

TRISVĀBHAVANIRDEŚĀ
EXPOSICION ACERCA DE LAS TRES NATURALEZAS
PROPIAS DE VASUBANDHU

FERNANDO TOLA y CARMEN DRAGONETTI *

INTRODUCCION

El texto sánscrito original

Sylvain Lévi¹ encontró en Nepal el texto sánscrito original de este pequeño tratado en verso. El manuscrito nepalés atribuye la obra de Vasubandhu. Fue publicado por Susumu Yamaguchi² en 1931 acompañado de una versión tibetana y un comentario en japonés del mismo Yamaguchi.

Las traducciones tibetanas

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

La primera traducción (3843 = 5243) está compuesta por 40 estrofas. Su colofón atribuye la obra original a Nāgārjuna (en tibetano *Klu-sgrub*) y lleva por título: *Raṅ-bshin gsum la hjug paḥi sgrub pa* (*Svabhāvatrayapraveśasādhana*, ed. *Sde-dge*, *Svabhāvatrayapraveśasiddhi*, ed. *Peking*)³. Esta traducción fue realizada por Zla-ba grags-pa (K.).

La segunda traducción (4058 = 5559) está compuesta por 38 estrofas. Su colofón atribuye la obra original a Vasubandhu (en tibetano *Dbyig-gñen*) y lleva por título: *Raṅ-bshin gsum nes-par*

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

¹ Cf. L. de la Vallée Poussin, "Le petit traité", p. 147, citado más adelante.

² Ver más adelante el dato completo de esta publicación.

³ Este título tibetano es el que proporciona el *Tōhoku*; el título tibetano de acuerdo con el colofón de la edición *Sde-dge* de la traducción tibetana es el siguiente: *Mtshan nid gsum la hjug pa*.

bstan-pa (*Trisvabhāvanirdeśa*). Esta traducción fue realizada por Shāntibhadra y Ḥgos Lhas-btsas.

La confrontación de estas dos traducciones tibetanas y del texto sánscrito encontrado por Sylvain Lévi lleva a la conclusión de que ambas son traducciones de ese mismo texto sánscrito original. A pesar de lo anterior, la tradición tibetana considera a una de esas traducciones (3843 = 5243) como la traducción de una obra de Nāgārjuna y por lo mismo la ubica en la sección *Dbu-ma*, Tsa. 281 a⁴ - 282 b³, ed. *Sde-deg* = Vol. 95, *Mdo-ḡgrel (Dbu-ma)*, XVII, 317 b¹ - 319 a⁵, ed. *Peking*. (La indicada sección contiene, como su nombre lo indica, obras de la escuela *Madhyamaka* del Budismo Mahāyāna). La otra traducción (4058 = 5559) es considerada por esa misma tradición como la traducción de una obra de Vasubandhu y por lo mismo está incluida en la sección *Sems-tsam*, Si. 10 a³ - 11 b⁴, ed. *Sde-dge* = Vol. 113, *Mdo-ḡgrel (Sems-tsam)*, LVIII, 11 a¹ - 12 b⁶, ed. *Peking*. (Esta sección incluye, como su nombre lo indica, las obras de la escuela *Yogācāra* del Budismo Mahāyāna). Ambas traducciones sólo se diferencian en algunas variantes y en el hecho de que la segunda (4058 = 5559) agrega dos estrofas que no se encuentran en la primera (3843 = 5243). La primera traducción tibetana que hemos mencionado y que atribuye la obra a Nāgārjuna, es a veces más cercana al texto sánscrito original que la segunda, que atribuye la obra a Vasubandhu.

Mencionemos que no existe traducción china de este pequeño tratado.

Ediciones y traducciones modernas del texto sánscrito original

S. Yamaguchi publicó en *Shūkyō Kenkyū (Revista de Estudios Religiosos)*, 8, marzo-mayo 1931, pp. 121-130, 186-207 y posteriormente en *Bukkyō Gaku Bunshū, shōka*, (*Colección de Estudios sobre Budismo*, 2 vol.), Tōkyō, 1972-1973, pp. 119-162 (se trata del anterior artículo de 1931 reeditado, revisado y ampliado) el texto sánscrito original con una traducción tibetana (la que atribuye la obra a Vasubandhu) (4058 = 5559) y un comentario japonés, como ya lo dijimos, pero no tuvo en cuenta la otra traducción tibetana, que atribuye la obra a Nāgārjuna (3843 = 5243), a pesar de que esta atribución es puramente nominal, ya que por su contenido la obra no puede ser atribuida a Nāgārjuna de ningún modo.

L. de la Vallée Poussin publicó en "Le petit traité de Vasubandhu-Nāgārjuna sur les trois natures", *Mélanges chinois et bouddhiques*, Vol. II, 1932-1933, pp. 147-161, las dos traducciones tibetanas, el texto sánscrito y una traducción francesa del original sánscrito.

S. Mukhopadhyaya editó en *The Trisvabhāvanirdeśa of Vasubandhu, Sanskrit text and Tibetan version with and English*

translation, introduction and vocabularies, Visva-Bharati Studies No. 4, Calcutta, 1939, el texto sánscrito y las traducciones tibetanas, acompañados de una traducción inglesa.

G. Nagao publicó en *Daijō Butten (Escrituras Budistas del Mahāyāna)* Tōkyō, Vol. 15 *Sheshin Ronshu (Colección de Tratados de Vasubandhu)*, pp. 191-213, una traducción japonesa de la obra con comentario (también en japonés).

E. Teramoto, en su edición de la *Triṃśikā* de Vasubandhu, Kyōto, 1933, Tōkyō, 1977, edita las traducciones tibetanas y da la traducción japonesa de ambas.

Thubtan Chogdub Śāstri y Rāmaśaṅkara Tripāṭhi, en *Gaṅgā-nāthajhā-Granthamāla*, Vol. V, *Vijñaptimātratāsiddhiḥ (Prakaraṇadvayam) of Ācārya Vasubandhu*, Varanasi, 1972, pp. 440-458, editan el texto sánscrito original del Tratado que presenta algunas variantes con respecto al texto de S. Lévi, no aclaradas por los autores de la edición, con una traducción al hindi.

El autor de la obra

El manuscrito nepalés encontrado por Sylvain Lévi que contiene el texto sánscrito original atribuye la obra a Vasubandhu (*kr̥tir ācāryavasubandhupādānām*)⁴.

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

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

Creemos que los testimonios concordantes del manuscrito sánscrito y de la segunda traducción tibetana, el evidente error de la primera traducción tibetana y el contenido mismo de la obra que es propio de la escuela *Yogācāra*, son suficientes para aceptar que la obra es realmente de Vasubandhu.

Los editores y traductores modernos antes mencionados aceptan que la obra es de Vasubandhu. A. K. Chatterjee, *The Yogācāra idealism*, p. 39, es de la misma opinión.

⁴ Cf. L. de la Vallée Poussin, "Le petit traité", p. 147.

*Algunas obras en que es tratado el tema de las tres naturalezas propias o en que se hacen referencias a él*⁵

Sūtras. Saṃdhanirmocana, Capítulos VI-VII; *Laṅkāvatāra*, pp. 67-68, 130-133 y 163.

Śāstras yogācāras. Asaṅga, *Mahāyānasamgraha*, Capítulo II, párrafos 1-4 y 15-34, Capítulo III, párrafo 9; Asaṅga, *Bodhisattvabhūmi*, pp. 37-38; Asaṅga, *Mahāyānasūtrālaṅkāra* XI, 13, 18; Maitreya, Vasubandhu, Sthiramati, *Madhyāntavibhāgaśāstra* I, 6 (*Saṅgrahalakṣaṇa*) y III, 3 (*Mūlatattva*) y *passim*; Vasubandhu, *Triṃśikā*, pp. 39-42; Hsuan Tsang, *Siddhi*, pp. 514-561 (trad. de L. de la Vallée Poussin).

Śāstras mādhyamikas. Candrakīrti, *Madhyamakavṛtti*, pp. 274-275; Candrakīrti, *Madhyamakāvatāra*, pp. 327 y 349 (1910), p. 250 (1911) (trad. de L. de la Vallée Poussin); Bhavaviveka, *Karatalaratna*, pp. 93-99 (trad. de L. de la Vallée Poussin), pp. 56-62 (reconstr. N. A. Sastri).

Señalemos entre los autores modernos que se han ocupado de este tema a los siguientes: J. Masuda, *Der individualistische Idealismus*, pp. 40-43; L. de la Vallée Poussin, "Philosophy (Buddhist)", en Hastings, *ERE*, 9, pp. 850-851; L. de la Vallée Poussin, "Madhyamaka", en *MCB* II, 1932-33, pp. 47-54; D. T. Suzuki, *Outlines of Mahāyāna Buddhism*, pp. 87-98; D. T. Suzuki, *Studies in the Laṅkāvatārasūtra*, pp. 157-163; N. Dutt, *Mahāyāna Buddhism*, pp. 281-285; A. K. Chatterjee, *The Yogācāra Idealism*, pp. 150-156, Yamakami Sōgen, *Systems of Buddhist Thought*, pp. 244-246; K. Miki y J. May, "Chūdō", en *Hōbōgin*, 5, pp. 467 b - 470 a.

Importancia del tema del Tratado

Las tres naturalezas propias tienen especial importancia en la temática de la escuela *Yogācāra*. Extrínsecamente, esa importancia se manifiesta en el hecho de que el tema es tratado en muchas obras importantes de la escuela, existiendo asimismo numerosas referencias al mismo. Intrínsecamente, la importancia de las tres naturalezas en la temática idealista es evidente, pues dos de esas naturalezas, las llamadas 'dependiente' (*paratantra*) e 'imaginada' (*parikalpita*), constituyen la realidad empírica, lo empírico, y la tercera, la llamada 'absoluta' (*pariniṣpanna*), es la realidad absoluta, lo Absoluto. El estudio de esas tres naturalezas viene a ser así el estudio de lo empírico y de lo Absoluto. Definir la esencia de las tres naturalezas es definir la esencia de lo empírico y de lo Absoluto. Establecer la relación que se da entre las

⁵ Cf. L. de la Vallée Poussin, *La Siddhi de Hsuan-Tsang*, p. 514, nota b y É. Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule, Notes et Références*, p. 17 (nota 1, Capítulo II).

tres naturalezas es establecer el nexo que une lo empírico y lo Absoluto. Y mostrar el mecanismo en virtud del cual a partir de la naturaleza dependiente se produce la naturaleza imaginada es mostrar el proceso mediante el cual a partir de la conciencia, y de sólo la conciencia, se crea el mundo perceptible. Los problemas esenciales de la escuela *Yogācāra* confluyen en esa forma en la teoría de las tres naturalezas.

Importancia del Tratado

La presente obra no es una de las más importantes obras de Vasubandhu, no sólo a causa de su brevedad (38 estrofas), sino también, lo que es una consecuencia de lo anterior, porque deja sin tratar una serie de cuestiones relativas al tema, planteadas y desarrolladas en otras obras de la escuela como por ejemplo en la *Siddhi* de Huan Tsang, en el *Mahāyānasamgraha* de Asaṅga o en el *Madhyāntavibhagāsāstra* de Maitreya, Vasubandhu, Sthiramati. Pero no por eso la obra deja de ser valiosa e interesante, ya que se ocupa, en forma concisa, clara y acertada, de dos principales aspectos de la teoría de las tres naturalezas: la esencia de las mismas y la relación que las une. Constituye así una cómoda y segura introducción al estudio de una teoría relevante de la escuela idealista budista, estudio que puede ser profundizado con la ayuda de otros tratados más amplios.

El presente trabajo

En el *Seminario de Indología* del Centro de Investigaciones Filosóficas CIF (Buenos Aires) se realizó en 1981 un seminario cuyo tema fue el *Trisvabhāvanirdeśa* de Vasubandhu. Se tomó como base la traducción y el estudio preparados por Carmen Dragonetti y participaron en las discusiones Carmen Dragonetti y Fernando Tola. El presente artículo ofrece los resultados de dicho seminario.

El texto sánscrito que incluimos y que hemos adoptado para nuestra traducción es el constituido por L. de la Vallée Poussin (ver *supra*). No reproducimos su aparato crítico. Hemos tenido presente constantemente las dos traducciones tibetanas del texto sánscrito.

COMENTARIO

La finalidad de este pequeño tratado de Vasubandhu es explicar en qué consisten las llamadas 'tres naturalezas propias' (*svabhāva*). Paulatinamente el autor va señalando las características esenciales de cada una de ellas y la relación que entre ellas existe.

Estrofas 1-5 (Las tres naturalezas-definición de las tres naturalezas-la imaginación irreal: la mente)

En la estrofa 1 Vasubandhu señala que existen tres naturalezas, tres formas de ser:

la imaginada, la dependiente, la absoluta.

Estas tres naturalezas constituyen el objeto profundo del conocimiento de los sabios.

Luego Vasubandhu pasa a definir qué es cada una de estas naturalezas, empezando por la segunda.

La *naturaleza dependiente* no es otra cosa que la conciencia empírica, la mente humana tal como se da y se manifiesta en la realidad perceptible. Es lo único que existe en la realidad empírica; en ésta, nada hay fuera de la mente; todo es una manifestación de ella. Por eso se dice que la escuela Yogācāra sostiene la doctrina de “sólo-la-conciencia” o de “sólo-la-mente”. Esta naturaleza recibe el nombre de ‘dependiente’, porque existe, subsiste y se manifiesta únicamente en razón de una serie de causas que vienen actuando con ese resultado desde una eternidad sin comienzo. Esas causas son las *vāsanās* (impregnaciones), *bījas* (semillas), *śaktis* (virtualidades), dejadas por todo acto de conocimiento, por toda experiencia en general, que permanecen latentes, en potencia, en la naturaleza dependiente o mente empírica (propiamente en un aspecto de ella llamado *ālayavijñāna*, al cual luego nos referiremos) hasta que se actualizan, “germinan”, “maduran”, “fructifican” (según las diversas metáforas utilizadas para designarlas) en un nuevo acto de conocimiento, en una nueva experiencia similar a la que les dio lugar⁶. No existe naturaleza dependiente o mente empírica ni subsiste ni se manifiesta, si no hay *vāsanās* que en ella se almacenen esperando el momento causalmente determinado de su actualización. La naturaleza dependiente o mente empírica, contrariamente a la naturaleza absoluta, no existe pues *in se et per se*.

Vasubandhu expresa que la naturaleza dependiente es *lo que aparece*. Efectivamente es esta naturaleza la única que se manifiesta en la realidad empírica, bajo cuya forma ella se manifiesta, que ella crea al manifestarse como tal; más aún la única que puede manifestarse, ya que, por un lado, la naturaleza imaginada es la forma como, la apariencia bajo la cual la naturaleza de-

⁶ Sobre la teoría de las *vasanās* ver Hiuan Tsang, *Siddhi*, pp. 100-123 (trad. de L. de la Vallée Poussin); Asaṅga, *Mahāyānasaṃgraha*, Capítulo I (ed. y trad. de É. Lamotte) y además J. Masuda, *Der individualistische Idealismus der Yogācāra-Schule*, pp. 30-32; P. S. Jaini, “The Sautrāntika theory of *bija*”; F. Tola y C. Dragonetti, “Ālambanaparīkṣhā”, en especial pp. 109-110.

pendiente se manifiesta, y, por otro lado, la naturaleza absoluta o perfecta no puede manifestarse como lo que realmente es, como naturaleza absoluta y perfecta, pues su esencia es (como luego veremos) la inexistencia de la dualidad sujeto y objeto y sin esta dualidad no puede darse manifestación.

La naturaleza dependiente se manifiesta como objeto y sujeto. Como objeto, se manifiesta como ideas de cosas y seres; como sujeto, se manifiesta como ideas de yo-s y actos de conocimiento. Podríamos decir que la naturaleza dependiente crea ideas de objetos y sujetos, ya que es únicamente bajo la apariencia de esas ideas, únicamente asumiendo la forma de esas ideas que la naturaleza dependiente o la mente hace su aparición. Lo común y característico de las manifestaciones de la naturaleza dependiente es la dualidad sujeto-objeto. Esta dualidad sujeto-objeto, esas ideas de cosas y seres, yo-s y actos de conocimiento que son la *forma ineludible bajo la cual la mente aparece* constituye la naturaleza imaginada.

La *naturaleza imaginada* es llamada así, porque es una mera creación mental, una mera ilusión, porque esas ideas son meras ideas a las cuales no les corresponde un correlato real.

El eterno no-existir, el eterno no-ser tal como aparece (como naturaleza imaginada, como dualidad) propio de lo que aparece (de la naturaleza dependiente, de la mente) constituye la *naturaleza absoluta* o perfecta. Su esencia es la no dualidad inalterable, inmutable. Se puede decir que la naturaleza absoluta o perfecta es la inexistencia de la dualidad sujeto-objeto.

La naturaleza absoluta o perfecta o sea la inexistencia de dualidad sujeto-objeto es la verdadera esencia, la verdadera manera de ser de la naturaleza dependiente. Pero ésta no se manifiesta con su verdadera naturaleza (lo que, como dijimos, es imposible), se manifiesta como *asatkalpa*, como imaginación irreal, irreal en doble sentido: por un lado, porque se manifiesta como una actividad imaginativa creadora de dualidad, cosa que no es en verdad; y, por el otro lado, porque su actividad imaginativa creadora de dualidad la realiza manifestándose bajo la forma de dualidad sujeto-objeto, bajo la forma de ideas objetivas (cosas y seres) y subjetivas (yo-s y actos de conocimiento), que no existen tampoco verdaderamente.

Se contraponen así la naturaleza absoluta o perfecta, la realidad verdadera, lo único realmente existente y la naturaleza dependiente que es real en tanto y por cuanto su esencia es la naturaleza absoluta o perfecta y que es irreal en tanto y por cuanto se manifiesta como una actividad mental creadora de ilusiones (ideas de cosas, seres, yo-s y actos de conocimiento a las cuales

nada real les corresponde) y en tanto y por cuanto se manifiesta bajo la apariencia de esas ilusiones.

Expresándonos en términos que no son en rigor y estrictamente exactos, podríamos decir que existe una conciencia pura que es la naturaleza absoluta o perfecta, lo Absoluto, carente por completo de toda dualidad, la cual se manifiesta como conciencia impura, que es la naturaleza dependiente, la mente, que produce creaciones mentales caracterizadas por la dualidad de un sujeto que capta y de un objeto captado. Estas creaciones mentales son la naturaleza imaginada o el mundo ilusorio creado por la conciencia impura.

Estrofas 6-7 (Dos aspectos de la mente: conciencia 'receptáculo' y conciencia 'función'-etimologías de la palabra citta, "mente")

La mente empírica, según sea causa o efecto, tiene dos aspectos:

1. conciencia 'receptáculo' y
2. conciencia 'función' (esta última dividida a su vez en siete).

La mente como conciencia 'receptáculo'⁷ (*ālayavijñāna*) es, como su nombre lo indica, el depósito (*ālaya*), el lugar en donde se acumulan las *vāsanās* ("impregnaciones"), a las cuales nos hemos referido anteriormente. Es considerada asimismo como la octava conciencia.

La mente como conciencia 'función' (*pravṛttivijñāna*) es la mente considerada en su siete formas de funcionamiento, a saber: como 'conciencia visual' (o 'conciencia del ojo'), 'conciencia auditiva', 'conciencia olfativa', 'conciencia táctil', 'conciencia gustativa', 'conciencia mental' (o 'conciencia de la mente') y 'mente' (*manas*).

Las seis primeras conciencias corresponde a los seis tipos de conocimiento sensorial, considerando a la mente como una sexto sentido que tiene como objeto a las ideas, las formas cognoscibles interiores. La séptima conciencia es la que piensa, la que quiere, la que siente, la que elabora las impresiones provenientes de los sentidos, la que determina la conciencia del yo. Podría decirse que corresponde a lo que en Occidente se conoce como 'la mente'. La mente como sentido (como uno de los sentidos), como sexta conciencia, recibe el nombre de *manovijñāna* y la mente, en su última acepción, como "órgano" de la intelección, de la volición, de la

⁷ La conciencia-depósito puede ser comparada con la moderna concepción del subconsciente donde se conservan las huellas de las experiencias vividas por el individuo. Sobre el *ālayavijñāna* ver las obras citadas en la nota 8.

percepción, como séptima conciencia, recibe el nombre de *manas* a secas.

Se considera que la conciencia receptáculo tiene la naturaleza de *causa*, porque en ella están almacenadas las semillas, *vāsanās* o virtualidades dejadas por anteriores representaciones, y esas semillas *vāsanās* o virtualidades, al actualizarse en nuevas representaciones, producen, como causa, el surgimiento, como efecto, de las diversas formas de conocimiento⁸.

Estrofas 8-9 (Tres modos de la imaginación irreal, mente; correspondencia con los dos aspectos)

La mente empírica se presenta bajo tres modos ('madurativo', 'causativo', 'representativo') que se corresponden con los dos aspectos (conciencia-receptáculo y conciencia-función), mencionados en las estrofas 6-7. La mente empírica en cuanto conciencia-receptáculo, *ālayavijñāna*, o conciencia origen o conciencia fundamental es madurativa y causativa. Es '*madurativa*', porque tiene que ver con la "maduración" de las (*vāsanās* dejadas por las) acciones, porque en ella se realiza la "maduración" de las *vāsanās* que ella "almacena", "maduración" de las *vāsanās* que tendrá como resultado su actualización en experiencias similares a aquellas que las produjeron. Y es '*causativa*', porque, a través de las actualización de las *vasanās*, que yacen en ella, provoca (como dijimos) el funcionamiento de la conciencia-función. Y la mente empírica en cuanto conciencia-función es '*representativa*', porque, cuando entra en funcionamiento gracias a la actualización de las *vāsanās*, está constituida por las diversas representaciones que comporta la vida consciente y que implican un sujeto y el acto de conocimiento.

Estrofa 10 (Coincidentia-oppositorum en las tres naturalezas, causa de su incomprendibilidad)

Por el hecho de participar, las tres naturalezas, del ser y del no ser y de la dualidad y de la unidad y por ser la misma la esencia de la pureza y la de la impureza, se habla de su "pro-

⁸ Sobre la estructura de la mente o conciencia en la escuela *Yogācāra* ver en especial Hiuan Tsang, *Siddhi*, pp. 94-415 (trad. de L. de la Vallée Poussin); Asaṅga, *Mahāyānasamgraha*, Capítulo I (ed. y trad. de É. Lamotte); y además L. de la Vallée Poussin, "Notes sur l'Ālayavijñāna"; D. T. Suzuki, *Studies in the Lankavatara Sutra*, pp. 169-199, D. T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, pp. 125-139; M. Masson-Oursel, "Tathāgatagarbha et Ālayavijñāna"; E. Frauwallner, "Amalavijñānam und Ālayavijñānam"; J. Masuda, *Der individualistische Idealismus der Yogācāra-Schule*, pp. 27-29; Yamakami Sōgen, *Systems of Buddhist thought*, pp. 210-216 y 236-244; A. K. Chatterjee, *The Yogācāra idealism*, pp. 87-107.

fundidad", de su inaccesibilidad, de su incomprensibilidad, es decir de la dificultad de ser concebidas y comprendidas por una mente no entrenada⁹. Vinculemos esta característica propia de las tres naturalezas señalada en esta estrofa con lo que se afirma en la estrofa 1: las tres naturalezas son (y sólo pueden ser) el objeto profundo del conocimiento de los sabios.

Estrofas 11-13 (Ser y no ser en las tres naturalezas)

¿Cómo participan las tres naturalezas del ser y del no ser?

La naturaleza dependiente (estrofa 12) es, en otras palabras: existe con el ser de una ilusión, es como es de algún modo la ilusión; *y la naturaleza dependiente no es*, en el sentido de que no existe realmente como aparece. La esencia de la naturaleza dependiente es así el ser y el no ser.

La naturaleza imaginada (estrofa 11) es en cuanto que es captada con existencia, es decir, como existente, atribuyéndosele existencia; *y la naturaleza imaginada no es* en el sentido de que, aunque sea conocida como existencia, en realidad no existe en absoluto.

La naturaleza absoluta (estrofa 13) es, en el sentido de que existe con no-dualidad, es decir: existe realmente, siendo su esencia la no-dualidad; *y la naturaleza absoluta no es*, en el sentido de que es una mera no-existencia de dualidad. En ella se da un ser (la existencia de la inexistencia de la dualidad) y un no ser (la no-existencia de la dualidad).

Estrofas 14-16 (Dualidad y unidad en las tres naturalezas)

¿Cómo participan las tres naturalezas de la dualidad y de la unidad?

La naturaleza dependiente (estrofa 15) es dual en cuanto aparece con naturaleza dual (aparece como sujeto-objeto), *pero en realidad es una*, porque su *única* y verdadera esencia es la mera irrealidad de la dualidad.

La naturaleza imaginada (estrofa 14) es dual en cuanto que, cuando se da un objeto imaginado, se da dualidad (sujeto-objeto); *y es una*, porque su *única* y verdadera esencia es la inexistencia de la dualidad.

⁹ Mente entrenada será la que ha realizado la disciplina moral, intelectual y yóguica que propugnan la escuela *Yogācāra* y el Budismo en general y gracias a la cual es posible acceder a la intuición de la verdadera naturaleza de las cosas.

La naturaleza absoluta (estrofa 16) es dual en cuanto que ella constituye la esencia propia y última de la imaginación de la dualidad, bajo cuya forma aparece ilusoriamente; y es una, porque su única y verdadera esencia es la no-dualidad.

Estrofa 17 (Esencia de la pureza y de la impureza)

¿Cómo es que, de acuerdo con lo expresado en la estrofa 10, la esencia de la pureza es la misma que la esencia de la impureza?

En la estrofa 17 Vasubandhu sólo afirma que la esencia de la impureza, es decir de la dualidad, es la naturaleza dependiente y la naturaleza imaginada y que la esencia de la pureza, es decir de la no dualidad, es la naturaleza absoluta. En las siguientes estrofas quedará aclarado en qué sentido no existe diferencia de esencia entre la pureza y la impureza, es decir entre la dualidad, la naturaleza dependiente y la naturaleza imaginada, por un lado y la no-dualidad, la naturaleza absoluta, por otra lado. Porque si bien la esencia de la impureza (dualidad) es el dominio de la irrealidad, de la ilusión y la esencia de la pureza (no-dualidad) es el dominio de la verdadera realidad, en rigor sólo se da una sola y única realidad, la no-dualidad, velada por el error, por la impureza, la cual aparece ilusoriamente como dualidad. La impureza es sólo la pureza erróneamente captada. Al descubrirse el error, al correrse el velo de la ignorancia, desaparece la ilusión, la creación mental de la dualidad, sólo queda la naturaleza absoluta, la no-dualidad.

Estrofas 18-21 (Relaciones esenciales entre las tres naturalezas)

En estas estrofas Vasubandhu establece las relaciones esenciales que vinculan a las tres naturalezas, que resultan ser idénticas y, por lo mismo, quedará justificada su afirmación de la estrofa 10 referente a la no-diferencia de esencia entre pureza (naturaleza absoluta, no-dualidad) e impureza (naturaleza dependiente y naturaleza imaginada, dualidad).

La naturaleza absoluta no es diferente de la naturaleza imaginada (estrofa 18), porque la esencia de la naturaleza imaginada es la dualidad inexistente y la esencia de la naturaleza absoluta es la inexistencia de la dualidad.

La naturaleza imaginada (estrofa 19) no es diferente de la naturaleza absoluta, porque la esencia de la naturaleza absoluta es la no-dualidad y la esencia de la naturaleza imaginada es la inexistencia de la dualidad.

La naturaleza absoluta (estrofa 20) *no es diferente de la naturaleza dependiente*, porque la esencia de la naturaleza dependiente es no ser como aparece y la esencia de la naturaleza absoluta es no ser así como su manifestación empírica (naturaleza imaginada y naturaleza dependiente) nos la presenta.

La naturaleza dependiente (estrofa 21) *no es diferente de la naturaleza absoluta*, porque la esencia de la naturaleza absoluta es la dualidad inexistente y la esencia de la naturaleza dependiente no es tal como aparece, bajo la forma de dualidad.

Estrofas 22-25 (Orden sucesivo de las tres naturalezas)

En estas estrofas se expone el orden sucesivo de las tres naturalezas desde el punto de vista de la realidad empírica y desde el punto de vista de la comprensión de las mismas.

Desde el punto de vista de la realidad empírica: la naturaleza imaginada tiene como esencia a lo empírico (la dualidad sujeto-objeto, el mundo perceptible), *la naturaleza dependiente* tiene como esencia al “constituidor” (al “establecedor”) de lo empírico (el que le da origen a lo empírico manifestándose como tal) y *la naturaleza absoluta* tiene como esencia a la destrucción de lo empírico (es decir a la anulación de la ilusión de la dualidad).

Desde el punto de vista de la comprensión de o “ingreso en”¹⁰ las tres naturalezas: “se ingresa” primero en *la naturaleza dependiente* que tiene como esencia a la no-existencia de la dualidad (pues no es otra cosa que la no-dualidad ilusoriamente captada como dualidad). Después se ingresa en lo que es sólo *imaginación*, que se encuentra en la naturaleza dependiente (pues es una mera creación mental que se da en la mente) y que es la dualidad, que aunque realmente inexistente, es imaginada, existe como ilusión. Por fin se ingresa en *la naturaleza absoluta*, que también se encuentra (aunque oculta) en la naturaleza dependiente (de la cual ella constituye la esencia) y que es existencia (*bhāva*) de la no-existencia de la dualidad¹¹. Y así se dice de la naturaleza absoluta que ‘es y no es’.

¹⁰ *Ingreso*, en el sentido de “comprensión”, cf. Sthiramati, *Ṭikā* del *Madhyāntavibhāga ad I,7*, p. 20, línea 7 (ed. Pandeya); *tatrānupraveśas tadavadobhaḥ*. Cf. Vasubandhu, *Viṃśatikā*, estrofa 10 y comentario.

¹¹ Maitreya, Vasubandhu y Sthiramati *Madhyāntavibhāga I,14* definen la *śūnyatā*, que corresponde a la naturaleza absoluta, como “la existencia de la inexistencia de la dualidad”.

Estrofa 26 (Las tres naturalezas no pueden ser conocidas por estar al margen de toda dualidad)

Estas tres naturalezas están al margen de toda dualidad sujeto-objeto y no pueden, por consiguiente, ser empíricamente, normalmente, conocidas. La naturaleza imaginada por no existir realmente, no puede ser dualidad y no puede ser captada, porque lo inexistente no puede ser ni dual ni conocido. La naturaleza dependiente, por no existir como aparece, como dual, carece en realidad de dualidad y no puede ser captada, porque ella no es como aparece (que es la única manera como puede ser captada) y por lo tanto, cuando se le capta, no se conoce lo que es sino sólo lo que aparece —que es diferente de lo que realmente es—. La naturaleza absoluta carece de dualidad, porque precisamente su esencia es la inexistencia de la dualidad y no puede ser captada, porque sin dualidad, sin la contraposición de un sujeto y un objeto, no puede haber conocimiento, nada puede ser conocido.

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

En estas cuatro estrofas Vasubandhu presenta una analogía (que apunta a aclarar aún más el sentido de las tres naturalezas) entre la creación mágica de un elefante y las tres naturalezas, analogía que de algún modo el autor prolonga hasta la estrofa 34.

Por el poder de ciertas formulaciones (*mantras*) “se crea” (por supuesto mágicamente, ilusoriamente) “algo”, una forma, una imagen, una alucinación¹² de elefante, desde luego en la mente de la persona que asiste a la exhibición de magia. Esa forma, imagen o alucinación de elefante aparece, para la persona en la cual esa forma etc. se origina, como un elefante (o cualquier otra cosa) captado como algo exterior y dotado de existencia real (estrofa 27).

La estrofa 28 equipara al *elefante*, captado como algo exterior y real, con la *naturaleza imaginada*. La *forma*, imagen, o alucinación *de elefante*, que se produce en la mente de la persona expuesta a la práctica mágica, pero que ésta proyecta hacia afuera y siente como algo real, es equiparada con la *naturaleza dependiente*. La *inexistencia de elefante* (o el eterno no existir, el no existir nunca, de ese elefante que sólo alcanzó a cobrar realidad ilusoria por un acto de magia, de creación mental, de ilusión) es comparada con la *naturaleza absoluta*.

La estrofa 29 compara el proceso de creación mágica, referido en la estrofa 27, con lo que ocurre con la naturaleza dependiente (= la imaginación irreal, la mente). La naturaleza depen-

¹² “Una forma cognoscibe interior”. como se expresa Dignāga en la *Ālam-banarīkṣā*.

diente surge manifestándose bajo la forma de ideas, de cosas y de seres, de yo-s y de actos de conocimiento, creando, al manifestarse, esas ideas. Esas ideas son captadas como algo exterior y real. Todo este proceso tiene lugar por obra de la mente originaria o conciencia depósito, mediante el mecanismo de la reactualización de las *vāsanās*, de la misma manera como la forma, imagen o alucinación de elefante surge por obra de los *mantras* en la mente del espectador y es proyectada hacia el exterior como algo real dotado de dualidad.

La estrofa 30 complementa la estrofa 29 y expresa que la conciencia originaria o conciencia depósito corresponde a los *mantras*, pues, así como gracias a los *mantras* se produce la alucinación mágica, así también gracias a la conciencia-depósito, mediante la actualización de las *vāsanās*, se producen las representaciones que constituyen la vida consciente. La verdadera realidad (*tattva, ta-thatā*), la naturaleza absoluta, corresponde al leño que el mago utiliza, ya que, así como el leño es lo único que existe y asume la apariencia ilusoria de un elefante, así también la verdadera realidad no-dual, que es lo único que existe, aparece ilusoriamente como el mundo dual. La imaginación irreal (*asatkālpa*), llamada en esta estrofa "creación mental" (*vikālpa*), la naturaleza dependiente, la mente, corresponde a la forma, imagen o alucinación de elefante que surge por obra de la magia en la mente del espectador, y la dualidad ilusoria, pero vivida como algo externo y verdadero, la naturaleza imaginada, corresponde al elefante que no es otra cosa que la forma alucinatoria creada en el espectador por la magia y percibida como exterior y real, porque así como la forma, imagen o alucinación de elefante, que es algo interior, mental, se proyecta hacia afuera, se manifiesta, aparece como algo exterior y real, como un verdadero elefante, no como una idea de elefante, así también la mente (naturaleza dependiente) se manifiesta, aparece como el mundo exterior (naturaleza imaginada).

Estrofas 31-34 (Las tres naturalezas y el 'conocimiento', la 'eliminación' y la 'obtención')

Cuando, por terminar la ilusión mágica, se conoce al elefante que aparece ilusoriamente ante el espectador como lo que realmente es: como un leño, se ha producido la comprensión real del objeto presente, el conocimiento de la realidad de dicho objeto. Todo ocurre en un mismo instante, pero en un cierto orden (estrofa 34): el *mantra* cesa en su efecto creador de la ilusión mágica, cesa la captación del elefante que aparecía ante el espectador como real y exterior, desaparece la forma de elefante que había surgido en la mente del espectador por obra del *mantra*, se

ve la apariencia de elefante como lo que es, aparece el leño sobre el cual actuó el *mantra* para producir la ilusión a través de su transformación aparente.

De la misma manera cuando se conoce la realidad del objeto, en lo que respecta a las tres naturalezas, ocurre simultáneamente, pero en un cierto orden lo siguiente: se da "el conocimiento", "la eliminación" y "la obtención" (estrofa 31).

Ahora bien (estrofa 32) "el conocimiento" es en rigor una *no-captación*, porque consiste en "dejar de captar" lo imaginado, la dualidad (naturaleza imaginada). "La eliminación" es la *no-aparición* de la imaginación irreal (*asatkālpa*, naturaleza dependiente): la imaginación irreal ha quedado eliminada al dejarse de captar la dualidad que es la forma como aparecía. "La obtención" es la *intuición* de la verdadera realidad (naturaleza absoluta), una captación carente de toda característica, pues ya está al margen de toda dualidad, es un acto puntual, único, instantáneo.

En la estrofa 33 Vasubandhu reitera los mismos conceptos: al "conocer", al "no captar" la dualidad (naturaleza imaginada), se elimina, desaparece la forma (interior) de dualidad (naturaleza dependiente, imaginación irreal) y al desaparecer la forma (interior) de dualidad, se llega a la absoluta inexistencia de la dualidad (naturaleza absoluta).

Estrofas 35-36 (Argumentos tradicionales a favor de la tesis 'sólo-la-conciencia-existe')

Para comprender las estrofas 35 y 36 es necesario tener presente lo expuesto por Hiuan Tsang en la *Siddhi*, pp. 421-423 (traducción de L. de la Vallée Poussin) y por Asaṅga, *Mahāyānasamgraha*, Capítulo II, párrafo 14, incluyendo comentarios y notas (edición y traducción de É. Lamotte). Se trata de argumentos tradicionalmente esgrimidos para establecer la existencia de 'sólo-la-conciencia'¹³.

La mente es causa de pensamientos contradictorios. De acuerdo con las creencias tradicionales se acepta que una misma cosa es percibida de modo diverso por los condenados a los infiernos, los hombres y los dioses: lo que los condenados ven como sangre y pus los hombres lo ven como agua límpida y los dioses como

¹³ Ver otros argumentos en favor de la tesis de "sólo-la-conciencia" en Dignāga, *Alambanaparīkṣā* (donde desarrolla una demostración estrictamente lógica); Vasubandhu, *Viṃśatikā* y *Triṃśikā*; Hiuan Tsang, *Siddhi*, pp. 419-432 (trad. de L. de la Vallée Poussin); Asaṅga, *Mahāyānasamgraha*, Capítulo II, párrafos 6-7 (ed. y trad. de É. Lamotte). Cf. A. K. Chatterjee, *The Yogācāra idealism*, Capítulos III y IV; D. T. Suzuki, *Studies in Lankavatara Sutra*, pp. 267-276.

néctar. Esta diversidad de percepciones se debe a la diferencia de los *karmans* de cada uno de esos seres, a las diferentes condiciones, proclividades, tendencias etc. que cada uno de ellos posee de acuerdo con las acciones que llevó a cabo en sus vidas anteriores, de acuerdo con la herencia *kármika* que recibió de sus antiguas existencias¹⁴. Si se admite la existencia de estas diversas percepciones de una misma cosa, entonces es necesario concluir que no existe una cosa real, objeto de la percepción de condenados, hombres y dioses. Si existiese una cosa real tendría que ser percibida por todos de la misma manera. La sangre y el pus, el agua y el néctar son meras creaciones mentales producidas de acuerdo con el *karman* propio de cada uno, posibles gracias a la sola existencia de la conciencia o mente que puede dar lugar a esas variadas creaciones.

La visión de irrealidades o cosas irreales, como sucede en el sueño y en las alucinaciones, espejismos, ilusiones mágicas, muestra que es posible que la mente funcione sin objeto real, exterior, que existen representaciones en la mente sin correlato real¹⁵.

La conformidad (de las cosas) *con los tres saberes*. Las cosas se manifiestan o no a determinados seres de acuerdo con los saberes (aptitudes) que han obtenido según sea el grado de desarrollo espiritual que han alcanzado. Estos saberes son de tres clases: 1. los *bodhisattvas* y los extáticos (*dhyāyin*), que han obtenido el dominio del pensamiento, transforman a su voluntad las cosas; los objetos se les manifiestan de acuerdo con sus deseos; 2. a los *yoguis* y a otros hombres de gran desarrollo espiritual, que han obtenido la serenidad y practican el análisis de los *dharmas* o factores de la existencia, las cosas se les manifiestan en el momento de la concentración con sus características generales de impermanencia, dolor etc. y 3. a los *sabios*, que han obtenido el conocimiento intuitivo, el saber fundamental que hace presente la naturaleza verdadera de las cosas, y se mantienen en él, las cosas ya no se les manifiestan¹⁶.

La liberación se produciría sin esfuerzo: Si las cosas existiesen realmente, serían conocidas por los ignorantes como son en realidad; resultaría así que el conocimiento de los ignorantes, sin esfuerzo, alcanzaría la verdad y, por consiguiente, produciría, por ser el conocimiento verdadero, la liberación. Por lo tanto no sería necesario ningún entrenamiento especial para poseer el conoci-

¹⁴ Ver Sthiramati, *Ṭīkā* del *Madhyāntavibhāga* I, 4, p. 16, líneas 13-16 (ed. Pandeya).

¹⁵ Vasubandhu en su *Vimśatikā* desarrolla ampliamente este argumento.

¹⁶ Este argumento se fundamenta en las experiencias y fenómenos que se dan en el curso de las prácticas de concentración yóguica.

miento intuitivo supremo, que de acuerdo con el Budismo es el que capta la verdadera realidad y que es el único en consecuencia capaz de producir la liberación¹⁷.

Estos argumentos llevan a la aceptación de la doctrina de "sólo-la-conciencia-existe", de acuerdo con la cual la realidad empírica (naturaleza imaginada) que percibimos no existe verdaderamente como algo externo y real; sólo existen ideas de cosas y seres, de yo-s y actos de conocimiento, a los cuales no les corresponde un correlato real y bajo cuya forma aparece la mente impírica (naturaleza dependiente); la esencia verdadera de la mente es la no-dualidad (naturaleza absoluta). Cuando se capta que sólo existe la conciencia en la forma indicada, entonces se capta que los objetos que esa conciencia creaba, no existen, que no hay lugar para ellos en la existencia real. Y con la captación de que los objetos no existen, se capta ya que la conciencia empírica tampoco existe, pues en nuestra realidad empírica no puede darse una conciencia sin el soporte o punto de apoyo de un objeto que le sirva de contenido.

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

Mediante la no-captación del objeto y del sujeto se da la captación del fundamento, de la esencia última de los *dharmas*¹⁸, es decir: la inexistencia de la dualidad. Y cuando se capta la esencia última de los *dharmas*, la no-dualidad, se obtiene la soberanía constituida por un altísimo grado de perfección espiritual. El hombre que alcanzó tal grado de desarrollo espiritual posee la omnisciencia y variados poderes extraordinarios mediante los cuales puede ayudar a otros seres, que no han progresado como él, a liberarse de sus pasiones y a reunir los méritos que le permitirán avanzar hacia la liberación¹⁹.

Y aquel que ha obtenido la soberanía realiza su propio bien, acumulando méritos, y el bien de los otros, capacitándolos para progresar hacia la liberación. Entonces alcanza la iluminación insuperable: la liberación suprema y sin retorno, la condición de Buda.

¹⁷ Ver en Sthiramati, *Ṭikā* del *Madhyāntavibhāga* I,2, p. 11, línea 10 (ed. Pandeya) otro ejemplo de *prasanga* de liberación sin esfuerzo (*aprayatnena mokṣaprasaṅgaḥ*).

¹⁸ Factores de la existencia, elementos constitutivos de lo que existe. Ver F. Tola y C. Dragonetti, "La teoría de los *dharmas* en el Budismo".

¹⁹ Entendemos que la estrofa 37 se refiere a la condición de *Bodhisattva* y la siguiente a la condición de Buda. C. H. Dayal, *The Bodhisattva Doctrine*; L. de la Vallée Poussin, "Bodhisattva", en Hastings, *ERE* 2, pp. 739-753; D. T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, Capítulos XI y XII.

Como tal él posee entonces los tres cuerpos²⁰: *nirmāṇakāya*, el cuerpo o mejor dicho los cuerpos que él puede crear a su voluntad para aparecer en diversos lugares y predicar la doctrina de Buda a múltiples seres de acuerdo con sus respectivas necesidades; *saṃbhogakāya*, el cuerpo glorioso, de exaltados atributos que él asume para reinar en alguno de los cielos budistas, rodeado por *bodhisattvas* a quienes les habla de la Doctrina; y *dharma-kāya*, el cuerpo de la Doctrina, que no es otra cosa que lo Absoluto, la no-dualidad que constituye la esencia última de todos los seres, oculta por la ignorancia y las pasiones (estrofa 38).

TRISVABHĀVANIRDEŚA

kalpitaḥ paratantraś ca pariniṣpanna eva ca /
trayaḥ svabhāvā dhīrāṇaṃ gambhīraṃ jñeyam iṣyate //1//

yat khyāti paratantro'sau yathā khyāti sa kalpitaḥ /
pratyaśādhīnavṛttivāt kalpanāmātrabhāvataḥ //2//

tasya khyātur yathākhyānaṃ yā sadāvidyamānatā /
jñeyaḥ sa pariniṣpannaḥ svabhāvo 'nanyathātvataḥ //3//

tatra kiṃ khyāty asatkalpaḥ kathaṃ khyāti dvayātamanā /
tasya kā nāstitā tena yā tatrādvayadharmatā //4//

asatkalpo' tra kaś cittaṃ yatas tat kalpyate yathā /
yathā ca kalpayaty arthaṃ tathātyantaṃ na vidyate //5//

tad dhetupalabhāvena cittaṃ dvididham iṣyate /
yad ālayākhyavijñānaṃ pravṛtṭyākhyam ca saptadhā //6//

saṃkleśavāsanābījaiś citatvāc cittaṃ ucyate /
cittaṃ ādyam dvitīyaṃ tu citrākārapravṛtṭitaḥ //7//

samāsato 'bhūtakalpaḥ sa caīṣa trividho mataḥ /
vaipākīkas tathā naimittiko 'nyaḥ prātibhāsikaḥ //8//

prathamo mūlavijñānaṃ tad vipākātmakaṃ yataḥ /
anyaḥ pravṛtṭivijñānaṃ drśyadr̥gvittivṛtṭitaḥ //9//

²⁰ Sobre los tres cuerpos de Buda ver: D. T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, Capítulo X, *Studies in the Lankavatara Sutra*, pp. 308-338; P. Demiéville, "Busshin", en *Hōbōgin*; L. de la Vallée Poussin, "Note sur les corps du Bouddha"; P. Masson-Oursel, "Les trois corps du Bouddha"; Chizen Akanuma, "The triple body of the Buddha"; N. N. Dutt, *Mahāyāna Buddhism*, Capítulo V.

sadasattvād dvayaikatvāt samkleśavyavadānayoḥ /
lakṣaṇābhēdataś ceṣṭā svabhāvānām gabhīratā //10//

sattvena gr̥hyate yasmād atyantābhāva eva ca /
svabhāvaḥ kalpitas tena sadasallakṣaṇo mataḥ //11//

vidyate bhrāntibhāvena yathākhyānam na vidyate /
paratanthro yatas tena sadasallakṣaṇo mataḥ //12//

advayatvena yac cāsti dvayasyābhāva eva ca /
svabhāvas tena niṣpannaḥ sadasallakṣaṇo mataḥ //13//

dvaividhyāt kalpitārthasya tadasattvaikabhāvataḥ /
svabhāvaḥ kalpito bālair dvayaikatvātmako mataḥ //14//

prakhyānād dvayabhāvena bhrāntimātraikabhāvataḥ /
svabhāvaḥ paratantrākhyo dvayaikatvātmako mataḥ //15//

dvayabhāvasvabhāvadvād advayaikasvabhāvataḥ /-
svabhāvaḥ pariniṣpanno dvayaikatvātmako mataḥ //16//

kalpitaḥ paratantraś ca jñeyam samkleśalakṣaṇam /
pariniṣpanna iṣṭas tu vyavadānasya lakṣaṇam //17//

asaddvayasvabhāvadvāt tadabhāvasvabhāvataḥ /
svabhāvāt kalpitāj jñeyo niṣpanno 'bhinnalakṣaṇaḥ //18//

advayatvasvabhāvadvād advayatvasvabhāvadvād
niṣpannāt kalpitaś caiva vijñeyo 'bhinnalakṣaṇaḥ //19//

yathākhyānam asadabhāvāt tathāsattvasvabhāvataḥ /
svabhāvāt paratantrākhyān niṣpanno 'bhinnalakṣaṇaḥ //20//

asaddvayasvabhāvadvād yathākhyānāsvabhāvataḥ /
niṣpannāt paratanthro 'pi vijñeyo 'bhinnalakṣaṇaḥ //21//

kramabhedaḥ svabhāvānām vyavahārādhikārataḥ /
tatpraveśādhikārāc ca vyutpattiyarthaṃ vidhīyate //22//

kalpito vyavahārātmā vyavahartrātmako 'paraḥ /
vyavahārasamucchedaḥ svabhāvas cānya iṣyate //23//

dvayābhāvātmakaḥ pūrvaṃ paratantraḥ praviśyate /
tataḥ praviśyate tatra kalpamātram asaddvayam //24//

tato dvayābhāvabhāvo niṣpanno 'tra praviśyate /
tathā hy asāv eva tadā asti nāstīti cocyate //25//

trayo 'py ete svabhāvā hi advayālabhyalakṣaṇāḥ /
abhāvād atathābhāvāt tadabhāvasvabhāvataḥ //26//

māyākṛtaṃ mantravaśāt khyāti hastyātmanā yathā /
ākāramātraṃ tatrāsti hastī nāsti tu sarvathā //27//

svabhāvaḥ kalpito hastī paratantras tadākṛtiḥ /
yas tatra hastyabhāvo 'sau pariniṣpanna iṣyate //28//

asatkalpas tathā khyāti mūlacittād dvayātmanā /
dvayam atyantato nāsti tatrāsty ākṛtimātrakam //29//

mantravan mūlavijñānaṃ kāṣṭhavat tathatā matā /
hastyākāravād eṣṭavyo vikalpo hastivad dvayam //30//

arthatattvaprativedhe yugapal lakṣaṇatraye /
parijñā ca prahānaṃ ca prāptiḥ ceṣṭa yathākramam //31//

parijñānupalambho 'tra hānir akhyānam iṣyate /
upalambho 'nimittas tu prāptiḥ sāksātkriyāpi sā //32//

dvayasyānupalambhena dvayākāro vigacchati /
vigamāt tasya niṣpanno dvayābhāvo 'dhigamyate //33//

hastino 'nupalambhaś ca vigamaś ca tadākṛteḥ /
upalambhaś ca kāṣṭhasya māyāyāṃ yugapad yathā //34//

viruddhadhikāraṇatvād buddher vaiyarthiyadarśanāt /
jñānatrayānuvṛtteś ca mokṣāpatter ayatnataḥ //35//

cittamātropalambhena jñeyārthānupalambhatā /
jñeyārthānupalambhena syāc cittānupalambhatā //36//

dvayor anupalambhena dharmadhātūpalambhatā /
dharmadhātūpalambhena syād vibhutvopalambhatā //37//

upalabdHAVIBHUTVAŚ CA SVAPARĀRTHAPRASIDDHITAḤ /
PRĀPNOTY ANUTTARĀṀ BODHIṀ DHIMĀN KĀYATRAYĀTMIKĀM //38//

EXPOSICION ACERCA DE LAS TRES NATURALEZAS PROPIAS

1. *Las tres naturalezas*

1

Se postula que las tres naturalezas propias,
 la imaginada,
 la dependiente
 y la absoluta,
 son el objeto profundo
 del conocimiento de los sabios

2, 3 y 4. *Definición de las tres naturalezas*

2

Lo que aparece
 es la (naturaleza) dependiente;
 como ésta aparece
 es la (naturaleza) imaginada,
 (la primera se llama así)
 porque funciona subordinada a causas,
 (la segunda) porque su existencia
 es mera creación mental.

3

Aquel eterno no-existir
 tal como aparece
 de aquello que aparece,
 ha de ser conocido
 como la naturaleza propia absoluta,
 en razón de su inalterabilidad.

4

Al respecto ¿qué aparece?
 La imaginación irreal.
 ¿Cómo aparece?
 Con dualidad.
 ¿Qué es su no-existencia?
 (Consiste) en que su esencia es
 la inexistencia de la dualidad.

5. *La imaginación irreal: la mente*

5

¿Qué es la imaginación irreal?
 La mente (es imaginación irreal),

porque de la manera en que ella
 es imaginada
 y de la manera en que ella
 imagina su objeto,
 así no es en absoluto.

6. *Dos aspectos de la mente: conciencia 'receptáculo' y conciencia 'función'*

6

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

7. *'Etimologías' de la palabra citta, "mente"*

7

La primera mente
 es llamada 'mente' (*citta*),
 porque en ella se acumulan (*cita*)²¹
 las *vāsanās* y las semillas de las impurezas²²,
 y la segunda (mente)
 es llamada 'mente' (*citta*),
 en razón de su funcionamiento
 de múltiples formas (*citra*).

8 y 9. *Tres modos de la imaginación irreal (mente); correspondencia con los dos aspectos*

8

Y esta imaginación irreal,
 concisamente,
 se considera que es de tres modos:
 madurativo (*vaipākika*),
 causativo (*naimittika*)

²¹ Las dos etimologías que presenta esta estrofa no son válidas desde el punto de vista lingüístico, pero tienen un valor funcional. Sirven para señalar el sentido efectivo de una palabra recurriendo a otra arbitrariamente elegida pero que presenta cierta similitud externa (fonética) con aquélla. Desde las *Upanishads* más antiguas se utiliza este tipo de etimologías como medio de explicación. Ver J. Gonda, "The etymologies in the ancient Indian Brāhmaṇas".

²² La "impureza" está constituida por la dualidad, dominio de la naturaleza imaginada y la naturaleza dependiente. Es así un concepto que atañe a la actividad cognoscitiva. Cf. comentario estrofa 17.

y el tercero,
representativo (*prātibhāsika*)²³.

9

El primero es la conciencia origen,
porque su esencia es la maduración
(de las *vāsanās* dejadas por las acciones),
el otro²⁴ es la conciencia 'función',
en razón de que funciona
como objeto, sujeto y conocimiento.

10. *Coincidentia oppositorum en las tres naturalezas, causa de su incomprendibilidad*

10

Se postula la profundidad
de las (tres) naturalezas propias
en razón del ser y del no-ser,
en razón de la dualidad y de la unidad
y en razón de la no-diferencia de esencia
de la pureza y la impureza.

11, 12 y 13. *Ser y no ser en las tres naturalezas*

11

Ya que la naturaleza propia imaginada
es captada con existencia
pero sólo es absoluta inexistencia,
por esta razón es considerada
como algo cuya esencia es
el ser y el no ser.

12

Ya que la (naturaleza) dependiente
existe con la existencia de la ilusión,
(pero) no existe tal como aparece,

²³ Los dos primeros modos ('madurativo' y 'causativo') corresponden al primer aspecto de la mente (impura): la 'conciencia-receptáculo' y el tercer modo ('representativo') corresponde al segundo aspecto: la 'conciencia-función'.

²⁴ De los tres modos señalados en la estrofa 8 los dos primeros (que como dijimos en nota 23 corresponden a la 'conciencia-receptáculo' o conciencia-origen) son expresados en esta estrofa con la palabra '*prathamō*' (lit. "primero") y el tercero (que, como dijimos también en dicha nota, corresponde a la 'conciencia-función') es expresado en esta estrofa por la palabra '*anyah*' (lit. "otro").

por esta razón es considerada
como algo cuya esencia es
el ser y el no ser.

13

Ya que la naturaleza propia absoluta
es con no-dualidad
pero sólo es no-existencia de dualidad,
por esta razón es considerada
como algo cuya esencia es
el ser y el no ser.

14, 15 y 16. *Dualidad y unidad en las tres naturalezas*

14

La naturaleza propia imaginada por los ignorantes²⁵
es considerada como algo cuya esencia es
la dualidad y la unidad,
(lo primero) en razón de la dualidad
del objeto imaginado,
(lo segundo) en razón de que
su única naturaleza es
la no-existencia de aquélla (dualidad).

15

La naturaleza propia llamada 'dependiente'
es considerada como algo cuya esencia es
la dualidad y la unidad,
(lo primero) en razón de que
aparece con dualidad,
(lo segundo) en razón de que
su única naturaleza es
la mera ilusión.

16

La naturaleza propia absoluta
es considerada como algo cuya esencia es
la dualidad y la unidad,
(lo primero) en razón de que
ella es la naturaleza propia
de la dualidad,

²⁵ Todo el que participa de la realidad empírica crea con su mente un mundo ilusorio de dualidad, pero el "ignorante" atribuye a ese mundo exterioridad y realidad, mientras que el sabio, que conoce la verdadera naturaleza de las cosas, sabe que ese mundo es una mera creación mental.

(lo segundo) en razón de que su única naturaleza propia es la no-dualidad.

17. *Esencia de la pureza y de la impureza*

17

Ha de saberse que la (naturaleza) imaginada y la (naturaleza) dependiente son la esencia de la impureza; se postula que la (naturaleza) absoluta es la esencia de la pureza.

18, 19, 20 y 21. *Relaciones esenciales entre las tres naturalezas*

18

Ha de haberse que la (naturaleza) absoluta es algo cuya esencia no es diferente de la naturaleza propia imaginada, en razón de que la naturaleza propia (de esta última) es la dualidad inexistente, en razón de que la naturaleza propia (de la primera) es la inexistencia de aquélla (dualidad).

19

Y ha de saberse que la (naturaleza) imaginada es algo cuya esencia no es diferente de la (naturaleza) absoluta, en razón de que la naturaleza propia (de esta última) es la no-dualidad, en razón de que la naturaleza propia (de la primera) es la inexistencia de la dualidad.

20

La (naturaleza) absoluta es algo cuya esencia no es diferente de la naturaleza propia llamada 'dependiente',

en razón de que (esta última)
 no es como aparece,
 en razón de que la naturaleza propia
 (de la primera)
 es no ser así (como se manifiesta).

21

Ha de saberse también que
 la (naturaleza) dependiente
 es algo cuya esencia no es diferente
 de la (naturaleza) absoluta,
 en razón de que la naturaleza propia
 (de esta última)
 es la dualidad inexistente,
 en razón de que la naturaleza propia
 (de la primera)
 no es tal como aparece.

22, 23, 24 y 25. *Orden sucesivo de las tres naturalezas*

22

Se expone el orden sucesivo
 de las tres naturalezas propias
 desde el punto de vista²⁶
 de lo empírico
 y desde el punto de vista
 del ingreso en ellas,
 para que (ese ingreso) se produzca.

23

Se postula que
 la (naturaleza) imaginada
 es algo cuya esencia es
 lo empírico;
 la otra (= la segunda, la naturaleza dependiente)
 es algo cuya esencia es
 el 'constituidor'²⁷ de lo empírico;
 y la última²⁸ (= la tercera, la absoluta)
 es algo cuya naturaleza propia es
 la destrucción de lo empírico.

²⁶ Desde el punto de vista o "a partir del predominio".

²⁷ El 'constituidor' de lo empírico o "sujeto de la experiencia".

²⁸ Literalmente: "la otra" (*anya* en sánscrito).

24

Se ingresa primeramente
 en la (naturaleza) dependiente,
 cuya esencia es
 la no-existencia de la dualidad;
 entonces se ingresa en lo que es
 sólo imaginación,
 (que se encuentra) ahí²⁹
 y que es dualidad inexistente.

25

Enseguida se ingresa
 en la (naturaleza) absoluta,
 (que se encuentra) ahí³⁰
 y que es la existencia
 de la no-existencia de dualidad;
 y así, pues, entonces se dice de ella
 que 'es y no es'.

26. *Las tres naturalezas no pueden ser conocidas por estar al margen de toda dualidad*

26

Estas tres naturalezas
 son algo cuya esencia es
 sin dualidad, no-captable,
 (la primera, la imaginada)
 por su inexistencia,
 (la segunda, la dependiente)
 por no existir así (como aparece),
 (la tercera, la absoluta)
 por ser su naturaleza propia
 la inexistencia de aquélla (dualidad).

- 27, 28, 29 y 30. *Analogía entre la creación mágica de un elefante y las tres naturalezas*

27

Así como lo creado por la magia
 aparece como un elefante
 gracias al poder de los *mantras* —
 ahí hay sólo una forma³¹,
 pero el elefante no existe en absoluto.

²⁹ En la naturaleza dependiente.

³⁰ En la naturaleza dependiente.

³¹ Una fantasía, una alucinación, una creación mental.

28

El elefante
 es la naturaleza propia imaginada,
 la forma de aquél
 es la (naturaleza) dependiente,
 y la que ahí es inexistencia de elefante,
 es considerada la (naturaleza) absoluta —

29

de la misma manera la imaginación irreal
 aparece a partir de la mente originaria,
 con dualidad;
 la dualidad no existe en absoluto,
 ahí existe sólo una forma.

30

La conciencia originaria
 es como el *mantra*;
 la realidad
 es considerada como el leño;
 la creación mental
 ha de ser considerada
 como la forma del elefante;
 la dualidad,
 como el elefante.

31, 32, 33 y 34. *Las tres naturalezas y el 'conocimiento', la 'eliminación'
 y la 'obtención'*

31

Al producirse la comprensión
 de la realidad del objeto,
 se considera que, simultáneamente,
 en relación a las tres esencias³²,
 se dan, en orden,
 el conocimiento,
 la eliminación
 y la obtención.

32

Al respecto se considera que
 el conocimiento es la no-captación,

³² El texto utiliza el término '*lakṣaṇa*' (lit. "característica esencial") con el valor de *svabhāva*. Ver Huan Tsang, *Siddhi*, p. 514 (a) (trad. de L. de la Vallée Poussin); *Mahāvīyūtpatti* 1662-1665; Asaṅga, *Mahāyānasamgraha* II, párrafos 1-4 (ed. y trad. de É. Lamotte).

la eliminación es la no-aparición
y la obtención es la captación
sin características,
la intuición.

33

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

34

Como se dan simultáneamente
en la ilusión mágica,
la no-captación del elefante
y la desaparición de la forma de aquél
y la captación del leño.

35 y 36. *Argumentos tradicionales a favor de la tesis 'sólo-la-conciencia-existe'*

35 - 36³³

Mediante la captación
de sólo la conciencia —
en razón de que la mente es causa
de pensamientos contradictorios,
en razón de la visión de irrealidades,
en razón de la conformidad
con los tres saberes,
y en razón de la producción,
sin esfuerzo, de la liberación —
se da la no-captación
del objeto cognoscible;
mediante la no-captación
del objeto cognoscible,
se da la no-captación
de la conciencia.

³³ En nuestra traducción reunimos estas dos estrofas, pues de otro modo no es claro su sentido.

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

37

Mediante la no-captación de ambos,
se da la captación
del fundamento de los *dharmas*;
mediante la captación
del fundamento de los *dharmas*,
se da la obtención³⁴ de la soberanía.

38

Y el que ha obtenido la soberanía,
mediante la realización
de su propio bien
y el bien de los otros,
alcanza, sabio,
la suprema iluminación,
cuya esencia es los tres cuerpos.

OBRAS CITADAS *

- Asaṅga, *Bodhisatvabhūmi*, edición U. Wogihara, Tokyo, Sankibo, 1971.
Asaṅga, *Sūtrālaṅkāra*, edición S. Lévi, Bibl. Ec. Hautes Études, 159, Paris, 1907.
Bhayva o Bhavaviveka, *Karatalaratna*: traducción de L. de la Vallée Poussin en *Mélanges chinois et bouddhiques* II, 1932-1933; reconstrucción sánscrita de N. A. Sastri en *Visva-Bharati Annals*, Vol. II, Santiniketan, 1949.
Candrakīrti, *Madhyamakāvātāra*, traducción de L. de la Vallée Poussin, *Le Muséon*, 1907, 1910 y 1911, pp. 249-317 (vol. VIII), pp. 271-358 (vol. IX) y pp. 235-328 (vol. XII) respectivamente.
Candrakīrti, *Madhyamakavṛtti*, edición de L. de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica, 4, St.-Petersbourg, 1913.
Catalogue = The Tibetan Tripitaka, Peking Edition, Edited by D. T. Suzuki, *Catalogue and Index*, Tokyo, Suzuki Research Foundation, 1962.
A. K. Chatterjee, *The Yogācāra idealism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1975.
Chizen Akanuma, "The triple body of the Buddha", en *The Eastern Buddhist*, May-June, July-August, 1922.

³⁴ El texto tiene *upalambhatā*, literalmente "captación".

* Incluimos sólo las obras citadas en forma incompleta o con la sola indicación de página(s) de determinada edición.

- H. Dayal, *The Bodhisattva doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1975.
- L. de la Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi, La Siddhi de Hiuan Tsang*, traducida y anotada por..., Tomo II, Paris, P. Geuthner, 1929.
- L. de la Vallée Poussin, "Philosophy (Buddhist)", en J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. IV, Edinburgh, T. & T. Clark, 1961, pp. 846-853.
- L. de la Vallée Poussin, "Madhyamaka", en *Mélanges chinois et bouddhiques* 2, 1932-1933, pp. 1-59.
- L. de la Vallée Poussin, "Bodhisattva", en J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol II, Edinburgh, T. & T. Clark, 1964, pp. 739-753.
- P. Demiéville, "Busshin", en *Hōbōgin, Dictionnaire Encyclopédique d'après les sources chinoises et japonaises*, Deuxième Fascicule, Tōkyō, Maison Franco-Japonaise, 1930, pp. 174 b-185 a.
- N. Dutt, *Mahāyāna Buddhism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1977.
- 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 y *Sde-dge Tibetan Tripitaka Bstan hgyur*—preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo—, (Dbu ma) I, 198 (Tsa), Tokyo, 1977.
- Hiuan Tsang, *Siddhi*, ver L. de la Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*.
- P. S. Jaini, "The Sautrāntika theory of *bīja*", en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 22, 1959, pp. 236-249.
- É. Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha)*, Tome I, *Versions tibétaine et chinoise* (Hiuan-Tsang); Tome II, *Traduction et Commentaire*, Université de Louvain, Institut Orientaliste, Louvain-la-neuve, 1973.
- Laṅkāvatāra*, edición B. Nanjio, Kyōto, Otani University Press, 1923.
- Maitreya, *Madhyāntavibhāgaśāstra* (con el Comentario de Vasubandhu y el Sub-comentario de Sthiramati), edición R. Pandeya, Motilal Banarsidass, Delhi, 1971.
- Mahāvūtpatti*, compiled by R. Sakaki, 2 vol., Kyōto, 1926-25.
- J. Masuda, *Der individualistische Idealismus der Yogācāra-Schule, Versuch einer genetischen Darstellung*, Heidelberg, O. Harrassowitz, 1926.
- P. Masson-Oursel, "Les trois corps du Bouddha", en *Journal Asiatique* 1913, pp. 581-618.
- K. Mimaki et J. May, "Chūdō", en *Hōbōgin, Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme d'après les sources chinoises et japonaises*, Cinquième Fascicule, Paris-Tōkyō, A. Maisonneuve-Maison Franco-Japonaise, 1979, pp. 467 b-470 a.
- Sthiramati, ver Maitreya, *Madhyāntavibhāgaśāstra*.
- D. T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, New York, Schocken Books, 1973.
- D. T. Suzuki, *Studies in the Lankavatara Sutra*, London and Boston, Routledge and Kegan Paul, 1972.

- 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.
- F. Tola y C. Dragonetti, "Alambanaparīkshā, Investigación sobre 'el punto de apoyo' del conocimiento (Estrofas y Comentario) de Dignāga", en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* Año XVI-1980, Madrid, pp. 91-126.
- F. Tola y C. Dragonetti, "La doctrina de los *dharma*s en el Budismo", en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* Año XIII-1977, Madrid, pp. 105-132.
- Vasabandhu, *Vimśatikā* y *Triṃśikā* en S. Lévi, *Vijñaptimātratāsiddhi, Deux Traités de Vasubandhu, Vimśatikā (La Vingtaine) et Triṃśikā (La Trentaine)*, 1re Partie - Texte, Paris, H. Champion, 1925. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, 245).
- S. Yamakami, *Systems of Buddhist Thought*, Calcutta, Calcutta University Press, 1912.