencias y se inscribieron 113 personas. A la sesión inaugural, pública, que se realizó el 19 de julio, asistieron más de 300 personas. Hicieron uso de la pala-

\* Agradecemos al doctor W. P. Guruge, embajador de Sri Lanka en Francia y delegado permanente de ese país ante la UNESCO, y al profesor A. W. Macdonald, por la información que nos proporcionaron para la redacción de esta noticia.

bra en esa ocasión Su Excelencia el embajador de Sri Lanka en Francia y delegado permanente de esa nación ante la UNESCO, doctor Ananda W. P. Guruge, el profesor Alexander W. Macdonald, que se refirió a los objetivos de la conferencia y a las dificultades con que se había enfrentado para su realización debido a la crítica situación internacional, y el señor C. L. Sharma, que declaró inaugurada la conferencia en representación del señor Federico Mayor, director general de la UNESCO, que tuvo que ausentarse ineludible e inesperadamente de París. El profesor David Seyfort Rugg, presidente de la International Association of Buddhist Studies, tuvo a su cargo la conferencia de presentación, que versó sobre el tema "The Present and Future of Buddhist Studies". Esta conferencia será publicada en la revista de la asociación

(*Journal of the International Association of Buddhist Studies*). A las sesiones asistieron 115 participantes y 20 invitados.

En el curso de la conferencia se realizó un simposio sobre la ubicación cronológica de la vida de Buda. El doctor W. P. Guruge actuó como coordinador. En dicho simposio, los profesores R. Gombrich de la Universidad de Oxford y A. K. Narain de la Universidad Hindú de Benares presentaron los resultados de sus investigaciones, y el profesor H. Bechert de la Universidad de Göttingen expuso la situación actual de las investigaciones sobre dicho tema. El doctor W. P. Guruge hizo un resumen de las exposiciones.

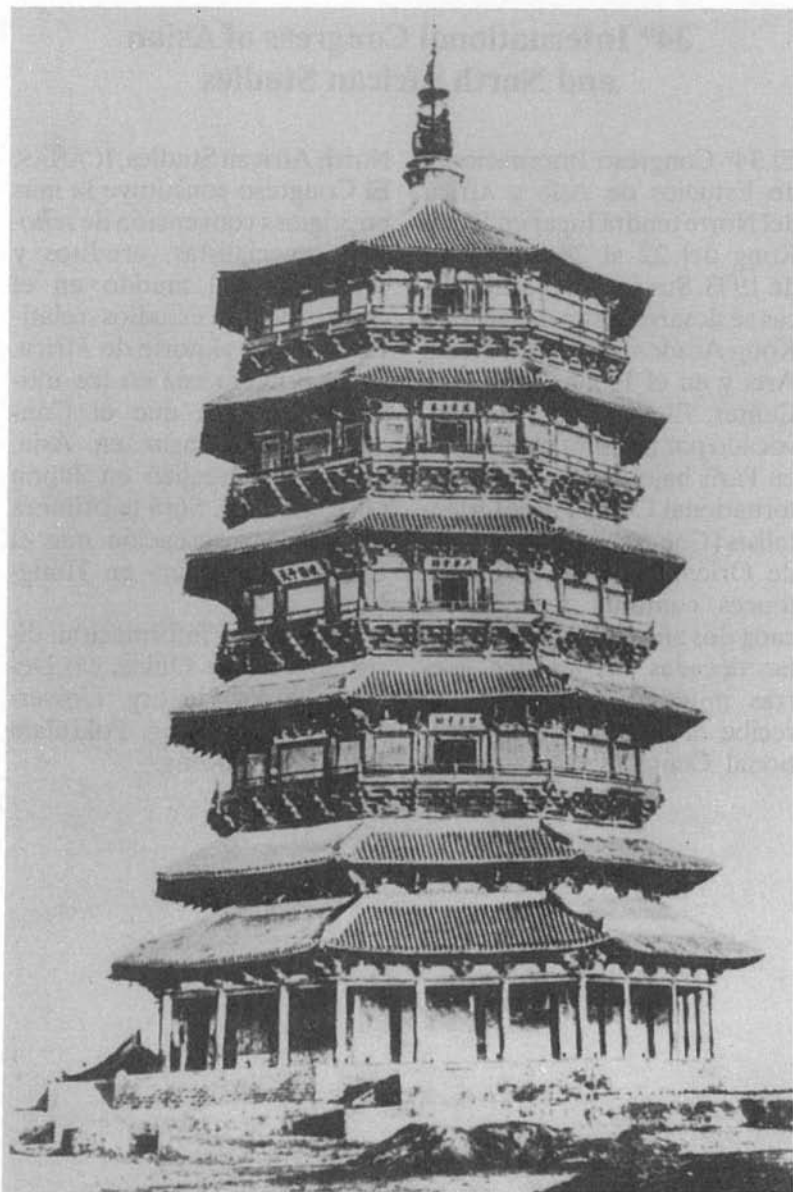
El doctor W. P. Guruge, embajador de Sri Lanka en Francia, está haciendo lo necesario para publicar en Sri Lanka las ponencias presentadas en esta conferencia.

## 34<sup>th</sup> International Congress of Asian and North African Studies

El 34º Congreso Internacional de Estudios de Asia y África del Norte tendrá lugar en Hong Kong del 22 al 28 de agosto de 1993. Sus sesiones académicas se desarrollarán en la Hong Kong Academy for Performing Arts y en el Hong Kong Arts Center. El Congreso fue convocado por primera vez en 1873 en París bajo el nombre de International Congress of Orientalists (Congreso Internacional de Orientalistas) y desde entonces continúa reuniéndose cada dos años, excepto durante las décadas de las dos guerras mundiales. Actualmente recibe el nombre de International Congress of Asian and

North African Studies, ICANAS. El Congreso constituye la más prestigiosa convención de *scholars*, especialistas, eruditos y estudiosos del mundo en el campo de los estudios relativos al Asia y al norte de África. Es la primera vez en los últimos diez años que el Congreso tendrá lugar en Asia. En 1983 se realizó en Japón (Tokio-Kioto). Será la primera vez desde su creación que el Congreso se reúna en Hong-Kong.

Para mayor información, dirigirse a Icanas Office, c/o Department of History, University of Hong Kong, Pokfulam Road, Hong-Kong.



*Pagoda octogonal*

## Colaboradores

**Carl B. Becker.** Profesor universitario. Ha dictado cursos de filosofía en la Facultad de Letras de la Universidad de Osaka como Fulbright Professor y en la Universidad de Tsukuba. Especialidad: filosofía y problemas de bioética, especialmente en relación con el Budismo sinojaponés. Es autor de numerosos trabajos en el campo de su disciplina, entre los cuales señalamos los siguientes: "The Centrality of NDE's to Chinese Pure Land Buddhism", en *Anabiosis*, 1981, I, 2; "The Failure of Saganomics: Why Birth Models Cannot Explain NDE's", en *Anabiosis*, 1982, II, 2; "Dead or Alive-Dead-bed Visions in Modern America and in Sino-Japanese Buddhism", ponencia presentada en el XXXI Congreso Internacional de Ciencias Humanas en Asia y África del Norte, Tokio, 1983; "Religion and Politics in Japan", cap. 13 de *Movements and Issues in World Religions*, C.W-H. Fu y G. S. Spiegler (eds.), Nueva York, Greenwood Press, 1987, p. 278; "Old and New: Japan's Mechanisms for Crime Control and Social Justice", en *Howard Journal of Criminal Justice* 27, núm. 4, 1988, pp. 284-285.

**James P. C. McDermott** (5 de septiembre de 1942). Director y profesor del Department of Religious Studies, Canisius College, Buffalo, Nueva York, 14208 USA. Especialidad: Budismo pāli y sánscrito, particularmente historia del pensamiento y ética budistas y Abhidhamma/Abhidharma. Libros publicados: *Development in the Early Buddhist Concepts of Kamma/Karma*, Delhi: Munshiram Manoharlal, 1984. Artículos publicados: "Kamma in the Milindapañha", en *Journal of the American Oriental Society*, vol. 97, 1977; "Karma and Rebirth in Early Buddhism", en Wendy O'Flaherty (ed.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, Berkeley: University of California Press, 1980; "Scripture as the Word of the Buddha", en *Numen*, vol. 31, 1984, y "The Kathāvatthu Niyāma Debates", en *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, vol. 12.1, 1989.

**D. K. Banerjee.** Investigador asociado al Nava Nalanda Mahavihara (Patna, India), autor de artículos sobre Budismo.



**Ernst Steinkellner** (2 de octubre de 1937). Estudios en las universidades de Graz (1955-1957) y Viena (1957-1963). Obtuvo en esta última el doctorado en filosofía (1963) y la habilitación para la docencia en indología (1967). Ha enseñado en las universidades de Viena, Filadelfia, Kioto, etc. Ha intervenido e interviene en la edición de diversas revistas académicas, como el *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens (WZKS)*, *Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde*, *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, *The Journal of the Tibet Society* (Bloomington). Ha recibido distinciones internacionales y es miembro de diversas instituciones científicas. Especialidades: indología, tibetología, filosofía budista expresada en los textos sánscritos y especialmente tibetanos. Principales publicaciones: edición del texto tibetano y traducción al alemán del *Hetubindu* de Dharmakīrti (Viena, 1967); índice de los versos de las versiones tibetanas de las obras de Dharmakīrti (Viena, 1977); edición del texto tibetano y traducción al alemán del segundo capítulo del *Pramāṇavinīścaya* de Dharmakīrti (Viena, 1979); edición del texto tibetano y traducción al alemán de la *Paralokasiddhi* de Dharmottara (Viena, 1986); traducción al alemán del *Bodhicaryāvatāra* (Düsseldorf, 1981). Ha editado los *Kleine Schriften* de E. Frauwallner (Wiesbaden, 1982); realizó la edición del texto tibetano y la traducción al alemán del *'Jig rten pha rol sgrub pa* de Prajñāśena (Viena, 1988), entre otros trabajos. También ha escrito numerosos artículos en revistas especializadas (principalmente en el *WZKS*) sobre los temas a que está dedicado.

## Acotaciones a las ilustraciones

**Portada** *Buda*. Birmania. Siglos XII-XIII. Bronce. Altura 34 cm. British Museum.

Uno de los bronce birmanos más hermosos, perteneciente al período Pagan. Revela una poderosa influencia india. El gesto de la mano derecha es el llamado *bhūmisparśamudrā* (gesto de tocar la tierra). Buda, sentado, toca la Tierra con la punta de los dedos de la mano derecha tomándola como testigo de la verdad de sus palabras. Simboliza el triunfo de Buda sobre Māra, Señor de la sensualidad y de la muerte, y el momento en que Buda se encamina sin obstáculos ya hacia la Iluminación. Este gesto es el más representado en las imágenes birmanas de Buda.

**Página 5** *Bodhisattva* proveniente de Tun-huang, China (Gruta 143). Siglo VIII d.C. Museo Fogg de Cambridge, Mass. E.U.A.

El Bodhisattva arrodillado en actitud de rendir homenaje. Probablemente se trata del Bodhisattva Mahāsthāmaprapta (en japonés Dai-Seishi), acompañante de Amitābha (en japonés Amida) cuando éste visita a un creyente a punto de morir. Tun-huang (Gruta 143). Arcilla pintada y cocida. El zócalo en forma de loto ha sido reparado en parte. Altura 122 cm. Dinastía T'ang.

**Página 6** *Mano de Buda*, circa 800-850 d.C. De la imagen del Bhaishajya-guru del templo Shin-Yakushiji. Nara, Japón. Madera. Medida: dos veces mayor que el tamaño natural de una mano. Gesto: *abhayamudrā* (gesto que significa: "No temáis").

**Página 30** *Buda en abhayamudrā*. Bronce, Nālandā, s. IX d.C., National Museum, Nueva Delhi.

El fino modelado de la figura atestigua la habilidad de los artistas indios en la fundición del metal durante el período Pāla.

**Página 49** *Makara* (un monstruo marino, especie de cocodrilo). Extremo de viga de la puerta del *Sūpa* de Barhut. Ahora en el Indian Museum, Calcuta, India, s. I a.C.

**Página 50** *Bodhisattva*. China. Período Chin, siglo XII, madera. Museum of Fine Arts, Boston.

El Bodhisattva está sentado en la postura llamada *rājatilāsana* o

“postura real de descanso” en la cual el pie derecho reposa sobre el asiento y el pie izquierdo se apoya sobre la tierra. Constituye una de las poses simbólicas del Bodhisattva.

**Página 74** *Ruinas del Monasterio de Nālandā*, las que revelan su extensión y muestran lo que queda de las celdas de los monjes rodeando a un patio interior.

**Página 109** *Stūpa de Nalanda*. Especial por tener una base de dos pisos, con nichos que contienen estatuas de budas y bodhisattvas y una cúspide octogonal.

**Página 110** *Hiuan-Tsang*. China, pintura. Central Asian Antiquities Museum, Nueva Delhi.

La imagen representa al gran peregrino budista chino Hiuan-Tsang que visitó la India durante el reinado del rey Harsha (primera mitad del siglo VII d.C.) y que en la Universidad de Nalanda fue un excelente traductor de numerosos textos y comentarios budistas del sánscrito al chino.

**Página 134** *Detalle de la puerta del este del Gran Stūpa de Sanchi: Yakshī* o bien una *Vrikshadevatā* (divinidad de los árboles). Circa siglo I a.C.

El *stūpa* de Sanchi es uno de los primeros monumentos budistas más importantes.

**Página 138** *Vasubandhu*. Estatua japonesa. Obra del gran escultor japonés Unkei de Kamakura que vivió *circa* 1153-1224. Madera pintada, ojos en cristal de roca, 186 cm. de altura. Museo Nacional de Tokio.

Representa al filósofo Vasubandhu, uno de los más grandes maestros de la escuela idealista budista. El objeto que Vasubandhu sostenía en su mano se ha perdido.

**Página 161** *La diosa Tārā con seguidoras*. Madhya Pradesh, India, s. IX d.C., bronce.

Tārā fue una deidad muy venerada en el Budismo tardío y está especialmente asociada con Avalokīteshvara, importante Bodhisattva. Es la representación femenina del Bodhisattva. Es una diosa salvadora, inspirada por la compasión. En la mano derecha tiene un loto azul cerrado y la mano izquierda hace el gesto *abhayamudrā*: “No temáis”.

**Página 174** *Placa votiva*. Bodh Gayā, India, *circa* s. IX, terracota, 15 cm. British Museum, Londres.

Representa a Buda sentado tocando con la punta de los dedos de la mano derecha la tierra para tomarla como testigo de que sus palabras son veraces: es el gesto denominado *bhūmisparśamudrā*. Es el gesto que caracteriza a Buda como predicador de la verdad.

**Página 182** *Bodhisattva*, madera, China, periodo Chin, s. XII d.C., Musée Guimet, París.

**Página 190** *Pagoda octogonal*. En Ying-Chou-Fu, en el norte de Shensi (China), madera. Fundada en 1056.

La pagoda, propia de la arquitectura religiosa de China y Japón, deriva de los *stūpas*, monumentos funerarios bajo los cuales se ponían las cenizas de la persona a la que se quería honrar.

**Página 196** *Mrigajātaka*. Detalle de un poste del Stūpa de Barhut. Indian Museum, Calcuta, India. Segunda mitad del s. II a.C. Diámetro, 46 cm.

La escena representa, abajo en el agua, a un ciervo dorado —una encarnación previa de Buda— rescatando de las aguas a un vagabundo; en el centro, una vez más, el ciervo dorado recibe homenaje del Rajá de Benares, que había venido a cazarlo, y al que se ve a la derecha empuñando su arco —ya que el ingrato vagabundo, para ganarse una recompensa, había informado de la localización del ciervo, al que la reina había visto en un sueño— pero renuncia a su intento cuando el milagroso ciervo le habla con una voz dulce como la miel.

**Página 198** *Inscripción del rey Devapāla-deva* (circa 810-850 d.C.). Plancha de cobre de Nālandā, proveniente de Mudgagiri (Monghyr).

La plancha recuerda la fundación de un monasterio budista en Nālandā por el rey Bālaputra-deva de Sumātrā y la concesión de cinco aldeas para el mantenimiento del mismo por Devapāla-deva.



*Mrigajātaka. Detalle. Stūpa de Borhut*

## *Criterios para las colaboraciones*

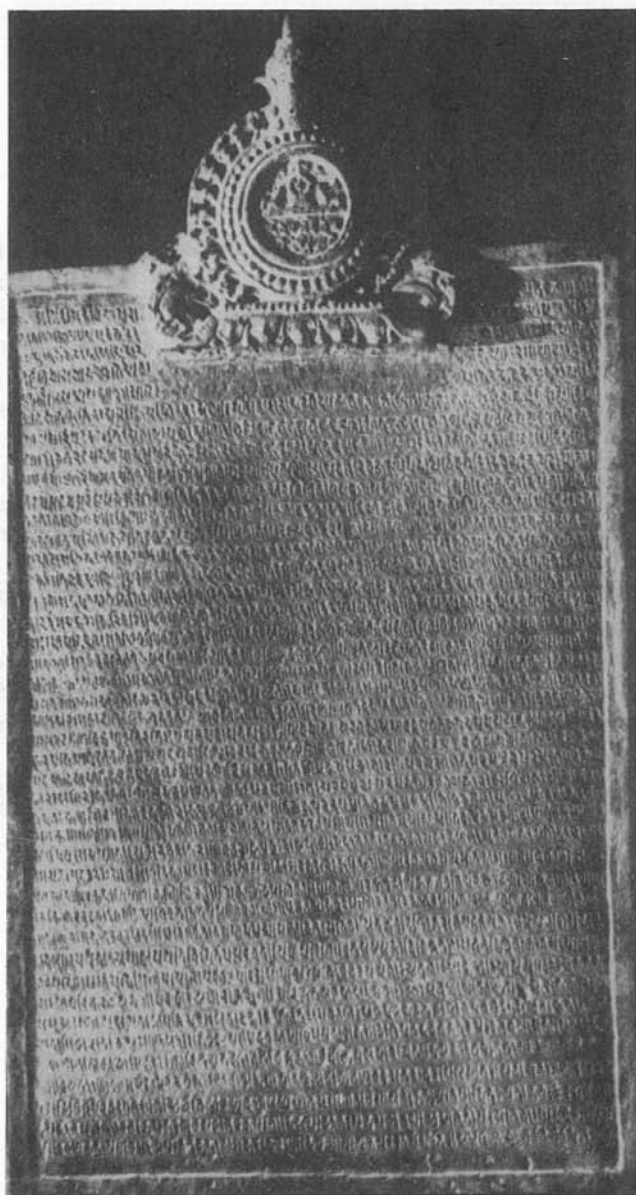
De modo general, las colaboraciones, en el caso de artículos, no deben exceder las 30 páginas, incluyendo las notas —las cuales se colocarán al final del manuscrito. Las reseñas de libros no excederán las 6 páginas. Las notas breves tendrán una extensión máxima de 3 páginas. Los manuscritos deberán estar mecanografiados, a doble espacio, en hojas tamaño carta y por una sola cara. Las palabras extranjeras y las citas se subrayarán, no así los nombres propios. Las palabras extranjeras (en pāli, sánscrito, chino, japonés, tibetano, etcétera) serán dadas en transcripción románica, evitándose en lo posible el uso de signos diacríticos.

Las colaboraciones enviadas que no estén en español, serán traducidas por la *Revista de Estudios Budistas*.

Los artículos se publicarán con un resumen en inglés (*abstract*) cuya extensión no debe superar la media página. Se recomienda a los colaboradores agregar dicho resumen a sus trabajos.

Los colaboradores enviarán un breve *curriculum vitae* y su dirección, para ser incluida en la revista.

Los colaboradores recibirán, sin cargo, un ejemplar de la revista y 20 separatas de sus artículos.



*Inscripción del rey Devapála-deva*

# Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas

## *Directorio*

Benjamín Preciado, *Presidente*

Guillermo Quartucci, *Secretario Académico*

Angélica Aragón, *Secretaria de Relaciones Públicas*

Sergio Mondragón, *Tesorero*

Flora Botton Beja, Manuel Gollás, Marco Antonio Karam  
y Josu Landa, *Vocales*

Apartado Postal # 19-332, C.P. 03901, México, D.F.  
Teléfono 530 · 01 · 36



El número 4 de la *Revista de Estudios Budistas* se terminó de imprimir en el mes de septiembre de 1992 en los talleres de Grupo Editorial EÓN, Avenida México-Coyoacán 421, México, D. F., tels. 604-12-04 y 688-91-12. El tiro es de 1500 ejemplares.

## *Fines de la Revista de Estudios Budistas*

La finalidad de la *Revista de Estudios Budistas* es difundir el conocimiento del Budismo y de sus ideas y valores, como una contribución a la paz y la armonía del mundo; estimular el estudio del Budismo en todos sus aspectos y promover sentimientos de solidaridad entre nuestros países.

La *Revista de Estudios Budistas* está dirigida a estudiantes, profesores, investigadores, escritores, artistas, intelectuales y al público en general, que quieran enterarse de lo que es el Budismo, de su historia, de sus grandes figuras representativas, de los aportes que hizo a la humanidad, de los valores que propicia. La *Revista de Estudios Budistas* pretende que los artículos y otros materiales que publique sean de 'alta divulgación' y aporten a sus lectores nuevos conocimientos caracterizados por la seriedad, la sólida fundamentación, la fácil lectura, y que no exijan conocimientos especializados previos para su comprensión.

La *Revista de Estudios Budistas* acepta colaboraciones académicas relativas al Budismo en todas las disciplinas como filosofía, historia, literatura, religión, sociología, arte, estética, antropología, arqueología, psicología, etcétera, así como traducciones de obras budistas a partir de los textos originales. La *Revista de Estudios Budistas* podrá publicar en traducción española artículos valiosos publicados anteriormente en otros idiomas y que posean las características indicadas.

El número 7 de la *Revista de Estudios Budistas* se terminó de imprimir en el mes de abril de 1994 en los talleres de Grupo Editorial EÓN, Avenida México Coyoacán 421, México, D.F., Tels. 604-12-04 y 688-91-12. El tiro es de 1 500 ejemplares.