

La filosofía de Vasubandhu

Juan ARNAU

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC
arnaujuan@gmail.com

RESUMEN

El artículo analiza la figura del filósofo indio Vasubandhu (*ca.* S. IV), uno de los representantes más influyentes de la escuela vijñānavāda del budismo mahāyāna. Tras una breve reseña sobre su legendaria biografía y de otros miembros de su escuela filosófica, el artículo se centra en el análisis de dos de sus trabajos más importantes: *Triṃśikā* (*Treinta estrofas*) y *Trisvabhāvakārikā* (*El tratado de las Tres naturalezas*), mediante los conceptos de vijñāna (mostrando los diferentes y variados usos de la palabra en el contexto budista), ālayavijñāna (almacén de las impresiones), vāsanā (traza mental), parikalpa (imaginación) y trisvabāva (tres naturalezas): parikalpita (imaginada), paratantra (dependiente) y pariniṣpanna (consumada). Finalmente se establecen las relaciones entre la filosofía de la conciencia de Vasubandhu y la doctrina de la vacuidad de Nāgārjuna, así como sus conexiones con prácticas religiosas habituales en el mahāyāna como la dedicación de mérito (puṇya-praṇidhana) y el pensamiento del despertar (bodhicitta), mostrando, de un modo coherente, las consecuencias para la práctica budista de esta filosofía de la mente.

Palabras clave: Filosofía india, budismo mahāyāna, Vasubandhu, vijñānavāda, vāsanā, ālayavijñāna, parikalpa.

The philosophy of Vasubandhu

ABSTRACT

The article analyzes the figure of Indian philosopher Vasubandhu (*ca.* S. IV), one of the most important representative of the Vijñānavāda school of Mahāyāna Buddhism. After a brief account on the legendary biography of Vasubandhu and other members of his school, the article focuses on the understanding of two of his seminal works: *Triṃśikā* and *Trisvabhāvakārikā*, through the concepts of vijñāna (showing the different meanings of this widely used concept in Buddhist thought), ālayavijñāna (store consciousness), vāsanā (mental trace), parikalpa (imagination) and trisvabāva (three natures): parikalpita (imaginative), paratantra (dependent) and pariniṣpanna (consummated). It also establishes the links between Vasubandhu and the Nāgārjuna's doctrine of śūnyatā and the Buddhist practice of puṇya-praṇidhana (dedication of merit) and bodhicitta (thought of awakening), showing, in a coherent fashion, the practical aspects of this philosophy of mind.

Keywords: Indian Philosophy, Mahāyāna Buddhism, Vasubandhu, vijñānavāda, vāsanā, ālayavijñāna, parikalpa.

SUMARIO: 0. Introducción. 1. Origen legendario. 2. Acto de conocer (vijñāna). 3. El almacén de las impresiones (ālayavijñāna). 4. La naturaleza de la mente (vāsanā). 5. Potencias de la imaginación (parikalpa). 6. Las tres naturalezas. 7. Conclusiones.

FECHA DE RECEPCIÓN: 24 DE 11 DE 2008
FECHA DE ACEPTACIÓN: 18 DE 05 DE 2009

0. INTRODUCCIÓN

Desde la perspectiva de la praxis budista como vía de perfección, la llamada realidad última no es un enigma lejano, huraño o indescifrable. Conocer su esencia no requiere de aceleradores, cirugías y prospecciones, su naturaleza se encuentra al alcance de la experiencia humana, en la intimidad de la persona, en cada imagen que se forma el pensamiento, en cada acto de la percepción. Para acceder a esa realidad no es necesario destriparla o penetrarla, basta con ejercitar la propia mente que funciona, por así decir, como su fuente de alimentación.

Vasubandhu, filósofo indio que podemos situar en torno al siglo IV¹, fue seguramente educado en la escolásticas sarvastivāda y saurantika, cuyas enseñanzas compendió y taimadamente criticó en una obra enciclopédica titulada *Tesoro del abhidharma* (*Abhidharmakośa*)². Al margen de la abstracción formal de su filosofía, sus temas, en sintonía con una de las grandes preocupaciones del budismo, abordan las relaciones entre la intención y el sufrimiento. Entre el querer que duele y el dolor que quiere, sin desdeñar la lógica ni el examen de la apariencia momentánea de las cosas, recientemente llamada fenomenología, y que en la terminología budista se conocía como *abhidharma*³.

El universo de la persona común, en el imaginario de Vasubandhu, es un tejido articulado por la fuerza de la gravedad de la acción imaginante, esencialmente abierta y evasiva, y cuya potencia es, paradójicamente, el despertar (*bodhi*). Para la *escuela de la ideación* (viñāna-vāda) lo que llamamos convencionalmente “mundo real” es un mundo de *representaciones*, ese universo ordinario está hecho, por así decir, del material del que están hechos los sueños. Los budistas consideraron, como más tarde haría William Blake, que la imaginación (*parikalpa*) no era un estado accesible a la persona, sino la condición misma de la existencia humana, pero que esa condición podía transformarse en libertad.

Haciéndose eco de las célebres palabras de Śākyamuni: “Sólo mente, ¡oh monjes!, son los tres mundos”, Vasubandhu desarrolla la idea de que la imaginación recrea el mundo y, en el hombre común, el mapa que configura no se distingue del universo. El hombre se propone cartografiar el mundo y lo puebla de taxonomías,

¹ Erich Frawallner [“On the Date of the Buddhist Master of the Law, Vasubandhu.” Rome: IsMeo, 1951] sugirió la existencia de dos Vasubandhus, uno que vivió en el siglo cuarto y otro en el quinto. La mayoría de los expertos ha descartado esta hipótesis y el acuerdo común es situarlo en torno al siglo cuarto. Paramārtha menciona que Vasubandhu vivió alrededor del año 900 después del *mahāparinirvāṇa* del Buda. También es pertinente el artículo de Padmanabh S Jaini, “On the Theory of Two Vasubandhus.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 21 (1958): 48-53.

² Louis de la Vallée Poussin. (ed/trad.) *Abhidharmakośabhāṣyam* de Vasubandhu: trad. Leo M. Pruden, versión inglesa de la traducción de La Vallée Poussin al francés a partir del chino y del tibetano, Berkeley (CA), Asian humanities Press, 4 vols., 1988.

³ Uno de los primeros trabajos de la historiografía moderna sobre el filósofo indio se debe a Surendranath Dasgupta: “Philosophy of Vasubandhu in *Vimsatika* and *Trimsika*”, *The Indian Historical Quarterly*, vol 4:1, March, 1928, pp. 36-43. Al que posteriormente seguiría el trabajo de S. Levi, *Un système de philosophie bouddhique: Matériaux pour l'Étude du système Vijnaptimātra*. Paris, Bibliothèque de l'école des Hautes Etudes, fasc. 260, 1932. Mucho antes Junjirō Takakusu ya había aportado materiales sobre la leyenda del filósofo: “A Study of Paramārtha's Life of Vasubandhu and the Date of Vasubandhu.” *Journal of the Royal Asiatic Society* (1905) pp. 33-53.

palabras y ensueños, pero el conjunto de todas ellas no son diferentes del lugar que habitan, y las experimenta no como imposiciones sobre el mundo sino como si fueran el mismo mundo. La práctica que propone pretende, mediante el entendimiento cabal de su filosofía y el ejercicio de la meditación, deshacer ese malentendido, lograr que la mente llegue a darse cuenta de que ese mapa compuesto laboriosamente y que llama conocimiento, ese paciente laberinto de líneas cuidadosamente trazadas, no es otra cosa que el dibujo de su propia fisonomía. Un mapa que es el territorio.

Hay un deseo de no saber, una inepticia fundamental (*avidyā*), que es indisoluble de la vida misma, pero que no es imposible desarraigar. La mente engaña. Confía en sus ideas acerca de la naturaleza de las cosas cuando en realidad se encuentra atada por ellas. Esa red está tan afianzada en la mente y sus hábitos que resulta más adecuado considerar las cosas como imaginaciones (*parikalpa*) que como “realidades externas”. Aquí radica el giro que da Vasubandhu a lo que habitualmente llamamos “sentido común” (acuerdo de una comunidad sobre sus representaciones del mundo). El mundo del sentido común es un mundo en el que la imaginación crea su propia atadura y sufrimiento, pero hay un modo de evitar su trampa⁴.

Para la India, y no sólo la budista, hay una interminable corriente de vida que nos arrastra y que va más allá de los límites del nacimiento y de la muerte. La ignorancia cierra los ojos al hecho de que es heredera de un hábito inconsciente cuya inercia consiste precisamente en ignorar su naturaleza mental. Un mundo configurado por concepciones, deseos y expectativas no elegidas que brotan como actos intencionales y precipitan el futuro del ser. El valor atribuido a las cosas es función de una personalidad ficticia y maniatada, y los caracteres de ese mundo son la sombra de un estado anterior de ignorancia. Lo que atrae y espanta son proyecciones de una psique asediada por tendencias que provienen de un origen sin comienzo. Vivimos enredados en impulsos antiguos, la praxis yogācāra pretende desenredar ese ovillo que nos ata y que nos mantiene cautivos en las redes que la propia mente crea.

Así, los padecimientos que experimentan los seres no son causados por una realidad exterior sino por procesos mentales precedentes. Tendencias o series de pensamientos cuya duración depende del tipo de ignorancia y ceguera que los guía. Un idealismo latente que no siempre es bien comprendido y que acabó recibiendo el nombre de *escuela de la ideación* (*vijñāna-vāda*) y se convertiría en una de las principales corrientes de pensamiento del mahāyāna.

La tarea del bodhisattva (el ideal humano) no será entonces la aprehensión de un orden cósmico acabado sino su “consumación”. El bodhisattva es aquel que “realiza” el universo transformando su mente en una mente pura mediante el discernimiento (*prajñā*) y el cultivo de la identificación mental y afectiva con otros seres (*karuṇā*)⁵.

⁴ Véase J. Duerlinger, *Indian Buddhist Theories of Person: Vasubandhu's Refutation of the Theory of a Self*. London, Routledge Curzon, 2003.

⁵ Siguiendo las traducciones inglesas, generalmente el término sánscrito *karuṇā* se traduce por “compasión”, aunque la palabra sánscrita carezca de las connotaciones de “comiseración y lástima por quienes sufren penalidades” que tiene la palabra española. La palabra inglesa “compassion” se aproxima más a la idea budista: “the humane quality of understanding the suffering of others and wanting to do something about it”. En un contexto español, considero más adecuado traducirlo por “empatía”.

1. ORIGEN LEGENDARIO

Según la leyenda tibetana, el noble Aṣaṅga, fundador de la escuela vijñānavāda, dedicó su juventud al logro de la visión, en estado de profunda meditación, del bodhisattva Maitreya. Según una creencia común entre los budistas, Maitreya, el buda futuro, reside ahora en los paraísos a la espera de regresar a la Tierra y predicar de nuevo la doctrina. Incontables días y noches dedicó Aṣaṅga al logro de esta visión sin conseguirlo. Cumplido el esfuerzo y la paciencia, regresó a la aldea desanimado por su fracaso. En el lindero del bosque se encontró con un perro sarnoso que, desesperado como él, trataba inútilmente de restañar sus numerosas llagas y heridas. Aṣaṅga se compadeció del animal y cuando se acercó a socorrerlo contempló, lleno de asombro, como el escuálido can se transformaba en el mismísimo Maitreya. Aṣaṅga acompañó al bodhisattva a los cielos y allí recibió los cinco libros que comprendían la nueva enseñanza. Estos libros prefiguraban la doctrina de *cittamātra*, “sólo mente”, que acabaría convirtiéndose en una nueva corriente de pensamiento dentro del mahāyāna, y que Vasubandhu, su hermano menor, se encargaría de consolidar mediante una serie de celebrados versos de carácter lógico y metafísico⁶.

La doctrina de la ideación (*yogācara* o *vijñānavāda*) empezó pues con un empeño y una visión. Un perro sarnoso que aparentemente no se correspondía con el objetivo perseguido pero que acabó convirtiéndose en la fuente de inspiración buscada. La mente imagina una cosa y el mundo es otra. La mente anhela y el mundo se burla de esos deseos, siendo ese desacuerdo la marca de la nueva tradición de pensamiento. La conciencia (*vijñāna*), a veces llamada mente (*citta*), es la única (*mātra*) realidad, y la práctica de la meditación (*yogacāra*) la vía de acceso a la experiencia de la verdadera naturaleza del mundo.

2. ACTO DE CONOCER (VIJÑĀNA)

El término sánscrito *vijñāna* aparece ya en las primeras upaniṣad (en torno a la época del buda histórico), en su acepción de “comprender”, y ha gozado de gran predicamento en la historia del pensamiento budista. Pero será en la *escuela de la ideación* (*vijñāna-vāda*) donde adquiera una prominencia filosófica duradera, que con el tiempo se extenderá por gran parte de Asia. Etimológicamente, el vocablo está compuesto por el prefijo intensivo *vi-* y el nombre de acción *jñāna* (raíz *jñā-*),

⁶ La hagiografía más completa de Vasubandhu, con visos de leyenda, se debe a Paramārtha (499-569 EC), no sabemos si la tradujo al chino o bien la compuso, se preserva en el *Tripitaka* chino y su traducción más reciente al inglés se encuentra en *Lives of Great Monks and Nuns*, A. A. Dahlia (trad.), Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2006. Xuanzang (600-664 CE) también ofrece información sobre Vasubandhu, aunque ésta no casa bien con la de Paramārtha. Los historiadores tibetanos Tāranātha y Bu-ston dan también sus versiones de la vida del filósofo. Véase E. Obermiller (trad.), *The History of Buddhism in India and Tibet by Bu-ston*, Delhi, Sri Satguru Publications, 1986. Debiprasad Chattopadhyaya (ed.): *Tāranātha's History of Buddhism in India*, Simla, Indian Institute of Advanced Study, 1970.

y denota el acto y las consecuencias de conocer o cobrar conciencia de algo, el acto de entender cabalmente, el conocimiento superior, la conciencia plena o el conocer el propio conocer.

En la literatura nikāya el concepto tiene un amplio abanico de significados. Por un lado es la capacidad de captar los fenómenos del mundo mediante un conocimiento que distingue y clarifica, con las imitaciones que ello conlleva; pero también es la conciencia que tiene el individuo de su propia vida y mediante la cual construye su identidad (ficticia, según algunas escuelas). *Vijñāna* es además el factor que da origen a la vida del individuo, según la teoría del origen condicionado (*pratītyasamutpāda*), siendo el tercer eslabón en la cadena del renacer y constituyendo el primer momento de la nueva vida, el instante en el que el feto cobra conciencia de sí. Es en ese preciso momento cuando la ignorancia fundamental (*avidyā*) se transmite o hereda de una vida pasada a la presente (función que realiza el *vijñāna*). Estos primeros momentos de conciencia determinarán los rasgos físicos y psicológicos (*nāmarūpa*) del nuevo ser. En este sentido se lo asocia con una figura mitológica, el *gandharva*, encargada de recoger la conciencia (*vijñāna*) del difunto y salir a la búsqueda de una matriz para depositarla allí en el momento mismo del acto amoroso.

Si *vijñāna* es la percatación o reconocimiento de algo, ya sea exterior (una ráfaga de luz, un sonido) o interior (un recuerdo, una inquietud), el fondo de su actividad realiza la función de cohesionar esas sensaciones dispersas, imprimiendo un carácter unificador que da lugar a la ilusión de yo⁷. Pero en la escuela de Vasubandhu el concepto tiene, además de dicho sentido psicológico, un sentido epistemológico y un sentido metafísico. En el primero la conciencia funciona como “sujeto” del conocimiento, un sujeto que no es sino la serie ininterrumpida de los actos cognitivos (*samtānā-vijñāna*) que realiza. Este “sujeto” tiene como objeto lo sensitivo y lo intelectual, y esa relación se convierte en el nuevo “sujeto” a tratar mediante las técnicas de la meditación.

En su sentido metafísico, la conciencia es una realidad previa a toda esfera psicológica o epistemológica, dado que para que éstas sean posibles son necesarias las nociones de espacio y tiempo. Así, el *vijñānavāda* no concibe la conciencia como una “cosa” entre las “cosas”, sino que le atribuye una suerte de intencionalidad, una comunidad de destino y decisión. La conciencia sería, desde esta perspectiva, un conjunto de relaciones intencionales (representaciones, juicios, afectos), caracterizada por su “dirección”, un ámbito de funciones o un foco de actividades encaminados a la realización de un estado específico, llamado, unas veces *parinispanna*, otras *dharmakāya*⁸.

Los conceptos de espacio y tiempo han sido generalmente elusivos a cualquier teoría de conocimiento. De hecho suelen adquirir un estatus pre-conceptual, como si ellos mismos no fueran conceptos, sino realidades ontológicas. Damos por supuesto

⁷ Véase J. Duerlinger: *Indian Buddhist Theories of Person: Vasubandhu's Refutation of the Theory of a Self*. London, Routledge Curzon, 2003.

⁸ Obsérvese que en esta nueva concepción se encuentra implícita una estética, una lógica y una ética.

que el universo “ocupa” un espacio y que su evolución tuvo un origen en el tiempo (o se “desarrolla” en el tiempo, en el caso de que descartemos la hipótesis de un comienzo). Y consideramos que dentro de ese espacio y a lo largo de ese tiempo se desarrollaron las estructuras moleculares del carbono, que dieron lugar a formas de vida y de conciencia que dieron con esos “pre-conceptos” para explicar el mundo en el que vivían, dando lugar a preguntas como ¿dónde se encuentran los límites del universo? o ¿qué hubo antes del origen del universo? En el vijñānavāda el tema se plantea de manera completamente diferente. Para esta escuela resulta ilegítimo considerar el espacio o el tiempo como realidades precognitivas, es decir, como lugares o momentos donde ocurre lo cognitivo. Lo legítimo es partir del acto cognitivo mismo, que es el que produce el espacio y el tiempo, y dada la reflexividad de lo cognitivo (la conciencia como espejo), ver cómo estas nociones surgen en la experiencia misma de la meditación. Y en esa mudanza consiste la historia del mundo, una peripecia que toca a la mente realizar. El *dharmakāya* no es algo trascendental, ni tampoco una substancia infinita o inmóvil, absolutamente distinta a aquello que es accesible a la experiencia, sino que es la condición misma de la experiencia, la conciencia cósmica, y en ese sentido su realización es el regreso del efecto a su causa⁹.

3. EL ALMACÉN DE LAS IMPRESIONES (ĀLAYAVIJÑĀNA)

Algunos pensadores de la escuela vijñānavāda concibieron el mundo como una representación que se urde en los bastidores de un *teatro de la conciencia*. Desde esta perspectiva el mundo se encuentra constituido por impresiones y su existencia aparente se debe a que las cosas no son propiamente “objetos”, sino actos cognitivos. Así, lo que en el mundo habita no tiene como fundamento un espíritu eterno, sino un depósito de conciencia que se denomina *ālayavijñāna*: el conjunto (imaginario) de todos los instantes del vivir consciente. Este depósito sirve de argamasa para la cohesión de los fragmentos dispersos del mundo. Un vínculo de unidad de las diferentes percepciones de los seres y, en cierto sentido, un precursor del concepto moderno de inconsciente¹⁰.

⁹ En el budismo primitivo el *dharmakāya* se identificaba con la doctrina expuesta por el buda histórico, Śākyamuni. Posteriormente el concepto se incorporaría a la noción mahāyāna del “triple cuerpo” de un buda: (1) El *dharmakāya*: la “conciencia cósmica”, la verdadera realidad de todo ente, asociado a conceptos como *tathatā*, *buddhatā*, *śūnyatā* y *tathāgatagarbha*). (2) El *sambhogakāya*, el “cuerpo de recompensa”, que sólo pueden percibir aquellos que han alcanzado el grado más alto en la carrera del bodhisattva, y que es el que se manifiesta en las “tierras puras” como resultado del mérito del buda y cuyo símbolo es Amithāba. (3) El *nirmāṇakāya*, “cuerpo de transformación”, que es el cuerpo encarnado de un buda, que, como todo cuerpo, está sometido a la miseria y la enfermedad, y cuya tarea consiste en difundir la doctrina, pero que es un cuerpo “irradiante” y posee “el ojo y el oído celestes”. La tradición zen utiliza para describirlos un símil terapéutico. El *dharmakāya* es el saber médico, el *sambhogakāya* es la formación del médico que recibe ese saber, y el *nirmāṇakāya* la aplicación de dicho saber al tratamiento de los pacientes.

¹⁰ Sobre el *ālaya* véase W. S. Waldron: *The Buddhist Unconsciousness: The ālaya-vijñana in the Context of Indian Buddhist Thought*. London, Routledge Curzon, 2003. También puede consultarse el artículo de Isshi Yamada: “*Vijnaptimatratā* de Vasubandhu.” *Journal of the Royal Asiatic Society* (1977) pp. 158-176.

Pero la propia escuela vijñānavāda no siempre estuvo de acuerdo sobre el papel que habría de jugar, en el imaginario budista, este almacén de impresiones. “Aunque la teoría vijñānavāda o vijaptimātratā entendió generalmente que la construcción de la realidad en la conciencia justifica una teoría del mundo en la cual el *vijñāna*, como lugar de la conciencia y receptáculo de la potencialidad kármica, constituye una realidad fundamental que da cuenta de la existencia del mundo”¹¹.

Desde esta perspectiva, el poder creador de lo mental era posible gracias a ese almacén de impresiones (*ālayavijñāna*) del que surgía toda idea o representación. Pensamiento sin lo pensado, imaginación sin lo imaginado. Este depósito se concebía como más allá de todo pensamiento o idea y, al mismo tiempo, como el manantial que los hacía posibles. Si todo sujeto o cosa es resultado de la continua interacción de los actos de conocimiento que surgen instantáneamente para luego ser absorbidos por ese depósito infinito, entonces no podía postularse la existencia del individuo sino sólo los pensamientos surgidos de este almacén y que, inevitablemente, retornan a él. Como observó Zimmer, el *ālayavijñāna* se convertiría para algunos budistas en lo que el *brahman* indiferenciado era para los hinduistas: el manantial del que todo surge y al que todo acaba regresando¹². Algunos textos lo asocian con la realidad última (*thata-tā*) y con lo que se conoce como el *embrión del Tathagata* (*tathagata-garbha*), aunque otras veces se lo considera como el producto de un karma precedente. Posteriormente, la escuela china faxian denunciará el error de estas falsas identificaciones¹³.

El almacén de impresiones reúne tanto lo consciente manifiesto como lo inconsciente kármico, siendo el depósito de efectos todavía no manifiestos de acciones pasadas. Siguiendo el énfasis de la tradición en la impermanencia, el *ālayavijñāna*, que lleva en sí mismo su propio mecanismo de perpetuación, es a su vez impermanente, surge y desaparece a cada instante y sólo puede ser conocido por los budas, los únicos capaces de acceder a los niveles inconscientes de la mente.

4. LA NATURALEZA DE LA MENTE (VĀSANĀ)

La idea de la mente de Vasubandhu no se corresponde con lo que generalmente entendemos por mente¹⁴. En primer lugar se suele considerar que la mente pertenece a un sujeto. En segundo lugar que su función es captar los objetos externos con la ayuda de los sentidos. Para Vasubandhu estos dos supuestos falsean la verdadera naturaleza de la mente, que consiste precisamente en la ausencia de dualidad sujeto/ob-

¹¹ L. Ó. Gómez, *Glosario inédito*. Véase también: Gómez, L. O. (ed./trad.): “Buddhist views on language”, bajo la entrada “Language” en M. Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 8, New York, Macmillan, 1985.

¹² H. Zimmer, *Philosophies of India*, Princeton University Press, 1969, p. 527.

¹³ Véase, D. Lusthaus, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and the Ch’eng Wei-shih lun*, London, Routledge Curzon, 2002.

¹⁴ Las palabras sánscritas para “mente” son, en Vasubandhu, *vijñāna*, *citta* y *manas*, posteriormente los filósofos de la escuela vijñānavāda establecerán distinciones entre estos términos.

jeto. La mente no está aquí o allá, no pertenece a este o a aquel sujeto, no está ni fuera ni dentro. El acto cognitivo es lo único real. Y se dirá que “todo es mente”, y se describirá como una infinitud de series de eventos cognitivos que dejan tras de sí unas trazas o huellas, llamadas *vāsanā*, que se conservan en estado latente hasta que las condiciones propicias hacen posible su actualización.

Vasubandhu hace uso del concepto de “impresión residual” (*vāsanā*) en las *Veinte estrofas* y posteriormente Dignāga lo expondrá con más detalle en su *Investigación sobre el fundamento del conocimiento (Alambana-parikṣa)*. La palabra, que literalmente significa “impregnación” y se asocia a perfumes y olores, hace referencia a la marca que deja una cosa en otra. Toda experiencia deja en la mente una impronta, una huella, que es llamada *vāsanā* (a veces, *bīja*, literalmente “semilla”), y esa impronta será el brote del que surgirá una nueva experiencia y así sucesivamente. La mente humana está atrapada en la red de las *vāsanā* cuyos mecanismos de reproducción configuran la vida de lo que llamamos conciencia. Esa experiencia que hacen posible (la experiencia futura) pertenece al mundo de la representación, no tiene un correlato real exterior a la propia mente. De modo que la *vāsanā* contiene en sí, en estado latente, el contenido de la re-presentación que produce. Así como el sueño reactiva las impresiones de la vigilia, produciendo su espectro de imágenes, así la *vāsanā* surge de la impronta de otra *vāsanā* anterior (que puede remontarse a vidas previas) y hace posible esa representación que llamamos experiencia.

Cada una de esas corrientes, que vienen desde un origen sin comienzo, y que asociamos convencionalmente a individuos, lleva en sí misma su propio mecanismo de reproducción o perpetuación. El conjunto de las representaciones se suceden unas a otras siguiendo las leyes estrictas de aparición y desaparición que marcan, por un lado las *vāsanā* y por el otro la configuración del conjunto de todas las corrientes, de todos los seres y de todas las cosas, que son a su vez creaciones de otras corrientes de actos cognitivos.

Se descarta pues la posibilidad de que la mente sea algún tipo de “entidad” que conoce algo diferente fuera de ella, y también que sea algo así como un espíritu eterno y permanente. La mente es, ni más ni menos, la serie de representaciones y actos cognitivos resultado de la actualización de las *vāsanā*. El mahāyāna estuvo siempre mucho más interesado en averiguar si existen fantasmas que, fascinando los ojos de la inteligencia, impiden percibir la verdad, que en salvar un supuesto mundo real exterior a la mente. Como Nāgārjuna, Vasubandhu utiliza una de las metáforas favoritas de esa tradición de pensamiento, la de la ilusión mágica. El espectador, inducido por el mago, crea en su mente una imagen que carece de contenido real. Del mismo modo la mente humana, inducida por el mecanismo de actualización de las *vāsanā*, cree observar una exterioridad cuando de hecho la está proyectando.

Esto nos lleva a la naturaleza misma de la percepción. Para la tradición budista anterior a Vasubandhu existían en la percepción dos momentos¹⁵. En el primero, el ór-

¹⁵ F. Tola y C. Dragonetti, *El idealismo budista*, México, Premiá, 1989, p. 96. Sobre las teorías de la percepción en esta escuela, véase M. Hattori, *Dignāga. On Perception* (an annotated translation of the first chapter of the *Pramāṇasamuccaya*), Cambridge, Harvard University Press, 1968. Muy recomendable es la monografía de Bimal K. Matilal, *Perception. An essay on classical indian theories of knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

gano sensorial entra en contacto con su objeto produciendo una sensación en la que todavía no interviene la mente, es, digamos, “sensación pura”, y se lo llama *nirvikalpa*, pues carece de toda conceptualización (*vikalpa*) respecto al nombre, género o cualidad del objeto que percibe¹⁶. En el segundo instante interviene la mente y *sitúa* al objeto, le asigna un nombre (si lo tiene), un color, una clasificación, etc. Este segundo momento es el que constituye la percepción propiamente dicha, de modo que el dato sensorial puro queda impregnado de las conceptualizaciones de la mente. La sensación pura se tiñe entonces de lenguaje y se llama *savikalpa*. Pues bien, Vasubandhu niega la posibilidad lógica de ese primer momento, el de la sensación pura. Si la supuesta “sensación pura” (*nirvikalpa*) es refractaria a la conceptualización carece de sentido postularla para explicar la percepción. Y si ese supuesto es falso, entonces no será posible hablar de una realidad al margen de la percepción y la imaginación, pues en el mismo instante en que nos referimos a ella se encuentran ya impregnada de procesos mentales y de lenguaje. Conocer, en el sentido convencional, el mundo externo a la mente es conocerlo en este segundo estadio, siendo inaccesible al pensamiento el primer momento, ese que postula una ficticia “sensación pura”.

Además, la abstracción de una realidad exterior desprovista de cualidades se considera ilícita, porque si de verdad existiera y fuera inaccesible a la conciencia, no sólo se violarían dos principios fundamentales de la tradición budista, la causalidad y la dependencia mutua de las cosas, sino la posibilidad misma de la transformación mental que hace posible el logro del despertar. En ese supuesto escenario, el ser humano sería esclavo de las tendencias e inclinaciones de la materia, una marioneta a merced de impulsos ciegos y, siendo este el caso, no podría lograr sabiduría alguna. Ni siquiera la experiencia de la empatía (*karuṇā*), eje fundamental de la representación budista del mundo, sería posible. La existencia estaría en manos del determinismo implacable de la materia, y eso es inaceptable para el budista. Las personas serían siervos de la peor de las tiranías, esa que arranca de raíz los propósitos y sigue el curso ciego de la materia.

Para parte de la filosofía de nuestros días en esta cuestión resuena el eco de la vieja distinción entre naturaleza y cultura, entre lo que pensamos y lo que es. Lo que Vasubandhu propone es que ninguna ciencia, salvo la ciencia de la meditación vijñānavāda, podrá darnos acceso a un espacio en el que podamos contemplar nuestras propias creencias y sus relaciones con la realidad. En este estadio temprano de la filosofía se está luchando ya contra la presunción de algún tipo de discontinuidad metafísica entre la mente y los objetos que percibe. Esta distinción (origen de muchos de los grandes problemas de la filosofía), se encuentra implícita en la vieja querrela entre el realismo de algunas de las escuelas hinduistas y budistas (*nyāya*, *mīmāṃsā*, *sāṃkhya* y *sarvāstivāda*) y la *fenomenología* del vijñānavāda. Los primeros intentan salvar el mundo exterior a la mente, los segundos establecer “una teoría de la apariencia”¹⁷.

¹⁶ Este tipo de percepción, según Patañjali (*Yogasūtra* I, 43), es el que se da en el recién nacido o en el yogui sumido en profunda concentración.

¹⁷ Véase: D. Lusthaus, *Buddhist Phenomenology: A Philosophical Investigation of Yogacara Buddhism and the Ch'eng wei shih lun*. London, Curzon, 2000.

Es la experiencia de la meditación, y no éste o aquel argumento, la que justifica esta *fenomenología*. Es bien sabido que hay una contradicción interna en los argumentos que desprecian toda percepción sensible, pues se fundan en el supuesto, incomprobable, de que todo es falible, y para que ello sea posible es necesario que algo no lo sea. Lo falso sólo es posible cuando hay algo verdadero. La cuestión es saber si puede establecerse un criterio no sensible para afirmar lo inadecuado de las percepciones sensibles. Mientras que para solucionar el problema los filósofos europeos del siglo XVII recurrían a la distinción entre cualidades primarias y secundarias, la escuela vijñānavāda lo hizo recurriendo a la experiencia de la meditación. Kant profundizó en la distinción mencionada mediante un ardid parecido. La verdad o ilusión no se encuentra en los objetos, sino en los juicios que nos formamos de ellos, de ahí que se afirme que los sentidos no pueden equivocarse, porque ellos mismos no pueden juzgar, la que juzga es la mente. Y aquí existe un punto de contacto con el vijñānavāda. La facultad del juicio es descarriada por la imaginación, del mismo modo que la lógica es descarriada por la falacia.

5. POTENCIAS DE LA IMAGINACIÓN (PARIKALPA)

Las filosofías de corte idealista generalmente han dado una gran importancia a la imaginación, no sólo en el ámbito de la psicología, sino también en el de la epistemología y la metafísica. En el caso de Vasubandhu, la imaginación (sánscrito: *parikalpa*) se convierte en el fundamento de la experiencia del hombre común¹⁸.

En el contexto del vijñānavāda, el término *parikalpa* suele traducirse como representación, imaginación e incluso espectáculo. Designa, de manera general, las distintas formas que asumen las apariciones. *Parikalpa* se encuentra además relacionado con el acto de hacer aparecer algo, ya sea una idea o una imagen, hacer surgir una idea en la mente, figurarse algo y, de manera específica, como la actividad mediante la cual la mente produce imágenes, ya sea en el sueño o en la vigilia¹⁹.

Parikalpa tiene además aspectos cognitivos esenciales. Uno de ellos es su capacidad de suscitar y combinar representaciones. La imaginación no se limita a representar en el mismo orden lo aprehendido, sino que, como potencia combinatoria, sirve a la formación de ideas, reordenando sus aprehensiones de diferentes formas y produciendo así “nuevos” eventos cognitivos: descubrimientos y proyectos. La imaginación proyecta la rueda y el reloj, el átomo y el bosón de Higgs, pero también el miedo, la esperanza o la serenidad. Y ahí radica su fuerza transformadora.

¹⁸ Ya Aristóteles reconocía el papel de la imaginación en la regulación de la vida, dada su vinculación con el deseo. La potencia apetitiva presupone en los animales la imaginación. La fantasía les permite dirigir sus pasos hacia lo deseado, previamente representado como apetecible. Los tebeos lo expresan muy bien: el perro se imagina un filete y se dirige a los pies de su amo.

¹⁹ Si las imágenes pueblan los deseos de nuestra vigilia, en los sueños juegan todavía un papel más decisivo debido a la ausencia de visión efectiva.

Para gran parte de la tradición filosófica india la imaginación responde a una inercia kármica, de cuyo funcionamiento da cuenta la teoría de las *vāsanā*. Al ser una facultad que propicia la aparición de “imágenes”, *parikalpa* se opone a la “realidad” de las cosas mismas. Se distingue de la percepción (*pratyakṣa*) y del razonamiento (*tarka*), aunque sin ellas no sería posible. Al ser la capacidad de conjurar imágenes cuando éstas no se hayan presentes a los sentidos, *parikalpa* depende de la memoria, que es la que hace posible la re-presentación (combinación de elementos que han sido previamente representaciones sensibles) y la memoria hace la función de traer esos materiales a la conciencia (o inconsciencia en el caso del sueño). Sin esa recolección nada podría imaginarse.

Pero la imaginación es mucho más que una mera sustitución. De hecho puede ser muy útil al razonamiento (*tarka*), pues también es premonición, anticipación de posibles escenarios de lo real, y en este sentido es un sexto sentido que combina la intuición y las experiencias vividas. La síntesis de la imaginación da pie al conocimiento. Nada muy alejado de la idea de Hume según la cual “la imaginación manda sobre todas sus ideas”. Sin ella no sería posible el conocimiento.

La imaginación tiene sus costumbres. Hay cosas que se suelen imaginar, las fábulas lo prueban, los sueños también, y ello ha llevado a algunos a hablar de arquetipos. Vasubandhu advierte que la reproducción que se obra mediante la imaginación hace posible que las apariencias vuelvan a presentarse, actualizadas por viejas *vāsanā*, siguiendo modelos reconocibles. Esas imágenes no surgen de la nada, tienen su origen en antiguas representaciones que dejan en la mente un rastro o aroma, que producirá futuras representaciones. La tarea de la meditación *yogācāra* consiste en la desactivación de dichos mecanismos de reproducción.

Pero además toda imagen es también negación, cedazo, fragmentación del mundo desde cierto punto de vista, de ahí que el uso de imágenes sea tan frecuente en la práctica de la meditación y de la concentración. Para Vasubandhu la mente es la gran maestra en el arte de las figuraciones, y la tarea de la meditación será transformar esa capacidad en una experiencia que puede producir el completo cumplimiento de la condición humana, su realización plena, que supone una “consumación” del mundo. Y la forma de llevar a cabo esta tarea tiene como marco teórico su concepción de las “tres naturalezas”.

6. LAS TRES NATURALEZAS

La teoría de las tres naturalezas (*tri-svabhāva*) de Vasubandhu no compartimenta el mundo en tres ámbitos de realidad. El mundo no se encuentra dividido, es uno y el mismo en todo momento, y ese es el mundo que interesa al filósofo, no un mundo que está fuera o más allá de este en el que nacemos y morimos (sin que esto quiera decir que nacimiento y muerte acoten el mundo). Siguiendo la tradición budista, Vasubandhu acepta diferentes ámbitos de existencia: la vida humana, la vida animal, la vida celestial o infernal, pero todos ellos pertenecen a un único mundo.

En su aspecto gnoseológico, las tres naturalezas constituyen tres maneras de experimentar el mundo y tres maneras de describirlo²⁰. La primera mediante la imaginación, asociada a la falsedad y a cierto apego, que se denomina *parikalpita-svabhāva*. La segunda, mediante la dependencia de unas cosas con otras, condición de todo lo existente, que se denomina *paratantra-svabhāva*. El término *paratantra* es equivalente a un viejo concepto de la tradición: *pratītyasamutpāda*, fundamental en la escuela madhyamaka y asociado por Nāgārjuna con la vacuidad (*śūnyatā*): las cosas “dependen y están condicionada unas por otras”, su naturaleza no les pertenece a ellas, no es “propia”, de ahí que se diga que son vacías.

La tercera, la más difícil de aprehender, se denomina *pariniṣpanna-svabhāva*. El término se asocia con lo que ha sido llevado a cabo totalmente, de ahí que Gadjin Nagao lo traduzca como “consumación”²¹, como si se tratara de ejecutar o dar cumplimiento al contrato de la existencia, aunque *pariniṣpanna* puede significar “real” o “perfecto” y connota esencia y verdad, e incluso, como traducen Tola y Dragonetti, puede referirse a lo absoluto. Supone un punto de vista, el del yogui, en el que las figuraciones de la imaginación han desaparecido completamente, donde sus ilusiones han dejado de operar, y en este sentido se opone a *parikalpita-svabhāva*. De nuevo una idea recurrente del mahāyāna, el mundo está por hacer y su realización corresponde al bodhisattva.

En contraste con el mundo falso de la imaginación se encuentra *pariniṣpanna*. Su ámbito de operaciones no se encuentra más allá del mundo de la persona común, sino que es ese mismo mundo tal y como lo experimenta aquel que ha logrado convertir la serie de los actos cognitivos que lo constituyen en discernimiento sereno y empático. Estos dos polos, por así llamarlos, se encuentran unidos mediante un meridiano, que es la naturaleza dependiente de las cosas, lo que el mādhyamika llamaba vacuidad, y que Vasubandhu denomina *paratantra-svabhāva*.

El mundo no es un estercolero, tampoco un paraíso, no está ni contaminado ni purificado, es simplemente neutral. Sin embargo, cuando la persona común se desenvuelve en él, sus cogniciones (*vijñāna*) se ven afectadas por la imaginación y el mundo se manifiesta de un modo engañoso, y en ese sentido se dice que el mundo que experimenta, el mundo de *samsāra*, es un mundo constituido por el mismo material del que están hechos los sueños: un torrente desbocado, una tempestad.

El intelecto humano proyecta sobre ese único mundo neutral toda una serie de discriminaciones que trazan el mapa del deseo, de lo apetecible y lo aborrecible, desencadenando así el apego por “cosas” que en realidad son proyecciones de la imaginación. Y el mundo, en sí mismo indiferente, queda marcado por la inercia kármica de lo cognitivo (*vijñāna*), que hace pasar por real algo que no lo es, dando lugar a todas las formas posibles de la desdicha humana.

²⁰ G. Nagao, “The Trisvabhāvakārikā of Vasubandhu”, *Journal of Indian Philosophy* 11 (1983) pp. 248-266.

²¹ “The Buddhist Word View as Elucidated in the Three-Nature Theory and its Similes”, en *Mādhyamika and Yogācāra*, Sri Satguru Publications, New Delhi, 1992, pp. 51-74.

Siguiendo la metáfora de Santayana, se podría decir que los budistas entienden el karma como si el concierto de las acciones de los seres consistiera en una gran obra dramática en la que se asignaran líneas sucesivas a diferentes personajes. La muerte sería entonces la cópula o engarce que, finalizado un parlamento, prepara el siguiente. Sólo los despiertos pueden leer y entender el texto completo.²² El recién nacido que sale al mundo es presa de todo tipo de ansiedades relativas a la nutrición y la respiración, sueños y punzadas interiores le hacen agitar los brazos. El neonato lucha contra gigantes: el anhelo de satisfacer pasiones latentes. Sus impresiones dejarán sucesivamente una simiente tras de sí, que será reactivada en el momento propicio, en sucesivos actos de pensamiento o acción, que son la amalgama de algo que está dentro y algo que está fuera, de la causa formal del propio organismo y de la causa eficiente de lo que llamamos mundo exterior. A lo primero los budistas lo denominaron *saṃskāra* o *vāsanā*, a lo segundo *pratītyasamutpāda*. Pero la distinción dentro/fuera sólo puede entenderse metafóricamente.

En esa ductilidad respira lo vivo: en encontrarse a merced de las huellas de la experiencia pretérita (que fructifican en la mente) y de las condiciones de la experiencia presente, que es ámbito donde se vislumbra una posible libertad. Cada nuevo hábito puede enraizarse dentro del organismo de modo que la causa eficiente se transforme en causa formal, y en ese tránsito entre ambas, las dos quedan en suspenso creando el espacio a la causa final, esa que lleva a los seres a la madurez, y que los budistas denominaron despertar (*bodhi*).

Los sabios son aquellos que, mediante un arduo entrenamiento mental, han logrado eliminar esa proyección de lo cognitivo y se han liberado de la imaginación y del apego que ésta suscita, y en ese sentido se dice que han “consumado” el mundo, que lo han “realizado”, restituyéndolo a su verdadera naturaleza. Pero ese mundo restablecido no se encuentra fuera del mundo en que vivimos, en un más allá trascendente, sino que es este mismo mundo, purificado. Y es entonces cuando *saṃsāra* es nirvana.

El ignorante imagina el mundo, el sabio lo consume. El individuo debe responder a la presión de todo un caudal de compromisos adquiridos, el despertar anuncia la posibilidad de desenmarañar la causa eficiente y la causa formal transformando las cargas acumuladas y la contingencia presente en un estado liberado del linaje de inercias inconscientes. La vida no comienza sin obligación alguna y no se puede dirimir sin arriesgar capital. La confianza budista sugiere que es posible asomarse a la oscuridad del alma y no salir de ella como de un Maelstrom. El traslado de un tipo de experiencia a otra, lo que Nagao denomina “convertibilidad”, es posible gracias a una ley fundamental del budismo que establece la mutua dependencia de todas las cosas, una relatividad radical que niega realidad “propia” a cualquier entidad, llámese *ātman*, *prakṛti*,

²² El brahmanismo, sin embargo, seducido por la tentación de representarse un único principio, sucumbió a la fascinación del Uno y asimiló todos los personajes al *brahman* neutro, que se imagina a sí mismo viviendo en el interminable desfile de los seres, siendo la muerte de cada uno de ellos un simple cambio de escena y de actores.

īśvara o *brahman*, y que en el budismo nikāya y mādhyamika se denomina *pratītyasamutpāda*, y que la teoría de las tres naturalezas llama *paratantra-svabhāva*²³.

Las relaciones entre las tres naturalezas son posibles precisamente gracias a esa mutua dependencia que se da en todo lo existente. La práctica que propone esta filosofía consiste en convertir un mundo imaginado en un mundo “consumado”, y ello es posible gracias a la mediación de esa relatividad. Como señala Nagao, la naturaleza dependiente (*paratantra-svabhāva*) funciona de “medium o mediador” y hace posible el salto de un tipo de experiencia a otra, hace posible “cruzar a la otra orilla”, por utilizar un símil budista.²⁴

El ignorante y el despierto habitan un único mundo, pero lo experimentan de manera diferente. La pregunta que se plantea es: ¿en qué podemos convertir el mundo desde nuestra propia potencia y limitación como seres humanos? La teoría de las tres naturalezas simplemente nos está diciendo que es posible el paso de una a otra, y la última, la naturaleza “consumada” (*pariniṣpanna*) es el modo en el que los despiertos lo experimentan. El *Mahāyāna-saṃgraha* (II. 17) remite a esta visión cuando afirma que las “tres naturalezas no son ni diferentes ni no diferentes, desde una perspectiva (*paryaya*) la naturaleza dependiente (*paratantra*) es dependiente, pero desde otra perspectiva es imaginada (*parikalpita*), pero todavía hay una tercera, en la que se consume (*pariniṣpanna*)”.

Si uno se aferra a la verdad de las distinciones vive en un mundo imaginado (*parikalpa*), si uno se aferra a la falsedad de las distinciones vive en un mundo contingente (*paratantra*) y confuso. El cambio de perspectiva que propone el yogācāra pretende transformar la experiencia de turbación y sufrimiento en una experiencia discernida y despierta, pero no todos los textos se ponen de acuerdo en cual ha de ser la vía que conduzca a dicho objetivo. En las *Treinta estrofas* (*Triṃśika* 20-21) Vasubandhu asocia lo imaginado con el objeto de conocimiento, mientras que lo dependiente se vincula con el sujeto que conoce, algo similar ocurre en el *Mahāyāna-saṃgraha*. Sin embargo, algunos exegetas dirán que tan pronto se consideran al conocedor y lo conocido como una pareja de opuestos se puede caer en la falacia de creer que no dependen uno de otro, que uno es un sujeto activo y el otro pasivo, cercenando la naturaleza dependiente que los vincula. En general, el discurso sobre la naturaleza “consumada” tenderá a negar esa dualidad entre *karāṇa* y *karyā* y considerará que no solamente el objeto de conocimiento es imaginado, sino también el sujeto que lo investiga. Esa naturaleza consumada se describe mediante el término *rahitatā*, que significa “liberarse de” y que en este caso hace referencia a deshacer de esa dualidad sujeto-objeto, mundo interior y mundo exterior, mente y objetos externos que existen al margen de ella.

²³ Sigo la interpretación de Nagao: “What Remains in sūnyatā: A Yogācāra Interpretation of Emptiness” (pp. 51–61). Y “Yogācāra. A Reappraisal” en *Mādhyamika and Yogācāra*, New Delhi, Sri Satguru Publications, 1992, pp. 219–226.

²⁴ *Triṃśikā* (*Treinta estrofas*) de Vasubandhu, 21cd: “ni-pannas tasya purveṣā sadā rahitatā tu yā”. “Cuando la naturaleza relativa del mundo se libera de su naturaleza imaginada se realiza la consumación del mundo”. Véase S. Anacker, *Seven Works of Vasubandhu: The Buddhist Psychological Doctor*, New Delhi, Motilal Banarsidass Publishers, 1998.

¿Cuál es la forma de enlazar discernimiento y empatía desde la perspectiva de las tres naturalezas? Los filósofos del vijñānavāda, siguiendo a Nāgārjuna, conectan ambas experiencias, consideradas complementarias, mediante el concepto de “transferencia de mérito” (*puṇya-praṇidhāna*), que a su vez se encuentra asociado al “voto del bodhisattva” (*praṇidhāna*) y al “pensamiento del despertar” (*bodhicitta*)²⁵. Mediante esa transferencia los méritos acumulados con la práctica de la meditación y otras virtudes pueden ser redirigidos a otros seres. Los tres son conceptos fundamentales en la historia social y ritual del mahāyāna. Mediante ellos se entretujan liturgia, pensamiento y ética. Ellos han servido de elementos de cohesión de las distintas tendencias rituales y sociales de la tradición, mediando entre la idiosincrasia ritual y la especulación metafísica; entre lo que los hombres pueden hacer y una realidad inefable y liberada.

El universo se concibe como una onda de conciencia, como la integral de las ondas mentales de los seres que lo habitan. La salud del mundo dependerá de la salud mental de los individuos que le dan forma y lo constituyen. Si esa realidad convencional llamada mundo está conformada por las experiencias mentales de las diferentes conciencias, la meditación y el cultivo de la mente jugarán un papel fundamental en el estado del mundo. El universo puede estar deprimido, eufórico o sereno y configurarlo según este último estado será la tarea del bodhisattva, una tarea en la que se aúnen la solidaridad (hacer el universo más habitable) y el discernimiento (configurarlo de acuerdo a su naturaleza vacía).

La literatura describe el discernimiento (*prajñā*) y la empatía (*karuṇā*) como las dos alas de un ave. El primero, *prajñā*, es un impulso liberador, excéntrico. El segundo, *karuṇā*, es un impulso comprometido, concéntrico y solidario. Ambos son indispensables para el periplo que la tradición budista llama bodhisattva. Su vuelo mágico, que burla la estricta vigilancia del karma, es posible gracias a esa transferencia de mérito. El movimiento ascendente se asocia con la vacuidad, el descendente con la empatía. Ambos son necesarios. Especulación metafísica y generosidad kármica. Los secretos se hacen voces y su sonido anuncia la superación del sufrimiento y la aparición de una serenidad santa, donde quedan armonizadas las vibraciones de la música mental, sentimientos, propósitos y sueños.

7. CONCLUSIONES

La mente escribe el mundo, lo crea. Y su entendimiento no es nunca pasivo. De modo que no puede decirse que la mente sea un elemento más del universo del ser, sino que resulta más apropiado considerarla ser en potencia. Y esa potencia de la

²⁵ *Bodhicitta* es un equivalente de la familia de conceptos asociados con las nociones hindúes de *prasāda* y los conceptos occidentales de gracia: *bodhicitta* representa el misterio de la presencia de lo sagrado en el ser imperfecto que necesita tanto la liberación como imaginarla, simboliza la misma idea de perfección en los seres imperfectos.

mente es lo que comúnmente llamamos mundo, que es precisamente no lo que la mente es (no es nada en particular) sino lo que puede llegar a ser. De ahí las constantes transformaciones, de ahí el fatigoso ir y venir, del mundo, de la mente.

Si la mente es ser en potencia, los hechos del mundo son sus atributos. La filosofía de Vasubandhu puede leerse como una reivindicación de lo potencial, como la aventura de esa posibilidad que la mente ofrece. ¿Qué ley habrá de gobernar el tránsito de lo posible a lo real? La experiencia de la potencia en cuanto a tal es siempre una experiencia del *afuera*. La potencia se queda al margen de la soberanía del tiempo. Nutriéndolo, escapa a su gobierno. Pensar es el gran *contratiempo*. Y el tiempo, señor de los hechos del mundo, ve peligrar su soberanía. Vasubandhu derroca al viejo tirano y coloca en su lugar a la mente: potencia, posibilidad, poder, pujanza y entendimiento.

Y nos embarga la sospecha de que, en el imaginario mundo de Vasubandhu, palpita un amor general a lo humano, cuya cualidad sin sustancia es, precisamente, la imaginación. El conocimiento que se ofrece no es fría abstracción, sino la experiencia vivida de la meditación, la vigilancia de procesos mentales profundamente arraigados que asaltan constantemente al yo, y la responsabilidad pedagógica de enseñar a domeñarlos para imaginar (y así crear) un mundo más sereno y afable.

Para nuestro mundo contemporáneo resultará absurda la idea de que es necesario superar la materia mediante la mente, pero tan infructuoso sería reducir la materia al espíritu (conciencia y percepción), como hace el idealismo, como reducir el espíritu a la materia, como hace el materialismo. Es precisamente la hartura del servilismo a lo material (la enfermedad, la vejez, la muerte), la que está en el origen de esta *filosofía fantástica*²⁶.

²⁶ Véase S. Cavell, “Lo fantástico de la filosofía”, en *En busca de lo ordinario. Líneas del escepticismo y romanticismo*, D. Ribes (trad.). Madrid, Cátedra, 2002.