

ĀLAMBANAPARĪKSHĀ
INVESTIGACION SOBRE "EL PUNTO DE APOYO"
DEL CONOCIMIENTO
(Estrofas y Comentario)
DE DIGNĀGA

INTRODUCCION

La escuela Yogāchāra

La escuela filosófica *Yogāchāra*¹ del Budismo Mahāyāna² representa una posición "idealista" frente al "nihilismo" de la es-

¹ Sobre la escuela *Yogāchāra* ver las secciones pertinentes de las siguientes historias de la filosofía de la India o del Budismo y obras de carácter general: E. CONZE, *Buddhist Thought in India. Three phases of Buddhist Philosophy*, London, G. Allen & Unwin LTD., 1962; S. DASGUPTA, *A History of Indian Philosophy*, Vol. I-V, Cambridge, University Press, 1961-1966; L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Bouddhisme. Opinions sur l'Histoire de la Dogmatique*, Paris, G. Beauchesne, 1925; E. FRAUWALLNER, *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin, Akademie Verlag, 1969; A. B. KEITH, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*, Varanasi (India), Chowkhamba, 1963 (The Chowkhamba Sanskrit Studies Vol. XXVI); P. MASSON-OURSSEL, *Esquisse d'une Histoire de la Philosophie Indienne*, Paris, P. Geuthner, 1923; RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, Vol. I-II, New York-London, The Macmillan Company-G. Allen & Unwin Ltd., 1962; J. SINHA, *A History of Indian Philosophy*, Vol. I, Calcutta (India), Sinha Publishing House, 1956, Vol II, Calcutta (India), Central Book Agency, 1952; CH. SHARMA, *A Critical Survey of Indian Philosophy*, London, Rider & Company, 1960; Y. SÖGEN, *Systems of Buddhist Thought*, Calcutta, Calcutta University Press, 1912; TH. STCHERBATSKY, *The conception of Buddhist nirvāna*, The Hague, Mouton & CO, 1965; J. TAKAKUSU, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1975; E. J. THOMAS, *The History of Buddhist Thought*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1963; G. TUCCI, *Storia della Filosofia indiana*, Bari, Laterza, 1957; H. VON GLASENAPP, *Die Philosophie der Inder*, Stuttgart, A. Kroner Verlag, 1958 (= existe traducción española, realizada por F. Tola y publicada por Barral Editores, Barcelona, 1977); H. VON GLASENAPP, *Buddhismus und Gottesidee. Die buddhistischen Lehren von der überweltlichen Wesen und Mächten und ihre religionsgeschichtlichen Parallelen*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1954 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mains) (= existe traducción española, realizada por E. Gar-

cuela *Madhyamaka*³ y frente al realismo de, por ejemplo, las escue-

cia Balsunce y publicada por Barral Editores, Barcelona, 1974); A. K. WARDER, *Indian Buddhism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1970.

Ver además las siguientes obras especializadas: A. K. CHATTERJEE, *The Yogācāra Idealism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1975; S. DASGUPTA, *Indian Idealism*, Cambridge, University Press, 1962; S. N. DAS GUPTA, "Philosophy of Vasubandhu in Vimsatikā and Trimsika", en *Indian Historical Quarterly*, Calcutta, March, 1928, vol. IV, N.º 1, pp. 36-43; L. DE LA VALLÉE POUSSIN, "Note sur l'Alayavijñāna", en *Melanges Chinois et Bouddhiques*, Bruxelles, 1934, 3, pp. 145-168; E. FRAUWALLNER, "Amalavijñānam und Alayavijñānam, Ein Beitrag zur Erkenntnislehre des Buddhismus", en *Festschrift Walther Schubring, Beiträge zur indischen Philologie und Altertumskunde*, Hamburg, 1951, pp. 148-159; J. KITAYAMA, *Metaphysik des Buddhismus, Versuch einer philosophischen Interpretation der Lehre Vasubandhus und seiner Schule*, San Francisco (U.S.A.), Chinese Materials Center, Inc., 1976; S. LEVI, *Asanga Mahāyāna-Sūtrālamkāra*, Tome II-Traduction, Paris, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, fasc. 160, 1911, Introduction, pp. 1-28; J. MASUDA, *Der individualistische Idealismus der Yogācāra-Schule, Versuch einer genetischen Darstellung*, Heidelberg, O. Harrassowitz, 1926 (Materialien zur Kunde des Buddhismus, 10. Heft); B. K. MATILAL, "A critique of Buddhist idealism", en L. Cousins, A. Kunst, K. R. Norman (editors), *Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner*, Dordrecht-Holland/Boston-U.S.A., D. Reidel Publishing Company, 1974, pp. 139-169; P. T. RAJU, *Idealism Thought of India, Vedānta and Buddhism in the Light of Western Idealism*, New York-London, Jhonson Reprint Corporation, 1973; M. SCHOTT, *Sein als Bewusstsein, Ein Beitrag zur Mahāyāna-Philosophie*, Heidelberg, Carl Winters, 1935 (Materialien zur Kunde des Buddhismus, 20. Heft); R. R. SHARMA, "The Yogācāra theory of the external world", en *Proceedings of All India Oriental Conference* 5, 1930, pp. 883-911; J. SINHA, *Indian Realism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1972; D. T. SUZUKI, *Studies in the Lankavatara Sutra*, London and Boston, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1972; G. TUCCI, *On some aspects of the Doctrines of Maitreya(nātha) and Asanga*, San Francisco (U.S.A.), Chinese Materials Center, Inc., 1975; G. TUCCI, "The idealistic school in Buddhism", en *Dacca University Bulletin*, XII, pp. 1-16.

² Recordemos que se suele dividir la historia del Budismo en tres grandes etapas: 1. *Budismo primitivo*, que abarca desde la época en que Buda (560-480 a. C.) predicó sus doctrinas hasta más o menos un siglo después de su muerte; 2. *Budismo Hinayāna* o del Pequeño Vehículo, que se extiende desde más o menos un siglo después de la muerte de Buda hasta más o menos un siglo antes del inicio de la era cristiana y 3. *Budismo Mahāyāna* o del Gran Vehículo, que comprende desde más o menos un siglo antes del inicio de la era cristiana hasta nuestros días. Las dos escuelas filosóficas más importantes en este tercer periodo son la escuela *Madhyamaka* fundada por Nāgarjuna (siglo II d. C.) y la escuela *Yogācāra* fundada por Maitreya (siglo IV d. C.).

³ Sobre la escuela *Mādhamika* ver las historias de la filosofía de la India o del Budismo y obras de carácter general señaladas en la nota 1. Ver además las siguientes obras especializadas: E. CONZE, *Thirty years of Buddhist Studies*, Londres, O. Cassirer, 1967; J. W. DE JONG, *Cinq Chapitres de la Prasannapadā*, Introduction, Paris, P. Geuthner, 1949, "Le problème de l'absolu dans l'école Mādhyamaka", en *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* CXL, 1950, pp. 323-327, "Emptiness", en *Journal of Indian Philosophy* 2, 1972, pp. 7-15; L. DE LA VALLÉE POUSSIN, "Madhyamaka", en *Melanges chinois et bouddhiques* 2, 1932-1933, pp. 1-146, "Buddhica", en

las del Budismo Hīnayāna (*abhidharmikas*)⁴. Los Yogācāras se

Harvard Journal of Asian Studies III, 1938, pp. 146-158, "Note sur les corps du Bouddha", en *Le Muséon*, 1913, pp. 269-272; N. DUTT, "The place of the Āryasatyas and Pratītyasamutpāda in Hīnayāna and Mahāyāna", en *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Poona, Vol. XI, January, 1930, Part II, pp. 101-127; V. FATONE, *El Budismo "nihilista"*, en *Obras Completas II*, Buenos Aires, Sudamericana, 1972, pp. 16-156; L. O. GÓMEZ RODRÍGUEZ, "Consideraciones en torno al Absoluto de los Budistas", en *Estudios de Asia y Africa*, Vol. X, N.º 2, 1975, pp. 97-154; E. LAMOTTE, *L'enseignement de Vimalakīrti*, Introduction, Louvain, Le Muséon, 1962, *La Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, Louvain, Institut Orientaliste de Louvain, 1976, Tome IV, pp. 1995-2042; BIMAL K. MATILAL, *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, The Hague, Mouton, 1971, pp. 146-167; J. MAY, *Candrakīrti Prasannapādā Madhyamakavṛitti*, Introduction, Paris, Maisonneuve, 1959, "Kant et le Madhyamaka, A propos d'un livre récent", en *Indo-Iranian Journal* 3, 1959, pp. 102-111, "La philosophie bouddhique de la vacuité", en *Studia Philosophica* (Basle) 18, 1958, pp. 123-137; T. R. V. MURTI, *The Central Philosophy of Buddhism*, London, Allen & Unwin, 1960; R. PANIKKAR, "The 'Crisis' of Mādhyamika and Indian Philosophy", en *Philosophy East and West*, Vol. XVI, Numbers 3 and 4, July-October, 1966; I. QUILS, "El absoluto budista como 'vacío' (sunya), según Nagarjuna", en *Stromata* 22, 1966, pp. 3-24; K. VENKATA RAMANAN, *Nāgārjuna's Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1975; R. H. ROBINSON, *Early Mādhyamika in India and China*, Madison, Wisconsin University, 1967, "Some logical aspects of Nāgārjuna's System", en *Philosophy East and West* 6, 1957, pp. 291-308; ST. SCHAYER, *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapādā*, Krakow, Polska Akademia Umiejetnosci Prace Komisji Orientalistycznej, N.º 14, 1931, "Das mahāyānistische Absolutum nach der Lehre der Mādhyamikas", en *Orientalischer Literaturzeitung* XXXVIII/7 Juli, 1935, pp. 401-415; TH. STCHERBATSKY, "Die drei Richtungen in der Philosophie des Buddhismus", en *Rocznik Orientalistyczny* 10, 1934, pp. 1-37, *Madhyānta, Vibhanga*, Introduction, Calcutta, Indian Studies, 1971; F. J. STRENG, *Emptiness. Study in Religious Meaning*, Nashville, New York, Abingdon Press, 1961; F. TOLA y C. DRAGONETTI, "La doctrina del vacío en la escuela Mādhyamaka y el Hastavālanāmaprakāraṇa", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. III, N.º 2, Julio 1977, pp. 159-175; P. TUXEN, "In what sense can we call the teachings of Nāgārjuna negativism?", en *Journal of Oriental Research* 11, Madras, 1937, pp. 231-242; P. L. VAIDYA, *Études sur Āryadeva et son Catuḥsataka*, Paris, P. Geuthner, 1923; A. WAYMAN, "Contributions to the Mādhyamika School of Buddhism", en *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 89, N.º 1, 1969, pp. 141-152.

⁴ Sobre las escuelas del Budismo Hīnayāna ver las historias de la filosofía y obras de carácter general señaladas en la nota 1. Ver además las siguientes obras especializadas: A. BAREAU, *L'Absolu en philosophie bouddhique, Evolution de la notion d'asamskrita*, Paris, Centre de Documentation Universitaire, 1951; L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Bouddhisme. Études et Matériaux. Théorie des douze causes*, Gand, Université de Gand, 1913, "Dogmatique Bouddhique. Les Soixante-quinze et les cent dharmas", en *Le Muséon*, n. s., 1903, pp. 178-194. *Le dogme et la Philosophie du Bouddhisme*, Paris, G. Beauchesne, 1930, "Notes sur le moment ou kshana des bouddhiques", en *Rocznik Orientalistyczny*, Krakow-Lwow, 1931, VIII, pp. 1-9; M. y W. GEIGER, *Pāli Dhamma vornehmlich in der kanonischen Literatur*, München, Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1920 = *Kleine Schriften*, Wiesbaden, F. Steiner, 1973, pp. 101-228; A. B. KEITH,

oponen a los *Mādhyamikas*, para quienes tanto la conciencia (*vijñāna*) que conoce como el objeto cognoscible son “vacíos”⁵, es decir, irreales⁶, carentes de existencia verdadera, ilusorios, como un sueño, un espejismo, etc., ya que los *Yogāchāras* sostienen que, si bien el objeto del conocimiento es irreal —concordando en esto con los *Mādhyamikas*— sin embargo la conciencia es real. Se oponen a los realistas, para quienes tanto la conciencia cognoscente como el objeto cognoscible son reales, ya que afirman que sólo la conciencia es real, no así el objeto. Entre las posiciones extremas del nihilismo y del realismo: “nada es real” y “todo es real”, el *Yogāchāra* sostiene así una doctrina que él mismo denomina ‘del medio’ y que da existencia real sólo a la conciencia⁷.

“The Doctrine of the Buddha”, en *Bulletin of the School of Oriental Studies* 6, London, 1930-1932, pp. 393-404; P. KIMURA, *The Original and Developed Doctrines of Indian Buddhism*, Calcutta, 1920; E. LAMOTTE, *Histoire du Bouddhisme indien*, Louvain, Bibliothèque du Muséon, 1958; P. OLTRAMARE, *La formule Bouddhique des douze causes. Son sens originel et son interprétation théologique*, Genève, Librairie Georg & Cie., *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde II, La Philosophie bouddhique*, Paris, P. Geuthner, 1923; O. ROSENBERG, *Die Probleme der buddhistischen Philosophie*, Heidelberg, Materialien zur Kunde des Buddhismus, 1924; TH. STCHERBATSKY, *The Central Conception of Buddhism and the meaning of the word “dharma”*, London, Susil Gupta, 1961; “The ‘Dharmas’ of the Buddhists and the ‘Gunas’ of the Sāmkhyas”, en *Indian Historical Quarterly*, Calcutta, 1934, 10, p. 737-760; F. TOLA y C. DRAGONETTI, “La doctrina de los dharmas en el Budismo”, en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Año XIII, 1977, pp. 105-132; H. VON GLASENAPP, “Zur Geschichte der buddhistischen Dharma-Theorie”, en *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 92, 1938, pp. 383-420 = *Von Buddha zu Gandhi*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1962, pp. 47-80, “Der Ursprung der buddhistischen Dharma-Theorie”, en *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 46, 1939, páginas 242-266, *Nachwort* de O. Oldenberg, *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, München, W. Goldmann, 1961.

⁵ Sobre el concepto de “vacío” ver F. TOLA y C. DRAGONETTI, “La doctrina del vacío en la escuela *Madhyamaka* y el *Hastavālanāmaprakarana*”, citado en la nota 3.

⁶ “Irreal”.: “*abhūta*” en sánscrito. Sobre este término ver TH. STCHERBATSKY, *Madhyānta-Vibhanga*, citado en la nota 3, p. 38, nota 1: “...The term *abhūta* means “unreal”, but not nonexistent: the Tib. translators accordingly do not render it by “non-existent” (med-pa or dños-po-med-pa = *abhāva*), but by “not quite real”, “not ultimately real” (yan-dag-pa-mayin-pa), which can be rendered as “relatively real”, “phenomenal”, “not absolute”, its synonym is *vitatha*, i. e. *non-tathatā*. Indeed it will be seen that it must be distinguished, on one side, from an absolute non-Ens (*abhāva* or *atyanta-abhāva*), on the other side, from an absolute Ens (*bhūtarthata-tattva-tathatā* = *pariniṣpanna* = *shūnyatā*). We thus have the full right to call it phenomenal appearance. Appearance simply, illusive appearance, world-illusion, transcendental illusion, phenomenal world or worlds, since all single phenomena, as well as all the worlds, everything except the transcendent Absolute, are embraced by it...”.

⁷ *Sthiramati*, *Tikā* en *Madhyānta-Vibhāga-Shāstra* de Maitreya, ed. R. Pandeya, Delhi, Motilal Banarsidass, 1971, al I, 2, pp. 9-10, fija clara-

La concordancia entre los *Mādhyamikas* y los *Yogāchāras* en su afirmación de que el objeto cognoscible es irreal no es de extrañar, ya que el principio de la irrealidad del mundo exterior, del carácter ilusorio de la realidad empírica, por ser una mera creación de la mente, así como la actitud crítica que niega validez absoluta al testimonio de los sentidos y limita la capacidad cognoscitiva de la mente, constituyen un principio y una actitud característicos de todo el Budismo Mahāyāna.

El origen de la escuela Yogāchāra

El Budismo en su primera etapa histórica negaba la existencia de una sustancia permanente y eterna (Dios, alma, átomos, etc.), pero afirmaba la existencia de los *dharmas*⁸, elementos o factores separados, irreductibles, condicionados⁹, insustanciales, transitorios, pero reales de todo lo que existe. El Budismo Hinayāna agregaba luego a las características de los *dharmas* ya señaladas la de la instantaneidad, la fugacidad de los mismos. Es decir que el Budismo en estas dos etapas de su desarrollo afirmaba la realidad de los *dharmas* en cuanto factores de existencia. Sólo que la nueva noción hinayanista de 'instantaneidad' de los *dharmas* hará que esa realidad efectiva y objetiva que los caracterizaba se convierta en algo fugaz y precario. Esta noción hinayanista traerá consigo importantes consecuencias para la concepción budista de la realidad y para la teoría budista del conocimiento del mundo. La rapidez con la que se suceden los *dharmas* unos a otros en una constante transformación llevará a pensar que no se concibe el mundo tal cual es, ya que no se captan los *dharmas* que lo constituyen. Ella hace aparecer como uno y compacto lo que en realidad no existe como tal. Sólo percibimos un fenómeno que no corresponde a la verdadera realidad, que es una mera creación de la mente; la realidad subyacente a él se nos escapa.

Esta nueva concepción filosófica de la realidad va a sufrir un proceso de desarrollo y en su evolución va a dar lugar a las doctrinas que comienzan a constituirse unos cien años antes de Cristo, las doctrinas de la *Prajñāpāramitā*, Perfección del conocimiento, que se encuentran principalmente en los *Sūtras*, textos doctrinarios, denominados *Prajñāpāramitāsūtras*. A pesar de su época tardía de composición (de 100 a. de C. en adelante), estos textos

mente la posición de la escuela *Yogāchāra* frente a los *Mādhyamikas*, que sostienen según él el *sarvāpavāda* ("negación total"), y a los *Hinayanistas*, que propugnan la tesis de que "la forma etc. existen como cosas (*dravyatvena*) al margen de la mente (*citta*), y de los contenidos mentales (*caittas*).

⁸ Sobre los *dharmas* ver F. TOLA y C. DRAGONETTI, "La doctrina de los *dharmas* en el Budismo", citado en la nota 4.

⁹ Con excepción del *nirvāna*. Sobre el problema de los *dharmas* incondicionados ver la obra de A. Bareau citada en la nota 4.

son atribuidos a Buda (\pm 560-480 a. de C.), considerándose que en ellos está expuesta la verdadera doctrina enseñada por el Maestro. Ellos marcan el origen de la escuela *Madhyamaka*, fundada por Nāgārjuna y una de las escuelas filosóficas más importantes del Budismo Mahāyāna. Su tesis principal es la afirmación de que la realidad empírica en su totalidad es "vacía", que no posee existencia real, que es una mera creación mental.

Junto a estos *Sūtras* de la *Prajñāpāramitā*, preferidos por la escuela *Madhyamaka*, existieron otros *Sūtras* como el *Lankāvatārasūtra*, que por sus concepciones fueron preferidos por la escuela *Yogāchāra*. Ya en ellos aparecen enseñanzas idealistas. Se niega la existencia real del mundo, se afirma, al igual que en los *Sūtras* de la *Prajñāpāramitā*, que todo lo que conforma la realidad empírica es "vacío", no tiene existencia verdadera, pero se afirma también la existencia real de 'solo la conciencia'.

Principales autores de la escuela Yogāchāra

Con el fin de situar a Dignāga, el autor del Tratado que ahora presentamos, dentro del desarrollo histórico de la escuela *Yogāchāra*, señalamos a continuación los principales autores de esta escuela, todos ellos por otro lado notables representantes de la filosofía de la India.

Maitreya o *Maitreya*. La escuela filosófica *Yogāchāra* del Budismo Mahāyāna fue fundada por Maitreya o Maitreyañātha. Maitreya es sin lugar a dudas una figura de carácter histórico¹⁰ que vivió alrededor del 300 d. C. Pero con el correr del tiempo su personalidad histórica fue olvidada y la tradición hizo de él una figura meramente legendaria.

Las principales obras de Maitreya son: *Sūtrālamkāra*, *Madhyāntavibhāga*, *Dharmadharmatāvibhanga*, *Uttaratantra* y *Abhisamayālamkāra*.

Asanga. Asanga, discípulo de Maitreyañātha y el más famoso maestro de la escuela *Yogāchāra*, vivió entre los años 315-390

¹⁰ H. SASTRI, "The Northern Buddhism III", en *Indian Historical Quarterly* I, 1925, pp. 464-472, en especial pp. 465-466; H. UI, "Maitreya as an Historical Personage", en *Indian Studies in Honor of Charles Rockwell Lanman*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1929, pp. 95-101 (cf. H. UI, "On the Author of the Mahayāna-sūtrālamkāra", en *Zeitschrift für die Indologie und Iranistik* 6. 2, 1928, pp. 215-226, en especial pp. 223-225); G. TUCCI, *On some aspects of the Doctrines of Maitreya(nātha)*, citado en nota 1, pp. 2 y ss. (cf. G. TUCCI, *Storia della Filosofia Indiana*, citado en la nota 1, p. 82), "Animadversiones Indicae: 1. On Maitreya, The Yogācāra Doctor", en *Opera Minora*, Parte I, Roma, G. Bardi, 1971 (Università di Roma, Vol. VI), pp. 195-198; etc. han establecido la historicidad de Maitreyañātha. Ver también T. R. V. MURTI, *The Central Philosophy of Buddhism*, citado en la nota 3, p. 107 y nota 6 de la misma página; E. FRAUWALLNER, *Die Philosophie des Buddhismus*, citado en la nota 1, pp. 296 y 327.

d. C. Nació en Purushapura (el moderno *Peshāwar*), en Gandhāra, en el noroeste de la India. Era hijo de un distinguido brahmán y hermano mayor de Vasubandhu el Viejo. Primeramente perteneció al Budismo Hīnayāna, pero más tarde se convirtió al Mahāyāna. Su maestro Maitreya nātha habría tenido sobre él una influencia decisiva.

Las principales obras de Asanga son: *Yogāchārabhūmishāstra*, *Abhidharmasamuchchaya*, *Mahāyānasam(pari)graha*, *Prakaranāryāvācha*, y los Comentarios del *Vajracchedikāprajñāpāramitāsūtra*, del *Sūtrālamkāra* de Maitreya, del *Abhisamayālamkāra* de Maitreya (*Tattavavinishchaya*), del *Uttaratantra* de Maitreya y del *Sandhinirmochanasūtra*.

*Vasubandhu el Viejo*¹¹. Vasubandhu el Viejo nació probablemente alrededor del 320 d. C. en la misma ciudad que su hermano Asanga. Perteneció en su juventud al Budismo Hīnayāna y por influencia de su hermano Asanga se convirtió luego al Mahāyāna. Escribió numerosas obras de tendencia mahayanista. Murió, antes que su hermano Asanga, posiblemente alrededor del 380 d. C.

Las principales obras de Vasubandhu el Viejo son: *Vimshatikā*, *Trismshikā*, *Panchaskandhakaprakarana*, *Karmasiddhiprakarana*, *Vyākhyāyukti*, *Trisvabhāvanirdeśa* y los Comentarios del *Pratītyasamutpādasūtra*, del *Madhyāntavibhāga* de Maitreya, etc.

Sthiramati. Sthiramati vivió en el siglo v d. C. Fue discípulo de Vasubandhu el Viejo. Es el gran comentador de las obras de la escuela *Yogāchāra*. Escribió Comentarios de las siete primeras obras de Vasubandhu el Viejo arriba indicadas.

Las obras más importantes de Sthiramati son: además de los Comentarios de las obras de Vasubandhu el Viejo ya señalados, los Comentarios del *Madhyāntavibhāga* de Maitreya, del *Abhidharmakosha* de Vasubandhu el Joven, del *Abhidharmasamuchchaya* de Asanga, del *Sūtrālamkāra* de Maitreya, etc.

¹¹ Con respecto al tan controvertido tema, en la historia de la filosofía de la India, de Vasubandhu y de su fecha, hemos preferido seguir el punto de vista de E. FRAUWALLNER (*On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*, Roma, I.S.M.E.O., 1951, Serie Orientale Roma), de acuerdo con el cual existirían dos autores budistas de nombre 'Vasubandhu', uno más viejo (320-380 d. C.), otro más joven (400-480 d. C.). Vasubandhu el Viejo sería el hermano de Asanga; Vasubandhu el Joven sería el autor del *Abhidharmakosha*. El gran maestro de la escuela *Yogāchāra* sería Vasubandhu el Viejo. La división del Vasubandhu tradicional en dos personas hace incierta la atribución a uno u otro de las obras que corren bajo el nombre de Vasubandhu. Parecería lo más adecuado atribuir en principio a Vasubandhu el Viejo todas aquellas obras de inspiración idealista. Ver S. CHAUDHURI, *Analytical Study of the Abhidharmakosha*, Calcutta, Sanskrit College, 1976, pp. 21-23.

*Dignāga*¹². *Vida y obras*. Dignāga fue el fundador de la lógica budista y una de las más prominentes figuras no sólo de la escuela *Yogaāchāra*, sino de la filosofía budista en general¹³. Con

¹² Sobre Dignāga y sus obras ver E. FRAUWALLNER, *Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung*", citado en la Introducción: *Ediciones y traducciones de la Alambanaparīkshā y de sus comentarios, Die Philosophie des Buddhismus*, citado en la nota 1, pp. 390-394; A. B. KEITH, *Buddhist Philosophy*, citado en la nota 1, pp. 305-307; M. SCHOTT, *Sein als Bewusstsein*, citado en la nota 1; TH. STCHERBATSKY, "Dignāga's Theory of perception", en *Taisho Daigaku Gakuho* (Journal of the Taisho University), 1930, pp. 89-130, *Buddhist Logic* Vol. I, New York, Dover Publications, 1962; S. CH. VIDYABHUSANA, *A History of Indian logic*, (ancient, mediaeval and modern schools), Delhi, Motilal Banarsidass, 1971, pp. 270-301.

¹³ Cf. S. CH. VIDYABHUSANA, profesor de la Universidad de Calcutta, ob. cit., p. 270: "...Dignāga is justly regarded as the Father of Mediaeval Logic. Both in matter and in manner his works marked a distinct departure from those of his predecessors. The keenness of his insight and the soundness of his critical acumen combined to stamp him with an individuality all his own. No praise seems too high for him..."; TH. STCHERBATSKY, profesor de la Universidad de Leningrado, "Dignāga's theory of perception", ya citado en la nota anterior, pp. 89-90: "He thus occupies in the history of Buddhist philosophy a position analogous to the position of Aristoteles in the Greek philosophy and of Kant in modern European philosophy. These three great men mark an analogous turning point in the history of the development of philosophic ideas in mankind. When all the works of Dignāga have been critically studied, edited and translated in an intelligible way, the time will come to appreciate the Indian Kant and to compare him with the European one, and since the logic of Dignāga is the logic of the eastern part of humanity, just as the logic of Aristoteles is the logic of its western part, the time will then come to pronounce a judgment upon their comparative value. At present we must be satisfied to collect every piece of evidence which is likely to elucidate the thoughts, and make intelligible to us the logical system of the great man whose fate it was to be for the East at once its Aristoteles and its Kant"...; M. WINTERNITZ, profesor de la Universidad de Praga, *A History of Indian Literature. Vol. II: Buddhist Literature and Jaina Literature*, New Delhi, Oriental Books Reprint Corporation, 1972, p. 363: "...The greatest and most independent thinker among the successors of Vasubandhu is Dignāga, the founder of Buddhist logic, and one of the foremost figures in the history of Indian Philosophy..."; E. FRAUWALLNER, profesor de la Universidad de Viena, "Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung", citado en la Introducción: *Ediciones y traducciones de la Alambanaparīkshā y de sus comentarios*, pp. 136-137: "...Und nun fasste er alles, was er erarbeitet hatte, nochmal in einem grossen Werk zusammen, im *Pramāṇasamuccayaḥ*. Es war nicht mehr Dialektik, die er hier vortrug, sondern Erkenntnislehre, gegliedert nach den beiden grossen Bereichen der Wahrnehmung und Schlussfolgerung... Damit war Dignāga's Lebenswerk abgeschlossen. Gleichzeitig war aber damit auch ein grosses geschlossenes Lehrgebäude geschaffen und die buddhistische Schule der Logik und Erkenntnistheorie begründet... Wer nur die letzten Werke Dignāga's kennt, sieht sich einem grossen Neuen gegenüber, das weit über alles Frühere hinausgeht, und das wei aus dem Nichts plötzlich vor ihm steht. Unsere Untersuchung hat uns dieses Neue verstehen gelehrt. Wir lernen die Quellen kennen, aus denen Dignāga seine Anregungen geschöpft hat, und wir können verfolgen, wie er die einzelnen Baustaine Stück für Stück zu dem grossen Gebäude

Dignāga la investigación filosófica de la escuela *Yogāchāra* se centra especialmente en la lógica.

Se calcula que vivió entre los años 450-520 d. C. Nació en una familia de brahmanes en el sur de la India, cerca de Kanchī, en el estado de Madras. Se convirtió al Budismo, perteneciendo primeramente a la escuela de los *Vātsīputriyas*¹⁴ y luego al Budismo Mahāyāna. Siguió, en la Universidad Budista de Nālandā (noroeste de la India), las enseñanzas de Vasubandhu el Viejo, bajo cuya dirección estudió los sistemas del Hīnayāna y del Mahāyāna, en especial el sistema de los *Yogāchāras*, al cual se adhirió, y lógica, en donde, como ya lo expresamos, descolló. Fue maestro de Īshvarasena, quien a su vez tuvo como discípulo a Dharmakīrti, otro de los grandes lógicos indios. Viajó con frecuencia por toda la India sosteniendo debates filosóficos con los maestros hinduistas. Fue persona de vastísima erudición.

Dignāga escribió numerosas obras la mayor parte de las cuales trataba de lógica. No se ha conservado el texto original sánscrito de muchas de ellas, que sólo nos son conocidas por traducciones tibetanas y chinas. Señalemos algunas de ellas: *Abhidharmamarmapradīpa*, que es un resumen de la obra principal de Vasubandhu el Joven sobre filosofía del Budismo Hīnayāna; *Prajñāpāramitāpindārtha*, que enumera los principales temas tratados en la *Ashtasāhasrikāprajñāpāramitā*, como por ejemplo los diversos tipos de "vaciedad" (insustancialidad); *Ālambanaparīkshā*, a que se refiere el presente trabajo, que es una investigación acerca del "punto de apoyo" (objeto) del conocimiento; *Trikālaparīkshā*, investigación acerca de los tres tiempos; *Hetuchakrasamāsthāna*, que se ocupa de las relaciones posibles entre la premisa mayor y la premisa menor de un silogismo; *Nyāyamukha*, que estudia el silogismo y las falacias lógicas y finalmente el *Pramānasamuchchaya*, que trata de los medios de conocimiento (percepción e inferencia), formas posibles de la premisa menor, la negación (*apoha*) etc. y que reúne en un todo unitario muchos temas tratados en obras anteriores.

Dharmakīrti. El sucesor más famoso de Dignāga fue Dharmakīrti, considerado al igual que Dignāga como uno de los lógicos más importantes de la India. Fue discípulo de Īshvarasena, quien fuera a su vez discípulo de Dignāga. Fue también discípulo de Dharmapāla, que se ubica alrededor de los años 600-635 d. C., por

zusammenfügt. Es zeigt sich dabei, dass vieles darunter ist, was er aus alterer Überlieferung übernommen hat. Aber er hat es in seinem Geist geformt und verwendet. Und mag er noch so viel altes Material verbaut haben, was er geschaffen hat, bleibt als Ganzes neu und gross. Und so bestätigt sich aufs neue, dass die buddhistische Schule der Erkenntnistheorie und Logik in allem Wesentlichen die Schöpfung eines einzigen Mannes ist, Dignāga's".

¹⁴ Una de las escuelas del Budismo Hīnayāna.

lo cual se considera que Dharmakīrti vivió también alrededor de las indicadas fechas. Provenía de una familia brahmánica del sur de la India.

La obra más importante de Dharmakīrti es el *Pramānavārttika*, una especie de Comentario del *Pramānasamuchchaya* de Dignāga. Entre sus obras mencionemos además: el *Nyāyabindu*, el *Pramānavinīśchaya*, el *Hetubinduivivaraṇa*, el *Tarkanyāya* o *Vādan-yāya*, la *Sambanaparīkshā*, la *Santānāntarasiddhi*. Todas estas obras tratan fundamentalmente de temas de lógica.

LA ĀLAMBANAPARĪKSHĀ

La *Ālambanaparīkshā* ("Investigación acerca del 'punto de apoyo' del conocimiento") es uno de los textos más importantes no sólo de la obra de Dignāga, sino también de la escuela *Yogāchāra* en su totalidad. Esta obra conjuntamente con la *Vimśatikā*¹⁵ y la *Trimśikā* de Vasubandhu el Viejo constituyen las obras básicas fundamentales de la escuela filosófica *Yogāchāra* en que se hallan expuestas las principales doctrinas de dicha escuela, centradas alrededor de la tesis de la sola existencia de la conciencia, "del ser como conciencia"¹⁶.

La *Ālambanaparīkshā* es un pequeño Tratado constituido por ocho estrofas (*kārikās*) y un Comentario (*vṛitti*) de las mismas realizado por el propio Dignāga.

No se ha conservado en sánscrito, sino sólo en sus versiones tibetana y china. Ver más adelante.

COMENTARIO SOBRE EL CONTENIDO DOCTRINARIO DE LA ĀLAMBANAPARĪKSHĀ

Observaciones previas

Comencemos indicando que el propio Dignāga da en el párrafo 2 la definición de "objeto" del conocimiento, término éste que aparece en la estrofa I c-d, y en el párrafo 5, la definición de "punto de apoyo" del conocimiento, término éste que aparece en el primer párrafo. La definición de objeto del conocimiento es la siguiente: una cosa es objeto del conocimiento cuando 1. su ser propio¹⁷ es captado con certeza por el conocimiento, 2. porque

¹⁵ Próximamente publicaremos una traducción de esta importante obra de Vasubandhu.

¹⁶ Cf. M. SCHOTT, *Sein als Bewusstsein*, citado en la nota 1.

¹⁷ *Ser propio*: *rañ gi nō bo* en tibetano = *svarūpa* (forma propia), *svabhāva* (ser propio) en sánscrito. Estos términos indican la manera de ser de

el conocimiento surge comportando la apariencia¹⁸ de aquel ser propio. La definición de "punto de apoyo" del conocimiento es la siguiente: una cosa es "punto de apoyo" del conocimiento cuando 1. esa cosa produce un conocimiento, 2. que comporta la representación de esa cosa. De esa manera esa cosa es la condición determinante del conocimiento. Ambos términos señalan nociones cercanas. En las definiciones de ambos figura como requisito la correspondencia entre la cosa a que se refiere el conocimiento y la representación que se origina en la mente.

Una cosa cuyo ser propio no es captado como ocurre con los átomos (ver Sección B del Tratado y de este comentario) y una cosa inexistente a la cual no se le puede atribuir un ser propio que pueda ser captado, como ocurre con la segunda luna (ver Sección C) no pueden ser objeto del conocimiento.

Y lo que no puede ser objeto del conocimiento no puede ser "punto de apoyo" del mismo. En el caso de los átomos, por no darse ninguna correspondencia entre la cosa y la representación—correspondencia teóricamente posible; en el caso de la segunda luna, que es algo inexistente, porque no es posible que se dé esa correspondencia entre una cosa inexistente y la representación y además también porque una cosa inexistente no puede ser causa de un conocimiento. Cf. los párrafos 3 y 7 del Tratado y las partes respectivas de este comentario.

Sección A: párrafo 1

El párrafo 1 del Tratado expresa la posición realista de los *Vaisheshikas* (atomistas)¹⁹: Existen objetos externos que sirven de punto de apoyo al conocimiento sensorial. Dentro de la posición realista el punto de apoyo es 1. o bien los átomos 2. o bien los conglomerados o conjuntos formados por esos átomos.

una cosa que le es propia y la individualiza distinguiéndola de las demás, su *naturaleza esencial*.

¹⁸ *Apariencia*: *rnam pa* en el original tibetano, que equivale al sánscrito *ākāra* que significa "forma", "figura", "apariencia", "aspecto externo". Lo hemos traducido por "forma", debiendo entender que indica la *apariencia* bajo la cual el ser propio de la cosa, que constituye el objeto del conocimiento, se presenta a la mente.

¹⁹ La teoría atomista constituía la explicación del mundo generalmente aceptada en ese entonces en la filosofía de la India. Sobre el atomismo india ver además de las partes pertinentes de las historias de la filosofía india señaladas en la nota 1, los obras de B. FADDEGON, *The Vaiśeṣika-System, described with the help of the oldest texts*, Wiesbaden, M. Sandig, 1969; H. JACOBI, "Atomic theory" (Indian), en J. HASTINGS, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh, T. and T. Clark, 1964, T. 2, pp. 199-202; A. B. KEITH, *Indian Logic and Atomism, An exposition of the Nyāya and Vaiśeṣika Systems*, New York, Greenwood Press, 1968; y H. UI, *The Vaiśeṣika Philosophy*, Varanasi, Chowkhamba, 1962.

Sección B: estrofa I a-d y párrafos 2-3

Esta Sección se refiere a la primera alternativa.

El párrafo 2 contiene la definición de "objeto" del conocimiento que hemos dado en las Observaciones previas de este comentario.

Dignāga acepta en los versos *a-b* de la estrofa I y en el párrafo 3 que los átomos pueden ser la causa del conocimiento sensorial, en el sentido que, por estar ellos frente al sujeto del conocimiento, se origina en éste un acto o proceso cognoscitivo. Si frente al sujeto no hubiese átomos, no habrían tampoco cosas, posibles objetos del conocimiento, y éste no podría producirse. Los átomos son así una condición determinante del conocimiento, al igual que los órganos de los sentidos sin los cuales tampoco se produciría ese acto o proceso. Pero los átomos no son el objeto del conocimiento por las razones que se expresan en los versos *c-d* de la estrofa I y en el párrafo 3.

Los versos *c-d* de la estrofa I nos dicen que los átomos no son el objeto del conocimiento, ya que la representación que se origina en la mente no corresponde a la forma propia de los átomos. Los átomos no son percibidos, no son el objeto del conocimiento que suscitan con su presencia oculta, podríamos decir. Colaboran como causa en el surgimiento del conocimiento, de la misma manera como colaboran los órganos de los sentidos, que sin embargo no son ellos tampoco objeto del conocimiento.

El párrafo 3 expresa que los átomos no se acomodan a los términos de la definición de "objeto" del conocimiento ("no son así"), desde luego por el hecho anteriormente indicado, señalado por las frases *c-d* de la estrofa I.

El párrafo 3 termina expresando que el átomo no puede ser "punto de apoyo" del conocimiento. Y efectivamente tiene que ser así, ya que si una cosa no puede ser objeto del conocimiento tampoco puede ser punto de apoyo del conocimiento, según lo indicamos en las Observaciones previas.

Sección C: estrofa II a-b y párrafos 4-7

En los párrafos 4-7 y estrofa II *a-b* Dignāga pasa a ocuparse de la segunda alternativa que considera a los conglomerados de átomos como "punto de apoyo" del conocimiento.

Dignāga da en el párrafo 5 la definición de "punto de apoyo" a la cual nos hemos referido ya en las Observaciones previas de este comentario.

Ahora bien, el conglomerado sólo llena el segundo requisito de los dos señalados en la definición, ya que en el caso del conglomerado el conocimiento comporta la representación de un conglomerado (párrafo 4 y fin de la estrofa II *a*), pero no el pri-

mero. Efectivamente el conocimiento de un conglomerado no proviene de un conglomerado (estrofa II *a*), un conglomerado no es causa del conocimiento del conglomerado (fin del párrafo 7), por la simple razón de que el conglomerado no existe realmente como tal (estrofa II *b* y párrafo 7 *in fine*)²⁰, entendiéndose que lo inexistente no puede ser causa de nada.

²⁰ Una de las cuestiones más debatidas en la filosofía de la India fue la relativa al todo (*avayavin*) y las partes (*avayava*). Ella enfrentó especialmente, por un lado, a la escuela lógica (*Nyāya*) y a la escuela atomista (*Vaisheshika*), ambas hinduistas, y, por otro lado, a la escuela budista *Yogāchāra*. El *Nyāya* y el *Vaisheshika* sostenían que el todo existe y es algo real y diferente de las partes. Los budistas por su lado sostenían que el todo no existe, que no tiene realidad propia y que únicamente las partes tienen una existencia (relativamente) real.

El primer texto hinduista que trata de este tema es Gautama, *Nyāyasūtra*, II, 1, 31-37 y II, 2, 4-17. En este texto Gautama se ocupa primeramente (*sūtras* 31-33), para refutarla, de la tesis de algunos autores que sostienen que la percepción es una inferencia, ya que de la captación de solo una parte se infiere o bien las otras partes o bien las otras partes y además el todo. Luego Gautama en los *sūtras* restantes defiende la existencia real del todo, contra la tesis budista que sólo admite la existencia (relativamente) real de las partes. Cfr. las secciones referentes al texto de Gautama en el *Bhāshya* de Vātsyāyana, en el *Nyāyavārttika* de Uddyotokara y en el *Nyāyavārttikatātparyatikā* de Vāsheśpati Mishra; Bhasarvajña, *Nyāyabhusana*, pp. 104-112 (edición Swami Yogindrānanda, Varanasi, 1968); Shridhara, *Nyāyakandālī*, pp. 101-109 (edición Durgadhara Jha Sarma, Varanasi, 1963, Ganganatha Jha Granthamala); Vyomashiva, comentario (*tīkā*) del *Padārthadharmasamgraha* de Prashastapāda, pp. 44-46 (edición de Gopinath Kaviraj y Dandhirāja Sastri, Benares, 1924-31, Chowkhamba Sanskrit Series).

Pasando al terreno budista, en el *Milindapañha*, pp. 26-28 (edición V. Trenckner, London, 1962, Pali Text Society), Nāgasena le explica al rey griego Menandro, que el todo no existe verdaderamente y que lo único (relativamente) real son las partes, recurriendo a la célebre analogía del carro: el eje, las ruedas, el timón, etc., existen realmente; "carro" es sólo una denominación convencional a la cual nada corresponde. Como anota OLDENBERG, *Buddha*, p. 241, München, W. Goldmann, 1961, la tesis de Nāgasena se ciñe a las más antiguas enseñanzas de Buda, ya que los versos que él cita y con los cuales sintetiza sus ideas, son del *Samyutta Nikāya* I, p. 135 (edición de la Pali Text Society) (= I, p. 135, edición Nālandā Devanāgarī Pāli Series). Cf. BUDDHAGHOSA, *Visuddhimagga* XVIII, párrafos 25-28, páginas 508-509 (edición Warren, Cambridge Mass., Harvard Oriental Series, 1950). La posición mantenida por los versos del *Samyutta Nikāya* y por Nāgasena es seguida por los autores posteriores y es objeto de duras críticas por parte de los autores hinduistas. Ver ASHOKA, *Avayavinirākaraṇa*, en *Six Buddhist Nyāya Tracts*, pp. 78-93 (edición H. Sastri, Calcutta, Bibliotheca Indica, 1910); Shāntarakṣhita, *Tattvasamgraha*, versos 555-620, Vol. I, pp. 234-255 (edición Varanasi, Bauddha Bharatī Series, 1968) e *ibidem* la parte correspondiente del comentario *Pañjikā* de Kamalashīla.

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

En la estrofa II b y en el párrafo 7 Dignāga aduce como similar al caso del conglomerado el caso de la doble luna, que es percibida, en lugar de una luna simple, por un defecto de los ojos, manifestando que ella no puede ser objeto del conocimiento. Aunque el desarrollo de esta Sección gira alrededor de la noción de "punto de apoyo", Dignāga manifiesta que la segunda luna no puede ser objeto del conocimiento. Como lo expresamos en las Observaciones previas de este comentario, la segunda luna no puede ser "punto de apoyo" no sólo porque no es objeto del conocimiento, ya que su forma propia no es captada por no existir, sino también porque siendo inexistente no puede ser causa de nada.

Otro ejemplo nos aclarará el pensamiento de Dignāga. Veo una masa compacta y oscura, un bosque, porque mi visión no tiene la suficiente potencia como para penetrar hasta los árboles, troncos, ramas y hojas que es lo único (relativamente) real en este caso y que es lo que yo percibo bajo la apariencia de una masa compacta y oscura. La masa compacta y oscura no existe realmente como tal; la percibo únicamente por una deficiencia, una debilidad de

Hemos dicho que para los budistas lo único *relativamente* real son las partes. En efecto, la existencia que les corresponde a las partes no es tampoco una existencia absoluta, sino relativa, ya que las partes pueden a su vez ser analizadas en sus partes respectivas y éstas en sus elementos constitutivos y así sucesivamente en un proceso analítico ablativo que no tiene fin, ya que los budistas no aceptan el átomo indivisible y uno. Esta es la posición desarrollada por el autor del *Hastavālanāmaprakarāna* (Aryadeva o Dignāga) (ver F. TOLA y C. DRAGONETTI, "La doctrina del vacío en la escuela *Madhyamaka* y el *Hastavālanāmaprakarāna*", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. III, N.º 2, julio, 1977, Buenos Aires, pp. 159-175 y F. TOLA y C. DRAGONETTI, *El Budismo Mahāyāna*, Buenos Aires, 1980, pp. 75-101), posición por lo demás neta y coherentemente budista, por constituir una consecuencia necesaria de su no aceptación del todo como algo real.

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

Ver también, sobre este tema autores modernos como S. CHATTERJEE, *The Nyāya theory of knowledge. A critical study of some problems of Logic and Metaphysics*, Calcutta, The University of Calcutta, 1965, pp. 156-159; B. FADDEGON, *The Vaiṣeṣika System*, pp. 50-53, 371-375 (traducción del texto pertinente de la *Nyāyakandaī*); Y. KAJIYAMA, "The Avayavīrākaraṇa of Pandita As'oka", en *Journal of Indian and Buddhist Studies*, Tokyo, 9, 1961, pp. 366-371; A. B. KEITH, *Indian Logic and atomism*, citado en la nota 19, pp. 16, 23, 70, 183, 225; M. MÜLLER, *The Six Systems of Indian Philosophy*, Varanasi-1 (India), Chowkhamba, s. f., p. 393; K. POTTER (ed.), *The encyclopedia of Indian Philosophies*, Vol. II, *Indian Metaphysics and Epistemology: The tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Ganges'a*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1977, pp. 74-79; S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, Vol. II, citado en la nota 1, pp. 187-188; B. K. MATILAL, *Epistemology, Logic and Grammar*, citado en la nota 3, pp. 52-55; T. R. SAUNDARARAMAN, "Refutation of the Buddhist doctrine of aggregates", en *Philosophical Quarterly*, Amalner, 16, 1940-41, pp. 164-171; J. SINHA, *A History of Indian Philosophy*, Vol. 1, citado en nota 1, pp. 313-314.

mi visión. Lo mismo sucede con el conglomerado formado por los átomos. Lo real en este caso son los átomos; el conglomerado es una creación de mi mente, algo irreal, debido a la deficiencia, a la debilidad de mi visión, que no puede penetrar hasta los átomos.

Sección D: estrofa II c-d y párrafo 8

En esta Sección se concluye que nada exterior puede ser objeto de la percepción, porque sintetizando simplemente los resultados a que se ha llegado en las explicaciones que anteceden: ni los átomos ni los conglomerados son "punto de apoyo", ya que no cumplen con los dos requisitos exigidos para ser tales, sino que, cada uno, cumple sólo con uno de ellos. Para el caso del átomo, aunque éste sea la causa del conocimiento, el conocimiento no comporta la representación del átomo; para el caso del conglomerado, aunque en la mente se forme la representación de un conglomerado, un conglomerado no es la causa de ese conocimiento por ser inexistente.

Sección E: estrofas III a-d y IV a-b y párrafos 9-12

En la estrofa III a-d y en los párrafos 9-11 se aduce una tercera tesis destinada a salvar la posición del conglomerado como objeto del conocimiento. Esta tesis sostiene que los átomos poseen la "naturaleza de causa", es decir: la capacidad para producir un conocimiento que comporta la representación no de sí mismos, pero sí de un conglomerado (párrafo 10). Como lo único que existe son los átomos y no se puede aceptar la existencia en sí de los conglomerados formados por ellos, la capacidad de producir un conocimiento que comporte la representación de un conglomerado es atribuida por esta tesis no a los conglomerados, por ser éstos inexistentes, sino a los átomos que existen. Consecuentemente debemos entender que, cuando la estrofa III a-b se refiere a "las formas de conglomerado", presentándolas como la causa eficiente del conocimiento de un conglomerado, se está refiriendo a la forma de conglomerado poseída por el átomo.

Los que sostienen la tesis de que el átomo posee la indicada capacidad arguyen que todos los objetos —entendamos: incluido el átomo— poseen diversas formas, es decir: diversas formas de manifestarse, diversos aspectos bajo los cuales se presentan a nosotros (párrafo 9). Captamos una u otra de esas formas. Así la solidez de una cosa, aunque exista, no es objeto de la percepción visual (párrafo 11), que sin embargo capta otras formas de esa cosa. No existe, por consiguiente, ninguna contradicción entre el hecho de que la forma de conglomerado, bajo la cual el átomo puede presentarse, sea captada y el hecho de que no lo sea su forma de átomo, su atomicidad, es decir su infinitamente peque-

ño volumen. La estrofa III *c-d* al referirse a la "forma de átomo" se está refiriendo, como se ve por el párrafo 11, a la atomicidad, a la infinita pequeñez de los átomos.

Se puede, pues, de acuerdo con las razones expuestas, pensar que el átomo es "punto de apoyo", ya que se trata de un objeto que produce un conocimiento que comporta la representación de una de sus formas de manifestarse, de uno de sus diversos aspectos bajo los cuales se puede presentar.

En la estrofa IV *a-b* y en el párrafo 12 Dignāga refuta la anterior tesis. Se limita a decir que, si efectivamente los átomos tuviesen la capacidad de producir un conocimiento que comporta la representación de un conglomerado, no habría una representación de una vasija y otra diferente de una copa. Como los átomos, a pesar de su número, son iguales, producirían en todos los casos representaciones iguales de conglomerado sin las diferencias específicas, como pueden ser las diferencias que distinguen a la vasija de la copa. Los átomos producirían la representación de conglomerado y nada más.

Sección F: estrofa IV c-d y V a-b y párrafos 13-15

En la estrofa IV *c*, aclarada en el párrafo 13 del Comentario, se tiene una nueva posición en defensa del realismo. Según esta posición existe una diferencia en las percepciones de una vasija o de una copa, etc., porque existe una diferencia entre la vasija y la copa, etc., diferencia que proviene de las diferencias de las formas de las partes de la vasija, de la copa, etc., como son el cuello, etc. En otros términos, las diferencias de las partes originan las diferencias de las cosas y estas diferencias producen las diferencias de las percepciones.

Dignāga, en la última línea del párrafo 13, en las estrofas IV *d* y V *a-b* y en los párrafos 14-15, refuta la anterior posición manifestando que se puede admitir que la diferencia entre la vasija y la copa, etc., producida por las diferencias de las partes de las mismas, exista, pero de todos modos esa diferencia no existe en los átomos, que son lo real (según la tesis atomista), ya que todos los átomos son esféricos y no existe ninguna diferencia entre ellos; esa diferencia existe únicamente en la vasija, en la copa, etc., que sólo existen convencionalmente.

La línea curva, la línea recta, la línea ondulada, etc., que distinguen las diversas partes de la vasija, de la copa, etc., no se encuentran en los átomos —que son todos iguales y de forma esférica, aunque estén constituidos por diversas materias (tierra, fuego, etc.)— sino en los mencionados objetos que son irreales o sólo convencionalmente existentes por la razón que se expresará en el párrafo siguiente. Otro ejemplo aclarará el pensamiento

de Dignāga: con ladrillos iguales y de forma rectangular se puede construir paredes de líneas curvas u onduladas; esas líneas no se encuentran en los ladrillos, sino sólo en las paredes construidas con ellos.

Sección G: estrofa V c-d y párrafos 16-17

La estrofa V c-d y el párrafo 17 explican por qué razón la vasija, la copa, etc., existen sólo convencionalmente: si se eliminan los átomos, cesa el conocimiento que comporta la representación de vasija, copa, etc. Lo convencional depende de sus partes, está condicionado por ellas, no existe al margen de ellas²¹. Contrariamente, nos dice el párrafo 17, el conocimiento de algo que existiese realmente no cesaría, aunque se eliminase todo lo que está conectado²² con ese algo, —como el color, etc.— en otros términos, aunque se eliminasen todos los atributos, cualidades, accidentes de ese algo que inhiere en él.

Sección H: párrafo 18

Dignāga concluye diciendo en el párrafo 18 que resulta así que los objetos de las percepciones sensoriales no existen en el exterior del sujeto del conocimiento.

Así finaliza la primera parte del Tratado que está destinado a al refutación del realismo, demostrando la imposibilidad de que algo exterior sea objeto del conocimiento.

En las estrofas VI, VII y VIII y sus respectivos comentarios, párrafos 19-28, Dignāga expondrá su propia tesis y explicará dentro de la actitud idealista propia de la escuela Yogāchāra, cómo se produce el conocimiento en total ausencia de un objeto exterior del mismo por el mero dinamismo interno de la conciencia. La explicación dada por Dignāga viene a llenar el vacío dejado por el rechazo de la tesis realista.

Sección I: estrofa VI a-d y párrafos 19-20

La estrofa VI a-d y los párrafos 19-20 exponen el mecanismo del acto cognoscitivo según Dignāga. Tenemos en nuestra mente representaciones de un mundo que se nos aparece como exterior y que consideramos como real. Esas representaciones comprenden sensaciones visuales (imágenes: forma y color), de sabor, de olor,

²¹ De acuerdo con lo expuesto en la nota 20 la posición budista consiste en negar la existencia del todo, al cual sólo se le concede una existencia convencional. Para el budista todo lo que compone la realidad empírica constituye sólo denominaciones convencionales, sin nada real detrás de ellas.

²² Obsérvese que Dignāga expresa que la percepción de lo que existe realmente no cesa aunque se elimine todo lo que está *conectado* con ese algo. No nos habla de *partes*, ya que por lo expuesto anteriormente, si existiese algo real no podría tener partes.

acústicas y táctiles. Nada externo corresponde a esas representaciones. Dignāga, estrofa VI *a-d*, llama a esas representaciones "la forma cognoscible interior"²³. Pensemos en lo que ocurre durante el sueño: tenemos representaciones oníricas (imágenes, sensaciones visuales, de sabor, etc.), a las cuales no les corresponde nada externo. Estas representaciones son también "formas cognoscibles interiores".

Para Dignāga las representaciones que ocurren durante lo que llamamos "vigilia" son de la misma naturaleza y características que aquéllas que se producen durante el sueño. En la Sección M veremos cuál es el mecanismo que origina el surgimiento en la mente de esas formas cognoscibles interiores que surgen en el estado llamado "de vigilia" sin ningún estímulo externo.

Esa forma cognoscible interior es el objeto del conocimiento (estrofa VI *a-c*), su condición determinante, su punto de apoyo (párrafo 19), ya que llena los dos requisitos señalados por la definición de "punto de apoyo" dada en el párrafo 5: el conocimiento surge teniendo a esa forma cognoscible interior como contenido, comportando la representación de la misma (estrofa VI *c-d* y párrafo 20) y surge teniéndola a ella como causa.

Sección J: estrofa VII a-b y párrafos 21-23

El párrafo 21 aduce una objeción atribuida a un adversario realista: ¿Cómo puede ser condición determinante del conocimiento la forma cognoscible interior que es parte de ese conocimiento y que no existe antes de que el conocimiento se produzca, sino que surge conjuntamente con el conocimiento?

La estrofa VII *a-b* y los párrafos 22-23 refutan la anterior atinencia poniéndose en dos alternativas: la primera alternativa contempla el surgimiento simultáneo de la forma cognoscible interior y del conocimiento; la segunda alternativa contempla el surgimiento sucesivo, en primer lugar, de la forma cognoscible interior y, luego, del conocimiento.

Ocupándose en primer lugar de la primera alternativa Dignāga (estrofa VII *a* y párrafo 22) dice que no hay ninguna dificultad para que la forma cognoscible interior, condición determinante del conocimiento, nazca conjuntamente con dicho conocimiento, ya que de acuerdo con los lógicos la característica de la relación causa-efecto es "la concomitancia del ser y del no-ser"²⁴ (incluso

²³ El texto original tiene la palabra *no bo* que tiene dos valores fundamentales: 1. cosa (en sánscrito *vastu*) y 2. forma (en sánscrito *rūpa*). La hemos traducido por "forma", como también lo hace Frauwallner. Por el término "forma" debemos entender las representaciones a que nos referimos en el comentario.

²⁴ Para Dignāga, de entre las características que definen la relación causa-efecto, la más importante es aquella que consiste en la coincidencia

cuando la causa surge primero y el efecto surge después, que es el caso que será tratado después como segunda alternativa). El sentido de esta expresión es que si la causa existe, existe también el efecto; si la causa no existe, tampoco existe el efecto. Esta necesaria dependencia se da también en el caso que nos ocupa: si existe la forma cognoscible interior, se da también el conocimiento; si no existe la forma cognoscible interior, el conocimiento tampoco se da.

Luego Dignāga, en la estrofa VII b y en el párrafo 23 pasa a ocuparse de la segunda alternativa: el surgimiento sucesivo, primero de la forma cognoscible interior, que es la causa, y, luego del conocimiento, que es el efecto. Dignāga expresa que en este caso tampoco existe dificultad, ya que la representación de un objeto deja en la conciencia una virtualidad (una "semilla"), la cual origina, como causa, el surgimiento, como efecto, de otra representación similar a la anterior.

Para la comprensión del párrafo 23 es necesario referirse a la teoría de las *vāsanās* (término éste que literalmente significa "aromatización", "impregnación de un perfume") o de los *bijas* ("semillas"). De acuerdo con esta teoría, aceptada por los budistas (y que hace pensar en la moderna teoría del inconsciente) toda experiencia, como por ejemplo una representación, deja tras de sí en la conciencia (en el subconsciente) una huella, una marca

de la existencia y de la no existencia de la causa y del efecto, debiendo desde luego ser esa coincidencia necesaria y obligatoria: si se da A, necesariamente se produce B; si no se da A, necesariamente no se da B. Dignāga no toma en cuenta la preexistencia de la causa en relación al efecto, para él la causa y el efecto pueden ser simultáneos, como en el caso de la forma cognoscible interior y del conocimiento a que ella da origen.

La coincidencia del ser y del no ser es mencionada por diversos lógicos cuando se ocupan de la causa. KESHAVA MISHRA, *Tarkabhāshā*, p. 2 (edición N. N. Kulkarni, Poona, Oriental Book Agency, 1953), después de dar la definición de causa de acuerdo con la escuela *Nyāya*, a la cual él pertenece, indica que algunos autores definen la causa como "aquello cuya presencia y ausencia son imitadas por la presencia y ausencia del efecto", opinión que Keshava Mishra no acepta. Dharmottara, comentando Dharmakīrti, *Nyāyabindu* II, 17, p. 28 (edición Banaras, Kashi Sanskrit Series, 1954), indica que "la causalidad es una concepción familiar en la vida común. Se sabe que deriva de la experiencia (de la presencia de la causa donde quiera que esté presente en efecto) y de la experiencia negativa (de la ausencia del efecto cuando su causa no existe)" (de la traducción del inglés de Th. Stcherbatsky en *Buddhist Logic*, Vol. II, p. 67, New York, Dover Publications, 1962). La noción de "coincidencia en el ser y en el no ser" juega un papel importante en las teorías de la inducción, tanto como fundamento de la misma, cuanto como criterio de clasificación de los distintos tipos de inferencia. Cf. A. B. KEITH, *Indian Logic and atomism*, obra citada en la nota 19, pp. 111-122; S. CHATTERJEE, *The Nyāya theory of knowledge*, obra citada en la nota 20, pp. 247-250.

(*vāsanā* o *bīja*)²⁵, en otros términos, una virtualidad, como se expresa Dignāga. Esta virtualidad, cuando se dan las condiciones apropiadas, se actualiza originando una nueva experiencia similar.

Agreguemos a la explicación dada en el párrafo que precede que el objeto de la representación no tiene necesariamente que ser un objeto exterior, realmente existente; puede ser, y para los *Yogāchāras* siempre es, un objeto interior, ilusorio, que es sólo una mera creación mental. Este objeto ilusorio deja también una virtualidad a partir de la cual se origina una nueva representación similar a la anterior. No es necesario exigir que el objeto de las representaciones en la serie representación-virtualidad-representación, etc., sea un objeto real. Para los *Yogāchāras* lo único que ha existido son representaciones de objetos irreales que dejaron virtualidades que a su vez dieron origen a nuevas representaciones de objetos irreales y este proceso viene desde una eternidad sin comienzo. Cf. la Sección M más adelante.

Cuando el texto se refiere al surgimiento sucesivo, debemos entender, como se ve por la explicación anterior, que se está refiriendo al surgimiento consecutivo en primer lugar de la virtualidad, que contiene en sí en estado latente, potencial, la forma cognoscible interior, contenido del conocimiento que va a surgir, y, en segundo lugar, del conocimiento, efecto de la actualización de esa virtualidad. Se puede decir que la forma cognoscible interior (que existe en estado de virtualidad en la conciencia desde el momento en que se produjo la anterior representación) es anterior al conocimiento cuyo objeto ella constituye.

Antes dijimos que Dignāga concibe las formas cognoscibles interiores, que, al surgir a raíz de la actualización de la virtualidad, dan origen al conocimiento, al igual que las imágenes oníricas. Agreguemos ahora, utilizando la misma analogía del sueño, que así como muchas imágenes oníricas surgen en la mente del que duerme debido a la reactivación de las impresiones que tuvo durante la vigilia, de la misma manera las formas cognoscibles interiores surgen como actualización de las huellas, que Dignāga llama 'virtualidades', impresas en la conciencia en el curso de experiencias anteriores. La única diferencia que entre ambos procesos existe es que las impresiones que se reactualizan en el sueño tienen

²⁵ Entre los "presupuestos" más importantes del pensamiento de la India mencionemos el *samsāra*, re-existencias (ver. F. TOLA y C. DRAGONETTI, "*Samsāra, anāditva y nirvāṇa*", en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Vol. XV, Año 1979, pp. 95-114), el *anāditva*, carencia de inicio (ver F. TOLA y C. DRAGONETTI, "*Anāditva or beginninglessness in Indian Philosophy*", por publicarse en *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 1890, Poona, y los *bījas*, "semillas" (*saṃskāras, vāsanās*) (ver JIRYO MASUDA, *Der individualistische Idealismus der Yogācāra-Schule*, citado en la nota 1, pp. 30-40).

como límite *a quo* el nacimiento, mientras que las virtualidades a que Dignāga se refiere, de acuerdo con el postulado indio de las reexistencias, pueden venir de existencias anteriores.

Sección K: estrofa VII c-d y párrafos 24-25

En el párrafo 24 Dignāga presenta la siguiente atingencia: si sólo la forma²⁶ (cognoscible) interior es la condición determinante, el punto de apoyo del conocimiento, ¿cómo puede el conocimiento visual (o cualquier otro conocimiento sensorial) surgir dependiendo de la forma interior (sensaciones visuales, etc.) y del ojo (o de cualquier otro órgano de los sentidos)? La teoría budista del conocimiento enseñaba que el conocimiento visual, etc., surge dependiendo del objeto y del ojo, etc.²⁷. Si sólo existe la forma cognoscible interior, que puede ser captada únicamente por la mente, la consecuencia es que el ojo, etc., no tiene en ese proceso cognoscitivo ninguna función que cumplir. Se deja así sin efecto la teoría budista antes mencionada, generalmente aceptada.

Dignāga contesta esta atingencia en la estrofa VII c-d y en el párrafo 25 manifestando que los sentidos son una potencia colaboradora, que a partir de su propio efecto se puede inferir que son la forma de la virtualidad, y que no están constituidos por elementos materiales.

Debemos entender estas afirmaciones de Dignāga de la manera siguiente. Los sentidos no son entidades materiales, sino potencias, facultades que colaboran, junto con el objeto del conocien-

²⁶ En el original tenemos la palabra tibetana *gzugs* que traduce la palabra sánscrita *rūpa*. *Gzugs*, *rūpa* designan el objeto del conocimiento visual, fundamentalmente la forma y el color con los cuales las cosas se presentan ante nosotros. Hemos traducido *gzugs* por "forma". La forma interior significa en este pasaje las representaciones visuales a que da lugar la actualización de las virtualidades (visuales) o sea uno de los tipos de formas cognoscibles interiores que dan origen al conocimiento. Pero debemos entender que lo expresado por Dignāga en relación a la forma interior visual debe hacerse extensivo a las otras formas cognoscibles interiores, como sensaciones de sabor, etc., y lo expresado en relación al ojo debe hacerse igualmente extensivo a los otros órganos, como el oído, etc.

²⁷ De acuerdo con la enseñanza budista más antigua el acto de conocimiento surge en dependencia de varios factores. Así el *Shalistambasūtra* nos dice: "Así en razón de cinco causas surge la conciencia del ojo (*chakshurviñāna*). ¿Cuáles cinco? En dependencia del ojo, de la forma, de la luz, del espacio, y de la atención producida gracias a ellos, surge la conciencia del ojo" (p. 58 de nuestra traducción incluida en *El Budismo Mahāyāna*, Buenos Aires, Kier, 1980). Dignāga mantiene la idea de que para el surgimiento del conocimiento es necesaria la presencia de varios factores, pero éstos se reducen a la virtualidad (visual, etc.) y la forma interior. El 'ojo' no es otra cosa que 'virtualidad visual', o en otras palabras, el 'ojo' es una forma específica de virtualidad, así como los restantes órganos de los sentidos.

to, en la producción del acto cognoscitivo. Del efecto producido por los sentidos, es decir del respectivo conocimiento sensorial, no podemos inferir necesariamente que los sentidos sean algo constituido por elementos materiales. Lo único que podemos inferir es que son la forma de la virtualidad. En efecto, como hemos dicho, toda representación deja en el subconsciente una virtualidad que da origen a su vez a una nueva representación similar a aquélla. Las virtualidades tienen que tener diversas formas, ser de diversa clase. Una virtualidad será aquella dejada por una representación producida por una percepción visual, otra aquélla dejada por una representación producida por una percepción auditiva y así sucesivamente en relación con cada uno de los demás sentidos. Genéricamente todas son virtualidades; específicamente una será virtualidad visual, otra virtualidad auditiva, etc. A su vez la virtualidad visual se actualizará dando lugar a un conocimiento auditivo y así sucesivamente. El ser visual, auditiva, etc., es decir, la visualidad, la auditividad, etc., constituye la forma de la virtualidad.

Si las representaciones sólo dejasen virtualidades *in abstracto*, *in genere*, al reactualizarse sólo producirían conocimientos igualmente *in abstracto*, *in genere*, conocimientos y nada más, conocimientos a secas, sin la especificación de visuales, auditivos, etc. Ahora bien cuando se produce un acto de conocimiento, éste se presenta siempre como conocimiento visual, auditivo, etc. Si no se acepta la división de las virtualidades en virtualidades visuales, etc., no se podría explicar por qué a partir de virtualidades similares se producen conocimiento de diferente orden, visuales, etc. Pero si las virtualidades dejadas son visuales, auditivas, etc., entonces se entiende por qué los conocimientos en que ellas se actualizan son visuales, auditivos, etc. Para Dignāga las formas que poseen las virtualidades, de acuerdo con lo explicado, son los sentidos.

Sección L: estrofa VII a y párrafo 26

En la estrofa VIII a y en el párrafo 26 Dignāga expresa que la virtualidad dejada por la representación anteriormente producida de un determinado objeto puede apoyarse, es decir subsistir en forma latente, en la conciencia o en su forma propia indefinible²⁸,

²⁸ Dignāga trata en forma sumamente somera el problema del "lugar" en el cual reside la virtualidad que se actualiza en conocimiento. Debemos relacionar este pasaje del Tratado con el debate, que se dio entre las diferentes escuelas budistas, acerca del "lugar" en el cual se conservan los *bijas*, "semillas", virtualidades, dejadas por todo acto humano. Ver L. DE LA VAL-LÉE POUSSIN, "Note sur l'Alayavijñāna", citado en la nota 1; E. LAMOTTE, "Le traité de l'acte de Vasubandhu", en *Mélanges chinois et bouddhiques*, IV, 1936, Introduction. Dignāga señala dos alternativas: las virtualidades yacen o bien en la conciencia (cf. HUIAN TSANG, *Tch'eng wei che louen*, *Vijñap-*

pero que en cualquier caso no se daría ninguna diferencia en relación al efecto producido por esa virtualidad²⁹. Aquella virtualidad, subsistiendo o bien en la misma conciencia o bien en su forma propia, produce, actualizándose, un acto de conocimiento en la conciencia, da origen a un proceso cognoscitivo por parte de la conciencia. Subsista donde subsista el efecto será siempre el mismo.

Dignāga no desarrolla el tema relativo al "lugar" de la virtualidad, ya que lo único que le interesa en este tratado es demostrar que en el acto de conocimiento no tiene ninguna intervención algo exterior y que ese acto de conocimiento se produce a partir de elementos absolutamente internos.

Sección M: estrofa VIII b-d y párrafos 27-28

En la estrofa VIII b-d y en el párrafo 27 Dignāga señala la relación entre la forma del objeto y la virtualidad.

Empieza el comentario indicando que el conocimiento surge dependiendo de la virtualidad llamada 'ojo' y de la forma interior. Con la expresión "virtualidad llamada 'ojo'" Dignāga se está refiriendo a la virtualidad producida por la representación anterior de un objeto, de la que se ocupó genéricamente en la estrofa VII b y en el párrafo 23. Ahora Dignāga la designa con la expresión "la virtualidad llamada 'ojo'" (sobrentendemos: u oído u olfato o cualquier otro sentido), porque, por lo expresado en los párrafos 24-25, esa virtualidad se actualiza bajo la forma de un determinado conocimiento sensorial. Este es el primer requisito del cual depende el surgimiento del conocimiento. El segundo requisito es la forma cognoscible interior, designada en VIII b-d con la expresión "forma del objeto" y en el inicio del comentario con la expresión "forma interior". Como se expresó anteriormente (ver Secciones I y J de nuestro comentario), la forma cognoscible interior viene a ser el objeto (imprescindible) del acto de conocimiento —del acto de conocimiento en el cual se transfor-

tīmātratāsiddhi, *Taisho XXXI*, 1585, p. 8, a, 11-12 = L. DE LA VALLÉE POUSSIN *La Siddhi de Hiuan Tsang*, Paris, Geuthner, 1928-29, p. 101), más propiamente en aquel aspecto de la conciencia que se denominó *ālayavijñāna* o conciencia receptáculo, equiparable en cierto sentido al subconsciente moderno; o bien "en su forma propia indefinible", expresión ésta que debemos entender, nos parece, en el sentido de "en sí misma".

Dignāga califica a la forma propia (o naturaleza esencial) de la virtualidad de "indefinible" (*bstan du med pa* en tibetano; *anirdeshya*, en sánscrito), es decir que si bien se puede establecer la existencia, actividad y efectos de la virtualidad, nada puede decirse de su naturaleza.

²⁹ Para el surgimiento del conocimiento (el efecto) lo importante es que la virtualidad se actualice bajo la forma de conocimiento visual, etc.; el lugar donde la virtualidad "se apoya" no afecta el proceso de producción del conocimiento.

ma, actualizándose, la virtualidad (visual, auditiva, etc.), dejada por una representación anterior. Tenemos así pues: 1. una virtualidad que se actualiza en un conocimiento; 2. este conocimiento puede ser visual, auditivo, etc. —equivalencia de los sentidos—; 3. ese conocimiento tiene que tener necesariamente un objeto y 4. ese objeto está constituido por la forma cognoscible interior —equivalencia del objeto exterior—. La forma cognoscible interior es parte del acto cognoscitivo, surge simultáneamente con el acto cognoscitivo y es la causa del mismo.

Dignāga también nos dice que el conocimiento surge “no producido”³⁰ por un punto de apoyo, es decir por un punto de apoyo exterior.

La virtualidad y la forma del objeto cognoscible interior, las dos causas del surgimiento del conocimiento son mutuamente causadas y sin comienzo en el tiempo³¹ (estrofa VIII *b-d* y la segunda y tercera frases del párrafo 27). Como ya lo expresamos anteriormente (Sección J) la representación de un determinado objeto (que no pasa de ser una mera creación mental) deja en la conciencia (o donde sea) una virtualidad y por obra de esta virtualidad, una vez que ella se actualiza, se produce una nueva representación de un objeto similar. Se da así una serie representación-virtualidad-representación, etc., que no ha tenido inicio en el tiempo. Si la serie hubiese empezado con una representación, la pregunta ¿cómo se produjo esa representación?, quedaría sin respuesta al no admitirse la existencia de un objeto real, externo, que pudiera provocarla. Si la serie hubiese empezado con una virtualidad, la pregunta ¿cómo se produjo esa virtualidad?, quedaría asimismo sin respuesta al no admitirse la existencia de una representación anterior.

La virtualidad y la forma interior (del objeto) pueden ser considerados como diferentes o como no diferentes del conocimiento, según el punto de vista en que uno se coloque. Desde el punto de vista del análisis filosófico en el que se sitúa Dignāga se puede distinguir los distintos elementos que conforman el proceso cognoscitivo: una virtualidad dejada por una representación anterior, el acto de conocimiento que surge a partir de esa virtualidad y el objeto del conocimiento, similar al objeto de la anterior represen-

³⁰ *dmigs k'is ma phye ba* en el original. Sastri traduce: *undifferentiated from the perceivable object*, p. 54 de su traducción inglesa y *āmbanād avidhaktam*, p. 7 de su reconstrucción sánscrita. Yamaguchi: *mais encore non discernée (avivṛta) par l'objet percevable (āmbana)* y Frauwallner: *durch einen Anhaltspunkt (āmbana) nicht bestimmt*. Nosotros hemos traducido *ma phye ba* por “no producido”. Cf. LOKESH CHANDRA, *Tibetan Sanskrit Dictionary*, Kyoto, Rinsen Book Company, 1976, p. 1569 bajo *phye ba*.

³¹ Sobre el *anāditva* o carencia de comienzo, ver nuestro artículo citado en la nota 25.

tación. Pero en rigor no existe ninguna diferencia entre esos tres factores: el conocimiento no es sino virtualidad actualizada y la forma cognoscible interior no es sino la manera como esa virtualidad se manifiesta. Los tres factores son únicamente aspectos, formas o partes individualizadas únicamente en teoría mediante el análisis conceptual, de una misma entidad indivisa e indivisible que es la conciencia.

Dignāga concluye el Tratado manifestando que el punto de apoyo interior es el objeto del conocimiento, o sea que la forma cognoscible interior, que origina el conocimiento y representando a la cual surge el conocimiento, es el objeto del conocimiento.

EDICIONES Y TRADUCCIONES DE LA ALAMBANAPARIKSHA Y DE SUS COMENTARIOS

El pequeño tratado "Investigación sobre el punto de apoyo del conocimiento", que comprende estrofas y Comentario del propio Dignāga, como dijimos, no se ha conservado en sánscrito. Existe una versión tibetana del mismo. Cf. *Tōhoku* 4205 (estrofas) y 4206 (Comentario) = *Catalogue* 5703 y 5704. Existen también dos versiones chinas: *Taisho* 1619 y 1624, Nanjio 1172 y 1173.

Además del Comentario de Dignāga se han conservado otros dos comentarios: una de Dharmapāla, en forma incompleta y sólo en su versión china (*Taisho* 1625, Nanjio 1174) y el otro de Vinītadeva, sólo en su versión tibetana (*Tōhoku* 4241 = *Catalogue* 5739).

Existen asimismo ediciones y traducciones modernas del Tratado y de sus comentarios:

S. Yamaguchi, Dignāga, Examen de l'objet de la connaissance. (*Ālambanaparīkshā*) Textes tibétain et chinois et traduction des stances et du commentaire. Éclaircissements et notes d'après le commentaire tibétain de Vinītadeva" (en collaboration avec H. Meyer), en *Journal Asiatique*, Janvier-Mars 1929, pp. 1-65.

N. Aiyaswami Sastri, *Ālambanaparīkshā and Vritti by Dignāga, with the Commentary of Dharmapāla*. Restored into Sanskrit from the Tibetan and Chinese Versions and edited with English Translations and Notes and with copious extracts from Vinītadeva's Commentary, Adyar, Madras (India), The Adyar Library, 1942.

E. Frauwallner, "Dignāgas *Ālambanaparīkshā*. Text, Übersetzung und Erläuterungen", en *Wiener Zeitschrift für die Kunde Morgenlandes* 37, 1930, pp. 174-194. Contiene el texto tibetano del Tratado, acompañado de una traducción alemana y de una exposición del contenido del mismo.

E. Frauwallner, "Dignāga, sein Werk und seiner Entwicklung", en *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens and Archiv für indische Philosophie*, 1959, pp. 83-166. Contiene el texto sánscrito o tibetano de varias obras menores de Dignāga, entre las cuales figura la *Ālambanaparīkshā*. Precede la edición de estos textos un importante estudio sobre la evolución del pensamiento filosófico de Dignāga.

M. Schott, *Sein als Bewusstsein. Ein Beitrag zur Mahāyāna-Philosophie*, Heidelberg, Carl Winters, 1935 (Materialien zur Kunde des Buddhismus, 20. Heft). Contiene, en su segunda parte: B. *Ālambanaparīkshāshāstravyākhyā*, una traducción alemana, realizada a partir de la versión china del Comentario de Dharmaphāla (*Taisho* 1625), que incluye a su vez las estrofas del Tratado de Dignāga.

H. Ui, *Estudios sobre las obras de Dignāga*, Tokyo, 1958 (en japonés). Contiene (pp. 24-130) la traducción japonesa de las versiones chinas del Tratado de Dignāga y del Comentario de Dharmaphāla del mismo, acompañadas de un extenso estudio.

FRAGMENTOS DE LA ĀLAMBANAPARĪKSHĀ CONSERVADOS EN SANSKRITO

Señalamos a continuación los fragmentos de la *Ālambanaparīkshā* conservados en sánscrito en citas de otros autores:

Estrofa 1 a-d. Kamalashīla, *Tattvasamgrahapañjikā* II, p. 711 (ed. Baudha Bharati Series-2, Varanasi, 1968), con una pequeña variante:

*yady apīndriyaviñapter grāhyāṃśaḥ karaṇam bhavet /
atadābhatayā tasyā nākṣavad viṣayaḥ sa tu //*

Estrofa 6 a-d. Kamalashīla, *Tattvasamgrahapañjikā* II, p. 710 (ed. citada):

*yadantarjñeyarūpaṃ tu bahirvad avabhāsate /
so'rtho vijñānarūpatvāt tatpratrayatayāpi ca //*

Estrofa 6 a-b. Shankara, *Bhāshya* de los *Brahmasūtras*, p. 548, línea 7 (ed. Nirnaya Sāgar Press, Bombay, 1938):

yadantarjñeyarūpaṃ tu bahirvad avabhāsate /

Comentario (parcial) de la estrofa 7 b. Kamalashīla, *Tattvasamgrahapañjikā* II, 710 (ed. citada):

*atha vā shaktyarpaṇāt krameṇāpi so'rthāvabhāsah
svānurūpakāryotpattaye shaktiṃ vijñānācārāṃ karotiy
avirodhaḥ.*

TEXTO Y TRADUCCION DE LA ĀLAMBANAPARIKSHA

Texto adoptado

Para realizar nuestra traducción hemos adoptado el texto de la traducción tibetana según la edición *Sde-dge* del Canon Budista Tibetano: *Bstan-ḡgyur*, Tshad-ma, Ce. 86 a⁵-87 b² (*Tōhoku* 4206). En algunos lugares, según lo indicamos en el aparato crítico, nos hemos apartado de la lectura de la edición *Sde-dge* para adoptar la lectura de la edición *Peking*: *Bstan-ḡgyur*, Vol. 130, Mdo-ḡgrel (Tshad-ma) XCV, 73-2-5 hasta 73-5-4, 177 b⁵-189 a⁴ (*Catalogue* 5704), o la lectura del comentario de Vinītadeva, según las ediciones *Sde-dge*: *Bstan-ḡgyur*, Tshad-ma, She. 175 a³-187 b⁵ (*Tōhoku* 4241) y/o *Peking*: *Bstan-ḡgyur*, Vol. 138, Mdo-ḡgrel (Tshad-ma) CXII, 45-5-7 hasta 51-4-7, 183 a⁷-197 b⁷ (*Catalogue* 5739). Incluimos en este trabajo el texto tibetano así constituido.

El título tibetano de la obra es *Dmigs-pa brtag-paḡi ḡgrel-pa*, que corresponde literalmente al sánscrito: *Ālambanaparīkṣāvr̥tti*.

La traducción al tibetano fue realizada por el pandit Shāntākaragupta y por el lotsava Tshul-khrims rgyal-mtshan. La traducción tibetana es excelente por su claridad y concisión y su simple lectura revela que se ciñe fielmente al texto sánscrito original (hoy perdido), hecho éste corroborado por la comparación de los fragmentos conservados en sánscrito con las partes pertinentes de la misma.

Texto

DMIGS PA BRTAG PAḡI ḡGREL PA

rgya gar skad du / ālambanaparīkṣāvr̥tti /
bod skad du / dmigs pa brtag paḡi ḡgrel pa /

saḡs rgyas daḡ byaḡ chub sems dpaḡ thams cad la phyag
ḡtshal lo /

gaḡ dag mig la sogs paḡi rnam par śes paḡi dmigs pa phyi rol gyi
don yin par ḡdod pa de dag ni deḡi rgyu yin paḡi phyir rdul phra
rab dag yin pa ḡam der snaḡ baḡi śes pa skye baḡi phyir de
ḡdus pa yin par rtog graḡ na / de la re žig

dbaḡ po rnam par rig paḡi rgyu /
phra rab rdul dag yin mod kyi /
der mi snaḡ phyir deḡi yul¹ ni /
rdul phran ma yin dbaḡ po bžin //1//

¹ deḡi yul: *Peking. Sde-dge*: de yul.

yul žes bya ba ni šes pas² rañ gi ño bo nes par ħdsin pa yin te
deħi rnam par skye baħi phyir ro / rdul phra mo dag ni³ deħi
rgyu ñid yin du zin kyañ de lta ma yin te dbaň po bžin no / de
ltar na re žig rdul phra mo dag dmigs pa ma yin no / ħdus pa
ni der snañ ba ñid yin du zin kyañ /

gañ ltar snañ de de las min /

don gañ žig rañ snañ baħi rnam par rig pa bskyed pa de ni dmigs
pa yin par rigs te / ħdi ltar de ni skye baħi rkyen ñid du bśad pas
so / ħdus pa ni de lta yañ ma yin te /

rdsas su med phyir zla gñis bžin /

dbaň po ma tshañ baħi phyir zla ba gñis mthoñ ba ni der snañ ba
ñid yin du zin kyañ deħi yul ma yin no / de bžin du rdsas su yod
pa ma yin pa ñid kyis rgyu ma yin paħi phyir ħdus pa dmigs pa
ma yin no /

de ltar phyi rol gñis kar yañ /

blo yi yul du mi ruñ ño //2//

yañ lag gcig ma tshañ baħi phyir pyi rol gyi rdul phra mo dañ
tshogs pa žes bya baħi don ni dmigs pa ma yin no / ħdi la ni /

kha cig ħdus paħi rnam pa dag /

sgrub pa yin par ħdod par byed /

don thams cad ni rnam pa du ma can yin pas de la rnam pa ħgaħ
žig gis mñon sum ñid du ħdod do / rdul phra rab rnams la yañ
ħdus par snañ baħi šes pa skyed paħi rgyuħi dños po⁴ yod do /

rdul phran rnam pa rnam rig gi /

dom min sra ñid la sogs bžin //3//

ji ltar sra ñid la sogs pa ni yod bžin du yañ mig gi bloħi yul
ma yin pa ltar rdul phra mo ñid kyañ de dañ ħdraħo /

de dag ltar na bum pa dañ /

kham phor sogs blo mtshuñs par ħgyur /

bum pa dañ kham phor la sogs paħi rdul phra mo rnams la ni
mañ du zin kyañ khyad par ħgaħ yañ med do /

gal te rnam paħi dbye bas dbye /

gal te ħdi sñam du mgrin pa la sogs paħi rnam paħi khyad par
las gañ gis ni bloħi khyad par du ħgyur baħi khyad par yod do

² šes pas: *Peking. Sde-dge*: šes pas gañ gyis.

³ rdul phra mo dag ni: *Peking. Sde-dge*: rdul phra mo dag gi ni.

⁴ rgyuħi dños po: *Peking. Sde-dge*: rgyu.

sñam du sems na khyad par ḥdi ni bum pa la sogs pa la yod kyi /
 de ni rdul phran rdsas yod la //4//
 med de tshad dbye med phyir ro /

rdul phra rab rnams ni rdsas gžan yin du zin kyañ zlum po la ni
 dbye ba med do /

de phyir de rdsas me la yod /

rnam paḥi dbye ba ni kun rdsob tu yod pa dag kho na la yod kyi
 rdul phra mo rnams la ma yin no / bum pa la sogs pa ni kun
 rdsob tu yod pa ñid do /

rdul phram yoñs su bsal na ni /
 der snañ śes pa ñams ḥgyur phyir //5//

rdsas su yod pa rnams la ni ḥbrel pa can bsal du zin kyañ kha
 dog la sogs pa bžin du rañ gi blo ḥdor pa med do⁵ / de lta bas
 na dbañ poḥi blo rnams kyi yul ni phyi rol na ma yin par
 ḥthad do /

nañ gi śes byaḥi ño bo ni /
 phyi rol ltar snañ gañ yin de /
 don yin

phyi rol gyi don med bžin du phyi rol lta bur snañ ba ñan na
 yod pa kho na dmigs paḥi rkyen yin no /

rnam śes ño boḥi phyir /
 de rkyen ñid kyañ yin phyir ro //6//

nañ gi rnam par śes pa ni don du snañ ba dañ / de las skyes pa
 yin pas / chos ñid gñis dañ ldan paḥi phyir nañ na yod pa kho
 na dmigs paḥi rkyen yin no / re žig de ltar snañ ba ñid yin la
 reg na⁶ / deḥi phyogs gcig po lhan cig skyes pa go ji ltar rkyen
 yin že na /

gcig na ḥaṅ mi ḥkhrul phyir na rkyen /

lhan cig par gyur du zin kyañ ḥkhrul pa med paḥi phyir gžan las
 skye baḥi rkyen du ḥgyur te / ḥdi ltar gtan tshigs dag ni yod pa
 dañ med pa dag gi de dañ ldan pa ñid ni⁷ rgyu dañ rgyu dañ
 ldan pa⁸ rim gyis skye ba dag gi yañ mtshan ñid yin par smraḥo /
 yañ na

⁵ ḥdor pa med do: *Peking. Sde-dge*: ḥdor bar byed do.

⁶ reg naḥ *Peking. Sde-dge*: ni reg la.

⁷ ḥdi ltar gtan tshigs dag ni yod pa dañ med pa dag gi de dañ ldan
 pa ñid ni: *Peking. Sde-dge*: ḥdi ltar gtan tshigs yod pa dañ med pa dag
 ni yod pa dañ med pa dag gi de dañ ldan pa ñid na.

⁸ rgyu dañ rgyu dañ ldan pa: *Vinitadeva, Sde-dge y Peking. Sde-dge*:
 rgyu dañ ldan pa.

nus pa h̄jog phyir rim gyis yin /

rim gyis kyañ yin te / don du snañ ba⁹ de ni rañ snañ ba dañ
mtshun pañi h̄bras bu syked par byed pañi¹⁰ nus pa / rnam par
śes pañi rten can byed pas mi h̄gal lo / gal te ho na ni nañ gi
gzugs kho na dmigs pañi rkyen yin na / ji ltar de dañ mig la
brten nas¹¹ mig gi rnam par śes pa skye že na /

lhan cig byed dbañ nus pa yi /
ño bo gañ yin dbañ po hañ yin //7//

dbañ po ni rañ gi h̄bras bu las nus pañi ño bo ñid du rjes su
dpag gi h̄byuñ ba las gyur pa ñid du ni ma yin no /

de yañ rnam rig la mi h̄gal /

nus pa ni¹² rnam par śes pa la yod kyañ ruñ / bstan du med
pañi rañ gi ño bo la yod kyañ ruñ ste / h̄bras bu skyed pa la
khyad par med do /

de ltar yul gyi ño do dañ /
nus pa phan tshun rgyu can dañ /
thog ma med dus¹³ h̄jug pa yin //8//

mig ces bya bañi nus pa dañ / nañ gi gzugs la brten nas rnam
par śes pa don du snañ ba dmigs kyis ma bstan pa skyeho /
h̄di gñis kyañ phan tshun gyi rgyu can dañ / thog ma med pañi
dus can yin te / res h̄gañ ni nus pa yoñs su smin pa las rnam
par śes pa¹⁴ yul gyi rnam pa ñid du¹⁵ h̄byuñ la res h̄gañ ni
deñi rnam pa las¹⁶ nus paño / rnam par śes pa las de gñis gžan
ñid dañ gžan ma yin pa ñid du ci dgar brjod par byaño / de ltar
nañ gi dmigs pa ni chos ñid gñis dañ ldan pañi phyir yul ñid du
h̄thad do¹⁷ /

dmigs pa brtags pañi h̄grel pa slob dpon phyogs kyi glañ pos
mdsad pa rdsogs so¹⁸ /

⁹ don du snañ ba: *Peking. Sde-dge*: don du snañ bas.

¹⁰ byed pañi: *Peking. Sde-dge*: byed par.

¹¹ brten nas: *Peking. Sde-dge*: brten na.

¹² nus pa ni: *Vinītadeva, Sde-dge y Peking. Sde-dge*: nus pañi.

¹³ dus: de acuerdo con el Comentario de Dignāga, *Sde-dge y Peking*, la *Ālamḅanaparīkṣākārikā, Sde-dge* (4205) y *Peking* (5703) y *Vinītadeva, Sde-dge. Sde-dge*: du.

¹⁴ rnam par śes pa: *Vinītadeva, Peking. Sde-dge*: rnam par śes pas.

¹⁵ rnam pa ñid du: *Peking. Sde-dge*: rnam pa ñid.

¹⁶ rnam pa las: *Vinītadeva, Sde-dge y Peking. Sde-dge*: rnam pa la.

¹⁷ yul ñid du h̄thad do: *Peking. Sde-dge*: yul du mthod do.

¹⁸ mdsad pa rdsogs so: *Peking. Sde-dge*: mdsad paño.

*Traducción*INVESTIGACION SOBRE EL PUNTO DE APOYO
(DEL CONOCIMIENTO)(Estrofas y Comentario)
de
DIGNĀGAEn sánscrito: *Ālambanaparīkṣāvṛtti*;En tibetano: *Dmigs pa brtag paḥi ḥgrel pa*.

Rindo homenaje a todos los Budas y Bodhisattvas.

Sección A: Párrafo 1

1. Aquellos que postulan que el punto de apoyo del conocimiento mediante el ojo, etc., es un objeto externo, aquéllos consideran o bien que los átomos son (el punto de apoyo), por ser ellos la causa de aquél (conocimiento), o bien que un conglomerado de aquéllos (átomos) es (el punto de apoyo), porque surge un conocimiento que comporta la representación de aquél (conglomerado).

Sección B: Estrofa I a-d y párrafos 2-3

Al respecto (decimos):

I a-b	Aunque los átomos sean la causa del conocimiento mediante los sentidos,
c-d	por no comportar (el conocimiento) la representación de aquéllos (átomos), los átomos no son el objeto de aquél (conocimiento), como (tampoco lo son) los órganos de los sentidos.

2. Se dice (de algo que es) "objeto" (del conocimiento) (cuando) su ser propio es captado con certeza por el conocimiento, en razón de que (el conocimiento) surge con la forma de aquél (ser propio).

3. En cuanto a los átomos, aunque ellos sean la causa (del conocimiento), no son así (como debe ser el objeto, según lo expresado anteriormente), como los órganos de los sentidos (tampoco lo son).

Siendo así, ningún átomo es punto de apoyo (del conocimiento).

Sección C: Estrofa II a-b y párrafos 4-7

4. En cuanto al conglomerado, aunque se dé el hecho de que (el conocimiento) comporte la representación de él (= de conglomerado),

II a aquél (conocimiento) no proviene de aquello
 cuya representación comporta
 (= no proviene de un conglomerado),

5. Es lógico que cualquier objeto que produzca un conocimiento que comporte su propia representación, sea, sólo él, punto de apoyo, porque se ha enseñado que de esa manera él es la condición determinante del surgimiento (del conocimiento).

6. En cuanto al conglomerado, tampoco es así (como debe ser el punto de apoyo, según lo expresado anteriormente),

II b en razón de que no existe como algo real,
 al igual que una segunda luna.

7. En cuanto a la visión de una segunda luna a causa de un defecto de los sentidos, aunque se dé el hecho de que (el conocimiento) comporta la representación de ella (= de una segunda luna), ella (= una segunda luna) no es objeto de éste (conocimiento). De la misma manera lo compuesto no es punto de apoyo, porque no es causa (del conocimiento) por no existir como algo real.

Sección D: Estrofa II c-d y párrafo 8

II c-d Así, en ambos casos, (algo) exterior
 no puede ser objeto de la percepción.

8. Los objetos exteriores llamados "átomos" y "conjuntos" no son punto de apoyo (del conocimiento) en razón de que falta una parte (de los dos requisitos exigidos para ser punto de apoyo).

Sección E: Estrofas III a-d y IV a-b y párrafos 9-12

Al respecto

III a-b algunos sostienen
 que las formas de conglomerado
 son la causa eficiente (del conocimiento).

9. En cuanto a todos los objetos, (algunos) sostienen que, por estar dotados de múltiples formas, son perceptibles bajo alguna de aquellas formas.

10. En los átomos también existe la naturaleza de causa que produce un conocimiento que comporta la representación de un conglomerado.

III c-d La forma de átomo
no es objeto del conocimiento (visual)
como (no lo es) la solidez, etc.

11. Así como la solidez, etc., aunque existiendo, no es objeto de la percepción del ojo (= de la percepción visual), de la misma manera también la atomicidad es similar a aquélla (= a la solidez) (en cuanto, aunque existiendo, no es objeto de la percepción visual).

IV a-b De acuerdo con ellos,
las percepciones de una vasija, de una copa, etc.,
serían iguales.

12. Entre los átomos de una vasija, de una copa, etc., a pesar de ser muchos, no existe sin embargo ninguna diferencia. .

Sección F: Estrofas IV c-d y V a-b y párrafos 13-15

IV c Si la diversidad se da
por obra de la diversidad de las formas,

13. Si se piensa que a partir de la diferencia de las formas del cuello, etc., existe una diferencia (de la vasija, de la copa etc. como un todo) que surge como diferencia de la percepción gracias a aquélla (diferencia de las formas de las partes), (entonces), aunque esa diferencia (de la vasija, de la copa etc. como un todo) existe en la vasija etc.,

VI d V a ella no existe en los átomos
que existen como algo real,
porque en ellos no existe diversidad de medida.

14. En cuanto a los átomos, aunque sean cosas reales diferentes, siendo (todos) esféricos, no existe (entre ellos) diversidad.

V b Por esa razón ella (= la diversidad) existe
en lo que no existe como algo real.

15. En cuanto a la diversidad de forma, aunque exista sólo en lo que existe convencionalmente, no existe en los átomos.

Sección G: Estrofa IV c-d y párrafos 16-17

16. En cuanto a la vasija, etc., ella exista sólo convencionalmente,

V c-d en razón de que, eliminando los átomos,
 cesa el conocimiento
 que comporta la representación de ella
 (= vasija etc.).

17. En lo que atañe a las cosas que existen realmente, aunque se elimine lo conectado (con ellas), como el color etc., la percepción (que es) propia (de ellas) no es eliminada.

Sección H: Párrafo 18

18. Siendo así, resulta que el objeto de las percepciones mediante los sentidos no existe en el exterior.

Sección I: Estrofa VI a-d y párrafos 19-20

VI a-c En cuanto a la forma cognoscible interior
 que aparece como exterior,
 aquélla es el objeto (del conocimiento),

19. Aunque no existe un objeto exterior, lo que aparece como (si fuera) exterior, (pero) que sólo existe en el interior, es la condición determinante, punto de apoyo,

VI c-d por ser (ella) la forma del conocimiento
 y porque (ella) es también
 la condición determinante de él.

20. Lo que existe sólo en el interior es condición determinante, punto de apoyo, porque está dotado de las dos características (antes señaladas), ya que el conocimiento interior comporta la representación del objeto y surge de éste.

Sección J: Estrofa VII a-b y párrafos 21-23

21. Si uno pregunta: ¿Cómo se puede entender que, cuando (el conocimiento interior) llega a comportar en la forma indicada la representación (de un objeto), (la forma cognoscible interior que es sólo) una parte de aquél (conocimiento interior), la cual nace conjuntamente (con él), sea la condición determinante (del conocimiento interior)?

(Respondemos):

VII a Aunque (la forma cognoscible interior
 nazca) simultáneamente (con el conocimiento),
 por existir una vinculación necesaria,
 es condición determinante.

22. Aunque (ella) surja conjuntamente, por existir una vinculación necesaria, resulta condición determinante de lo que nace a partir de otro. Así los lógicos dicen que la concomitancia del ser y del no ser es la característica esencial de la causa y del efecto incluso cuando han nacido sucesivamente. O bien

VII b (Aunque la forma cognoscible interior y el conocimiento nazcan) sucesivamente (la forma cognoscible interior), por dejar una virtualidad, es (condición determinante).

23. Tampoco produciéndose sucesivamente (la forma cognoscible interior y el conocimiento interior) existe contradicción, por cuanto la representación de un objeto produce una virtualidad, que produce el surgimiento de un efecto similar a la propia representación (del objeto), y que tiene su soporte en la conciencia.

Sección K: Estrofa VII c-d y párrafos 24-25

24. Ahora bien, si se pregunta: si sólo la forma interior es condición determinante, punto de apoyo, ¿cómo nace el conocimiento del ojo (= el conocimiento visual) dependiendo de aquélla (forma interior) y del ojo?

VII c-d Los sentidos son la forma de la virtualidad, (forma que es) una potencia colaboradora.

25. Los sentidos no existen como algo constituido por elementos, sino que a partir de su propio efecto se infiere que existen como la forma (= aspecto) de la virtualidad.

Sección L: Estrofa VIII a y párrafo 26

VIII a Tampoco es contradictorio que ésta (virtualidad se apoye) en la conciencia.

26. La virtualidad o bien existe en la conciencia, o bien existe en su forma propia indefinible; (en cualquier caso) no existe diferencia en relación con la producción del efecto.

Sección M: Estrofa VIII b-d y párrafos 27-28

VIII b-d Así la forma del objeto y la virtualidad funcionan mutuamente causadas y desde un tiempo sin comienzo.

27. El conocimiento, dependiendo de la virtualidad llamada 'ojo' y de la forma interior, surge comportando la representación del objeto, no producido por un punto de apoyo (exterior). Estas dos (= la forma del objeto o forma interior y la virtualidad) son mutuamente causadas y sin comienzo en el tiempo. Y el conocimiento surge de la virtualidad plenamente madurada bajo la forma de un objeto y a su vez la virtualidad (surge) a partir de la forma de aquél (objeto). Aquellas dos (= la forma del objeto y la virtualidad) han de ser consideradas a voluntad como diferentes o como no diferentes del conocimiento.

28. Así podemos aceptar que un punto de apoyo interior, en razón de estar dotado de las dos características, es el objeto (del conocimiento).

Concluye la Investigación sobre el punto de apoyo (del conocimiento) realizada por Dignāga.

ABREVIATURAS

Catalogue = *The Tibetan Tripitaka, Peking Edition —Kept in the Library of the Otani University, Kyoto*. Edited by D. T. Suzuki, *Catalogue and Index*, Tokyo, Suzuki Research Foundation, 1962.

ed. *Peking* = *The Tibetan Tripitaka, Peking Edition*, Compiled and edited by D. T. Suzuki and S. Yamaguchi, Tokyo, Suzuki Research Foundation, 1955-1961.

ed. *Sde-dge* = fotocopias proporcionadas por la Harvard University, Harvard Yen-ching Institute.

Nanjio = Nanjio B., *A Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka. The Sacred Canon of the Buddhists in China and Japan*, San Francisco (U.S.A.), Chinese Materials Center, Inc., 1975.

Taisho = *Taishō Shinshu Daizōkyō (The Tripitaka in Chinese)*. Ed. by J. Takakusu and K. Watanabe, Tokyo, The Taishō Shinshu Daizōkyō Kankō kai, 1970.

Tōhoku = *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons Bkaḥ-ḥgyur and Bstan-ḥgyur*, edited by H. Ui, M. Suzuki, Y. Kanakura, T. Tada, Sendai, Japan, Tōhoku Imperial University-Saitō Gratitude Foundation, 1934.

FERNANDO TOLA
y CARMEN DRAGONETTI *

* Miembro de la Carrera del Investigador Científico del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Buenos Aires, Argentina.