



---

**Universidad de Valladolid**

*Dos tradiciones frente al Realismo.  
Cittamatra y Berkeley en su defensa idealista*

Autor: Jorge Bartolomé Herrero

Tutor: Adán Sus Durán

TRABAJO FIN DE GRADO

Grado en Filosofía

2020

**Nombre:** Jorge Bartolomé Herrero

**Tutor:** Adán Sus Durán

**Título:** *Dos tradiciones frente al Realismo. Cittamatra y Berkeley en su defensa idealista.*

**Abstract:** Oriented from the european academicism but inspired by tibetan tradition, the present work aims to be an approach to indian buddhist philosophy through the window provided by two of the most remarkable philosophical systems on western and eastern traditions: the Cittamatra school of buddhism and the british philosopher George Berkeley. By offering comprehensive introductions to both philosophies and a brief comparison between them, it is expected to give to the occidental reader a clear beginning for the complementary study of both traditions.

**Key Words:** Buddhist philosophy, Abhidharma, British empiricism, Epistemology, Tibetan tradition.

**Resumen:** Orientado desde la perspectiva del academicismo europeo, pero inspirado por la tradición tibetana, el presente trabajo busca ser un acercamiento a la filosofía budista india a través de la ventana que proporcionan dos de los más notables sistemas filosóficos de las tradiciones oriental y occidental: la escuela budista de Cittamatra y el filósofo británico George Berkeley. Mediante el ofrecimiento de introducciones globales a ambas filosofías y una breve comparativa entre ellas se espera proveer al lector occidental de punto claro de inicio para el estudio complementario de ambas tradiciones.

**Palabras clave:** Filosofía budista, Abhidharma, Empirismo británico, Epistemología, Tradición tibetana.

## Agradecimientos

Muchas han sido las causas que han dado lugar al presente trabajo, tal es su interdependencia, destaco aquí solo algunas personas que han formado parte de ellas y a las que estoy enormemente agradecido.

A Adán, mi tutor, que decidió embarcarse en este extraño proyecto; a mis padres que me han apoyado pacientemente y proporcionado los medios para avanzar en el camino; a Silvia por su esencial ayuda y apoyo, además de sus incansables correcciones; a Tenzing Palmo, paciente mentora a la que debo el impulso de mis primeros pasos en el Dharma. Al Monasterio Chu Sup Tsang, y de forma especial a mis maestros Gueshe Tenzing Tamding y Ganden Nyari Tritul Rimpoche, por brindarme las profundas enseñanzas del Dharma y la guía para avanzar en el camino del Mahayana.

*“Que los guías que me muestran el buen camino y las amistades que me ayudan, tengan larga vida, y bendicidme para que pacifique completamente todos los obstáculos, externos e internos”*

*Fundamento de toda excelencia* de Lama Tsongkhapa

(Tamding, 2015)

# ÍNDICE

Versos de Homenaje.....	4
1. Introducción general.....	5
2. Acercamiento a la filosofía budista india.....	11
3. El pensamiento de la escuela Cittamatra.....	17
4. El marco filosófico de Berkeley.....	32
5. El pensamiento de George Berkeley.....	34
6. “Diálogo” entre las filosofías de Cittamatra y Berkeley.....	43
7. Reiteración de la capacidad cooperativa de ambos sistemas .....	55
8. Conclusión.....	56
Versos de dedicación.....	57
Anexo 1: Glosario de términos, obras y autores.....	58
Anexo 2: Estrofas y autocomentario del <i>Vimśatikā</i> de Vasubandhu (Karikas 1 - 9).....	64
Bibliografía.....	71

## Versos de Homenaje

*Tú abarcas sin confusión alguna toda la filosofía<sup>1</sup>,  
Observas directamente la verdad de las tres naturalezas<sup>2</sup>,  
Y tu mente reposa clara en el Dharmadhatu<sup>3</sup>.  
A Manjushri, tesoro de sabiduría, rindo homenaje.*

---

<sup>1</sup> En Sánscrito: *Siddhyanta*. En Tibetano: *grub mtha'*.

<sup>2</sup> En Sánscrito: *Trisvabhāva*. En tibetano: *ngo bo nyid gsum*.

<sup>3</sup> En Tibetano: *Chos dbyings*.

# 1. Introducción General

Las estrofas de alabanza, como la presentada en la página anterior, son quizá uno de los elementos más distintivos de la literatura budista tibetana<sup>4</sup>. El Canon budista tibetano, formado por el Kangyur y el Tengyur<sup>5</sup>, es el producto de una extensa labor de traducción y compilación que abarca desde el siglo VII hasta el XVII<sup>6</sup> de nuestra era. Dentro del desarrollo del canon, los textos recibieron de mano de los traductores un breve verso de homenaje con el fin de que pudieran ser clasificados según su pertenencia a una de las tres cestas (*tripitaka*)<sup>7</sup>. En la cesta de los Sutra (*Sutrapitaka*), relativa al adiestramiento superior de la Concentración, la postración se hace a los budas y bodisatvas; en la cesta del Vinaya (*Vinayapitaka*), correspondiente al adiestramiento de la Ética, la postración es a la mente omnisciente; y por último, en la cesta de Abhidharma (*Abhidharmapitaka*), contenedora de los textos relativos al adiestramiento de la sabiduría, la postración se dirige al buda Manjushri. Este tipo de homenajes influyó en la literatura tibetana de modo que muchos de los tratados y obras de los maestros y pensadores tibetanos incluyen al inicio un verso de homenaje acorde a los contenidos del texto, de forma que aun cuando la obra no pertenezca al canon, se anticipa en la estrofa el tema del texto a la vez que se busca recibir la bendición para que este sea de beneficio a los seres.

---

<sup>4</sup> Así dice el erudito tibetano Ngawang Tendar al respecto de la composición literaria: “*At the outset of composing a treatise, one opens with words invoking auspiciousness before then introducing the composition by means of an opening homage*” (Tendar, 2020)

<sup>5</sup> El kangyur (*bKa’-‘gyur*) contiene la recopilación de aquellos textos que son considerados como la palabra de Buda Shakyamuni, el Tengyur (*bstan-‘gyur*) contiene los tratados, comentarios y textos de Abhidharma, y algunas otras obras de naturaleza diversa.

<sup>6</sup> La colección del Kangyur tomó su forma definitiva y quedó cerrada en el siglo XIV, sin embargo el Tengyur siguió recibiendo añadidos y modificaciones hasta el siglo XVII.

<sup>7</sup> De forma habitual, el término Tripitaka suele hacer referencia al llamado Canon de Pali, el más antiguo canon budista conservado en lengua original. Sin embargo, aunque estrictamente el resto de cánones (como el chino y el tibetano) no sigan formalmente la división en tres cestas, si que se suele distinguir el contenido de los textos y obras canónicas o no canónicas siguiendo las cestas según el tipo de adiestramiento superior al que se dirigen: el de la concentración, relativo a la meditación; el de la disciplina ética, relacionado con las pautas de conducta de monjes y laicos; y el de la sabiduría, dirigido al desarrollo del conocimiento. Es importante destacar que se podría hablar de una tercera cesta dentro del Mahayana constituida por textos cuyas enseñanzas son de carácter esotérico y místico, la cesta del Tantra.

La alabanza a Manjushri del inicio demarcaría entonces este trabajo como una obra relativa al adiestramiento de la Sabiduría, concerniente al Abhidharma. Por lo cual, la primera cuestión sería ¿Qué es el Abhidharma? La respuesta más rápida lo relacionaría con la tercera cesta en la que se dividen los textos budistas, sin embargo como ya se vio más arriba, la cuestión no es tan sencilla<sup>8</sup>. Siendo más estrictos, a la vez que breves, podemos decir que el término Abhidharma hace referencia a un género literario, a un tipo de textos surgidos en el budismo con posterioridad a aquellos conformadores del *Sutrapitaka* y del *Vinayapitaka*<sup>9</sup>. Es de esta literatura que fueron seleccionadas e incorporadas múltiples obras, según criterios diversos, a los cánones de las diferentes escuelas budistas conformando sus cestas del Abhidharma<sup>10</sup>. Puede decirse que la literatura de Abhidharma<sup>11</sup> en general, tanto canónica como no canónica, engloba de algún modo la reflexión filosófica sobre cuestiones y debates surgidos ya en torno a diversos temas mencionados en los *Sutras* o discursos de Buda, ya en la pura investigación filosófica, razón por la cual incluye temas de diversa índole que abarcan desde la etimología hasta la psicología pasando por la metafísica entre otros muchos. Pero si existe un tema que destaca esencialmente dentro de la literatura abhidharmika es aquel en que se centra este trabajo, la epistemología.

El conocimiento de la verdadera naturaleza tanto propia como del mundo es un elemento esencial para el logro de la liberación o del estado de buda<sup>12</sup>, de este modo la reflexión sobre el conocimiento, sus modos, naturaleza, características, etc. ha ocupado una gran parte de la literatura filosófica budista, esto sea del Abhidharma. Esta reflexión sobre el conocimiento se encuentra conectada con la lógica y la ontología, haciendo de la preocupación epistemológica budista una reflexión sobre el conocimiento en todos

---

<sup>8</sup> La etimología misma del término está envuelta en controversia.

<sup>9</sup> Y cuyo desarrollo sigue en cierto modo vivo dentro de las diversas escuelas budistas actuales.

<sup>10</sup> Nótese que en las diferentes escuelas budistas del budismo temprano encontramos diferentes textos de Abhidharma y muy diversas consideraciones sobre ellos. Así vemos que en origen, mientras que la rama Sarvastivadin se apoyaba en 6 tratados de carácter no canónico (a los que se puede añadir un séptimo), la corriente Sthaviravadin consideraba únicamente los 7 tratados que componen la cesta del Abhidharma en el Canon de pali. (Sobre la división de las corrientes budistas véase la Sección 2)

<sup>11</sup> Para una exposición más completa del desarrollo y carácter de la literatura abhidharmika véase la introducción de Leo M. Pruden en (Vasubandhu, 1988-1990)

<sup>12</sup> El objetivo en el Hinayana sería el logro de la liberación del sufrimiento, mientras que el Mahayana dirige sus esfuerzos a alcanzar la iluminación o estado de buda.

sus aspectos e implicaciones. El modo en que en las fuentes originales suelen referirse a este tipo de reflexiones filosóficas de corte epistemológico-ontológicas sería el presentado por el término sánscrito *pramana* o el tibetano *tshad ma*, ambos traducibles como “medios de conocimiento válidos”, se trata de investigaciones sobre los fundamentos y el desarrollo de conocimiento válido. La importancia de este tipo de reflexiones resulta claramente visible si se observa la tradición filosófica tibetana. Dentro del currículo de estudios monásticos encontramos los llamados Cinco Grandes Temas, cinco campos de estudio que es necesario dominar con precisión para lograr el título de *Gueshe*, siendo *pramana / tshad ma* el principal de ellos.

Podemos concluir pues que a la hora de hablar del pensamiento budista, “*epistemology is hence a central concern of the tradition*” (Edelglass & L. Garfield, 2011), sin embargo esto no es exclusivo en modo alguno de la tradición budista ni aun de la filosofía india<sup>13</sup>, se trata también de una de las claves principales del pensamiento occidental. La reflexión sobre el conocimiento y su influencia en la concepción del mundo es una de las características más evidentes de la tradición filosófica de occidente desde sus inicios en Grecia. Ya en las filosofías platónica y aristotélica encontramos claras reflexiones epistemológicas de gran calibre que tendrán una influencia enorme en el desarrollo de toda la filosofía helenística y medieval posteriores. Siendo el periodo histórico de mayor impacto en la epistemología occidental aquel localizado en la edad moderna a caballo entre el Renacimiento y la Ilustración (s. XVI - XVIII), en esta época hallamos autores centrados especialmente en la cuestión del análisis del conocimiento, sus modos y sus límites, de manera que se desarrollan una gran variedad de filosofías que, abarcando de Descartes a Kant, proponen diversas perspectivas y reflexiones relativas al conocimiento humano.

Si bien puede parecer que, a pesar todo lo dicho, aún existe una distancia insalvable entre las tradiciones filosóficas occidental e india, se ha de advertir que esta es únicamente aparente. Nos encontramos ante dos océanos de pensamiento diferentes, eso es innegable, pero ello no significa que no existan puntos de encuentro. Es posible

---

<sup>13</sup> Aun cuando algunos académicos occidentales tratan de negar la existencia de lo que se podría denominar “filosofía india”, tal cosa está muy lejos de ser cierta. Hay evidencias muy claras de que la tradición de pensamiento india puede ser considerada de forma innegable como una tradición filosófica. Puede revisarse al caso: (Dragonetti & Tola, 2009) (Dragonetti & Tola, 2005)

que ambas tradiciones se nutran mutuamente mediante un conocimiento recíproco, que sólo puede lograrse con efectividad mediante el estudio comparativo de los diversos sistemas filosóficos indios y occidentales.

Se ha de hacer el inciso de que, para llevar a cabo este encuentro, especialmente desde el lado del pensamiento occidental, es antes que nada necesario liberarse de la tan extendida etiqueta de “Religiones orientales” con la que la literatura académica de occidente tiene por costumbre catalogar las diversas formas de pensamiento presentes en Asia<sup>14</sup>. Si bien es quizá posible hablar de religiones en Asia, existen paralelamente a ellas una gran cantidad de tradiciones filosóficas con las que están más o menos en relación, e incluso podría plantearse que las formas religiosas que se observan, en ocasiones no son sino la asimilación popular de teorías desarrolladas en el ámbito de la filosofía.<sup>15</sup>

A la hora de llevar a cabo el estudio comparativo de la filosofía india desde el ámbito académico occidental se han de tener en cuenta los diversos elementos que caracterizan a los sistemas y corrientes filosóficas: su terminología, sus estructuras argumentativas y literarias, sus motivaciones, el trasfondo conceptual, etc. Esta es la razón por la cual el estudio comparativo requiere de sinceridad y rigurosidad a la hora de llevarse a cabo, y no puede ser reducido a una mera contraposición de elementos. Todo estudio comparativo entre las tradiciones occidental e india ha de tener por clave principal la presentación ordenada y clara de los sistemas a comparar, y solo tras ello puede llevar a cabo una sincera y correcta contraposición entre ambos. Así, aunque trabajoso y complejo, el fruto de la aplicación de la filosofía comparada puede ser enormemente provechoso, puede abrir canales mediante los cuales ambas tradiciones puedan enriquecerse mutuamente planteándose entre ellas cuestiones y soluciones que no habrían surgido de forma independiente.

---

<sup>14</sup> Sobre el nacimiento del concepto de “Religión oriental” en occidente, en especial respecto al caso del budismo, véase (App, 2012)

<sup>15</sup>La relación entre filosofía y religión en Asia es sin duda compleja, en ocasiones forman un todo en el que es difícil distinguirlas, e incluso, aunque existan casos inversos, parece en otras la filosofía presidir y conformar el rango de las creencias. Tal situación, a pesar de poseer características definitorias muy particulares y únicas, no es tan distinta de aquella que se observa en ocasiones en la filosofía occidental. Razón por la cual es necesario tener en cuenta que en ambas tradiciones los términos “filosofía” y “religión” rara vez han estado definidos con claridad.

Esta es pues la línea que planea seguir este escrito, busca ser un acercamiento a la filosofía budista, un acercamiento comparativo que promueva el interés hacia el estudio de los sistemas filosóficos indios tan olvidados en ocasiones en el academicismo occidental<sup>16</sup>.

Para llevar a cabo esta tarea, dada la gran cantidad de ejemplos notables de semejanzas que existen entre la que he denominado como época de florecimiento de la epistemología occidental<sup>17</sup> y la filosofía budista india de los siglos II al VII d.C. (Véase sección 2), resulta al caso la mejor opción el centrarse en alguno de estos casos paradigmáticos de semejanza. El caso elegido para este trabajo no es otro que el de los idealismos de Berkeley y Cittamatra, puesto que entre ellos se pueden observar importantes semejanzas al mismo tiempo que fascinantes diferencias en el campo de la epistemología. Berkeley es uno de los empiristas más importantes de la filosofía inglesa, mientras que Cittamatra es una de las escuelas principales del budismo Mahayana, de este modo ambas filosofías son destacables y conocidas por lo que el estudio conjunto de las mismas puede ser una gran oportunidad para abrir puertas<sup>18</sup>. ¿Cómo planeo llevar a cabo este estudio comparado?

Es necesario antes que nada, tal y como se explicó más arriba, una exposición clara y ordenada de las líneas generales del pensamiento de los dos sistemas y de sus argumentos base, antecedida por una introducción, según convenga, del marco en el que se desarrollan ambas filosofías. Esta es quizá la sección más importante del escrito, ya que permite acercarse a ambas formas de pensamiento de una forma rigurosa, práctica y fácilmente abarcable, de modo que el lector pueda tener ambas al alcance de su mano, conociendo no solo sus principios sino el desarrollo general de los mismos.

---

<sup>16</sup> Es importante remarcar, que si bien el estudio académico del pensamiento y filosofías de Asia existe desde finales del siglo XIX en occidente, este constituye casi por completo una rama separada del estudio común de la filosofía que rara vez se enseña en los estudios generales con verdadero detenimiento. Es contra esta división y olvido de la filosofía de Asia, en el caso especial de la india, que este escrito busca reivindicar el valor de un estudio conjunto y equitativo de ambas tradiciones.

<sup>17</sup> Si bien los puntos de semejanza son muy variados y pueden verse también entre otras etapas, destacan muy notablemente, como remarcan algunos autores, aquellos que se dan entre estas dos épocas.

<sup>18</sup> Otro caso cuyo estudio sería de gran interés es el del escepticismo de Hume y aquel de la escuela Madyamika, pero el tratamiento del mismo habrá de ser objeto de otro escrito.

Tras la exposición anterior, el siguiente paso esencial es la comparativa propiamente dicha entre ambos sistemas. Esta se llevara a cabo en cuatro elementos generales: motivaciones, conceptos, fundamentaciones y resolución de objeciones. Este tratamiento puede parecer algo breve pero es sin embargo el más conveniente. Un tratamiento meticoloso y extenso de ambas filosofías (aun solo en los elementos seleccionados) excedería en mucho la extensión recomendable de este ensayo, en tanto que requeriría exposiciones mucho más extensas y completas de ambos sistemas y de un amplio conocimiento previo de ambos por parte del lector. Es por ello que la brevedad de la comparativa es una de las claves intencionales de este escrito que pretende únicamente abrir la puerta a posibles indagaciones profundas en el futuro.

Siguiendo a todo lo anterior, como colofón del trabajo, se reiterará de forma general en la capacidad de cooperar de ambos sistemas en pos de soluciones y descubrimientos que les permitan enriquecerse mutuamente. Se debe puntualizar que, dado el hecho de que el presente trabajo se dirige al público occidental, se presume en él, por razones metodológicas, un desconocimiento de la filosofía india y en especial de la tradición budista. Esta es la razón principal de que a lo largo del texto se preste una mayor atención y con ello se entregue mayor extensión a presentar el marco, la filosofía y los argumentos de Cittamatra, frente a aquellos de Berkeley que se presumen en cierto modo conocidos<sup>19</sup>. Es por esto que al final del trabajo se han añadido con fines prácticos: un pequeño glosario con los principales términos, autores y obras no occidentales que aparecen a lo largo del texto, cuya finalidad es meramente orientativa; y un fragmento del *Vimsatika* de Vasubandhu, obra esencial que se tratará en el apartado 6, con la intención de que el lector conozca de primera mano la complejidad y dificultad que entraña el estudio y presentación de los textos filosóficos budistas.

Busca pues este trabajo ser una ventana hacia el conocimiento, una obra de Abhidharma, una apertura asequible dentro del academicismo occidental por la cual pueda intuir y abrirse a observar un campo de enorme amplitud del cual enriquecerse, el de la filosofía india. Ambas tradiciones pueden nutrirse mutuamente, esto busca ser la apertura que lo incite desde una de ellas.

---

<sup>19</sup> Con todo, la filosofía de Berkeley no queda en nada desamparada y recibe un tratamiento considerable, aun cuando en él se presume el conocimiento de diversos elementos relativos a la filosofía occidental correspondiente.

## 2. Acercamiento a la filosofía budista india

Bajo el nombre común de Budismo, tan habitualmente utilizado en la literatura, se agrupan una enorme variedad de sistemas distintos de pensamiento que en ocasiones poseen una enorme distancia entre sí. Esta es la razón por la cual a la hora de trabajar con el pensamiento budista, aunque pueda en ciertas circunstancias hacerse un tratamiento generalizado del mismo desde el nivel de su concepción base o de su presentación exotérica, es necesario tomar en cuenta las diferencias de pensamiento y práctica existentes en las diversas corrientes. Cuando hablamos de filosofía<sup>20</sup> budista nos referimos sin duda alguna a las diversas formas de pensamiento desarrolladas por los autores surgidos dentro de la compleja corriente del budismo, nunca a un sistema homogéneo, ha de tenerse por ello siempre en cuenta que “*there is not such thing as the’ buddhist philosophy*” (Siderits, 2007, pág. 13)

Tras el paso al paranirvana<sup>21</sup> de Buda Shakyamuni (s. V a.C.), la comunidad de monjes o *sangha* budista se reunió en varios concilios con el fin de resolver las diversas problemáticas surgidas de la falta de unanimidad respecto a algunos puntos de la enseñanza. Sin embargo, a lo largo de los diversos concilios que se fueron sucediendo, se fueron produciendo diversas escisiones, teniendo lugar la primera de ellas en un momento tan temprano como el Segundo Concilio de Vaisali (s. IV a.C.)<sup>22</sup>. De este modo, casi desde los mismos inicios del pensamiento budista encontramos divergencias que dan lugar a diferentes corrientes, a una gran diversidad de escuelas y subescuelas.

Lo cierto es que al igual que con la mayoría de elementos relacionados con las primeras etapas de desarrollo del budismo, existe poco consenso entre los investigadores respecto a las divisiones que se dieron en la sangha desde los primeros

---

<sup>20</sup> La misma situación puede aplicarse al termino “tradición” o a tantos otros. Así, la denominación “budismo” o “budista” ha de entenderse siempre como el nombre de un conjunto relativamente heterogéneo de elementos que poseen el carácter común de proclamar su origen en la enseñanza de Buda Sakyamuni.

<sup>21</sup> Paranirvana, o nirvana completo, es el nombre que se le suele dar a la muerte de un buda o de un arahat. En el budismo tibetano también designa el fallecimiento de aquellos lamas realizados.

<sup>22</sup> Para un recuento más completo y detallado de los diversos concilios budistas, véase las diversas entradas asociadas a “Council” en (Buswell Jr. & Lopez Jr., 2014)

siglos de su existencia hasta finales del primer milenio antes de Cristo. Con todo, existen diversas fuentes clásicas utilizadas por las diferentes tradiciones<sup>23</sup>. Una de estas clasificaciones tradicionales, usada en el budismo tibetano, es aquella que aporta Vinitadeva. Este indica que la sangha se dividió en cuatro escuelas: *Sthaviravadin*, *Sarvastivadin*, *Sammitiya* y *Mahasanghika*, y estas a su vez se subdividieron en tres, siete, tres y cinco escuelas respectivamente, dando lugar a dieciocho escuelas surgidas en el budismo antiguo. Esta división se ve contrastada con aquella que da Vasumitra en la que tras una primera escisión en *Sthaviravadins* y *Mahasanghikas*, estos se dividen a su vez en diez y en ocho escuelas correspondientemente. Sea cual sea la forma de desarrollo de las diferentes escuelas, lo cierto es que es fácil coincidir en el hecho de que el estudio de las posturas budistas indias antiguas resulta de una extensión difícilmente abarcable<sup>24</sup>.

Desde el punto de vista del desarrollo del pensamiento, la historia del budismo indio<sup>25</sup> puede ser dividida fácilmente en tres etapas: temprana, de Abhidharma y Mahayana. El budismo temprano fue aquel enseñado por el Buda y sostenido por sus discípulos inmediatos, se trata de la forma más temprana y quizá de la más desconocida de todas, puesto que los registros escritos sobre la enseñanza no surgen hasta más de un siglo después; el budismo de Abhidharma, o etapa de las escuelas del Abhidharma, sería aquella época de la que se habló en la introducción y en la que se encuadrarían las diversas escuelas tratadas en el párrafo anterior, en ella se desarrolla una sistematización y estudio de las enseñanzas; por último, la etapa Mahayana del budismo corresponde a la aparición de sutras con contenidos nuevos y distintos de los de los cánones y escuelas

---

<sup>23</sup> Dentro del debate sobre este tema existen investigadores que otorgan validez total o parcial a alguna de las fuentes tradicionales, razón por la cual algunas de ellas han sido utilizadas como base en los estudios sobre la historia y desarrollo del budismo.

<sup>24</sup> Para un recuento y estudio más detallado de las divisiones de la sangha y de las posturas sostenidas por dichas escuelas, véase (Dutt, 1978)

<sup>25</sup> Es importante recordar que el presente trabajo se centra en el tratamiento de la filosofía budista india, esto sea desde la época de Buda hasta el declive del budismo en la india en el siglo XIII d.C.. Aun existen tradiciones vivas de la filosofía budista que naciendo en la india y siendo llevadas a otros lugares sufrieron desarrollos posteriores, e incluso se habla de nuevas divisiones en la época actual debido a la expansión del pensamiento budista en Europa, sin embargo ninguno de estos elementos es objeto de esta presentación por motivos prácticos.

anteriores, en esta etapa encontramos un criticismo y un distanciamiento importante del común de las escuelas del Abhidharma<sup>26</sup>.

A la hora de estudiar las posturas filosóficas del budismo, es común encontrar en la literatura occidental que se deje a un lado la complejidad antes expuesta y se siga la división tibetana<sup>27</sup> en dos vehículos y cuatro escuelas<sup>28</sup>. En la tradición académica monástica tibetana se suele dividir primeramente el budismo en dos corrientes o vehículos:

- El vehículo Hinayana<sup>29</sup> que serían “*those [schools] who do not accept the Mahāyāna sūtras as being the authentic word of the Buddha*” (Buswell Jr. & Lopez Jr., 2014, pág. 351), y cuyo objetivo sería la liberación total de los sufrimientos del *samsara*, o ciclo de renacimiento y muerte.
- El vehículo Mahayana que serían aquellas escuelas que aceptan los sutras Mahayana, proclamando las enseñanzas de los mismos como reveladoras de un

---

<sup>26</sup> Las causas que dieron lugar al surgimiento del vehículo Mahayana no están claras, sin embargo lo que sí es de notar es el hecho de que los nuevos sutras son proclamados como verdadera palabra de Buda a pesar de sus grandes diferencias respecto a los sutras conocidos hasta el momento. Estas diferencias filosófico-doctrinales son explicadas apelando a la capacidad del Buda para hacer uso de los *Upaya* o “medios hábiles”. Los discursos recogidos en los sutras de las corrientes del Nikaya serían de algún modo pedagogías, medios hábiles, por los cuales el Buda trataba de guiar a aquellos con menor capacidad hacia la liberación, mientras que los sutras Mahayana fueron recogidos y ocultados por los nagas en espera del momento en que surgieran aquellos capaces de comprenderlos, razón esta de su tardía aparición.

<sup>27</sup> Compartida con otras corrientes del Budismo Mahayana.

<sup>28</sup> Una breve pero muy interesante exposición de estas cuatro escuelas desde la perspectiva tibetana es aquella dada por Khenpo Ngawang Palzang: (Palzang, 2018)

<sup>29</sup> El término Hinayana para referirse a las escuelas clásicas resulta controvertido debido a su origen y etimología. Se trata de una palabra sanscrita cuya traducción sería “vehículo inferior”, el término *hina* (inferior) posee en este caso connotaciones peyorativas debido a que su uso original por parte de los proponentes del Mahayana estaba relacionado con la desacreditación de las tesis de dichas escuelas. Es por esta razón que muchos autores han propuesto designaciones tales como “vehículo fundamental” para hablar de las escuelas correspondientes, o el uso general del término *Sravakayana* (Vehículo de los oyentes). En el presente trabajo a la hora de referirse a las escuelas clásicas se utilizara, tal y como hacen algunos académicos, los términos “escuelas del Nikaya” o “escuelas del Abhidharma”, ya que resultan sin duda más acertados para dar cuenta de aquello que comúnmente suele caer bajo la denominación de Hinayana.

conocimiento superior, y cuyo objetivo sería el logro del estado de buda o iluminación con el fin de liberar a todos los seres del sufrimiento.

A su vez estas dos corrientes son divididas en cuatro escuelas<sup>30</sup>:

- Hinayana:

1. *Vaibhasika*: Bajo este nombre se engloban las dieciocho escuelas clásicas ya mencionadas, esta agrupación se debe a que según la tradición tibetana las diferencias entre dichas escuelas no serían notables<sup>31</sup>, “*Hence they are utterly not Other Schools. [...]they are also not any tenet system except the Great Exposition School [Vaibhasika]*” (Hopkins, 2003, pág. 35). El nombre Vaibhasika procede del hecho de que dichas escuelas tuvieran por base los *vibhasa* o “comentarios” a las obras de Abhidharma. La posición de esta escuela podría catalogarse fácilmente de materialismo realista.
2. *Sautrantika*: el nombre de esta escuela, “seguidores del Sutra”, hace referencia al hecho de que esta escuela no considera los textos de Abhidharma como la palabra de Buda, sino únicamente como obra de sus discípulos, reivindicando así la importancia de los Sutras. La posición filosófica de esta escuela entraría dentro de lo que podríamos denominar materialismo representacionista.

- Mahayana:

3. *Madyamika*<sup>32</sup>: se trata de la escuela más importante del budismo Mahayana, ya que de ella proceden en su mayoría las diferentes tradiciones aún vivas de este vehículo. Recibe su nombre “Camino Medio” del hecho de postular su tesis de la “vacuidad de los fenómenos” como un punto medio entre los extremos del eternalismo y el nihilismo. Se trata de una escuela con tesis

---

<sup>30</sup> Aunque no quepa citarlas todas aquí, cada una de estas escuelas posee según la tradición tibetana sus propias subdivisiones.

<sup>31</sup> Algunos autores remarcan que esta “falta de diferencias notables” no sería tal, y que en realidad la tradición tibetana ha asimilado todas las escuelas antiguas bajo un mismo nombre y les ha atribuido la forma de pensamiento correspondiente a los Sarvastivadín de Cachemira.

<sup>32</sup> Posee dos subdivisiones de gran importancia distinguibles por su acercamiento a la idea de vacuidad: *Madyamika Prasanguika* (consecuencialistas) y *Madyamika Svatantrica* (autonomistas).

complejas y refinadas, cuya postura puede ser definida de modo muy laxo como un escepticismo<sup>33</sup>.

4. *Cittamatra*: Se trata de la escuela de más tardía aparición, cuyos entresijos conformaran la clave principal del presente trabajo. (véase sección 3)

Si bien esta división, tradicionalmente utilizada en los estudios tibetanos<sup>34</sup>, tiene puntos problemáticos y no resulta del todo exacta, es sin embargo aquella que más se ha usado en el estudio de la filosofía budista, puesto que una vez conocidos sus factores específicos, resulta de enorme practicidad y contundencia<sup>35</sup>. De este modo, para el presente trabajo esta será la división a utilizar, conociendo, eso sí, las características reales y las complejidades que tras ella se resguardan.

La historia y desarrollo del pensamiento budista ha sido y es uno de los temas más extensamente debatidos de los estudios sobre el budismo, sus elementos resultan complejos y las fuentes son muy variadas a la par que divergentes. Esto contrasta con el afortunado hecho de que, a pesar de importantes pérdidas, muchas obras esenciales del pensamiento budista se han conservado dentro de los diversos cánones y compilaciones. Sumado a la existencia del Canon de Pali en lengua original<sup>36</sup>, algunas de las obras esenciales surgidas en las escuelas del budismo indio se conservan aún en sus originales sánscritos<sup>37</sup>, al tiempo que la mayoría de ellas existen en sus traducciones tibetanas y

---

<sup>33</sup> Para más información de primera mano sobre esta escuela y sus tesis esenciales, merece la pena leer su texto fundacional, el *Mulamadyamikakarika* o *Versos Fundamentales del Camino Medio* de Nagarjuna, en la traducción comentada de los profesores M. Siderits y S. Katsura: (Siderits & Katsura, Nagarjuna's Middle Way, 2013)

<sup>34</sup> Para más información sobre las concepciones históricas, filosóficas, etc. de la tradición tibetana respecto del budismo indio, pueden consultarse diversidad de obras doxográficas clásicas tibetanas, entre las que se encuentran: (Hopkins, 2003) y (Nyima, 2009).

<sup>35</sup> Dada la incertidumbre respecto de las filosofías de las escuelas clásicas y el hecho de que la división tibetana es en cierto modo muy acertada al respecto de los otros tres sistemas filosóficos, no es de extrañar que, introduciendo aclaraciones o exposiciones completas como la presente, dicha división pueda ser utilizada con gran efectividad.

<sup>36</sup> Existen ya en lengua española algunas traducciones de los textos del Canon de Pali. Se puede consultar al caso la traducción directa desde el pali de algunos de los principales Sermones Medios (*Majjhima Nikaya*) en (Solé-Leris & Vélez de Cea, 1999)

<sup>37</sup> Hay que lamentar la pérdida de muchas obras tanto en sus originales sánscritos como en sus traducciones tibetanas y chinas debido a la Revolución Cultural de Mao. Y el hecho añadido de

chinas. Resulta revelador el hecho de que en occidente desde finales del siglo XX hasta la actualidad han surgido una gran cantidad de proyectos<sup>38</sup> y editoriales cuyo objetivo principal es poner en manos de los lectores ajenos a las lenguas originales aquellas obras esenciales del budismo, permitiendo así un estudio directo y crítico de los textos. Se trata sin embargo de una labor extensa y compleja, en muchas ocasiones con fecha límite, razón por la cual el interés de occidente y de los ámbitos académicos hacia ella resulta esencial para su avance. Es así que en la época actual encontramos no solo que la filosofía budista puede ser de gran valor para occidente, sino que el propio interés de los académicos occidentales puede ser decisivo para la supervivencia y progreso de la tradición budista.

---

que muchas de las obras supervivientes se encuentran en formatos físicos frágiles cuya supervivencia es limitada.

<sup>38</sup> De entre todos estos proyectos, es necesario destacar “*84000. Translating the words of the Buddha*”. Tras la invasión del Tíbet por parte de China y el exilio tibetano a mediados del siglo XX, la cultura tibetana comenzó un rápido declive en casi todos sus aspectos, pero en especial respecto a la lengua. El Canon Budista Tibetano se encuentra escrito en una forma lingüística denominada tibetano clásico, una forma lingüística compleja y con una enorme profundidad. Sin embargo, el declive de la cultura tibetana, sumado a la falta de suficiente interés en occidente por los aspectos profundos de la misma, hace que el estudio y conocimiento del tibetano clásico este sufriendo un rápido declive que amenaza con su desaparición antes del próximo siglo. Esta es la razón de que el proyecto tenga por meta la traducción completa y sistemática de las 231.800 páginas que componen el Canon tibetano al inglés en un límite de 100 años. Las traducciones se encuentran disponibles públicamente en su página web (84000.co), junto con textos introductorios, notas y otros elementos que ayuden a suplir la diferencia de profundidad existente entre el tibetano y el inglés.

Para más información sobre el proyecto y su urgencia véase: [84000.co/about/what-we-do](http://84000.co/about/what-we-do).

### 3. El pensamiento de la escuela Cittamatra

#### Cittamatra, Yogacara, Vijñanavada... Solo-Mente

Cittamatra, la segunda y última escuela del vehículo Mahayana es aquella habitualmente traducida como de Solo-Mente. Resulta históricamente la de más tardía aparición y sin embargo parece ser que de algún modo “*represents an extension of the Abhidharma project*” (Siderits, 2007)<sup>39</sup>. En ella se trata de contestar a cuestiones que surgieron ya en el Abhidharma, pero con el cambio radical de la desaparición del *rupa skandha* (agregado físico), séase de la corporeidad. Es por tanto una propuesta que se contrapone a las posiciones realistas y representacionistas surgidas en el Abhidharma. Sin embargo, su desarrollo también se da como respuesta frente a algunas de las tesis tempranas del escepticismo de la escuela Madyamika.

El carácter esencial de esta escuela es idealista, su tesis principal es que el mundo no posee realidad física, sino que es únicamente una impresión mental, mera apariencia. Así, aquello que aparece en nuestra experiencia, el objeto intencional, no es sino una imagen mental carente de materialidad. Lo único que existe es la conciencia o *citta*, aunque es esencial remarcar que para esta escuela la mente no existe en modo alguno de forma sustancial<sup>40</sup>, así encontramos en uno de los textos de la misma, el *Ch'eng wei-shih lun*, la siguiente explicación:

---

<sup>39</sup> Este es un importante dato a tener en cuenta durante la lectura del presente trabajo. Cittamatra se desarrolla no solo refutando los planteamientos realistas y representacionistas de las escuelas Vaibhasika y Sautrantika, sino sobre sus mismas bases. La escuela Vaibhasika llevó a cabo una fundamentación y defensa de muchas de las tesis que más adelante son utilizadas por el resto de escuelas. El amplio uso del *Abhidharmakosa* de Vasubandhu en la literatura budista es un buen ejemplo de ello. Muchas de estas tesis son complejas, la terminología y dinámica de sus exposiciones está muy alejada de las formas occidentales. Esta es la mayor dificultad a la que se enfrenta este trabajo, y una de las principales razones de su carácter introductorio. Ya que no es posible abarcar el análisis y exposición de toda la variedad de elementos necesarios para una comprensión completa, y dado que se presupone al lector no versado en los temas de la filosofía budista, la exposición busca ser una apertura a un estudio mucho mayor en la cual no cabe sino dejar huecos y cuestiones por investigar.

<sup>40</sup> La filosofía budista Mahayana en términos generales rechaza el sustancialismo. Los sutras Mahayana enseñan que no solo el sujeto, el yo, carece de existencia real, sino también los objetos del mundo. De este modo el Mahayana se diferencia de las escuelas del Nikaya en que, mientras que en el primero encontramos la negación de todo fenómeno sustancial, en las

*“Since citta and caittas [mental factors] depend on other things to arise (paratantra), they are like a magician’s trick, not truly substantial (“real”) entities. But so as to oppose false attachments to the view that external to citta and caittas there are perceptual objects (ching, visaya) [composed of] real, substantial entities, we say that the only existent is consciousness. But if you become attached to the view that vijñapti-matra is something truly real and existent, that’s the same as being attached to external perceptual-objects”*

La designación de esta escuela es muy variada, y depende sin duda de la caracterización que de ella se esté haciendo. Es denominada primeramente por su posición filosófica y según sus contenidos como: *Cittamatra*<sup>41</sup> traducible como “Solo mente”; como *Vijñanavada*, “Escuela de conciencia”; o en ocasiones como *Vijñaptimatra*, “Solo impresiones”, si bien estos nombres hacen referencia clara a diferentes claves teóricas de su planteamiento idealista, también cabe encontrar la denominación más común en occidente, la de *Yogacara*, “Escuela de los practicantes del yoga”, en la cual se resalta un aspecto esencial de esta escuela y es el valor que le da a la práctica de la meditación y a los estados que en ella se producen<sup>42</sup>.

Es importante añadir a lo dicho que, rigurosamente hablando, existe una cierta distancia entre lo que suele denominarse como *Yogacara* y aquello que se conoce como *Cittamatra*. Si bien la escuela india *Yogacara* es identificada con aquella que la tradición tibetana denomina *Cittamatra*, esta identificación no es del todo correcta. Como ya vimos en la sección anterior, la tradición tibetana lleva a cabo una clasificación del budismo indio marcada hermenéuticamente, así se llevan a cabo interpretaciones y caracterizaciones de las escuelas basándose en el estudio de sus fuentes. Sin embargo, las interpretaciones de la tradición tibetana no siempre son aceptadas por los académicos occidentales, razón por la cual hay en ocasiones una cierta distancia entre la caracterización de las escuelas que hace el academicismo tibetano y la recreación de las posturas de las mismas llevada a cabo por los investigadores occidentales. Teniendo esto en cuenta en el presente trabajo, por razones de practicidad se tomará en cuenta

---

segundas se niega únicamente la realidad del yo aceptándose la existencia exterior de dharmas (constituyentes elementales) de naturaleza sustancial.

<sup>41</sup> El termino *Cittamatra* suele referirse tanto a la doctrina como a la propia escuela, sin embargo por motivos prácticos el termino en sanscrito solo se usara para referirse a la escuela.

<sup>42</sup> A lo largo de la explicación, se utilizaran de forma variable e intercambiable los diversos nombres presentados.

principalmente la interpretación occidental de la escuela, sin dejar del todo a un lado la caracterización tibetana y haciendo, con conocimiento de causa, una identificación entre los términos Yogacara y Cittamatra<sup>43</sup>.

### **El surgimiento de la posición Cittamatrin**

En torno al siglo II d.C. comienzan a surgir en la literatura budista nuevos sutras Mahayana que presentaban una visión distinta a la sostenida por la escuela Madyamika. Estos discursos presentan elementos de lo que más tarde llegara a ser la escuela india budista de Cittamatra. Dentro de los diversos sutras que surgen, cabe destacar dos de gran autoridad en la literatura cittamatrin: el *Samdhinirmocanasutra* (s. II) del que se dice que “*is the link between the prajnaparamita and the beginnings of the Yogacara*” (Dragonetti & Tola, 2004) y el *Lankavatarasutra* (s. IV) en el que se presentan de forma asistemática diversos elementos de la doctrina de Solo-Mente.

La fundación de la escuela Yogacara sucederá sin embargo algo más tarde, en el siglo IV d.C., de la mano de dos filósofos indios: Asanga y su hermano Vasubandhu. La tradición afirma que Asanga recibió del bodisatva Maitreya en el cielo de Tushita<sup>44</sup> los *Cinco Tratados* fundacionales de la posición cittamatrin, pero lo cierto es que aun cuando se han sostenido diversas opiniones sobre el origen de este relato, la posición imperante en la actualidad es la de atribuir al personaje de Maitreya un origen histórico (s.III), considerándolo como el maestro de Asanga e impulsor de la corriente filosófica yogacarin. Por otra parte, de Vasubandhu, hermano menor de Asanga, se destaca tradicionalmente que en un primer momento defendió las posiciones del pensamiento Abhidharma siendo más tarde convertido por su hermano a la corriente Yogacara. Esta idea se apoya en la existencia de textos tanto Mahayana como Abhidharma atribuidos al nombre de Vasubandhu, y aun cuando en ocasiones la opinión de los académicos ha sido plantear dos personajes distintos o una falsa autoría, la visión tradicional sigue siendo la más sostenible.

---

<sup>43</sup> Para una explicación más completa de las diferencias entre Cittamatra y Yogacara puede verse el Apéndice 18 que se encuentra en el tercer volumen de (Brunnhölzl, 2018).

<sup>44</sup> Dentro del budismo se suelen nombrar seis renacimientos posibles marcados por el karma (Dios, semidiós, hombre, animal, preta y ser infernal). Los dioses se dividen a su vez en tres tipos (del deseo, de la forma y de sin forma) y moran en diferentes lugares según su categoría. El cielo de Tushita hace referencia a aquella morada de los dioses del deseo en la que viven reencarnados como dioses los futuros budas antes de venir al mundo.

El desarrollo de la escuela tuvo gran influencia posterior en la filosofía del Mahayana, en especial gracias a uno de los discípulos más importantes de Vasubandhu, Dignaga (s.VII), originador de la escuela de lógica budista (Yogacara-Sautrantika)<sup>45</sup>, cuyo discípulo Dharmapala (s.VI) se convirtió en abad de la Universidad de Nalanda y la convirtió en el baluarte de la filosofía cittamatrín. Dharmakirti (s.VII), estudiante de Nalanda y discípulo del anterior, desarrolló ampliamente las ideas de Dignaga, adhiriéndose así a la escuela Yogacara-Sautantrica<sup>46</sup>, e influyendo con ello el desarrollo de toda la epistemología budista del Mahayana.

Por último, cabe destacar que en el siglo VIII d.C., dos pensadores de la Universidad de Nalanda: Jñanagarbha y su discípulo Shantarakshita, llevaron a cabo una síntesis de los pensamientos de Madyamika Svatantrica y Yogacara, combinando así las filosofías de Madyamika, Yogacara y la escuela de Epistemología en un único sistema denominado Yogacara-Svatantrica-Madyamika.

### **Los principios filosóficos de Cittamatra**

La tesis esencial de Cittamatra sería aquella que sostiene que “*all that exists is only ideas, representations, images, imaginations, creations of the mind, to which no real object existing outside the mind corresponds. [...] The whole universe is mental universe*” (Dragonetti & Tola, 2004). Esta es sin duda la clave principal de toda la tesis idealista cittamatrín, sin embargo, esto plantea de primeras dos preguntas esenciales: ¿Cuál es la concepción de mente que aquí se plantea? ¿Cómo surge y se constituye este universo mental?

Primeramente, la concepción de la mente<sup>47</sup> afirmada por el Cittamatra es, como ya se mostró, aquella del budismo general que lejos de sostenerla como algo sustancial,

---

<sup>45</sup> Es importante destacar que, como dije al principio del apartado, en la literatura budista tibetana clásica la escuela Cittamatra es considerada la última de las cuatro escuelas budistas principales, pues considera a Dignaga y a Dharmakirti como pertenecientes a una subdivisión de esta corriente, mientras que la literatura académica actual tiende a separárseles como constituyendo una escuela diferente.

<sup>46</sup> Es posible considerar que Dignaga desarrolla y pertenece a la escuela Cittamatra en sus escritos a pesar de poseer características propias diferenciadoras, y que es con Dharmakirti con quien surge de forma definitiva la forma de pensamiento de Yogacara-Sautantrica.

<sup>47</sup> Es importante resaltar que para el budismo, mente y conciencia son una misma cosa, poseyendo como cualidad la pura intencionalidad. En los textos filosóficos de la tradición tibetana, como pueden ser la obras de *bsDus-sgrva*, se suele definir conciencia como “*Aquello*

permanente o inmutable<sup>48</sup>, la considera como un torrente, una serie de conciencias, de actos de conocimiento que siendo instantáneos se suceden imparablemente, tan pronto como uno cesa otro surge. Esta cadena de instantes de conciencia procede sin principio, “*flowing like a river which has no source*” (Dragonetti & Tola, 2004). Sin embargo esta conciencia no es neutra, en ella están confiadas las Impresiones o *Vasanas*<sup>49</sup>, una suerte de condicionamientos latentes o potenciales, dejadas por las acciones y experiencias que se han dado en las diversas encarnaciones de esa conciencia, que una vez que se hacen efectivos dan lugar a fenómenos mentales semejantes a las que los originaron.

De este modo, el mundo mental que se propone en el planteamiento yogacarin tiene su origen en la maduración o actualización de las huellas kármicas o *Vasanas*. Así, dadas unas determinadas condiciones, los *vasanas* que se encuentran en la conciencia maduran y con ello producen diferentes percepciones e imágenes mentales que constituyen el mundo. Pero esto demuestra una cosa más, y es que si el mundo que es percibido surge en la mente de los sujetos por la actualización de los *vasanas*, en realidad la división sujeto-objeto es solo una apariencia, el objeto intencional y la conciencia son en último término una misma cosa, es por esto que el universo es *citta* o mente. En este mundo mental, ya que el sujeto y el objeto son una misma cosa, no es posible hablar de la existencia real de un sujeto o Yo, puesto que este solo puede afirmarse respecto de un objeto, ante la no existencia de tal objeto se evidencia que el sujeto es relativo, dependiente y por lo tanto insustancial, se ve así la no existencia última del Yo o *anatman*<sup>50</sup>.

---

*cuya naturaleza es claridad y tiene la capacidad de conocer*” (Tamding, 2019), haciendo esto referencia a su capacidad para dirigirse a un objeto “iluminándolo” y dándolo a conocer.

<sup>48</sup> Lo cual sería contrario a la concepción del No-Yo o *Anatman* descubierta y sostenida en el budismo.

<sup>49</sup> Tal es la concepción budista del karma, este no es otra cosa que el conjunto de impresiones o *Vasanas*, tanto negativas como positivas, debidas a las acciones llevadas a cabo durante una vida. La negatividad o positividad de las acciones viene medida por el hecho de si las impresiones que dejan dan frutos agradables o desagradables. En palabras de S.S. el XIV Dalai Lama: “*La ejecución de una acción establece en la mente un potencial de predisposición que servirá de condición causal para la experiencia de un efecto positivo o negativo en el futuro*” (Dalai Lama, 2002, pág. 61)

<sup>50</sup> Es importante notar que en este punto se encuentra la mayor diferencia entre las escuelas Madyamika y Cittamatra, puesto que la primera caracteriza la vacuidad o *sunyata* (realidad

Dejando esto a un lado, aún podrá surgirnos la pregunta de cómo puede ser que la conciencia contenga esas semillas o *vasanas*, ¿cómo se estructura en último término la conciencia? Lo cierto es que la posición cittamatrín clásica distingue entre ocho conciencias distintas<sup>51</sup>: las seis conciencias comunes (vista, oído, olfato, gusto, tacto, mente<sup>52</sup>), una conciencia afligida (*klišhtamanas*) y la conciencia base-de-todo (*alayavijñana*). Es en esta última conciencia donde se acumulan inconscientemente los *vasanas* o impresiones, los cuales más tarde dan fruto manifestando las conciencias comunes y surgiendo así la percepción tanto del mundo como del sujeto. Sin embargo, este surgimiento de la percepción no resulta neutro puesto que la conciencia afligida o *klišhtamanas* percibe aquello que aparece como objeto de deseo o aversión<sup>53</sup>, creando así nuevos *vasanas*. De este modo, la *alayavijñana*, o conciencia base de todo, en su naturaleza inconsciente, neutra y contenedora de los *vasanas*, constituye una de las claves de la teoría cittamatrín ya que toda percepción surge desde ella.

Por último resta hablar de los fenómenos que se presentan en la conciencia, puesto que para esta escuela, cuando un fenómeno se muestra, está caracterizado por lo que se ha dado a llamar las Tres Naturalezas o *Trisvabhava*. Estas son:

- Imaginaria<sup>54</sup> (*Parikalpita*): se trata de la forma en la cual se nos aparecen los objetos presentados a la mente por las conciencias comunes, esto sea, marcadas por la

---

última) como la insustancialidad del yo y de los fenómenos, mientras que la segunda añade a lo anterior la negación de la dualidad sujeto-objeto.

<sup>51</sup> No se trata como tal de conciencias diferentes entre sí, sino más bien de diferentes aspectos de la conciencia cuyo surgimiento es siempre simultáneo. Véase el comentario a la Sección II del *Trisvabhavakarika* de Vasubandhu en (Dragonetti & Tola, 2004, pág. 203)

<sup>52</sup> Dentro del pensamiento budista se establece por norma general la existencia de seis sentidos: los cinco sentidos clásicos (vista, oído, olfato, gusto y tacto) a los que se suma un sexto, la mente.

<sup>53</sup> La conciencia afligida “*is the most difficult to define and explain*” (Dragonetti & Tola, 2004, pág. 203). En el momento mismo en el que las percepciones producidas por los *vasanas* surgen haciéndose conscientes, la conciencia afligida, generadora la percepción egoica del sujeto o Yo, las reconoce como objeto y con ello inicia la aparición de sentimientos de atracción o rechazo hacia ellas.

<sup>54</sup> Cabe resaltar que en la tradición filosófica tibetana se han distinguido dos posturas dentro de la escuela Cittamatra relativas a la concepción sobre el objeto presentado a la conciencia. Una postura es la de los partidarios del verdadero aspecto (*Sakaravada*), que propondrían que aunque las apariencias no poseen realidad externa sí que existen tal y como se perciben, pues la conciencia toma el aspecto de lo percibido. Por otra parte estarían los partidarios del falso

klištamanas que hace aparecer a las cosas como poseedoras de una existencia propia diferente de la conciencia. Es la dualidad sujeto-objeto con la que se nos aparece el mundo.

- Dependiente (*Paratantra*): Es aquello que se nos aparece, los objetos en sí mismos, condicionados y determinados por sus causas. Son las representaciones en las cuales se actualizan o dan fruto los *vasanas*, razón por la cual estos son la causa de la naturaleza dependiente.
- Perfectamente establecida (*Paranishpanna*): consiste en el “no ser como aparecen” de las cosas. Es la naturaleza real de los fenómenos, la realidad última cuya una expresión posible es la negación de lo que se aparece. Puede determinarse como ‘vacía de existencia propia’ en todos los sentidos.

Estas tres naturalezas son modos de realidad en los que se articula la problemática de la Realidad Convencional y la Realidad Última. La naturaleza Imaginaria correspondería a la primera, mientras que la Última lo haría a la segunda, siendo la naturaleza Determinada el eje de unión y movimiento de ambas.<sup>55</sup>

### **La defensa cittamatrín del Solo-Mente**

Resulta sin duda conveniente al caso el hacer una breve demostración de cómo la escuela Cittamatra lleva a cabo no solo la presentación de su teoría sino también la defensa de la misma frente a posibles críticas u objeciones. Existe una enorme variedad de textos en los que podemos encontrar dicha defensa, algunos de los cuales se verán más adelante, sin embargo cabe destacar entre ellos el *Vimśatikā vijñaptimātratāsiddhi* (*Las Veinte estrofas. Demostración de la sola existencia de la mente*) de Vasubandhu. Esta obra, formada por una veintena de estrofas junto con un autocomentario, constituye una de las más importantes aportaciones de Vasubandhu a la filosofía yogacarin. En el

---

aspecto (*Nirakaravada*), que considerarían no solo que los objetos externos no tienen existencia, sino también que las apariencias que se presentan a la conciencia son falsas, puesto que esta no sufre modificación alguna.

<sup>55</sup> Para un tratamiento más detallado de las tres naturalezas, puede consultarse la primera sección del *Trisvabhavakarika* de Vasubandhu, junto con el comentario complementario, en (Dragonetti & Tola, 2004)

texto, se hace una exposición y defensa de la tesis principal de la escuela, esto sea, la inexistencia de los objetos externos y la sola existencia de la mente, a la vez que se tratan y discuten otros diversos temas relacionados<sup>56</sup>. De este modo, podemos pasar a observar algunas de las claves principales de la defensa que hace Cittamatra del Solo-Mente parafraseando<sup>57</sup> el contenido de las estrofas y el autocomentario del *Vimsatika*<sup>58</sup>.

El texto comienza con la aseveración de la tesis idealista principal:

*“1. (All) this is indeed only consciousness, because of the appearance (in it) of non existing objects, as the vision by taimirika [person with dim vision] of an inexistent net of hairs, etc.”*<sup>59</sup> (Karika 1)

Así, del mismo modo que a una persona con los ojos velados (por las cataratas) se le presenta la luna como cubierta de pelos, y esto le parece sin duda ser así aun cuando no es cierto, a nosotros se nos muestran las cosas como existiendo fuera de nuestra mente aun cuando no hay nada más allá de ella. Es por esto que todo cuanto existe es solamente impresiones, imágenes mentales sin referente externo. Esta tesis resulta sin duda controvertida, y es así como el hipotético oponente<sup>60</sup> plantea tres objeciones<sup>61</sup>: Primeramente, que existen una serie de condicionamientos espaciotemporales en todo lo que percibimos, y que es necesaria una causa de dicha determinación, cosa que

---

<sup>56</sup> Es conveniente aclarar que se trata de un texto dirigido a otros pensadores budistas y por ello Vasubandhu se permite, no solo dar por sentadas algunas concepciones, sino citar los sutras como autoridad, esto no habría sido el caso de estar dirigido a no budistas, en dicha circunstancia (como es el caso de otras obras de mayor extensión) todos los puntos y concepciones son problematizados y defendidos.

<sup>57</sup> Lo que aquí se presenta es una narración punto por punto del texto de Vasubandhu, con la intención de mostrar tanto su dinámica como sus argumentaciones. Puede verse parte del texto original (Karikas 1-9) en el anexo 2.

<sup>58</sup> Las partes del mismo comentadas serán: Primer argumento principal, la defensa del idealismo (versos 1 al 9); segundo argumento principal, la refutación del atomismo (versos 11 al 15); y finalmente, otras objeciones (versos 16 al 19). Para un análisis más detallado de la argumentación véase los comentarios y análisis de (Siderits, 2007) y (Dragonetti & Tola, 2004) que han servido como apoyo para la presentación.

<sup>59</sup> A la hora de citar el texto se hará entre paréntesis indicando la sección o estrofa (*karika*) según corresponda al comentario o al texto raíz respectivamente. La división y traducción citadas corresponden a (Dragonetti & Tola, 2004)

<sup>60</sup> Muy posiblemente perteneciente a la escuela Sautantrica.

<sup>61</sup> Aun cuando la determinación espacial y la determinación temporal constituyen dos objeciones distintas, resulta posible y más práctico tratarlas como una sola.

fácilmente aparece en una postura realista pero que resulta problemática para la tesis idealista; por otro lado, no existe exclusividad en la percepción de las cosas, hay una determinación intersubjetiva, puesto que en una misma circunstancia diferentes individuos tienen percepciones semejantes, por lo cual es necesario dar cuenta de cómo esto puede ser posible si es que no hay un elemento común a todos; y por último, a diferencia de aquellas experiencias que son puramente percepción (e.g. un espejismo en el desierto), en las cuales no hay efecto real (el agua no sacia la sed) en las experiencias sensoriales normales (e.g. beber un vaso de agua) sí que se produce un efecto, solo en estas últimas parece haber funcionalidad.

Ante estas objeciones, Vasubandhu responde del siguiente modo:

*“The determination (certainly) in regard to place, etc., has to be admitted as in dreams, and also, as in the case of the pretas, the indetermination (non-exclusiveness) [is to be admitted].” (Karika 3)*

*“As in the case of the (nocturnal) pollution, the performance of the (specific) function [is to be admitted]. Moreover, as (it happens) in hells, all (= the set of four)” (Karika 4)*

La determinación espaciotemporal se encuentra también en los sueños, así como también en ellos vemos en ocasiones funcionalidad, tal es el caso de las poluciones nocturnas. De este modo, ambas condiciones no parecen ser válidas como criterio de distinción, pues se cumplen el caso de impresiones puramente mentales como los sueños. Por otro lado, la tercera objeción, la determinación intersubjetiva, recibe respuesta con el caso de los *pretas* o espíritus hambrientos<sup>62</sup>, puesto que todos ellos, dado su karma semejante, ven de igual modo un río de agua como un río de pus. Así mismo, todas las condiciones anteriores se cumplen en el caso de los seres infernales<sup>63</sup>,

---

<sup>62</sup> Como se dijo en la nota 11, el texto está dirigido a pensadores budistas, es por ello que se alude aquí a los *pretas* (Véase nota 3). Los *pretas* o espíritus hambrientos, son seres que debido a su karma negativo pasado sufren grandes privaciones y que perciben el mundo de manera muy distinta, así ven cuanto es bueno y provechoso como desagradable y repulsivo.

<sup>63</sup> Los seres infernales (Véase nota 3), se encuentran en alguno de los diferentes infiernos a causa de su karma pasado, y allí sufren de diferentes formas por mano de una especie de “guardianes”, sin embargo, estos últimos no se conciben como existentes, sino como impresiones causadas por el karma mismo. Puesto que, siguiendo la cosmología budista, los guardianes no tendrían razón de estar en el infierno dado que no sufren allí y por ello no les corresponde.

estos sufren en los infiernos de mano de guardianes en las anteriores condiciones, ambas cosas creadas por la maduración de sus *vasanas*, pues no existen físicamente. Estos dos últimos ejemplos podríamos tratar de verlos de forma más prosaica pensando en el caso de los animales, pues sin duda la percepción de un perro, o un insecto es muy diferente de la que tenemos los humanos y sin embargo es intersubjetiva para ellos, a un tiempo que cumple con el resto de condiciones. Lo que subyace a estas últimas réplicas es el hecho de que, dado que el oponente acepta la idea de que el karma, cuya naturaleza es mental, puede ser causa de las percepciones del mundo, entonces se puede explicar la realidad por medio de la maduración de los *vasanas* (karma) sin necesidad de apelar a un segundo elemento de distinta naturaleza.

Por lo tanto, una vez aceptado lo anterior, se cuestiona la validez del planteamiento realista, puesto que, dado que la maduración de los *vasanas* puede dar cuenta de todo,

*“Why such transformation of consciousness alone [...] is not admitted?  
Why instead of that the elements are imagined as (really arising and changing in  
the way previously described) [thus as external to the mind]” (Sección X)*

Aquí, sin duda, se hace uso de lo que en occidente se conoce coloquialmente como la navaja de Ockham y que en la filosofía budista recibe el nombre de Principio de Claridad, esto sea: *dadas dos teorías igualmente satisfactorias para un fenómeno, habrá de elegirse aquella de mayor claridad, séase la teoría que postule el menor número de entidades no observables*. De este modo, el planteamiento idealista parece de primeras más económico ontológicamente y con ello quizá más sincero, puesto que parece tener menos elementos imputados por el interés.

Haciendo un inciso, es fácil darse cuenta de que la teoría del Karma resulta esencial a la defensa presentada y se da por aceptada, la razón de esto es el hecho ya aducido de que este texto va dirigido a otras escuelas budistas. Puede decirse entonces que existe aún una brecha para la aceptación de lo expuesto por parte de un pensador no budista, la de no creer en el karma y la reencarnación. Sin embargo, esta posible objeción exigiría un estudio de alguna de las defensas que hace el budismo de la ley del karma y de la reencarnación, tema cuya amplitud desgraciadamente excede los límites de este ensayo.

Continuando con lo anterior, Vasubandhu se enfrenta a una nueva objeción: incluso el buda habló de la existencia de los objetos externos<sup>64</sup>. Ante esto, nuestro autor comienza una refutación del atomismo<sup>65</sup>, así advierte primeramente:

*“(An external ayatana [material thing]) cannot be the object of cognition either as the one or as the multiple in (isolated) atoms; neither can these (atoms), when they are conglomerated, (be object of cognition), because (in this case) the atom cannot be proved to exist”<sup>66</sup> (Karika 11)*

Vasubandhu niega aquí las tres posibilidades en las que se podría apoyar un atomista para defender su teoría: que el objeto intencional existe como un todo sobre sus partes atómicas; que el objeto intencional, es múltiple, siendo los átomos mismos; o bien que los átomos se combinan formando agregados<sup>67</sup>, pudiendo así hacer cosas que no pueden por sí mismos. Las primeras respuestas a dichas posibilidades las vemos en el mismo autocomentario tras el verso: Primeramente, el objeto de nuestra cognición no puede ser un todo, puesto que nunca percibimos sin partes; por otro lado, el objeto cognoscido tampoco puede ser múltiple, puesto que nunca se perciben los átomos individualmente; y por último, el objeto no puede ser tampoco un agregado de átomos, puesto que la sustancialidad de los átomos como unidades no se puede establecer. Así Vasubandhu va respondiendo a las diversas posibilidades que presenta su oponente:

---

<sup>64</sup> Para Vasubandhu, el buda al hablar de los *ayatanas* de color y forma (a estos se refiere el oponente), únicamente está haciendo gala de un acercamiento pedagógico (*upaya*) a la cuestión para aquellos que quedan lejos de comprenderla en términos más sutiles. Véase nota

<sup>65</sup> Nótese que la forma de atomismo a la que Vasubandhu se enfrenta es aquella de las escuelas budistas del Abhidharma surgida en los varios siglos antes de la era cristiana. Para más información sobre el atomismo en las escuelas budistas indias puede verse la tercera parte de (Jinpa, 2017).

<sup>66</sup> Durante su etapa de pertenencia a la escuela Vaibhasika, Vasubandhu escribió un compendio completo del pensamiento del Abhidharma de dicha escuela, mas tarde escribió un autocomentario a dicho texto cuyas posiciones críticas revelan una afinidad con las ideas de Sautrantika. Este texto, que se ha convertido una de las obras más influyentes dentro del budismo, lleva por nombre *Abhidharmakosa*, y se puede encontrar en su primer capítulo un meticuloso estudio y repunte de la teoría atómica a la vez que algunas de las problemáticas sobre ella que aparecen en el *Vimsatika*. Véase pues (Vasubandhu, 1988-1990)

<sup>67</sup> Es importante remarcar aquí que, como dice Siderits: “*the aggregate is not supposed to be a whole existing over and above the parts*” (Siderits, 2007)

¿Cómo es posible que esta unicidad no se establezca? Puesto que un átomo para poder formar elementos más complejos ha de unirse a otros (seis), debe por ello tener un tamaño finito y una extensión. Pero si un átomo se une por diferentes puntos de su extensión a otros esto es porque en él hay partes<sup>68</sup> y con ello no es una entidad única sino un agregado, del mismo modo, postular dichas entidades como *rupa dharmas* (entidades materiales últimas) nos llevaría a una regresión *ad infinitum*. Para salvar este problema podría afirmarse que el átomo carece de extensión, pero sin duda esto llevaría a que todos los átomos recayeran en un mismo lugar sin poder formar objetos extensos.

Pero ¿Qué pasaría si los átomos estuvieran separados? No se podría explicar, dado que los átomos son puntos, cómo un cuerpo no atraviesa a otro al entrar en contacto con él, ni la razón de las sombras producidas por la obstrucción de la luz, todo sería traspasable tanto por la luz como por otros objetos.

¿Y si los objetos físicos fueran conjuntos de propiedades particulares, de modo que las cosas ya no sean cosas, sino propiedades que existen más allá de nuestra percepción? De este modo, encontraríamos que los objetos no son sino una construcción que nosotros hacemos sobre una gran diversidad de propiedades particulares coincidentes en la percepción, que nosotros designamos con diversos nombres y que constituirían los *rupa dharmas*. Sin embargo, en dicho caso, nos encontraríamos con cuatro dificultades: primeramente, si tales propiedades fueran *rupa dharmas*, serían como tales sustanciales e indivisibles, de este modo, moverse a través de la tierra resultaría imposible, ya que su extensión sería recorrida en un solo paso; en segundo lugar, percibir una parte de un objeto sin percibir el resto sería también imposible, puesto que su tactilidad debería ser aprehendida siempre en su totalidad; como tercer problema, se plantea la existencia de espacio entre animales, cosa imposible si ocupan una misma superficie, pues en este caso deberían ocupar el mismo espacio o estar todos unidos; y por último, en el caso de criaturas como los peces del mar, no podrían pasar los pequeños, poseyendo iguales características que los grandes, nunca desapercibidos frente a estos, resultarían difícilmente distinguibles dado que poseen iguales características definitorias.

---

<sup>68</sup> Puesto que las diferentes regiones de un elemento extenso cuentan como partes.

De este modo, el planteamiento de las propiedades particulares, quedaría refutado<sup>69</sup> y así se concluye:

*“Consequently, the division into atoms [...] has to be necessarily assumed; and it (= the atom) is not established as being one (= indivisible). And, if (the atom) is not admitted (to be one), (then) it is not admitted that the form – colour, etc. (as things external to the mind) be the object of (the cognition through) the eye, and therefore ‘only consciousness’ is admitted (to exist)”*  
(Sección XXVII)

Por último, podemos ya pasar a ver algunas objeciones más que, hacia el final del texto, el proponente del realismo hace a la postura idealista.

Primeramente, el oponente plantea a Vasubandhu la cuestión de que cómo es posible que yo tenga la percepción de algo si es que no existen los objetos externos. A lo que este responde que la propia percepción puede suceder como en los sueños, y aun con todo, en caso de postular la existencia de lo externo, cuando la cognición sucede, el objeto, cuya naturaleza es impermanente, ya no existe<sup>70</sup>, puesto que solo llega hasta nosotros su percepción. ¿Cómo plantearlo entonces como existente ante los sentidos? La respuesta del oponente realista, es que en ultimo termino si algo no ha sido previamente percibido por los sentidos no puede después ser recordado en la conciencia, con lo que dada la existencia de la memoria, debe haber una existencia anterior del objeto recordado. Sin embargo, Vasubhandu aduce aquello que ya se vio anteriormente, que es la representación mental de dicho objeto lo que la memoria recuerda, y dicha representación, como en el caso de los sueños, puede ser puramente mental, debida a los *vasanas*, sin necesidad de referente externo.

Ante esto, el oponente cuestiona como puede ser posible que la gente no se dé cuenta de que aquello que perciben es irreal, ya que aquellos que perciben las cosas en un sueño son después conscientes de que aquellas no existían. La respuesta de Vasubandhu resulta intuitiva, la única razón por la que las personas distinguen los

---

<sup>69</sup> Si bien se da el caso de que la escuela Sautrantica niega que la extensión sea rupa dharma, lo cual podría ser una respuesta a la problemática, esta posición parece controvertida.

<sup>70</sup> Vasubandhu hace uso aquí de la teoría budista de la momentaneidad, según la cual dado que los objetos son impermanentes, solo existen momentáneamente, los constituyentes últimos (dharmas) comienzan a existir e inmediatamente después desaparecen dejando paso a otros distintos.

estados de sueño es porque se encuentran despiertos, sin embargo dentro de los sueños mismos no es posible conocer la irrealidad de lo percibido, así, solo en el estado despierto de buda se puede distinguir la ilusoriedad del mundo. Otra de las cuestiones sobre los sueños que tratara Vasubandhu en una sección posterior, y que puede conectarse con esto es el hecho de cómo puede haber entonces ante una misma acción retribuciones kármicas cuando se da en la realidad y sin embargo no haberlas cuando se lleva a cabo en un sueño. La contestación de Vasubandhu es que dado que la realidad es ilusoria y el suelo es una ilusión, envuelta en sopor, dentro de ella la mente no tiene control sobre sí misma y con ello el impacto kármico de las acciones queda mitigado.

La última objeción que cabe tratar, y a la que Vasubandhu hace frente, es la problemática de la interacción recíproca entre individuos, el cómo es posible, según la teoría de solo-mente, que las conciencias de los diversos individuos interactúen entre sí. La respuesta dada parece sin duda bastante simple, las percepciones no están únicamente determinadas por los propios vasanas o huellas kármicas, sino también por las de aquellas otras mentes que estén adecuadamente conectadas. Así, los deseos de otras mentes, si están desarrollados con bastante fuerza<sup>71</sup>, pueden causar percepciones en mi propia conciencia.

Por último, siguiendo al profesor Mark Siderits, existe un importante problema ante esta última respuesta que no se encuentra reflejado en el texto: ¿Cómo es posible que yo perciba un objeto creado por alguien una vez que dicha persona ya no está?, en el caso de una vasija, ¿cómo puede ser que la perciba sin que esté el alfarero, o incluso si ha muerto? Existen dos posibilidades: si uno cree en la reencarnación la respuesta podría ser que la impresión de la vasija sigue en el continuo mental del alfarero y este está conectado con el tuyo (y con el de todo el que la perciba); si únicamente existe una vida, entonces sería necesario postular que dicha impresión existe en otra conciencia con la que yo (y el resto) estemos conectados. Sea como sea el caso, aun cuando hay respuestas a la cuestión, estas hacen surgir en las leyes que rigen la teoría idealista una complejidad mayor de la esperada.

---

<sup>71</sup> Hay pues una diferencia clara entre pensamientos fugaces y voliciones fuertes, los primeros no poseen funcionalidad mientras que los segundos se tornan en acciones efectivas.

## **Conclusión**

Con todo lo visto, se podría concluir sin duda que el pensamiento yogacarín es quizá uno de los más fascinantes de la literatura budista, puesto que siendo el más tardío de todos, se encuentra ya enfrentado a todo el bagaje de cuestiones que habían surgido con anterioridad en las otras escuelas. Cabe pensar que logra en su enfrentamiento vencer las dificultades, sin embargo esto es difícil de afirmar, lo que sí es posible tener claro es que logró dar rienda suelta a una posición totalmente nueva en el panorama budista y con ello abrió la puerta a interesantes reflexiones y debates que han marcado toda la literatura oriental posterior.

## 4. El marco filosófico de Berkeley

Aun cuando el panorama filosófico de los siglos XVII y XVIII resulta enormemente amplio y complejo, destacándose habitualmente en él la contraposición entre posturas racionalistas y empiristas, a la hora de considerar un marco dentro del cual encuadrar la filosofía de George Berkeley, este puede eficazmente ser delineado atendiendo a tres autores a los cuales él mismo hace referencia en su obra: Descartes, Locke y Malebranche. Estos tres pensadores, aun cuando divergen en sus formas de pensamiento, poseen en opinión de Berkeley el germen del escepticismo, es por ello que en su filosofía se posiciona frente a ellos con la intención de rebatir esta postura “*que lleva a los hombres a dudar de todo*” (Berkeley, 1990, pág. 10). ¿De dónde procede este germen escéptico?

Dentro de las filosofías de estos tres autores encontramos una misma afirmación: aquella de la existencia de un mundo material. Tales sistemas tienen un carácter dualista<sup>72</sup> debido al cual establecen una diferenciación sustancial entre el observador y lo observado, no habiendo pues relación directa entre ambos. Tanto Descartes como Locke definen la conexión del hombre con el mundo externo en términos de afectación de los órganos sensoriales y surgimiento de ideas, en la interacción entre los órganos sensibles y los objetos nacen las ideas o percepciones que guardando semejanza con las cosas del mundo nos dan conocimiento sobre él. Ambos autores, no obstante, establecen una división dentro de las cualidades que presentan los objetos sensibles: por un lado estarían las cualidades primarias, que poseen existencia real en el objeto, y por otro encontraríamos las secundarias, carentes de existencia real y completamente subjetivas. La diferenciación entre estos dos tipos de cualidades trae consigo una consecuencia importante: no hay razón para pensar que las ideas sobre el mundo guarden siempre semejanza con él, por lo que no resulta posible acceder realmente a las cosas del mundo. E incluso la argumentación que marca las cualidades secundarias como puramente subjetivas pronto se torna en contra de las primarias, haciendo de ellas algo relativo de lo que no cabe esperar verdadero conocimiento.

---

<sup>72</sup> Se produce en ellos una sustancial división entre la materia y el espíritu, haciendo que el observador como espíritu este siempre lejos de conocer realmente la materia debido a la radical distancia ontológica que existe entre ambos.

Malebranche, por su parte, es igualmente dualista, propone una distinción similar entre cualidades reales y sensibles, y aun cuando en su teoría, gracias a nuestra unión con Dios, podemos alcanzar la verdadera naturaleza de las cosas, considera empero que la existencia del mundo material únicamente puede ser conocida por el testimonio de las sagradas escrituras, no existen más medios para conocer su existencia que aquellos aportados por la revelación.

De este modo, las tesis de Descartes, Locke y Malebranche poseen en su interior una semilla, un germen de escepticismo. Esta semilla germina fácilmente en el momento en que se llevan hasta sus últimas consecuencias la radical distancia ontológica entre el mundo y el observador, y la duda sobre la semejanza de las cualidades sensibles con lo real. La sospecha respecto de las percepciones y la creencia en un mundo material son, según Berkeley proclama, los gérmenes principales del escepticismo.

Es por ello que ante tales posturas Berkeley toma una posición distante y enfrentada, busca eliminar el germen escéptico tomando como base el sentido común, y aun cuando su pensamiento parece toda una extravagancia a primera vista, resulta paradigmático, es una pieza única en una época en la que el realismo materialista había encontrado su mayor auge. Se trata de una filosofía rompedora que busca apelar a las bases más profundas de una intuición no condicionada. Sin embargo, aun cuando Berkeley constituye una de las figuras más importantes del empirismo inglés y su obra ha tenido enorme influencia en la filosofía británica, especialmente en Hume quien desarrolla su análisis fenomenista, su tesis principal del *esse est percipi* al igual que sus consecuencias derivadas han gozado siempre de una muy escasa aceptación.

## 5. El pensamiento de George Berkeley

### Del obispo Berkeley, su obra y su carácter

George Berkeley es sin duda uno de los filósofos más importantes de la modernidad temprana, se trata de un pensador singular cuya vida es ampliamente conocida. Si algo cabe destacarse de él, a parte de su particular sistema de pensamiento, es el carácter de sus obras, en ellas se presenta un “*estilo sumamente atractivo y ligero, a veces irónico, nada ampuloso*” (Berkeley, 1990, pág. 7). Este carácter accesible de su estilo, que se evidencia enormemente en sus *Tres Diálogos*, se encuentra siempre presente a lo largo de toda su obra, y resulta un elemento distintivo de la misma. Sin embargo, la apariencia de claridad y accesibilidad que muestra el estilo, se contrapone a una gran complejidad subyacente. Berkeley está lejos de ser un autor claro y conciso, hecho que se evidencia en la diversidad de interpretaciones que existen alrededor de algunas de sus afirmaciones. Su tesis principal, el idealismo inmaterialista<sup>73</sup>, que veremos de forma breve más adelante, constituye sin duda un elemento paradigmático dentro del conjunto de la filosofía occidental y se apoya en complejas argumentaciones ocultas bajo una aparente simplicidad.

Dentro de su obra encontramos temas muy dispares que van desde la epistemología y la metafísica hasta la propaganda del agua de alquitrán, pasando por la apología al cristianismo y los temas matemático-científicos. Sin embargo, si algo cabe destacar es su epistemología, que podemos encontrar desarrollada en sus obras notables más tempranas. Así, en 1709 publicó *An essay towards a new theory of vision*, en la que adelantaba algunas de las bases de su teoría idealista, aunque será en 1710 y 1713 cuando verán respectivamente la luz su *Treatise concerning the principles of human understanding* y *Three dialogues between Hylas and Philonous* en los cuales presenta ampliamente su tesis idealista. También cabe destacar sus cuadernos

---

<sup>73</sup> Es esta una denominación propia, ya que si bien el idealismo de Berkeley ha sido denominado en ocasiones Idealismo subjetivo o Idealismo berkeleyano con la intención de diferenciarlo de los idealismos de Hegel y Kant, estas designaciones no parecen lograr expresar los dos principios que son base del pensamiento de Berkeley: el idealismo y el inmaterialismo, razón por la cual resulta más conveniente utilizar la denominación propuesta. Se entrará más adelante en detalles al respecto de esta denominación y sus bases al tratar de los principios filosóficos de la tesis idealista de Berkeley.

personales, escritos entre 1707 y 1708, en los que se encuentran ya muchas de las tesis de su filosofía posterior, y que fueron más tarde publicados en 1944 con el nombre de *Philosophical Commentaries*<sup>74</sup>.

De sus dos obras principales sobre epistemología, el *Tratado* y los *Tres diálogos*, es necesario hacer una muy importante declaración coincidente con la opinión de los profesores S.C. Rickless y G. Dicker<sup>75</sup>. Se ha dicho en numerosas ocasiones que dichas obras coinciden en contenido teórico siendo los diálogos una mera popularización de los contenidos del tratado debida a la escasa difusión e interés por el mismo, tesis sin duda alguna desacertada<sup>76</sup>. Si bien es posible pensar que Berkeley tuviera entre sus motivos para escribir los *Tres Diálogos* el de popularizar sus tesis, lejos queda que este fuera el único y menos aún que el contenido de estos coincida con el del *Tratado*. Es muy probable que Berkeley escribiera sus diálogos con la intención principal de solventar algunos de los problemas sobre su tesis que no habían quedado resueltos en su *Tratado*, esta razón es fácil de observar, tras un análisis detallado, en el hecho de que algunos de los argumentos (quizá los más notorios) que se presentan en esta obra dan por sentado elementos o no dan respuesta a objeciones que sin embargo aparecen extensamente en los diálogos. Es por esta razón que cualquier intento de acercarse a la filosofía epistemológica de Berkeley ha de tener en cuenta el mayor desarrollo de las tesis en los *Diálogos* y la mayor sistematicidad de los argumentos en el *Tratado*, haciendo uso pues, cuando sea conveniente, de ambas obras.

### **Las intenciones tras la propuesta idealista**

Como ya se adelantó en la sección anterior, el desarrollo de la tesis idealista de Berkeley responde a una oposición a las ideas dualistas que, dado que poseían el germen correspondiente, habían dado lugar a posiciones ateas y escépticas. En la misma portada de los Diálogos, encontramos siguiendo al título la siguiente declaración de intenciones: “*to demonstrate the reality and perfection of human knowledge, the*

---

<sup>74</sup> Es con este nombre con el que se conoce y refiere habitualmente a dichos cuadernos, sin embargo, la primera edición de los mismos tuvo lugar en 1871 de la mano de A. A. Fraser con el título de *Commonplace book of occasional metaphysical thoughts*.

<sup>75</sup> Sus obras pueden encontrarse en la bibliografía al final del trabajo

<sup>76</sup> Esta idea puede encontrarse, sin ir muy lejos, en el prologo de Gerardo López Sastre a la principal edición española de los diálogos utilizada para el presente trabajo (Berkeley, 1996)

*incorporeal nature of the soul, and the immediate providence of a deity: In opposition to sceptics and atheists*” (Berkeley, 1906). Esta afirmación, muy semejante a aquella del *Tratado*, expone con toda claridad la intención que persigue Berkeley a la hora de desarrollar su epistemología en contraposición a aquellas tesis dualistas germinadoras del escepticismo.

La teoría idealista de Berkeley plantea ser una solución a los problemas que había originado la defensa de la existencia de un mundo material y la afirmación de la imperfección del conocimiento humano, así dice en su introducción al *Tratado*: “*The cause of this [scepticism] is thought to be the obscurity of things, or the natural weakness and imperfection of our understandings*” (P, *Introd. 2*)<sup>77</sup>. Por otro lado, resulta evidente que para Berkeley la defensa de su tesis idealista es también un modo de defender y fundamentar el teísmo, logrando así llevar a los hombres de nuevo hacia Dios. Sin embargo, esto no debe hacer pensar que sus argumentaciones pecan de parciales o que están dirigidas ciegamente a tales fines, en sus obras se evidencia un compromiso sincero con la investigación y una revisión meticulosa de las dificultades.

Es así que la obra de Berkeley debe leerse siempre con estas intenciones en mente, es una obra que trata de mostrar al hombre que su conocimiento es fiable y que en ello se evidencia la realidad de Dios. No es una obra de pura y ciega epistemología, sino una investigación de los principios que rigen el conocimiento del hombre y de aquellas cosas que evidencian.

### **La defensa de los principios filosóficos del Idealismo inmaterialista**

La filosofía de George Berkeley es de sobra conocida en occidente, y ha recibido una muy debida atención por parte de la filosofía analítica británica que ha dedicado largo tiempo a hacer análisis detallados e interpretaciones varias de los argumentos y tesis de Berkeley. De este modo, lejos de hacer aquí una exposición detallada de los argumentos de Berkeley (véase la Sección 6), resulta al caso conveniente llevar a cabo un repaso general por los principios de la tesis de Berkeley y delinear los argumentos mediante los cuales trata de sustentarlos.

---

<sup>77</sup> A la hora de citar el texto del *Tratado de los principios del conocimiento humano*, se hará entre paréntesis, indicando tras una P (principios) la sección del texto (Introducción o Libro 1) y el parágrafo correspondiente. Las citas corresponden a (Locke, Berkeley, & Hume, 1974).

Antes que nada, a la hora de catalogar y dar nombre a la teoría idealista de Berkeley, la atención debe centrarse en aquellos principios sobre los que se apoya que la hacen paradigmática y relevante: el idealismo y el inmaterialismo. Siguiendo al profesor Samuel C. Rickless podemos definir estos principios del siguiente modo:

- Idealismo: “*the view that sensible objects [...] and their sensible properties [...] are nothing more than mind-dependent entities*” (Rickless, 2013, pág. 1).
- Inmaterialismo: “*the view that there is no such thing as material substance, that there is no senseless, unperceiving thing in which sensible proprieties inhere*” (Rickless, 2013, pág. 1).

Es fácil apreciar que, si bien ambas tesis resultan fácilmente complementarias, no por ello se ven necesariamente unidas<sup>78</sup>. Berkeley lleva a cabo en su teoría una combinación particular de ambos principios en la cual la concepción de ‘sustrato material’ es negada y catalogada de expresión sin contenido, al mismo tiempo que se afirma la existencia de las mentes y de las ideas dependientes de ellas, todo ello desembocando en una defensa del teísmo. Es por este carácter doble de negación de la materia y afirmación de la dependencia mental de las percepciones que la teoría de Berkeley puede ser catalogada como un idealismo inmaterialista de corte teísta<sup>79</sup>. ¿Cómo desarrolla Berkeley estos principios?

La crítica de Berkeley al materialismo<sup>80</sup>, tiene cinco flancos principales: (1) el principio de semejanza, (2) el antiabstraccionismo, (3) la innecesidad de la materia, (4) el Argumento Maestro y (4) la relatividad de las cualidades.

---

<sup>78</sup> Tal es el caso de Malebranche, el cual, como ya se expuso, sostenía una postura idealista en la cual los objetos de los sentidos son solo ideas percibidas en Dios, al mismo tiempo que mantenía la existencia del mundo material.

<sup>79</sup> Como se verá más adelante, el idealismo de la escuela Cittamatra coincide también en estos dos principios, es pues también un idealismo inmaterialista, sin embargo carece del carácter teísta de Berkeley.

<sup>80</sup> Es importante destacar que el materialismo al que Berkeley se enfrenta es aquel que no negando la existencia de entidades inmateriales (mente, alma, espíritu...) añade a estas, siendo dualista, la existencia de otras distintas, las entidades materiales. Esta forma de materialismo era la más difundida en el siglo XVIII (véase la Sección 4), y es muy diferente de aquella postura materialista que postula que solo existen las cosas materiales, menos habitual en dicha época aunque se puedan encontrar defensas de la misma (e.g. Hobbes).

1. En el siglo XVIII se encontraba muy extendida la teoría de que las ideas poseen semejanza con las cosas del mundo que representan (véase sección 4), de modo que conocemos las cosas del mundo gracias a tal semejanza. Sin embargo, contra esta teoría Berkeley sostiene que *“an idea can be like nothing but an idea”* (P, 1, 8). Esta tesis, a la que se le suele dar el nombre de “principio de semejanza”, pone en jaque al materialismo en tanto que su noción de objetos externos queda vacía de toda caracterización, no tenemos ideas semejantes a los objetos materiales y con ello no se puede decir que poseamos evidencia alguna de los mismos.
  
2. A lo largo de toda la historia de la filosofía encontramos la teoría de que la mente posee la capacidad de crear ideas abstractas y generales a partir de otras particulares, Berkeley hace un ataque directo a este planteamiento denotando que *“have occasioned innumerable errors and difficulties in almost all parts of knowledge”* (P, Introd. 6). Según Berkeley, las ideas abstractas no son posibles en tanto que la mente es incapaz de concebir nada que no sea particular, la capacidad de abstracción es ilusoria pues toda imagen mental es siempre concreta. De este modo, no es posible poseer noción alguna de ‘sustancia material’ como idea general abstracta, y aún menos postular la existencia de la materia en base a ello. Otra aplicación de este argumento antiabstraccionista la encontramos en el primero de los *Tres Diálogos*, en el cual se niega la división de las cualidades en primarias y secundarias afirmando que no es posible a la mente imaginar las unas sin las otras, de este modo dado que las cualidades secundarias son caracterizadas por los materialistas (véase sección 4) como sensaciones o ideas, las primarias poseerían también únicamente existencia mental.
  
3. Berkeley ofrece una explicación para las ideas y la existencia del mundo en la cual la materia no juega ningún papel, es así una teoría competitiva frente al materialismo, y aún más, no se encuentra marcada por uno de los problemas más grandes de este: la interacción mente-cuerpo. *“they own themselves unable to comprehend in what manner body can act upon spirit, or how it is possible it should imprint any idea in the mind”* (P, 1, 19). El hecho de que esta dificultad no surja en la teoría idealista de Berkeley parece inclinar la balanza hacia dicha teoría, haciendo innecesaria y aun problemática la afirmación de la materia.

4. Uno de los argumentos principales de Berkeley en contra del materialismo es el que ha sido dado a llamar ‘Argumento Maestro’ ya que se trataría de un argumento que no dependería de presupuestos anteriores ni de otros razonamientos<sup>81</sup>. El argumento podría ser resumido del siguiente modo<sup>82</sup>:

(1). Es posible concebir que un objeto sensible X existe sin ser concebido.

(2). Concebir un objeto sensible X implica que X es una idea.

(3). Si X es una idea, es imposible que X exista sin ser concebido.

(4). Si algo es imposible entonces no es posible concebirlo.

Por lo tanto, (c1) No es posible concebir que X exista sin ser concebido.

Por lo tanto, (c2) Es y no es posible concebir que X exista sin ser concebido [Desde 1, c1]<sup>83</sup>

Vemos pues cómo la posibilidad de concebir que algo existe sin ser concebido implica una contradicción y con ello no parece posible establecer la posibilidad de que los objetos sensibles existan sin ser percibidos, i.e. como independientes de una mente que los perciba<sup>84</sup>.

5. En el primero de los *Tres Diálogos*, Berkeley trata de mostrar que las cualidades sensibles (secundarias) de los objetos no son sino ideas, de modo que resultaría absurdo hablar de objetos externos poseedores de dichas cualidades. Para esto, se apoya en el llamado ‘Principio de atribución’ que postula que “*if X perceives by*

---

<sup>81</sup> La gran mayoría de comentaristas de Berkeley coinciden en que este argumento, aun cuando es lógicamente válido, falla a la hora de sostener su conclusión. Es muy posible que el primero de sus *Tres Diálogos* (del que se hablará en el siguiente punto) fuera escrito con la intención de sostener la premisa 2 del argumento, dado que un materialista podría aceptar que solo conocemos inmediatamente ideas, y afirmar sin embargo que por ellas conocemos los objetos mediatamente.

<sup>82</sup> Encontramos el argumento tanto en los párrafos 22 y 23 del *Tratado* como en el segundo de los *Tres Diálogos* (Berkeley, 1996, pág. 88).

<sup>83</sup> Para un análisis más detallado del argumento véase el capítulo 3 de (Rickless, 2013) y el capítulo 6 de (Dicker, 2011)

<sup>84</sup> Esta conclusión surge al tener en cuenta la segunda premisa del Argumento Materialista al que Berkeley está atacando:

“(M1) *It is possible to imagine that T exists unperceived.*

“(M2) *If it is possible to imagine that p, then it is possible that p.*

So, (M3) *It is possible that T exists unperceived.*” (Rickless, 2013, pág. 129)

*sense at time T that object O has sensible quality F, then O has F at T*” (Rickless, 2013, pág. 167)<sup>85</sup>. De este modo, dado que podemos encontrar que en ocasiones los objetos presentan cualidades opuestas en un mismo momento<sup>86</sup>, postular que ambas existen en el objeto resultaría en una contradicción, por lo que la única explicación posible que salvaría tal conclusión es que las cualidades sensibles secundarias son ideas<sup>87</sup>.

Estas son *grosso modo* algunas de la principales defensas que hace Berkeley de su principio inmaterialista, pasemos ahora a ver cuáles son los argumentos y bases sobre los que sostiene su idealismo.

El desarrollo de teoría idealista de Berkeley, en tanto que definible en el principio *esse est percipi (aut percipere)* se apoya sobre 3 elementos principales que la componen y sostienen: (1) los objetos sensibles, (2) las mentes o espíritus y (3) Dios.

1. Berkeley no niega en modo alguno la existencia de los objetos sensibles, más aún asevera que su tesis es la única capaz de afirmar tal existencia sin caer en el escepticismo. Sin embargo, según su tesis los objetos sensibles no son sino ideas dependientes de una mente ¿Cómo se plantea esto? El argumento en su forma más simple sería el siguiente:

(S1) Los objetos sensibles son percibidos por medio de los sentidos.

(S2) Todo lo percibido por medio de los sentidos es una idea.

Por lo tanto, (SC1) Los objetos sensibles son ideas.

De este modo, Berkeley plantea que la existencia de los objetos sensibles es dependiente de su ser percibidos, hay un mundo físico cuyo ser es dependiente de la mente, *“Their esse is percipi, nor it is possible they should have any existence out of the minds or thinking things which perceive them”* (P, 1, 3). Los objetos sensibles son un tipo de entidad, las ideas, dependiente de otro tipo distinto las mentes.

---

<sup>85</sup> En palabras de Berkeley *“Hyl. Whatever degree of heat we perceive by sense, we may be sure the same exists in the object that occasions it”* (Berkeley, 1906, pág. 13)

<sup>86</sup> *“Phil. Suppose now one of your hands hot, and the other cold, and that they are both at once put into the same vessel of water, in an intermediate state; will not the water seem cold to one hand, and warm to the other?”* (Berkeley, 1906, pág. 18)

<sup>87</sup> Este argumento complementa y fortalece aquel del que hablamos en el punto 2, puesto que si las cualidades secundarias son demostradamente ideas y las primarias no pueden abstraerse de estas, se sigue de forma consistente y fuerte que las cualidades sensibles en conjunto no son sino ideas dependientes de la mente.

2. El segundo tipo de entidades, aquellas cuya existencia es percibir, son las mentes o espíritus. Según Berkeley *“a spirit is one simple, undivided<sup>88</sup>, active being: as it perceives ideas it is called understanding, and as it produces or otherwise operates about them it is called the will”* (P, 1, 27). De este modo, los espíritus son por naturaleza activos, mientras que las ideas poseen carácter pasivo, razón por la cual no es posible tener en sentido estricto idea o percepción alguna de espíritu o de lo espiritual, ya que esta no puede en modo alguno reflejar la activa naturaleza del aquello. Esto no significa sin embargo que no tengamos una noción, una comprensión de lo que a los términos se refiere, *“it must be owned at the same time that we have some notion of soul, spirit, and the operations of the mind [...] inasmuch as we know or understand the meaning of these words”* (P, 1, 27). Vemos pues como parece suceder que Berkeley termina por establecer una forma de dualismo, de mentes e ideas, sin embargo las consecuencias de esta división no son en nada semejantes a las del dualismo materialista, puesto que tanto mentes como ideas pertenecen a la misma esfera, la de lo mental.
  
3. Por último, el tercer elemento que aparece en el idealismo berkeleyano es la figura de Dios. Dado que las ideas poseen un carácter pasivo, han de tener una causa tras ellas, dicha causa podría ser: otras ideas, yo mismo u otro espíritu. La primera opción queda descartada ante la evidencia de que dado que una idea es algo pasivo no posee capacidad causal y por tanto no puede ser causa de otra idea. Respecto a la segunda opción, se ve fácilmente rechazada cuando me planteo que, aunque poseo ideas de la imaginación que puedo causar, las ideas sensoriales me son completamente involuntarias. De este modo, solo existe una posibilidad, que las ideas sean causadas por otro espíritu, por un espíritu supremo capaz de imprimir en nuestros sentidos toda suerte de complejas y sistemáticas ideas que forman el mundo de los sentidos. Es pues Dios, el Espíritu supremo, aquel *“which excites those ideas in our minds”* (P, 1, 57).

---

<sup>88</sup> Es importante destacar que si bien en algún momento de su juventud Berkeley se planteó aplicar a los espíritus el mismo tipo de análisis fenomenista que aplica a los seres sensibles, como se evidencia en los *Comentarios filosóficos*, rechazó más adelante esta posibilidad.

## **Conclusión**

Tras esta breve exposición relativa a la figura y pensamiento de Berkeley, es muy posible que haya quedado evidenciada aquella característica de la que hablamos al inicio de esta sección: el hecho de que la filosofía de Berkeley, aun cuando parece a primera vista bastante simple, oculta mecanismos enormemente complejos.

Es difícil saber si Berkeley logra finalmente establecer con fuerza suficiente su idealismo inmaterialista eliminando con ello el escepticismo, algunos de sus argumentos parecen fallar en el intento mientras que otros parecen infalibles. Sin duda la complejidad y extrañeza de las demostraciones hace que estas, las más de las veces, estén lejos del tan intencionado sentido común al que siempre refiere y achaca Berkeley sus razonamientos. A pesar de ello, el pensamiento idealista de Berkeley es uno de los sistemas más fascinantes de la epistemología que, aunque rara vez sea sostenido, es sin duda meticulosamente estudiado.

## 6. “Diálogo” entre las filosofías de Cittamatra y Berkeley

La clave principal en el estudio de otras tradiciones filosóficas o de pensamiento es, como ya dijimos, la sinceridad en la presentación y en la contraposición de elementos. Tal y como se expresa en uno de los edictos del afamado emperador Ashoka, en el progreso de las sectas o escuelas de pensamiento:

*“the root of it is restraint of speech, to wit, a man must not do reverence to his own sect or disparage that of another man without reason. Depreciation should be for specific reasons only, because the sects of other people all deserve reverence for one reason or another.”* (Smith, 1909, pág. 17)

Dicha actitud de respeto y valoración sincera, habiéndose buscado en la escritura del trabajo aquí presentado, resulta aún más esencial en la lectura y estudio del mismo. La única forma de enriquecerse y aprender de una tradición ajena a la sostenida es llevar a cabo una salida hacia su alteridad, ser capaz de comprender sinceramente sus ideas y presentaciones dejando a un lado toda búsqueda recelosa de errores o debilidades<sup>89</sup>.

Esta es la razón por la cual, lejos de presentar aquí una comparativa de errores y aciertos, cosa peligrosa sin duda, se busca acercar al lector a una presentación conjunta de algunos elementos relacionables de ambas tradiciones. No cabe aquí hacer un análisis de la validez de los argumentos, la fuerza de las tesis u otros elementos de carácter lógico-argumentativo, sino únicamente mostrar algunos puntos de semejanza o divergencia que hagan posible establecer un diálogo entre ambos océanos de pensamiento.

De este modo, la presente comparativa no es sino un breve “diálogo” entre ambos sistemas, de carácter esencialmente recapitulativo, que se llevará a cabo mediante la presentación contrapuesta de cuatro elementos o aspectos esenciales: Motivaciones, Conceptos, Fundamentaciones y Resolución de objeciones.

---

<sup>89</sup> No es una actitud negativa el buscar errores y debilidades, sino el hacerlo con recelo y orgullo en defensa de las propias ideas. Toda forma de pensamiento tiene errores y virtudes, ambos han de ser buscados y tomados con sinceridad en el dialogo mutuo entre formas de pensamiento.

## Motivaciones

El primero de los aspectos esenciales en un diálogo entre dos posturas es la motivación. Toda postura surge de unas intenciones o motivos subyacentes que marcan el modo en el que esta se desarrolla. En los dos sistemas idealistas que nos ocupan, las motivaciones poseen una cierta coincidencia, y pueden ser analizadas en tres puntos:

- Evitación del escepticismo:

Tanto Berkeley como Cittamatra tienen por deseo principal evitar el escepticismo, aun cuando este sea de dos tipos diferentes

*Berkeley* se enfrenta al escepticismo que surge del dualismo predominante en su época, el cual creaba una distancia entre el mundo como materia y el observador como mente, una forma de pensamiento que justificaba los errores de percepción alegando la imperfección del conocimiento humano, razón por la cual conducía inevitablemente al escepticismo.

Por su parte, *Cittamatra* busca distanciarse de la postura escéptica de la escuela Madyamika en tanto que concibe que esta ha caído demasiado cerca del extremo del nihilismo<sup>90</sup>. La postura de esta escuela es una negación total de la existencia de los fenómenos tal y como se nos presentan. Todos los fenómenos estarían “vacíos” de existir inherentemente, y su única existencia sería semejante a una interdependencia absoluta. La filosofía de esta escuela es compleja y en ocasiones puede ser malinterpretada como nihilista, ya que podemos encontrar en sus obras afirmaciones como aquella de su texto fundacional, el *Mulamadyamikakarika* de Nagarjuna:

---

<sup>90</sup> Dentro de la filosofía budista todos los sistemas se caracterizan por tratar de evitar, siguiendo la enseñanza del Buda en los sutras, los llamados dos extremos, que caracterizan a algunos de los sistemas filosóficos indios no budistas. Estos son: el eternalismo, que sería aquella postura que cree en la existencia de una causa eterna e inmutable de la que todo surge; y el nihilismo, que sería aquella creencia que rechaza la causalidad y plantea que todos los fenómenos nacen espontáneamente por sí mismos, negando así el renacimiento y la continuidad de la mente. Si bien la postura Madyamika está muy lejos de ser nihilista, es cierto que sus métodos de análisis deconstructivo (especialmente en la rama *prasangika*) pudieran dar la sensación al no instruido en ellos de acercarse peligrosamente a la negación de la causalidad y sus consecuencias.

<sup>91</sup> “*Madhyamaka school takes the doctrine of emptiness at face value. [...] [but] Yogacara school holds that metaphysical nihilism does follow if the doctrine of emptiness is taken literally. It then tries to reinterpret the doctrine*” (Siderits, 2007, pág. 144)

“1. *Not from itself, not from another, not from both, nor without cause:*

*Never in any way is there any existing thing that has arisen”* (Siderits & Katsura, 2013)

De este modo, mientras que el escepticismo al que se enfrenta Berkeley es consecuencia de la distancia dualista, aquel del que busca alejarse Cittamatra tiene su origen en la interdependencia de las cosas del mundo. Uno tiene su origen en la afirmación de que el conocimiento humano es imperfecto, mientras que el otro se basa en la naturaleza relativa e interdependiente de la realidad.

Así pues, aunque aquello que buscan evitar ambas posturas son sin duda dos modos muy diferentes de escepticismo, se trata sin embargo de un distanciamiento muy semejante, porque en ambos casos se hace frente a aquellos que buscan dudar de la existencia de aquello que se nos aparece.<sup>92</sup>

- Ataque al realismo:

Aunque por razones diferentes y de modos distintos, ambos sistemas de pensamiento se enfrentan firmemente a realismos materialistas.

Si bien los argumentos de *Berkeley* se dirigen principalmente contra la tesis representacionista, lo cierto es que Berkeley ataca el realismo transformándolo en representacionismo en el primero de sus *Tres Diálogos*. Tal y como se mostró en la sección 5, el argumento clave que utiliza Berkeley para mostrar la naturaleza puramente mental de las percepciones tiene como base la relatividad de las percepciones, podríamos proponer que su estructura general es siguiente:

- (1) Un objeto O es percibido por un sujeto S con una cualidad X en un momento T.
  - (2) O es percibido por S con una cualidad Y en T.
  - (3) X e Y son dos cualidades incompatibles de un mismo tipo L.
  - (4) Dos cualidades incompatibles no pueden existir en un mismo objeto a un mismo tiempo.
- Por lo tanto (5) Las cualidades sensibles del tipo L no poseen existencia en el objeto.

Este esquema argumentativo es aplicado por Berkeley en el diálogo (a través de Philonous) a todas las cualidades secundarias, de modo que Hylas termina por aceptar

---

<sup>92</sup> Si bien Cittamatra afirma que aquello que se nos aparece no es real en sentido último, lo hace en tanto que está condicionado por la dualidad, sin embargo no niega que sea real en un modo convencional. Véase la explicación de las tres naturalezas en la sección 3.

que “*todas las denominadas cualidades secundarias no existen, ciertamente, sin la mente*” (Berkeley, 1996, pág. 70). Tras esto, Berkeley propone el siguiente argumento a favor de la indivisibilidad de las cualidades:

- (1) Es imposible abstraer mentalmente las cualidades primarias de las secundarias.
- (2) Si es imposible abstraer H de F mentalmente, entonces es imposible que H exista sin F en la realidad.

Por lo tanto (3) Es imposible que las cualidades primarias existan sin las secundarias.

(4) Las cualidades secundarias solo existen en la mente.

(5) Si M solo existe en la mente y N no puede existir sin M, entonces N solo existe en la mente.

Por lo tanto (6) Las cualidades primarias solo existen en la mente

De este modo, teniendo en cuenta que Hylas había descrito los objetos sensibles como “*nada más que tantas cualidades sensibles, o combinaciones de cualidades sensibles*” (Berkeley, 1996, pág. 51), Berkeley logra con este argumento rechazar la postura realista tanto para las cualidades primarias como para las secundarias, de modo que al oponente no le queda sino adoptar una postura representacionista en la que las cualidades, siendo mentales, sean representaciones de los objetos externos. Es ante esta alternativa representacionista que Berkeley dirigirá entonces sus argumentos (Principio de semejanza, Argumento maestro, etc.) logrando así atacar los dos flancos vitales del materialismo.

*Cittamatra*, si recordamos bien, tiene por adversarios principales las escuelas Vaibhasika y Sautrantika, siendo en cierto modo realista la primera y representacionista la segunda, razón por la cual existen gran variedad de argumentos contra ambas posturas. Veamos cómo, al igual que Berkeley, posee argumentaciones que buscan refutar la tesis de que nuestras percepciones tienen una existencia real en el mundo. Cabe al caso extraer dos argumentos de la sección XXIX del *Vimsatika* de Vasubandhu (Dragonetti & Tola, 2004):

1. Desde la instantaneidad de los fenómenos (Siderits, 2007, pág. 169)<sup>9394</sup>:

---

<sup>93</sup> Esta cita, al igual que la que aparece al inicio del siguiente argumento, corresponde a la obra en la que se expresa dicho argumento como interpretación del texto. Es necesaria esta referencia puesto que dada la brevedad del pasaje es posible pensar que alguno de los dos argumentos no se encuentra presente. Con todo, las formalizaciones de ambos que aparecen aquí expuestas son exclusivas del presente trabajo.

- (1) Todas las cosas que existen duran únicamente un instante (Teoría de la momentaneidad, véase nota 64)
- (2) Si existieran objetos externos estos solo durarían solo un instante.
- (3) La percepción de un objeto implica en un primer lugar la captación por alguno de los sentidos y posteriormente la percepción mental.
- (4) Existe una distancia temporal entre la captación por los sentidos y la percepción mental. Por lo tanto (4) el objeto percibido en la mente en un instante determinado no existiría ya externamente.

De esta forma, debido a la instantaneidad de los fenómenos y a la naturaleza de la percepción, Vasubandhu demuestra que la tesis del realismo según la cual percibimos los objetos que son en el mundo es necesariamente falsa, ya que todo cuanto percibimos son meras representaciones mentales sin referente externo. Ante esto, solo quedaría la posibilidad de sostener una postura representacionista.

2. Desde la determinación de la mente (Dragonetti & Tola, 2004, pág. 111):

- (1) Todo acto de percepción posee dos momentos: la pura sensación y la percepción propiamente dicha.
- (2) El segundo momento conlleva una elaboración mental del objeto sensible aprehendido por los sentidos.
- (3) Todo aquello que ha sufrido una elaboración mental es diferente a aquello que no la ha sufrido

Por lo tanto (4) Los objetos sensibles presentados a la mente son diferentes a aquellos presentados a los sentidos.

Nuevamente se nos muestra que, en tanto que el objeto que existe en la mente es diferente de aquel aprehendido por los sentidos, no es posible decir que aquello que percibimos sea realmente lo que en el mundo hay. Solo resta, de nuevo, la postura representacionista, contra la cual Cittamatra aducirá diversidad argumentos específicos como aquellos dirigidos a refutar el atomismo (véase sección 3).

---

<sup>94</sup> En el tercero de los *Tres Diálogos* de Berkeley encontramos, aunque desgraciadamente no desarrollado, un argumento semejante a este solo que invertido: “*como nuestras ideas están cambiando continuamente, sin que haya ningún cambio en las supuestas cosas reales, se sigue necesariamente que todas las ideas no pueden ser copias verdaderas de las mismas; o que si algunas lo son, y otras no, resulta imposible distinguir las primeras de las segundas.*” (Berkeley, 1996, pág. 158)

- Importancia soteriológica:

En ambas filosofías encontramos como pieza central una intención soteriológica.

Dentro del budismo, la investigación de la realidad y de la naturaleza de nuestro conocimiento sobre ella resulta esencial. El análisis de la no existencia real de los fenómenos tal y como aparecen es una de las claves del pensamiento budista Mahayana, puesto que meditando en la no existencia del yo y de los fenómenos uno puede ir logrando trascender los engaños que surgen por las percepciones erróneas de su mente y avanzar en el camino hacia el logro del estado de buda. Es así que hay en *Cittamatra* una innegable intención soteriológica, la de eliminar visiones erróneas y con ello acercar la sabiduría a los practicantes que les permita avanzar hacia la iluminación.

En *Berkeley*, tal y como se nos evidencia en el título de sus *Tres Diálogos* que comentamos en la sección 5, tiene por intención “*to demonstrate the reality and perfection of human knowledge, the incorporeal nature of the soul, and the immediate providence of a deity*” (Berkeley, 1906) Es pues evidente que el sistema propuesto por Berkeley posee una clara intención soteriológica, la de mostrar la realidad de la existencia de Dios y del alma, eliminando así el ateísmo y la irreligión que alejan a los hombres de la salvación divina.

### **Conceptos**

A la hora de poner en diálogo los diferentes conceptos utilizados en ambas filosofías podría lograrse una exposición de sorprendente extensión, sin embargo, casi contrariando esta posibilidad, en el presente trabajo nos centraremos brevemente en un único concepto: La mente.

Si bien hemos hablado a lo largo del trabajo de la naturaleza idealista de las filosofías de Berkeley y *Cittamatra*, llegamos ahora a un punto esencial en la exposición, la diferencia en la concepción de la mente que existe entre ambos:

Por un lado, tal y como expusimos en la sección 3, la concepción de mente o conciencia que posee *Cittamatra* es cercana a aquella del budismo en general. La mente no es una sustancia, no posee existencia “real”, sino que surge dependiendo de causas y condiciones. Aquello que de común llamamos conciencia no es sino una cadena causal, una cadena de instantes de conciencia en los cuales el precedente es causa de posterior.

De este modo, la mente no existe por sí misma, no es diferente de los fenómenos del mundo, tanto el yo como el mundo están vacíos de verdadera existencia, y eso incluye, en palabras de Vasubandhu, “*the unsubstantiality of the sole consciousness*” (Dragonetti & Tola, 2004, pág. 142).

*Berkeley* por su parte plantea un concepto de mente muy diferente. Si bien en sus *Comentarios Filosóficos* se encuentran algunas anotaciones que dan a entender un primer interés en un análisis deconstructivo de las mentes o espíritus, finalmente este análisis no es aplicado en el desarrollo de su filosofía. La idea de mente que encontramos en el pensamiento de Berkeley es la de una entidad sustancial, la de un elemento que existe realmente y por sí mismo. Para Berkeley “*los espíritus son las únicas substancias*” (Copleston, 2011, pág. 219).

Vemos pues cómo aunque ambas posturas pueden ser catalogadas de idealistas y poseen tesis muy semejantes en algunos puntos, existe una diferencia esencial y de gran importancia, aquella que se da en la concepción de la mente.

### **Fundamentaciones**

En ambos sistemas filosóficos encontramos argumentos que buscan fundamentar de forma general las bases principales de las posturas defendidas, es en dos ejemplos de este tipo que vamos a centrar nuestra atención.

Por parte de *Cittamatra*, podemos fijarnos en la argumentación presentada en las primeras cuatro secciones del *Alambanapariksavrtti* de Dignaga, en las cuales se busca establecer la imposibilidad de que existan elementos externos a la mente. La exposición de Dignaga se asienta en una problemática muy habitual en la filosofía india, la de la relación entre las partes y el todo. El argumento podemos formalizarlo del siguiente modo:

- (1) Existen objetos externos que actúan como soporte de la cognición
- (2) El soporte externo de la cognición han de ser: los átomos o los agregados.
- (3) Algo es objeto de cognición si y solo si: su propio ser es captado con certeza en la cognición y la cognición surge bajo la forma de dicho objeto.
- (4) Algo es soporte de la cognición si y solo si: ello produce la cognición y dicha cognición aparece bajo la forma de dicho objeto.

(5) Si un objeto no puede ser el objeto de la cognición, tampoco puede ser el soporte de la misma, puesto que no hay concordancia entre el objeto y alguna representación mental.

(6) Los átomos no son percibidos, i.e. su propio ser no es captado y la cognición no surge bajo la forma de los mismos.

Por lo tanto, (7) Los átomos no pueden ser el soporte de la cognición [Desde 4, 5, 6]

(8) Solo los elementos reales pueden ser causa de las cogniciones

(9) Los agregados son meras ficciones.

Por lo tanto, (10) Los agregados no son la causa de cognición de agregados. [Desde 8,9]

Por lo tanto, (11) Los agregados no pueden ser el soporte de la cognición [Desde 4, 10]

Por lo tanto, (12) Nada externo puede ser el objeto ni el soporte de la cognición.

En esta argumentación vemos como Dignaga lleva a cabo una refutación contundente y meticulosa del materialismo, busca eliminar la posibilidad de considerar que existan los objetos externos, dado que en dicho caso la única tesis sostenible sería la de la mera existencia de la mente.

Berkeley, por su parte, establece en las primeras siete secciones de su *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* una argumentación mediante la cual busca llevar a cabo la demostración de que la única sustancia que existe es la mente. El argumento puede ser resumido siguiendo a Georges Dicker (Dicker, 2011) del siguiente modo:

(1) Todas las cualidades sensibles son ideas percibidas por la sensación

(2) Ninguna idea puede existir sin ser percibida por una mente

Por lo tanto, (3) Ninguna cualidad sensible puede existir sin ser percibida por una mente.

(4) Si ninguna cualidad sensible puede existir sin ser percibida por una mente, entonces ninguna cualidad sensible puede existir en una sustancia no pensante.

(5) Si ninguna cualidad sensible puede existir en una sustancia no pensante, entonces no hay cualidades que una sustancia no pensante pueda tener.

(6) Si no hay cualidades sensibles que una sustancia no pensante pueda tener, entonces una sustancia no pensante no puede ser algo.

(7) Si una sustancia no pensante no puede ser algo, entonces una sustancia no pensante no puede existir.

(8) Si una sustancia no pensante no puede existir, entonces la única sustancia que existe es la mente.

Por lo tanto, (9) La única sustancia que existe es la mente.

Este es uno de los argumentos más generales y completos de Berkeley, en él encontramos una fundamentación completa de la tesis de la única existencia de la mente, que aunque se apoya, al igual que lo hace en su argumento Dignaga, en premisas con amplios presupuestos que necesitan ser posteriormente defendidas.

Así resulta muy revelador al respecto de las bases y el desarrollo de la defensa idealista de ambas filosofías, el comprobar cómo llevan a cabo fundamentaciones como las aquí presentadas que, dentro de su fácil comprensión, ocultan muchos de los complejos presupuestos que más tarde serán desarrollados y de las extensas problemáticas que habrán de ser contestadas<sup>95</sup>.

### **Resolución de objeciones**

Hemos visto a lo largo de la exposición cómo de forma inegable las posturas de Berkeley y Cittamatra se veían necesariamente expuestas a diversas objeciones. Algunas de estas dificultades, debidas a las tesis planteadas, resultan ser muy semejantes entre ambos sistemas y con ello poseen un gran interés. La cantidad de objeciones que se exponen tanto en las obra de idealismo berkeleyano como en aquellas del yogacarín es extensa y muy variada pero destacan notablemente dos de ellas en las que merece la pena centrar la atención: Las percepciones sin objeto y la intersubjetividad e interacción.

#### **- Percepciones sin objeto:**

Aun cuando pueda no parecer una objeción a primera vista, la posibilidad<sup>96</sup> de la existencia de representaciones sin objeto externo es un elemento esencial en la argumentación idealista tanto de Berkeley como de Cittamatra. De afirmarse y defenderse que tales representaciones sin objeto no existen, encontraríamos que no hay grietas a través de las cuales pueda dudarse de la validez de las propuestas realista y

---

<sup>95</sup> Al respecto de la comparativa de argumentos como los presentados, sin lugar a dudas podría hacerse vastas exposiciones al respecto. La complejidad y ramificaciones en el análisis de tales argumentaciones son francamente abrumadoras, razón por la cual resulta difícil plantearse la posibilidad de introducirlas en este trabajo, aun cuando sin duda pueden ser una interesante línea de investigación a seguir.

<sup>96</sup> Dentro de las teorías realistas y representacionalista.

representacionista. Es así que la afirmación de tales casos de sola percepción es una respuesta elemental a esta primera posible objeción.

*Berkeley* lleva a cabo la afirmación de que existen representaciones o percepciones sin objeto atendiendo a su propia tradición. Como ya se vio, las cualidades secundarias eran postulados por gran cantidad de autores como carentes de existencia exterior, razón por la cual, cuando al inicio del primero de sus *Tres Diálogos* encontramos inicialmente a Hylas afirmando la realidad de las cualidades sensibles de las cosas que percibimos, estamos ante esta primera objeción de que todas las percepciones existen, objeción a la que Berkeley da pronta respuesta tal y como ya se ha visto a través del argumento de la relatividad de las percepciones.

*Cittamatra*, por su parte, afirma la existencia innegable de percepciones sin objeto especialmente mediante la enunciación de casos paradigmáticos. Al inicio del *Vimsatika* de Vasubandhu encontramos el caso de los “taimirikas” o enfermos de cataratas, cuya percepción de los pelos en la luna no posee realidad externa. A lo largo de otros pasajes del mismo texto, y de otros escritos como el *Alambanapariksavrtti* de Dignaga, toman gran importancia los sueños como ejemplo de este mismo tipo de percepciones sin soporte.

- Intersubjetividad e interacción

Tanto la postura idealista de Berkeley como la de Cittamatra se caracterizan por llevar a la consecuencia lógica de que el mundo percibido por cada individuo es específico del mismo, razón por la cual la cuestión principal a la que ambos han de dar respuesta es aquella de cómo puede ser posible la intersubjetividad y la interacción entre individuos.

*Berkeley* plantea y responde a esta objeción en el tercero de sus *Tres Diálogos*. Primeramente, Hylas nos plantea: “¿no son los objetos percibidos por los sentidos de una persona igualmente percibibles por otras que están presentes?” (Berkeley, 1996, pág. 159), esta es una objeción de gran envergadura puesto que a lo largo del diálogo Philonous se ha dedicado a mostrar cómo Dios imprime en cada persona particular las percepciones que conforman el mundo, de modo que estas son propias para cada individuo. La respuesta que Philonous da ante tal objeción ataca el uso de la idea de identidad. El uso del término “same” posee dos posibilidades según Berkeley expone a

través de Philonous: o se toma en su significado vulgar, en el cual lo mismo se refiere a algo “*donde no se percibe ninguna distinción o variedad*” (Berkeley, 1996, pág. 160); o se toma en el significado de los filósofos, cuya confusión es tal que no puede saberse a qué refiere. Es así que tomando el significado vulgar del término estamos eligiendo actuar bajo el sentido común y en pos de elementos seguros, al tiempo que podemos dar una respuesta: Las personas perciben las “mismas” cosas del mundo. ¿Cuál es la razón de esto? Dios, como ser externo a las mentes y omnipotente, imprime en los espíritus individuales percepciones idénticas y regulares, esto sea las “mismas” percepciones. Y así encontramos también la respuesta a la cuestión de la interacción, Dios es quien dirige las impresiones, lo hace de forma regular y acorde a unas leyes, de manera que el mundo y sus interacciones son compartidos por los individuos a través de Dios.

Paralelamente con la importancia de Dios a la hora de dar respuesta a la presente objeción dentro del idealismo berkeleyano, en *Cittamatra* encontramos que el papel esencial en la respuesta lo va a tener la teoría del karma y la concepción de la causalidad budista. Este tema se trata en la sección XXXV del *Vimsatika* de Vasubandhu. Según la teoría budista de la interdependencia, la conciencia tiene como “condiciones determinantes predominantes” otras conciencias, otros continuos mentales, así leemos en la estrofa 62 del *Abhidharmakosabhasyam*: “*the dharmas [elements] coexisting with certain mind are not the object of this mind, whereas they are karanahetu [the reason for being] of it*” (Vasubandhu, 1988-1990, pág. 302) Es así que los continuos mentales se determinan esencialmente entre ellos, están necesariamente conectados causalmente, razón por la cual pueden interaccionar entre sí. Y aún más, poseen un bagaje común en lo que respecta a sus vasanas, puesto que todas las mentes se mueven en una misma realidad creada y regida por las leyes del karma y la han compartido desde tiempo sin principio. Es de esta forma que *Cittamatra*, sin alejarse de las tesis budistas anteriores, muestra de primeras no solo cómo es posible la intersubjetividad sino también la mutua determinación de los individuos.

Es pues a través de estos argumentos que ambos sistemas dan una primera respuesta a la cuestión de la intersubjetividad y la mutua determinación, ambas estrechamente unidas, evitando así una nefasta caída en el solipsismo, aun cuando es

posible plantear que dichas respuestas, especialmente aquella de Cittamatra, dejan muchos cabos aún por atar<sup>97</sup>.

---

<sup>97</sup> La respuesta de Cittamatra guarda una extrema dificultad, puesto que abarca tesis y planteamiento de gran complejidad, razón por la cual no cabe ser tratada con detalle en el presente trabajo. Para más información véase el capítulo primero del *Mahayanasamgraha* de Asanga y los comentarios al mismo en (Brunnhölzl, 2018)

## 7. Reiteración de la capacidad cooperativa de ambos sistemas

Antes de llegar a la conclusión final del presente trabajo, resulta conveniente hacer una breve reflexión a raíz del “diálogo” presentado en la sección anterior reiterando algunas de las cosas dichas en la introducción.

Si bien a la hora de llevar a cabo el estudio del pensamiento filosófico oriental, y en especial de la filosofía india que nos ocupa, es necesario tener por bandera una actitud de discriminación que ayude a evitar la introducción de prejuicios y “efectos arlequín”<sup>98</sup>, es importante que esta segregación de dicha tradición frente a la nuestra no se lleve a cabo en términos de puro aislamiento. El tan habitual estudio aislado de las tradiciones tratadas en el presente trabajo resulta eminentemente estéril, no permite los frutos de un avance o enriquecimiento. Es por esta razón que aun cuando el estudio ha de ser discriminativo hasta cierto punto, ha de poseer también una interrelación relativa dentro de la cual ambas tradiciones se encuentren entre ellas pudiendo enriquecerse.

No se plantea aquí que hayan de mezclarse elementos de ambas tradiciones en pos de un sincretismo filosófico. Vista en la sección anterior la gran cantidad de puntos cercanos que poseen ambas tradiciones es posible plantear en ambas, mediante el uso del diálogo, cuestiones que no habrían surgido en sí mismas, sin necesidad de mezclar sus elementos. Si bien ambas formas de pensamiento poseían motivaciones semejantes y respondían a las mismas objeciones, cada una de ellas lo hacía con una estrategia propia y diferente que se nutría del marco general en el que se encuadraba. Así, las diferencias, unidas a las semejanzas, parecen abrir un camino hacia nuevos elementos que no surgiendo independientemente surgen sin embargo en el diálogo común.

Así pues, se podría sintetizar esta reflexión atendiendo a la innegable necesidad que existe en el estudio de la filosofía oriental, desde nuestra tradición académica occidental, de dos elementos que se han buscado impulsar en el presente trabajo: la Discriminación y el Dialogo.

---

<sup>98</sup> El “mecanismo de arlequín” es la tendencia a juzgar y tratar los elementos que nos son totalmente ajenos y novedosos como si fueran iguales a los ya conocidos, dando lugar generalmente a una malinterpretación o deformación de los mismos. Este efecto, aunque habitual en las relaciones entre culturas, ha sido graciosamente común durante los primeros siglos de descubrimiento y estudio de Asia por parte de Europa, especialmente en las misiones cristianas de evangelización. Véase a este respecto (App, 2012).

## 8. Conclusión

Llegamos finalmente a la conclusión del presente trabajo, aunque lo cierto es que poco queda por presentar, razón por la cual el cierre ha de ser, al contrario que en el común de las ocasiones, convenientemente breve. Los elementos de reflexión fueron ya introducidos en la propia exposición de los temas con la intención de que el estudio de lo presentado vaya de la mano de una meditación sobre su valor e interés.

Como ya dije, este trabajo busca iniciar un acercamiento a la tradición budista india desde nuestra tradición académica occidental, desde nuestra metodología de estudio y análisis. Aunque, si algo ajeno a ella ha podido ejercer amplia influencia en lo presentado, tal cosa ha sido la tradición filosófica tibetana<sup>99</sup>, y esto no ha de considerarse un error puesto que se trata de una de las pocas tradiciones filosóficas budistas vivas que poseen el riguroso carácter académico que existió en el budismo indio. El presente trabajo, si bien perteneciente a la dinámica académica occidental, se ve imbuido e inspirado por aquella gran tradición académica aún viva en Asia, la filosofía tibetana.

Como cierre final del trabajo, solo puede esperarse el haber logrado ante todo la neutralidad y apertura en la exposición, que permita al lector lograr cuantos motivos fueron ya expuestos, y que resulte alcanzable al seguir, respecto a los temas presentados, el mismo consejo que da el gran erudito y reformador tibetano Lama Tsongkhapa para el estudio de las enseñanzas budistas citando el *Bodhisattva-pratimoksa*: “*Después de haber abandonado tus propias aseveraciones, respeta y persevera en los textos del abad y maestro*” (Tsongkapa, 2003).

---

<sup>99</sup> De hecho puede observarse como el presente trabajo está inspirado, sin abandonar el rigor de estudio y los criterios occidentales, por las directrices de los textos filosóficos tibetanos. Esta es la razón por la cual el trabajo se inicia con un verso de homenaje y termina con unos versos de dedicación.

## Versos de Dedicación

*Que gracias a los méritos obtenidos  
Por la composición de este trabajo  
Aumente la sabiduría de todos los seres  
Obteniendo la realización de las dos verdades.*

*Que logrando la mente de la bodichita  
Se entreguen a la práctica de las virtudes  
Y liberándose de todos los engaños  
Alcancen el estado de la suprema iluminación.*

## Anexo 1: Glosario de Términos, obras y autores

Se adjunta aquí un breve glosario de los términos no europeos que aparecen a lo largo del texto del trabajo con la intención de guiar al lector<sup>100</sup>.

En todas las entradas se indica entre corchetes si el término se encuentra en sánscrito [sans.], tibetano [tib.] u otro idioma<sup>101</sup>. Seguidamente se da la traducción o interpretación al castellano (si es conveniente) y una breve explicación orientativa. Para aquellos términos ya explicados en el texto del trabajo, se dará entre paréntesis la referencia de página del mismo en que se encuentran explicados.

**Abhidharma** [sans.]: (Pág. 6)

**Abhidharmakosabhasyam** [sans.]: “*Comentario al Tesoro de Abhidharma*” Autocomentario al exhaustivo tratado sobre el abhidharma escrito por Vasubandhu. En el texto raíz se exponen las tesis abhidharmikas de la escuela Vaibhasika de Cachemira mientras que el comentario sigue la posición de la escuela Sautrantika. Se trata de un texto fundamental dentro de la tradición budista, en especial dentro de la tradición tibetana.

**Abhidharmapitaka** [sans.]: “*Cesta del Abhidharma*” (Pág. 5)

**Agama** [sans.]: “*Tradición preservada*” Discursos de Buda aceptados en el budismo clásico de las escuelas del Nikaya.

**Alambanapariksavrtti** [sans.]: “*Comentario a la investigación sobre el soporte de la cognición*” Texto de Dignaga en el cual se lleva a cabo un análisis sobre el objeto de la percepción.

**Alayavijñana** [sans.]: “*Conciencia base*” (Pág. 22)

**Anatman** [sans.]: “*No Yo*” Enseñanza del budismo según la cual no existe un yo permanente y real, aquello a lo que llamamos Yo o ‘sí mismo’ no es sino una ilusión forjada sobre los agregados de cuerpo y mente.

---

<sup>100</sup> Muchos de los términos utilizados a lo largo de trabajo se han escrito según grafías comunes empleadas en la literatura divulgativa, no han seguido ningún sistema de transliteración específico, puesto que muchas de las marcas de puntuación utilizadas en estos pueden dificultar la lectura y el trabajo presente no tiene por público lectores especializados en tales temas. Únicamente los términos tibetanos han sido especificados en la transliteración Wyle debido a las peculiaridades del lenguaje tibetano.

<sup>101</sup> Tómese en cuenta a la hora de pronunciar las transliteraciones dadas que: la H combinada con otras vocales les otorga una pequeña aspiración y sola se pronuncia como en la palabra inglesa *Horse*; la C por su parte se pronuncia ligeramente como una Ch sonando de modo semejante a como se pronuncia en la palabra *church*; y la j corresponde a la pronunciación del término *Joy*.

**Asanga** [sans.]: Erudito y filósofo indio del siglo IV d.C. fundador, junto a su hermano Vasubandhu, de la escuela Cittamatra.

**Ashoka** [sans.]: Emperador indio del siglo III a.C. caracterizado por su defensa de la libertad religiosa y su propagación del budismo.

**Ayatana** [sans.]: Se trata de una categoría bajo la cual se engloba todo aquello que puede ser objeto de conocimiento. En ella están tanto los fenómenos condicionados como los no condicionados.

**Bodichita** [sans.]: “*Mente de iluminación*” De forma convencional se refiere a aquella mente que tiene por pretensión el logro del estado de buda para ayudar a todos los seres sintientes, de forma última se trata de la aprehensión de la naturaleza real vacía de todos los fenómenos.

**Bodhisattva-pratimoksa**(-catuska-nirhara-nama-mahayana-sutra) [sans.]: “*Sutra de Los votos de Liberación del Bodisatva*” Sutra Mahayana relativo a las prácticas de los bodisatvas.

**bsDus-sgrva** (Dura) [tib.]: “*Resumen dialéctico*” Obras utilizadas en los estudios tibetanos consistentes en resúmenes y sumarios sobre temas de lógica y epistemología.

**Buda** [sans.]: “*Despierto*” De forma particular, Buda suele referir a la persona de Buda Sakyamuni, pero el término de forma general (buda) hace referencia en el Mahayana a todo aquel que ha alcanzado el estado libre de engaños y posee la omnisciencia.

**Caittas** [sans.]: “*Factores mentales*” Aspectos de la mente que aprehenden las cualidades de los objetos.

**Chan** [Chino]: Escuela de budismo chino

**Citta** [sans.]: “*Mente*” (Pág. 17 - 18)

**Cittamatra** [sans.]: Escuela del Mahayana (Sección 3. Pág. 17)

**Dalai Lama** [tib. Ta-la'i bla-ma]: “*Océano de sabiduría*” Se trata de un título ostentado desde el siglo XVII por diversas reencarnaciones. Se entrega a los renacimientos de un continuo mental que se cree es la emanación del Bodisatva Avalokitesvara. La actual reencarnación es el S.S. XIV Dalai Lama Tenzin Gyatso.

**Dharmadhatu** [sans.]: Se trata de la esfera de la verdadera naturaleza de los fenómenos, la vacuidad absoluta percibida por los budas.

**Dharmakirti** [sans.]: Filósofo y lógico budista indio del siglo VII d.C., seguidor del pensamiento yogacarin y fundador a través de los escritos de Dignaga de la escuela de pensamiento Yogacara-Sautrantika.

**Dharmapala** [sans.]: Pensador Cittamatrín de los siglos VI y VII, discípulo de Dignaga y maestro de Dharmakirti.

**Dignaga** [sans.]: Filósofo y lógico budista indio del siglo IV seguidor de la escuela Yogacara, conocido por desarrollar de forma esencial el campo de la lógica budista.

**Gueshe** [tib. Dge-bshes]: Título otorgado por algunas escuelas del academicismo monástico tibetano a aquellos que han demostrado erudición en los diversos campos de la filosofía budista. Se trata de uno de los grados más altos, y los cursos de estudio a seguir para obtener tal título (en alguno de sus diversos grados) llegan a extenderse hasta veinte años.

**Hinayana** [sans.]: “*Vehículo inferior*” (Pág. 13)

**Jñanagarbha** [sans.]: Pensador budista indio del siglo VIII d.C. perteneciente a la universidad de Nalanda que, junto con su discípulo Shantarakshita, llevo a cabo una síntesis de los pensamientos de Yogacara, Madyamika Svatantrica y Yogacara-Sautrantika.

**Kangyur** [tib. bKa’-gyur]: “*Colección traducida de las palabras*” Una de las dos secciones principales del Canon budista tibetano en la cual se encuentran aquellos textos/discursos que se consideran como pronunciados por Buda.

**Karika** [sans.]: Aun cuando en el texto ha sido utilizada como sinónimo de estrofa, este término hace referencia de modo general a breves sentencias o declaraciones en verso de carácter filosófico.

**Karma** [sans.]: “*Acción, acto*” Ley universal de causa y efecto, según la cual las acciones realizadas poseen unas consecuencias específicas. Los *vasanas* o impresiones kármicas son residuos o huellas mentales que quedan tras llevar a cabo un acción y que darán fruto acorde a ella. (Véase pág. )

**Klishtamanas** [sans.]: “*Conciencia mental afligida*” (Pág. 22)

**Lama** [tib. Bla-ma] (sans: Guru): “*Maestro espiritual*” Dentro del budismo tibetano, es el título honorífico entregado a aquellos que han sido reconocidos por su amplio conocimiento y práctica del dharma. En ocasiones posee usos más generales.

**Lama Tsongkhapa** [Tib. Bla-ma Tshong-kha-pa]: Filósofo, erudito y reformador tibetano del siglo XIV, fundador de la escuela Gelupa del budismo tibetano y autor de una amplia variedad de obras y tratados sobre filosofía budista.

**Madyamika** [sans.]: “*Camino medio*” (Pág. 14, 44)

**Mahasanghika** [sans.]: “*La gran asamblea*” Una de las dieciocho escuelas del budismo indio antiguo surgida tras la escisión de la sangha original. Suele considerársela, junto con los Sarvastivadins, como una de las principales corrientes.

**Mahayana** [sans.]: “*Gran vehículo*” (Pág. 13)

**Mahayanasamgraha** [sans.]: “*Compendio del Mahayana*” Tratado escrito por Asanga en el que se exponen de forma completa y ordenada todo el conjunto de tesis e ideas de la escuela Cittamatra.

**Maitreya** [sans.]: Buda futuro que vendrá al mundo cuando las enseñanzas de Buda Shakyamuni hayan desaparecido. Hasta que llegue dicho momento se encuentra como Bodisatva en la tierra pura de Tushita.

**Manjushri** [sans.]: En el Mahayana designa a uno de los más importantes bodisatvas, considerado como símbolo de la sabiduría trascendental de todos los budas.

**Mulamadyamikakarika** [sans.]: “*Estrofas sobre el camino medio*” Obra fundacional de la filosofía Madyamika, escrita por Nagarjuna. En ella se lleva a cabo una refutación sistemática de la mayoría de cuestiones filosóficas principales

**Nagarjuna** [sans.]: Erudito y filósofo budista indio de los siglos I y II d.C., fundador de la corriente Madyamika de la filosofía budista.

**Nagas** [sans.]: Seres pertenecientes al reino animal pero poseedores de inteligencia.

**Nikaya** [sans.]: Puede interpretarse como semejante a *agama*, séase referido al Sutrapitaka de las escuelas del budismo indio antiguo, o como denominador general de dichas escuelas (escuelas del Nikaya).

**Nirvana** [sans.]: En el Mahayana suele ser sinónimo del Estado de Buda, se trata del estado de liberación total de los engaños y del sufrimiento en el que se alcanza la omnisciencia.

**Paranirvana** [sans.]: “*Nirvana final*” Suele utilizarse para referir al estado en que tras la muerte se encuentra aquella persona que había logrado el Nirvana en vida. De forma común suele utilizarse para hablar de la muerte de algún lama o maestro (X pasó al paranirvana).

**Paranishpanna** [sans.]: “*Naturaleza perfectamente establecida*” (Pág. 23)

**Paratantra** [sans.] “*Naturaleza dependiente*” (Pág. 23)

**Parikalpita** [sans.] “*Naturaleza imaginaria*” (Pág. 22)

**Pramana** [sans.]: “*Cognición válida*” (Pág. 7)

**Pretas** [sans.]: “*Espíritus hambrientos*” Habitantes de uno de los tres reinos inferiores de la cosmología budista (Reino de los pretas), caracterizados por soportar enormes privaciones y sufrimientos, tanto por impedimentos de su cuerpo físico (e.g. gargantas estrechas, bocas selladas...) como mentales (e.g. ver ríos de agua clara como ríos de pus.)

**Rupa dharmas** [sans.]: “*Elementos materiales últimos*” Entidades materiales poseedoras de una existencia real, esto sea, existentes por sí mismas.

**Sakyamuni** [sans.]: Figura originaria y fuente histórica inicial de todas las enseñanzas que componen el budismo. Suele referírsele como el Buda.

**Sammitiya** [sans.]: Una de las dieciocho escuelas del budismo indio antiguo surgida tras la escisión de la sangha original

**Samsara** [sans.]: Termino referido el mundo habitado por los seres comunes, marcado por el sufrimiento, y en el cual debido a la acción del karma dichos seres se ven arrastrados hacia el renacimiento.

**Sangha** [sans.]: “*Asamblea*” el término suele referirse a la comunidad monástica budista.

**Sarvastivadin** [sans.]: Se trata de una de las principales corrientes del budismo indio denominada por la tradición tibetana Vaibhasika. (Pág. 14)

**Sautrantika** [sans.]: “*Seguidores del sutra*” (Pág. 14)

**Shantarakshita** [sans.]: Véase *Jñanagarbha*

**Siddhyanta** [sans.]: “*Sistema de principios*” Termino que suele hacer referencia a los sistemas de pensamiento como conjunto. Semejante en algunos usos al termino Filosofía.

**Sravakayana** [sans.]: “*Vehículo de los oyentes*” Uno de los dos vehículos o caminos que según los mahayanistas constituyen el Hinayana, junto con el pratiekabudhayana o “*Vehículo de los realizadores solitarios*”.

**Sthaviravadin** [sans.]: Una de las dieciocho escuelas del budismo indio antiguo surgida tras la escisión de la sangha original. Suele considerársela, junto con los *Mahasanghikas*, como una de las corrientes principales.

**Sunyata** [sans.]: “*Vacuidad*” Naturaleza real de los fenómenos. Hay muy diversas explicaciones del término, puesto que cada escuela da una caracterización propia de la naturaleza última de las cosas.

**Sutras** [sans.]: “*Discursos*” Nombre que reciben todos aquellos textos que se consideran como registros de la palabra de buda.

**Sutrapitaka** [sans.]: “*Cesta de los sutras*” De forma común designa aquella sección del Canon de pali en la cual se recogen los discursos de Buda sobre el adiestramiento de la mente, sin embargo también puede hacer referencia a la división (por contenidos) relativa al adiestramiento superior de la concentración. (Pág. 5)

**Taimirikas** [sans.]: Termino usado para designar a aquellos que sufren la enfermedad que actualmente conocemos como cataratas.

**Tantra** [sans.]: Conjunto de enseñanzas esotéricas del budismo (o hinduismo).

**Tengyur** [tib. bsTan-‘gyur]: “*Colección traducida de las enseñanzas*” Una de las dos secciones principales del Canon budista tibetano en la cual se encuentran reunidos una gran diversidad de obras y tratados que comentan y amplían las enseñanzas de los sutra.

**Tripitaka** [sans.]: “*Tres cestas*” (Pág. 5)

**Trisvabhavakarika** [sans.]: Breve texto de Vasubandhu en el cual expone la teoría de las Tres naturalezas o Trisvabhava.

**Trisvabhava** [sans.]: “*Tres aspectos*” (Pág. 22)

**Tushita** [sans.]: (Pág. 19)

**Upaya** [sans.]: “*Pedagogía, medios hábiles*” En el budismo Mahayana este término hace referencia mayormente a la capacidad de Buda de dar enseñanzas adaptadas según las capacidades de los oyentes.

**Vaibhasika** [sans.]: “*Seguidores de los Vibhasa*” (Pág. 14)

**Vasanas** [sans.]: “*Latencia, huella*” (Pág. 21)

**Vasubandhu** [sans.]: Erudito y filósofo budista indio del siglo IV d.C. Tradicionalmente se dice de él que tras abandonar las ideas de Vaibhasika en pos de Sautrantika, fue convertido al pensamiento Mahayana por su hermano Asanga siendo ambos fundadores de la corriente de Cittamatra.

**Vasumitra** [sans.]: Filósofo budista indio de los siglos I y II d.C. perteneciente a la escuela Vaibhasika.

**Vibhasas** [sans.]: “*Comentarios*” El término suele hacer referencia a ciertos textos que comentaban el *Jñanaprasthana*, el principal compendio de pensamiento de la escuela Sarvastivadin (Vaibhasika).

**Vimsatika** [sans.]: “*Veinte estrofas*” Nombre abreviado del *Vimśatikā vijñaptimātratāsiddhi* o “*Veinte estrofas en defensa de Solo Mente*”. (Pág. 23)

**Vinayapitaka** [sans.]: “*Cesta de la disciplina*” De forma común designa aquella sección del Canon de pali en la cual se recogen los discursos de Buda sobre la disciplina, sin embargo también puede hacer referencia a la división (por contenidos) relativa al adiestramiento superior de la ética. (Pág. 5)

**Vinitadeva** [sans.]: Maestro budista de los siglos VII y VIII.

**Zen** [japonés]: Variante japonesa de la corriente budista china *Chan*.

## Anexo 2: Estrofas y comentario del *Vimsatika* de Vasubandhu (Karikas 1-9)

Se presentan aquí las primeras nueve estrofas del *Vimsatika* de Vasubandhu con su correspondiente autocomentario. El texto ha sido extraído de (Dragonetti & Tola, 2004, págs. 134 - 142).

*"Section I: Thesis of the author: all is mere mental creations; only the mind exists"*

In the Mahayana the three worlds are established to be only consciousness (*vijnapti*), according to the *sutra* that affirms: "O sons of the Victorious, the three worlds are only mind (*citta*)" *Citta*, *manas*, *vijnana* and *vijnaptiare* synonyms. There (i. e. in the quotation) (the word) *citta* ("mind") is understood as (the mind) together with what is connected with it (*samprayoga=caitta*). (The word) *matra* ("only") is (used) with the purpose of denying (the existence of external) objects.

1. *(All) this is indeed only consciousness,  
because of the appearance (in it)  
of non existing objects,  
as the vision by the taimirika  
of an inexistent net of hairs, etc.*

*Section II: Objections derived from the characteristics of the mental creations*

Thereupon the following objection is raised:

2. *Neither the determination (certainty)  
in regard to place and time  
nor the indetermination (unexclusiveness)  
in regard to the series (of consciousnesses)  
nor the performance of the (specific) function  
are logically possible,  
if consciousness (does) not (arise)  
out from an object.*

What has been said (in the *karika*) ? (Its meaning is:) If consciousness (=cognition) of form-colour, etc. arises without (external) objects (constituted by) form-colour, etc., (i.e.) not from (external) objects (constituted by) form-colour, etc., (then) why does it (=consciousness) arise in a (determinate, certain) place, not everywhere? And moreover (why) does it arise in that very place at a (determinate, certain) moment, not always? (And why) does it arise in the series (of consciousnesses) of all those who are present in that place at that moment, not (in the series of consciousnesses) of only one (person) -as (is the case with) the appearance of hairs, etc. only in the series (of consciousnesses) of the *taimirikas*, not (in the series of consciousnesses) of others? Why the hairs, bees, etc., which are seen by the *taimirikas*, do not

perform the (specific) function of hairs, etc., but others (=hairs, bees, etc.) different from them do perform it? The food, drink, clothes, poison, weapons, etc., which are seen in a dream, do not perform the (specific) function of food, etc., but others (=food, etc.) different from them do perform it. The (imaginary, illusive) City of the Gandharvas does not perform the (specific) function of a city, because of its inexistence, but others (=cities) different from it do perform it (=the function of a city). Therefore, given the inexistence of objects, neither the determination (certainty) in regard to place and time nor the indetermination (unexclusiveness) in regard to the series (of consciousnesses) nor the performance of the (specific) function are logically possible.

*Section III: Refutation of the objections one by one. The characteristics indicated in Section II are not proper to all the mental creations*

They are indeed logically possible, since

*3. The determination (certainty)  
in regard to place, etc.,  
has to be admitted  
as in dreams,*

*Svapnavat: as in dreams=svapna iva: as in dreams*

How is it? In a dream, even without an object, something, bees, a garden, a woman, a man, etc. are seen in a (determinate) place, not everywhere, and just in that place (those things) are seen at a (determinate) moment, not at any moment. Therefore, even without an object the determination (certainty, lack of arbitrariness) in regard to place and time has to be admitted.

*and also, as in the case of the pretas,  
the indetermination (non-exclusiveness)*

is to be admitted—so is to be understood.

*Pretavat: as (in the case of) the pretas=pretanam iva=as in the case of the pretas.*

Why (that determination) is to be admitted ? (Because) at the same time

*there is the vision of the river of pus, etc. by all (the pretas).*

*Punyanadi: river of pus=puyapurna nadi: river full of pus, as a pot of butter.*

Because the *pretas*, who are in the situation of having the same maturation of their *karman*, see all of them not only one (of them) the river full of pus. Owing to the word "etc." (=adi employed in the *karika*), (the river has to be understood) full of urines, excrements, etc. as well as full of pus and guarded by men holding sticks and swords.

Thus, even given the inexistence of an object, the indetermination (no-exclusiveness) in regard to the series (of consciousnesses) has to be admitted for the acts of cognition (*vijnapti*).

*4. As in the case of the (nocturnal) pollution,  
the performance of the (specific) function*

is to be admitted—so it must be known. As in a dream, even without the union of the couple, (there occurs) the pollution consisting in the emission of semen. In this way, by various examples, the set of four, determination in regard to place and time, etc., has to be admitted.

*Section IV: Refutation (similar to that of Section III) of the objections of Section II, but all together*

*Moreover, as (it happens) in hells,  
all (=the set of four)*

is to be admitted (in any situation)—so it must be known.  
*Narakavat:* as (what happens) in hells= *narakesviva:* as (what happens) in hells.  
Why (all the set of four) has to be admitted (in any situation)?

*(because) there is the vision  
of the hell-guards, etc.  
and the torture (inflicted) by them.*

Because, in the same way as in hells the vision of the hell-guards, etc., with determination in regard to place and time, by all the condemned, not by only one (of them) has to be admitted; and also as the vision of dogs and crows and the coming and going of iron mountains, etc. owing to the word "etc." (= *adi* in the *karika*) (has to be admitted); and also as the torture of these (=the condemned) by those (=the hell-guards) has to be admitted even if the hell-guards, etc. do not exist—(since all this happens) by virtue of the (sole and exclusive) power of the equal maturation of their actions—so in the same manner it must be known that all this set of four, determination in regard to place and time, etc., has to be admitted also in other situations.

*Section V: The opponent asks the reason for the inexistence (previously adduced by Vasubandhu) of the hell-guards*

But which is the reason why the hell-guards and those dogs and crows are not considered as (really) existing beings?

*Section VI: Vasubandhu's answer to the previous question*

Because of a logical impossibility. For it is not logically possible that these (=the hell-guards) be condemned beings, since they do not experience the suffering of them (=the condemned beings) in the same way (as these last do). (And, if the hell-guards experience the suffering of the condemned beings in the same way, i.e. being at their turn tortured by others, then) there could not be, among those who torture one another, a division such as: "These are condemned beings" and "These are hell-guards". Neither there could be (a feeling of) fear (in ones in regard to others) among those who torture each other (being all of them) of equal form, size and strength. And (finally) being unable to tolerate the suffering produced by burning in an ablaze ground made of iron, how could they (=the hell-guards) torture the others there (=in hell)? Or how could it be the birth in hell of not condemned to hell?

*Section VII: Solution proposed by the opponent asserting the birth in the hells of not condemned beings acting as hell-guards*

Then, how is it that there is birth in heaven of animals? In the same way there could be birth in the hells of hell-guards, etc., having as distinguishing trait the being animals and *pretas*.

*Section VIII: Refutation of the previous solution*

5. *And as the birth of animals  
(is possible) in heaven,  
so (the birth) of pretas in hell  
is not (possible)  
because they (^animals and pretas)  
do not undergo the suffering  
produced there (=in the hells).*

For those animals which are born in heaven—being born there owing to (their) *karman* leading to the happiness of that world of experience —enjoy the happiness produced there (=in heaven), but the hell-guards, etc. do not undergo in the same way the infernal suffering (in the hypothesis which has been discarded). Consequently the birth (in the hells) of animals or of *pretas* (to act as hell-guards and torturers) is not logically possible.

*Section IX: New suggestion on the part of the opponent affirming that in hell there arise conglomerates of elements adopting the form of hell-guards and acting as such*

In that case, by virtue of the actions of the condemned, there are born there (certain) kinds of elements characterized by their colour, their form, their size and their strength, which get the designation of hell-guards, etc. And they (=the elements) are changed in such a way that they are seen doing the various actions of moving the hands, etc. with the purpose of giving rise to (feelings of) fear, (or are seen) as mountains with the form of rams, coming and going, (or as) thorns in a forest of *salmalis* or of iron, (thorns) located in a downward direction and located in an upward direction. (So) it is not impossible that those (hell-guards, etc.) exist (in the hells).

*Section X: Refutation of the previous suggestion: Why not to admit that the hell-guards, etc. are a mental product of the transformation of the vasanās, and that the vasanās and their effect are both in the mind ?*

6. *If the birth of the elements  
is postulated in this way  
there (=in the hells) by virtue of the actions  
of those (condemned beings),  
and (also their) transformation,  
why (such a transformation)  
is not admitted for consciousness ?*

Why such a transformation of consciousness alone by virtue of the actions of those (condemned beings) is not admitted ? Why instead of that the elements are imagined (as really arising and changing in the way previously described)?

And moreover (according to the opponent's hypothesis),

*7. The vasana of the action (karman)  
is imagined (to be) in one place,  
the effect (of it) in another place.  
Which is the reason why  
(the effect) is not admitted (to be)  
there where the vasana is ?*

The *vasana* of the action (*karman*) of the condemned beings, by virtue of which action (*karman*) such a birth of elements is imagined (by you to take place) there (=in the hells), as well as their transformation—(that *vasana*) is located in the series of consciousnesses of those (condemned beings), not in another place. Why is it not admitted that, where the *vasana* is, just there is its effect, (i.e.) such a transformation of consciousness? Which is the reason for this (thesis of yours) that where the *vasana* is not, there its effect is imagined (to be)?

*Section XL Fundamentation of the opponent's thesis that the "fruit" of actions is not where the vasanas are*

The reason is the Canonical Texts. If consciousness manifests itself as form-colour, etc. and the (external) object (of cognition), form-colour, etc., does not exist, then the existence of the *ayatanas* (basis) form-colour, etc. would not have been affirmed by the Bhagavanta.

*Section XII: Refutation by Vasubandhu of the previous fundamentation*

This is not a (valid) reason because

*8. The existence of the ayatanas form-colour, etc.  
has been affirmed (by the Bhagavanta)  
with a determined intention in view,  
for the sake of people  
that were to be instructed in this (doctrine),  
as the existence of spontaneous beings.*

In the same way as it has been said by the Bhagavanta: "There exists the spontaneous being", *abhiprayavasat*: with a determined (particular) intention in view, (i.e.) intending (to affirm) the non-interruption of the series of consciousnesses in the future—(as it is clear) from the (Bhagavanta's) assertion: "In this world there is not a being nor an *atman* (soul) but (only) *dharmas*, (all of them) produced by causes "-in the same way also the existence of the *ayatanas*

form-colour, etc. has been affirmed by the Bhagavanta having in mind people that were to be instructed in this doctrine. Thus that assertion (of the Bhagavanta) is (an) intentional (assertion).

*Section XIII: Which is the true meaning of the words of the Buddha that affirm the existence of ayatanas?*

Which is in this case the determined intention? (It is the following one:)

9. *That seed of its own*<sup>514</sup>  
*from which cognition comes forth*  
*(and that object)*  
*with whose representation*  
*(cognition comes forth) -*  
*the Muni has declared both*  
*to be the twofold ayatana of that (cognition).*

What has been said (in this *karika*)? (What follows:) That seed of its own, that has reached a particular (stage of) transformation, from which the cognition with the representation of form-colour arises, and (that object) whose representation it (=the cognition) is (or bears)— the Bhagavant has declared both to be respectively the *ayatana* eye and the *ayatana* form-colour of that cognition. (And so) in the same way up to: that seed of its own that has reached a particular (stage of) transformation, from which the cognition with the representation of a tangible (object) arises, and (that object) whose representation it (=the cognition) is (or bears)— the Bhagavant has declared both to be respectively the *ayatana* body and the *ayatana* tangible (object). Thus this is the determined intention (the Bhagavant had in view).

*Section XIV: Good results obtained through the Buddha's teaching understood in this way*

Now, which is the advantage (of His) having taught in this way with a determined intention in view?

10. *Because in this way (is produced)*  
*the understanding of the (doctrine*  
*of the) unsubstantiality of man.*

Because, having (the doctrine) been taught (by the Bhagavant) in this way, they (=the disciples) understand the (doctrine of the) unsubstantiality of man. Knowing that the set of the six cognitions comes forth from the two (=the "seed" or virtuality and the object with whose representation the six cognitions arise), but that (in fact) there is not anybody characterized by unity who sees nor... up to: (anybody characterized by unity) who thinks, those who are to be instructed in the teaching of the unsubstantiality of man understand the (doctrine of the) unsubstantiality of man.

*(And) again, (when taught) in another way,*  
*(such a) teaching (constitutes)*  
*the understanding of the (doctrine*  
*of the) unsubstantiality of the dharmas.*

(Taught) "in another way" (=taught as) the teaching of "Only consciousness. How (does that teaching constitute) the understanding of the (doctrine of the) unsubstantiality of the *dharmas*? By knowing that this sole consciousness arises with the representation of the *dharmas* form-colour, etc., but that a *dharma* with the characteristics of form-colour, etc. does not (externally) exist.

*Section XV Objection: Does the inexistence of dharmas not imply the inexistence of consciousness?*

If then a(ny) *dharma* does not exist at all, then the sole consciousness does not exist either—consequently how then is it proved to exist?

*Section XVI: Refutation of the previous objection. How the affirmation that the dharmas do not exist is to be understood*

(In this way:) The understanding of the (doctrine of the) unsubstantiality of the *dharmas* is not produced by thinking that no *dharma* exists at all. But (it is produced by thinking that no *dharma* exists)

*with an imagined essence.*

The unsubstantiality of the *dharmas* is (possible to be asserted only when they are conceived as provided) with that imagined essence which is an own being consisting of a subject and of an object, etc., as it is imagined by the ignorant, but (that unsubstantiality) is not (possible to be asserted when the *dharmas* are conceived as provided) with the indescribable essence that is the object of (the knowledge of) the Buddhas.

Thus, the (correct) understanding of the unsubstantiality of all the *dharmas* is produced by means of the establishment of the sole (existence of) consciousness (only when one starts), from the understanding of the unsubstantiality even of the sole consciousness (if it is conceived as provided) with an essence imagined by another consciousness; but (that correct understanding is) not (produced when one starts) from the (absolute) negation of the existence of it (=of the sole consciousness). For, otherwise, owing to the fact that another consciousness would be the object of a consciousness, the fact of the existence of the sole consciousness would not be established, because of consciousnesses being provided with an object.”

## BIBLIOGRAFIA GENERAL

1. App, U. (2012). *The Cult of Emptiness. The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy*. Kyoto: UniversityMedia.
2. Berkeley, G. (1906). *Three dialogues between Hylas and Philonous*. Chicago: The Open Court Publishing Company.
3. Berkeley, G. (1990). *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*. Madrid: Alianza.
4. Berkeley, G. (1996). *Tres diálogos entre Hilas y Filonús*. Madrid: Espasa calpe.
5. Bleeker, C., & Widengren, G. (Edits.). (1973). *Historia Religionum. Religiones del presente* (Vol. II). Madrid: Cristiandad.
6. Brunnhölzl, K. (2018). *A Compendium of the Mahayana. Asanga's Mahayanasamgraha and Its Indian and Tibetan Commentaries (3 Vol.)*. Boulder: Snow Lion.
7. Buswell Jr., R. E., & Lopez Jr., D. S. (2014). *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.
8. Copleston, F. (2011). *Historia de la filosofía. Volumen 2: De la escolastica al empirismo*. Barcelona: Ariel.
9. Cornu, P. (2004). *Diccionario akal de Budismo*. Madrid: Ediciones Akal.
10. Coseru, Christian, "Mind in Indian Buddhist Philosophy", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/mind-indian-buddhism/>.
11. Dalai Lama. (2002). *Hacia la paz interior*. Barcelona: RBA.
12. Dicker, G. (2011). *Berkeley's idealism. A critical examination*. New York: Oxford University Press.
13. Downing, Lisa, "George Berkeley", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/berkeley/>.

14. Dragonetti, C., & Tola, F. (2004). *Being as consciousness. Yogacara Philosophy of Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
15. Dragonetti, C., & Tola, F. (2005). Unity in diversity: indian and western philosophical tradition. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* , 86, 63-80.
16. Dragonetti, C., & Tola, F. (2009). Coincidences between indian and western theories of categories. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* , 90, 11-41.
17. Dutt, N. (1978). *Buddhist sects in India*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers
18. Edelglass, W., & L. Garfield, J. (Edits.). (2011). *The oxford handbook of world philosophy*. New York: Oxford university press.
19. Gold, Jonathan C., "Vasubandhu", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/vasubandhu/>](https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/vasubandhu/).
20. Hopkins, J. (1992). *Tibetan-Sanskrit-English dictionary*. Charlottesville: Tibetan Studies Institute.
21. Hopkins, J. (2003). *Maps Of The Profound: Jam-Yang-Shay-Ba's Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhist Views*. New York: Snow Lion.
22. Jinpa, T. (Ed.). (2017). *Science and philosophy in the indian buddhist classics* (Vol. 1. The physical world). USA: Wisdom.
23. Locke, J., Berkeley, G., & Hume, D. (1974). *The Empiricists: An essay concerning human understanding (Abridged). A treatise concerning the principles of human knowledge. Three dialogues between Hylas and Philonous. An enquiry concerning human understanding. Dialogues concerning natural religion*. New York: Anchor books.
24. Mora, J. F. (2009). *Diccionario de filosofía*. Ariel.
25. Nyima, T. L. (2009). *The crystal mirror of philosophical systems. A tibetan study of asian religious thought*. Wisdom Publications.

26. Palzang, K. N. (2018). *Seeds of the Four Philosophical Schools*. (A. Pearcey, Trad.) Obtenido de Lotsawa House: <https://www.lotsawahouse.org/tibetan-masters/ngawang-palzang/seeds-of-philosophical-schools>.
27. Powers, J. (2007). *Introduction to tibetan buddhism*. Ithaca: Snow lion publications.
28. Radhakrishnan, S. (1940). *Indian philosophy* (Vol. I). London: George Allen & Unwin LTD.
29. Rickless, S. C. (2013). *Berkeley's argument for idealism*. Oxford: Oxford University Press.
30. Rinpoche, P. (2018). *The concentrated seed: How to distinguish the tenets of non-buddhist schools*. (A. Pearcey, Trad.) Obtenido de Lotsawa House: <https://www.lotsawahouse.org/tibetan-masters/patrul-rinpoche/concentrated-seed-philosophical-tenets>
31. Siderits, M. (2007). *Buddhism as Philosophy. An introduction*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited.
32. Siderits, M., & Katsura, S. (2013). *Nagarjuna's Middle Way*. USA: Wisdom.
33. Smith, V. A. (1909). *The Edicts of Asoka. Edited in english, with an introduction and commentary*. London: Essex House Press.
34. *Majjhima Nikaya. Los Sermones Medios del Buddha*. (1999). (A. Solé-Leris, & A. Vélez de Cea, Trads.) Barcelona: Kairós.
35. Tamding, V. G. (2019). *El sendero de la realización mahayana. Programa de estudios y prácticas de budismo mahayana: Enseñanzas de Parchin 2009*. Ourense: Fundacion Chu Sup Tsang.
36. Tamding, V. G. (2019). *El sendero de la realización mahayana. Programa de estudios y prácticas de budismo mahayana: Enseñanzas de Tsema, años 2009 al 2014*. Ourense: Fundación Chu Sup Tsang.
37. Tamding, V. G. (2015). *Libro de recitaciones. Chökyo Shugso*. Ourense: Fundación Chu Sup Tsang

38. Tendar, A. N. (2020). *On Literary Composition*. (L. Cook, Trad.) Obtenido de Lotsawa House: <https://www.lotsawahouse.org/tibetan-masters/ngawang-tendar/on-literary-composition>.
39. Tsongkapa, L. (2003). *El Gran Tratado de los Estadios en el Camino a la Iluminación. Lam Rim Chen Mo* (Vol. I). Alicante: Dharma.
40. Vasubandhu. (1988-1990). *Abhidharmakośabhāsyam*. (L. M. Pruden, & L. de La Vallée Pousin, Trads.) Berkeley: Asian Humanities Press.