

La concepción budista del universo, causalidad e infinitud

Fernando Tola y Carmen Dragonetti

Editor Notes:

This file was digitalized from the original file published in 2003. The lack of Italics and some diacritics are due to the well know publishing circumstance of that period and no corrections have been made. To streamline reading the only modification on the text format has been the integration of footnotes within the body of the text. For footnotes citation, 1-3 (20); 4 (20-21); 5-21 (21); 22-54 (22); 55 (22-23); 56-88 (23); 89-120 (24).

Published in:

- Tola, F. & Dragonetti, C. (2003), “La concepción budista del universo, causalidad e infinitud”, *Polis*, 6: 1-25.

Sponsored by Fundación Bodhiyana, digitalization done in August 2019.

LA CONCEPCIÓN BUDISTA DEL UNIVERSO, CAUSALIDAD E INFINITUD

Fernando Tola y Carmen Dragonetti

El propósito de este artículo es presentar, en forma sucinta, los principales elementos de la concepción budista del universo, entendido como la realidad toda, no en sus comienzos, tal como ella aparece en los textos más antiguos, ni en el curso de su evolución histórica, mostrando sus diferentes etapas, sino en la forma en que esta concepción asumió cuando ella fue fijada de una vez para siempre algunos siglos después de la muerte o —como prefieren los budistas— el Parinirvana¹ de Buda.

Infinitud del samsara

La inexistencia de comienzo (anaditva) es uno de los más importantes principios de la filosofía de la India, tanto hindú como budista. Esta teoría afirma la ausencia de comienzo para una serie de entidades, procesos, fenómenos, etc.² Esta concepción de la filosofía de la India contrasta de manera notable con la más generalizada concepción de la filosofía occidental, siempre ansiosa de encontrar para cada cosa una Causa Primera, un Primer Motor, un Primer Principio, que marca un comienzo, más allá del cual es imposible ir.

La palabra samsara, que originalmente significa la serie de reencarnaciones, designa también, en un sentido más amplio, a la realidad empírica, en la cual se lleva a cabo el destino humano y la cual se opone a lo absoluto: samsara/Brahman (en el hinduismo), samsara/nirvana (en el budismo). El budismo, así como el hinduismo, sostiene que el samsara, la realidad empírica, con sus mundos, universos, hombres, dioses, etc., los procesos que tienen lugar en ella, y las leyes que la gobiernan, no ha tenido comienzo, es eterna aparte ante. La inexistencia de comienzo del samsara es afirmada en muchos textos budistas, como

¹ El parinirvana es la muerte final de Buda y de todos aquellos que como Él lleguen, mediante un camino de moralidad y conocimiento, a la Liberación del ciclo eterno de renacimientos y remuertes que constituye la existencia.

² Fernando Tola and Carmen Dragonetti [1980], pp. 1-20.

por ejemplo el *Samyutta Nīkaya*,³ donde en el comienzo de sus primeros cuatro suttas Buda declara: “El samsara, oh bhikkhus [monjes], es carente de límite. Un primer extremo [de la sucesión] de seres envueltos en la ignorancia, [Página 1] encadenados al deseo, que vagan [en el samsara], que están transmigrando, no es conocido”.⁴

Infinitud del espacio

A la eternidad que el budismo atribuye a la realidad empírica le corresponde la infinitud espacial. La realidad empírica se extiende en una forma ilimitada en las diez regiones del espacio. Una estrofa del *Buddhavamsa*⁵ afirma que cuatro cosas están más allá de toda medida: el número de seres, el espacio, el número de universos o sistemas de mundos y el conocimiento de un Buda.⁶ La afirmación de la infinitud del espacio es frecuentemente encontrada en los textos palis con relación a las etapas de la meditación y a los niveles de la liberación alcanzada a través de ella, como por ejemplo el *Digha Nikaya*⁷, que dice: “Y además... el monje, yendo por completo más allá de la conciencia de la forma, con la desaparición de la conciencia de la resistencia, no prestando atención a la conciencia de la

³ II (Tinakatthasutta, Pathavisutta, Assusutta, Khirasutta), pp. 178-181. Cf. III, pp. 149 y 151, V, pp. 226 y 441; Kathavatthu, p. 29; Divyavadana, p. 122, líneas 18 - 20. Anamataggo, en el original, que hemos traducido por “carente de límite”, es comentado por Buddhaghosa en Saratthappakasini, Vol. II, p. 156.

⁴ Cf. además el Lankavatara sutra II, verso 151, donde encontramos también la expresión: “en el samsara cuyo curso existe desde la eternidad”; el Mahavastu II, p. 288, verso 45: “en el samsara sin comienzo ni fin” y III, p. 26, verso 4, p. 300, verso 2, p. 375, verso 3; Shantideva, Bodhicaryavatara II, verso 28: “en el samsara sin comienzo”; Shantideva, Shikshasamuccaya, p. 94, línea 30: “en el curso de los renacimientos que no tiene comienzo ni fin”; Prajñākaramati ad Bodhicaryavatara IX, versos 12 y 32: “el samsara sin comienzo”; 33 y 84: “el samsara sin inicio ni fin”; 118: “un primer límite del samsara sin comienzo ni fin no es conocido”; 124: “pues el curso de los renacimientos es sin inicio ni fin”; Vasubandhu, Abhidharmakosha III, verso 19, p. 434: “así la rueda de las existencias que no tiene comienzo”. Cf. Aryamañjushrimalakalpa, p. 434, línea 21: “Y todos los seres que de tres maneras existen en la rueda de las existencias que no tiene comienzo...”; Nagarjuna, Madhyamakashastra XI, verso 1: “El Gran Muni ha dicho que no se conoce un primer extremo, porque el samsara es sin comienzo ni fin –no tiene ni comienzo ni fin”. Cf. Chandrakirti, Prasannapada ad locum. Observemos que la dudosa palabra “anavaragra” es entendida por Nagarjuna como “que no tiene ni comienzo ni fin”; Buddhaghosa, Atthasalini, p. 10, parágrafo 25: “El océano del samsara es en verdad sin límite”; y p. 177, parágrafo 471, p. 191, parágrafo 515, p. 192, parágrafo 519, y p. 285, parágrafo 34: “en el girar del samsara sin límite”.

⁵ I, 64.

⁶ Cf. Atthasalini, p. 131, parágrafo 321, que afirma de una manera similar: “cuatro cosas son infinitas: el espacio es infinito, los mundos son infinitos, los seres son infinitos, el conocimiento de un Buda es infinito” y Milindapañho, p. 388, líneas 3-4 (PTS ed.), que expresa: “Y además, oh gran rey, el espacio es infinito, sin término, inconmensurable”.

⁷ I (Potthapadasutta), p. 183.

diversidad, vive habiendo alcanzado el dominio de la infinitud del espacio con su mente centrada en la idea: “El espacio es infinito”.⁸

Un pasaje del *Sutra del Loto*⁹ describe de una manera impresionante la profundidad del universo: “Existe, en el nadir, más allá de incalculables cientos de miles de diez millones de cien mil millones de universos, un universo llamado Ratnavishuddha”. Y el número infinito de mundos que habitan el espacio infinito –al cual nos referiremos a continuación– requiere un espacio ilimitado, en el cual esos mundos puedan ser ubicados.

Infinito número de mundos

Este espacio ilimitado, como se ve por los textos previamente citados, está ocupado por millones de millones de mundos, diseminados en todas direcciones. Muchos textos se refieren al número infinito de mundos que llenan el espacio: “Oh Shariputra, existe en la región occidental del espacio, más allá de diez millones de Mundos de Buda, un Mundo de Buda llamado Sukhavati”.¹⁰ “Existen a partir de aquí numerosos millares de Mundos de Buda; el otro límite de los miles de Mundos de Buda no es conocido [13]. Otro límite de los Mundos de Buda vacíos no es conocido; otro límite de los miles de universos no es conocido [14]”.¹¹

“En la región del Sur, más allá de universos tan numerosos como las arenas del Ganges y en el límite extremo de estos universos, está situado el universo llamado Sarvashokapagata; su buda se llama Ashokashri y su bodhisattva Vigatashoka. En la región del Oeste, más allá de universos tan numerosos como las arenas del Ganges y en

⁸ El Digha Nikaya II (Mahaparinibbanasuttanta), p. 112, después de dar el mismo texto que acabamos de citar, agrega: “ésta es la cuarta liberación”. La expresión “espacio infinito” es comentada por Vibhaga, p. 262, y Buddhaghosa, Visuddhimagga, p. 275, parágrafo 23. El Vibhaga afirma: “Lo que es el espacio y el dominio del espacio, el cielo y el dominio del cielo, la vacuidad y el dominio de la vacuidad, no-tocado por (var. no llenado con) los Cuatro Grandes Elementos –eso es llamado “espacio”. En ese espacio él (= el bhikkhu, el monje budista) fija, establece su mente, compenetra el infinito. Por eso se dice: “Espacio infinito”. Sobre °gata como “dominio”, cf. Pali Tipitaka Concordance y Critical Pali Dictionary sub aghagata, y Atthasalini, p. 326, línea 1. El Visuddhimagga dice: “Aquí, en [la expresión:] “espacio infinito [lit. sin extremo, sin borde, sin límite]” – “infinito”, significa: con respecto a él no se conoce ni el extremo del surgir ni el extremo de la cesación final. “Espacio” es llamado un espacio de donde un punto de apoyo de la meditación puede ser alejado. Y aquí la infinitud ha de ser también conocida mediante la atención. Por esta razón en el Vibhaga se dice: “En ese espacio etc.”

⁹ Capítulo XI, p. 240, líneas 12-13.

¹⁰ Sukhavativyuhasutra corto, p. 93, líneas 1-2.

¹¹ Mahavastu I, p. 124, versos 13 ss.

el límite extremo de estos universos, está situado el universo llamado Upashanta; su buda se llama Ratnarchis y su bodhisattva Charitramati. En la región del Norte, más allá de universos tan numerosos como las arenas del Ganges y en el límite extremo de esos universos, está situado el universo llamado Jaya; su buda se llama Jayendra y su bodhisattva Jayadatta. En la región del nadir, más allá de universos tan numerosos como las arenas del Ganges y en el límite extremo de esos universos, está situado el universo llamado Padma; su buda se llama Padmashri y su bodhisattva Padmottara. En la región del zenith, más allá de universos tan numerosos como las arenas del Ganges y en el límite extremo de esos universos, se encuentra el universo llamado Nanda; su buda se llama Nandashri y su bodhisattva Nandadatta”.¹² “Los rayos se lanzaron a través de la región del Este y sus universos tan numerosos como las arenas del Ganges, y lo mismo ocurrió en las diez regiones”.¹³ [Página 2]

Se dice en el *Tsa a han king (Samyukttagamasutra)*: “Cuando llueve muy fuerte, las gotas de lluvia están tan juntas que no se les puede contar. Lo mismo ocurre con los universos. Yo veo en la región del este innumerables universos que nacen, subsisten o perecen. Su número es muy grande y desafía todo cálculo. Lo mismo ocurre en las diez regiones”.¹⁴ Por su parte, el *Ti tsang pu sa pên yüan ching* dice: “...desde incontables universos hacia las diez direcciones del espacio”.¹⁵

En el Capítulo VII del *Sutra del Loto* se encuentran numerosas referencias al número infinito de mundos. Así el número de universos en cada región del espacio es mencionado de una manera general: “En las diez regiones del espacio, en cada una de ellas, los quinientos millares de diez millones de cien mil millones de mundos temblaron”.¹⁶ Y en las páginas siguientes¹⁷ se usa la misma expresión para indicar en forma individual el infinito número de universos en cada región del espacio. En página 157, líneas 1-2, se señala también el número infinito de los mundos: “¿Qué pensáis, oh monjes, es posible llegar por el cálculo al fin, al límite de los sistemas de mundos?” Ellos dijeron: “No, Señor; no, Bien Encaminado”.¹⁸ En estas características de la realidad empírica, propias de la concepción budista, se revela un

¹² Ta chih tu lun (Mahaprajñāparamitashastra), p. 133 b, líneas 3-13 (= trad. Lamotte, Vol. I, pp. 594-595).

¹³ Ib-Idem, p. 113 c, líneas 15 - 16 (= trad. Lamotte, Vol. I, p. 447).

¹⁴ Ib-Idem, p. 125 c, líneas 24 - 27 (= trad. Lamotte, Vol. I, p. 542).

¹⁵ (Kshitigarbha-pranidhana shastra?), p. 777 c, línea 9.

¹⁶ p. 163, líneas 6-7.

¹⁷ p. 167, líneas 10-11; p. 171, líneas 4-5; p. 174, líneas 6-7 y 8.

¹⁸ Cf. p. 6, línea 7; p. 8, línea 6; p. 9, estrofa 4; p. 14, estrofa 44; p. 15, estrofa 49; p. 16, estrofas 53-55, etc., donde existen referencias al número infinito de mundos y/o universos o sistemas de mundos.

ansia de infinitud, una voluntad de no permanecer encerrado dentro de estrechos límites espacio-temporales –ansia y voluntad que son en verdad propias de la Cultura de la India en la cual el Budismo hunde sus raíces.

Infinito número de seres

Los incontables universos en el ilimitado espacio están poblados por un infinito número de seres (*satta / sattva*). Esta es una antigua concepción que es señalada en *Buddhavamsa* I, 64, y *Atthasalini*, p. 131, ya citados. Podemos agregar los siguientes textos en los que esta doctrina también aparece: “Por fin, los seres como el gran océano son sin comienzo, sin medio, y sin fin. Un inteligente maestro en cálculo que hiciera la cuenta de ellos durante innumerables años, no llegaría nunca al fin del cálculo”. Es así que Buda dijo al Bodhisattva Akshayamati: “Si todos los universos de las diez regiones hasta los confines del espacio formara una sola masa de agua, y entonces seres innumerables e incalculables fuesen, cada uno con un cabello, a extraer de él una gotita, quedaría aún un número incalculable de seres. Si al llevarse de esta manera una gotita con un cabello, ellos llegasen a agotar completamente esta gran masa de agua, el número de los seres sin embargo no se agotaría.” Es porque el número de los seres es ilimitado (*ananta*), inmenso (*apramana*), incalculable (*asamkhyeya*) e inconcebible (*acintya*).¹⁹

La doctrina de lo ilimitado del número de seres es mencionada con relación al número infinito de seres que son llevados al nirvana, la meta salvífica, por cada uno de los Budas que aparecen en los mundos: “No existe un límite para los tres mundos. Como es el espacio, así son de infinitos los mundos. Y, por lo tanto, no llegan a la existencia seres que no han existido antes y, a pesar de que el parinirvana de innumerables seres se produce con ocasión de la aparición de cada Buda, no existe un límite para el número de los seres, como [no existe un límite para] el espacio”.²⁰ El *Shou chang lun (Hasta-danda-shastra)*, atribuido a Shakyakirti (?) y traducido por I-Tsing, un tratado que refuta la creencia herética en la existencia de un

¹⁹ Ta chih tu lun (Mahaprajñāparamitashastra) p. 94 b, líneas 4-11 (= trad. Lamotte, Vol. I, p. 310). Ib-Idem, p. 93 b, línea 29 - c, línea 1 (= trad. Lamotte, Vol. I, p. 304): “Por fin los seres (*sattva*) son innumerables”. Ib-Idem, p. 125 c, líneas 27-28 (= trad. Lamotte, Vol. I, pp. 542-543): “En estos universos de las diez regiones, innumerables seres (*sattva*) soportan el triple dolor físico”.

²⁰ Vasubandhu, *Abhidharmakosha* ad III, 3 c - d, p. 388.

apurvasattva, es decir de un ser que no existió antes, cita en su comienzo²¹ el mencionado pasaje del *Abhidharmakosha* de Vasubandhu. [Página 3]

El *Ti tsang pu sa pên yüan ching*²² se refiere al número infinito de seres que asiste a la Gran Asamblea en que Shakyamuni va a predicar: “En aquella ocasión Buda Shakyamuni le dijo al Bodhisattva Mahasattva Mañjushri, hijo del rey del Dharma: “Ya que tú ves a todos estos Budas, Bodhisattvas, y Dioses, nagas, pretas, espíritus de este mundo y de los otros mundos, de esta región y de otras regiones, que han venido y están ahora reunidos en asamblea en el cielo de los Treintratres Dioses, ¿sabes acaso su número o no?” Mañjushri le dijo a Buda: “Oh Bhagavant, aún cuando con mi poder extraordinario, durante mil períodos cósmicos, yo calculara [su número], yo sería incapaz de saberlo.” Buda dijo a Mañjushri: “Aunque yo los veo con mi ojo de Buda, con todo su número no puede ser agotado”.

El *Sutra del Loto* contiene numerosas referencias al número infinito de seres, por ejemplo, con relación al número de seres que asistieron a la Asamblea de Buda en Rajagriha se dice: “Yo y estos numerosos diez millones de seres parados aquí;²³ No existe cálculo de los discípulos reunidos allí; los discípulos del Sugata son innumerables;²⁴ Muchos monjes y también monjas, numerosos como las arenas del Ganges;²⁵ Bodhisattvas [numerosos] como las arenas del Ganges;²⁶ Veinte veces diez millones de Bodhisattvas;²⁷ Muchos Bodhisattvas [numerosos] como las arenas del Ganges;²⁸ Con ochenta mil Bodhisattvas salvadores de muchos cientos de miles de diez millones de cien mil millones de seres;²⁹ En un vehículo ellos condujeron a su completa maduración a inconcebibles miles de diez millones de seres;³⁰ Confortando a mucho inconcebibles diez millones de seres: (...) vosotros seréis Budas después de mí”.³¹

Infinito número de Budas

²¹ p. 505 b, líneas 10-12.

²² (Kshitigarbha- pranidhana sutra ?), p. 778 a, líneas 13-19.

²³ p. 15, verso 48

²⁴ p. 24, verso 68

²⁵ p. 26, verso 85

²⁶ p. 10, verso 13.

²⁷ p. 20, línea 12

²⁸ p. 24, verso 70

²⁹ p. 2, líneas 10-3, líneas 2-3

³⁰ p. 49, verso 73

³¹ p. 26, verso 82

Como los seres, también los Budas son innumerables. Su función es salvar a los seres y conducirlos a la iluminación. La idea del infinito número de Budas tuvo un modesto origen. Desde el comienzo del budismo, los textos mencionan la existencia de algunos Budas del pasado. Su número es al principio pequeño, pero gradualmente aumenta y alcanza muy grandes proporciones.³²

En numerosos textos del mahayana el número de los Budas llega a ser casi infinito y ellos son ubicados en el pasado, el presente y el futuro y en toda la extensión del espacio: “Entonces aquellos Bodhisattvas dijeron así: “Oh Señor Bhagavant, esta dharani ha sido oída y captada por nosotros cuando los Budas Bhagavants del pasado, tan numerosos como las arenas del río Ganges, permanecieron, vivieron, existieron”. Otros dijeron así: “...tan numerosos como las arenas de dos ríos Ganges”. Otros: “...de tres...”. Otros: “... de cuatro...”. Otros: “...de cinco...”. Otros: “...de seis...”. Otros: “...de siete...”. Otros: “... de ocho...”. Otros dijeron así: “...de nueve...”.³³ Tathagatas tan numerosos como el polvo de los átomos de diez veces diez millones de Mundos de Buda mostraron sus rostros”.³⁴

“El primer extremo de los Budas del pasado no es conocido... ni de aquellos que tomaron el voto de obtener la Iluminación...; (16) ...ni de aquellos que no están expuestos a decaer... ni de aquellos que alcanzaron el estado de consagración...; (17) ... ni de aquellos que viven entre los Dioses Tushita ... ni de aquellos que caen desde el cielo de los Dioses Tushita ...; (18) ... ni de aquellos que yacen en la matriz de su madre ... ni de aquellos que se encuentran en la matriz de su madre ...; (19) ... ni de aquellos Héroes que están naciendo ... ni de aquellos Salvadores del mundo que han nacido ...; (20) ... ni de aquellos que son tomados del regazo de su madre ... ni de aquellos que hacen los [siete] pasos ...; (21) ... ni de aquellos que se ríen con una risa fuerte ... ni de aquellos que contemplan las regiones del espacio ...; (22) ... [Página 4] ni de aquellos que son llevados en el regazo (de sus madres) ... ni de aquellos que son asistidos por los Gandharvas ...; (23) ... ni de aquellos que parten de sus casas ... ni de aquellos que se acercan al Arbol de la Bodhi ...; (24) ... ni de aquellos que alcanzan el conocimiento de un

³² 6 en Vinaya III, Suttavibhanga, Parte I, p. 7; Digha Nikaya II, Mahapadanasutta, III, Atanatiyasuttanta, p. 195-196; 27 en Buddhavamsa; 55 en Lalitavistara, Capítulo I, p. 5); 75000, 76000 y 77000 en A p'i ta mo ta p'i p'o cha lun = [Abhidharma]mahavibhanga[shastra ?], p. 892 c, líneas 4-15. Cf. Hobogirin III, sub Butsu, pp. 194-197.

³³ El Karunapundarikasutra II, p. 41

³⁴ Dashabhumikashastra, p. 4, líneas 6-7

Tathagata ... ni de aquellos que ponen en movimiento la Rueda de la Ley...; (25) ... ni de aquellos que convierten a diez millones de seres ... ni de aquellos que lanzan el Rugido del León ...; (26) ... ni de aquellos que abandonan los factores condicionantes de la vida ... ni de aquellos Héroes que están extinguidos ...; (27) ... ni de aquellos que permanecen extinguidos ... ni es conocido el primer extremo de aquellos Héroes que están cremados” (28).³⁵ “Incontables Tathagatas, Arhants, Perfectamente Iluminados han sido honrados [por mí = Shakyamuni]”.³⁶

En el *Saddharmapundarikasutra* se encuentran numerosas referencias a los incontables Budas del pasado, del presente y del futuro. Mencionamos algunas de ellas: “Los inconcebibles muchos diez millones de futuros Budas que no tienen medida;³⁷ No existe en modo alguno medida para aquellos que en el pasado en incontables períodos cósmicos han sido los numerosos miles de Budas, los Tathagatas anteriores completamente extinguidos;³⁸ Después, muchos cientos de miles de diez millones de cien mil millones de Budas fueron vistos y venerados [por ellos: los ocho hijos de Chandrasuryapradipa];³⁹ Tathagatas que han rendido homenaje a muchos cientos de miles de millones de Budas, que han cumplido su Carrera bajo la guía de muchos cientos de miles de diez millones de cien mil millones de Budas”.⁴⁰

Concepción dinámica

Podemos decir que el budismo tiene una concepción dinámica de la realidad. Esta se manifiesta en la peculiar doctrina de los dharmas.⁴¹ Los dharmas son los elementos, los factores constitutivos de todo lo que existe. Todo lo que es “material”, como el cuerpo humano, está constituido por dharmas materiales. Los fenómenos “mentales” como percepciones, sensaciones, voliciones, actos de conciencia no son nada más que dharmas. Y

³⁵ Mahavastu I, pp. 124-126

³⁶ Mahavastu I, p. 46

³⁷ p. 52, verso 98

³⁸ p. 49, verso 71

³⁹ p. 22, líneas 1 - 2.

⁴⁰ p. 29, líneas 3-5. Para otros casos de referencias al número infinito de Budas en el Sutra del Loto ver el Index to the Saddharmapundarikasutra sub bahu-buddha, etc. pp. 712-714.

⁴¹ Sobre la teoría budista de los dharmas, ver M. y W. Geiger [1920]; Th. Stcherbatsky [1923]; H. von Glasenapp [1938]; F. Tola y C. Dragonetti [1977] con bibliografía.

el hombre es solamente un agregado psico-físico de dharmas materiales y de dharmas mentales. La Realidad, en su integridad, es asimismo nada más que dramas, aislados o acumulados.

Los dharmas son insustanciales (anatman), porque (usando la terminología occidental) ellos no existen in se et per se, o (usando la terminología budista) ellos no existen svabhavena, es decir ellos no poseen un ser propio; son dependientes, producidos por causas y condiciones. Y además de esto, desde el primer período del pensamiento budista, los dharmas son concebidos como impermanentes (anitya). Pero, en el budismo hinayana algunas sectas agregaron a los dharmas el atributo de la instantaneidad. Entre estas sectas están los sarvastivadins, los vatsiputriyas, los mahishasakas y los kashyapiyas y las sectas derivadas de éstas, de acuerdo con los datos aportados por Vasumitra.⁴² Buddhaghosa informa que las sectas de los pubbaseliyas y la de los aparaseliyas, ambas derivadas de los mahasanghikas, afirmaban la instantaneidad de los dharmas.⁴³ Vasubandhu, que expone el punto de vista abhidhármino de los sarvastivadins-vaibhashikas, enfáticamente dice⁴⁴ que “lo que es condicionado es momentáneo” (sanskrita kshanikam); y el *bhashya* ad locum confirma esta idea. Yashomitra ad *Abhidharmakosha* II, 46 b, p. 262, línea 26, se refiere a los vaibhashikas con el término kshanikavadin, es decir “sostenedores de la instantaneidad”. Por el contrario los theravadins, de acuerdo con el texto citado del Kathavatthu, no aceptaban la instantaneidad de los dharmas, y esto explica por qué ellos permanecieron [Página 5] adheridos a la concepción realista del mundo. Esta tesis de la instantaneidad de los dharmas prevalecerá en el budismo mahayana y dará lugar a su concepción idealista de la realidad, como veremos más adelante.⁴⁵

Los dharmas, tan pronto aparecen, desaparecen, y son reemplazados por otros dharmas de la misma especie mientras las causas que provocaron la aparición del dharma

⁴² I pu tsung lun lun, pp. 16 c, línea 2; 16 c, líneas 15-16; 17 a, líneas 13 - 14, y 17 b, línea 1 = Bareau [1954], pp. 255, 257, 262 y 265, y Masuda [1925], pp. 50, 54, 62 y 65).

⁴³ En su comentario, pp. 195-196, al Kathavatthu, XXII, p. 620.

⁴⁴ Abhidharmakosha IV, 2 d, pp. 568-569.

⁴⁵ Sobre la instantaneidad de los dharmas en el Mahayana, ver, por ejemplo, los siguientes textos en que el concepto de instantaneidad está ya plenamente desarrollado y donde se dan argumentos para su demostración: Asanga, Mahayana-sutalankara XVIII, 82-91; Shantarakshita, Tattvasamgraha (Sthirabhavapariksha) 350-475, y Kamalashila ad locum; Dharmakirti, Hetubindu, pp.42-67, y las tikas (comentarios) de Vinitadeva y Archaa; Dharmottara, Kshanabhagasiddhi; Jñanashrimitra, Kshanabhagadhyaya Ratnakirti, Kshanabhagasiddhi- anvayatmika, Kamabhagasiddhi- vyatirekatmika y Sthirasiddhi-dushana; Ratnakarashanti, Antaryaptisamarthana. Jitari escribió un tratado cuyo título es Kshanabhanga, ver G. Bühnemann [1985], p. 11.

reemplazado continúen existiendo. Así la realidad es una acumulación de series de dharmas, en un proceso de reemplazo vertiginoso y constante.⁴⁶ El resultado es que, como dice D.N. Shastri: “la realidad, de acuerdo con los budistas, no es estática; es dinámica. No es ser; es devenir”.⁴⁷

La naturaleza dinámica de la realidad se manifiesta no sólo en los elementos, los dharmas, que constituyen su fundamento, sino también en la realidad misma, tomada como un todo, ya que ella está en un proceso sin comienzo de alternancia cíclica de creaciones y destrucciones. Esta concepción⁴⁸ es formulada en el *Anguttara Nikaya*⁴⁹ donde se dice que en cada período cósmico (kappa / kalpa) existen cuatro períodos incalculables (asankheyyani): 1º, el período de samvatta, completa destrucción, disolución (“ciclo de involución”); 2º, el período durante el cual el estado alcanzado por la completa destrucción se mantiene (samvattatthayin); 3º, el período de vivatta (creación, “ciclo de e-volución”), y 4º, el período durante el cual el estado alcanzado por la creación se mantiene (vivattatthayin). Cada uno de estos períodos dura un incalculable número de años.

Esta teoría cosmológica es mencionada en numerosos textos como por ejemplo: “Existe un tiempo, oh Vasettha, en que en un momento u otro, al fin de un largo período, este universo es destruido... Existe un tiempo, oh Vasettha, en que en un momento u otro, al fin de un largo período, este universo es creado”.⁵⁰ Buddhaghosa afirma: “Recordando su anterior estado de existencia, el monje, que recuerda los ciclos cósmicos, recuerda en esos ciclos cósmicos numerosos ciclos de destrucción, numerosos ciclos de creación, numerosos ciclos de destrucción y creación”⁵¹. Por su parte, el *Ta chih tu lun*: “Yo veo en la región del este innumerables universos que nacen, que subsisten y que perecen. Su número es muy grande y desafía todo cálculo. Lo mismo ocurre en las diez regiones”.⁵²

⁴⁶ Cf. D.J. Kalupahana [1975]; S. Mookerjee [1935]; N.J. Shah [1967].

Como por ejemplo: Dhammapada, verso 279; Samyutta Nikaya III (Channasutta), p. 133, IV (Aniccadisuttanavaka), p. 28 (sabba anatta), p. 401; Majjhima Nikaya I (Catasaccakasutta), p. 228; Anguttara Nikaya I (Uppadasutta), p. 286; Theragatha, verso 678; Patisambhidamagga I, p. 37, p. 53; Maha-Niddesa, p. 94, p. 271; Kathavatthu, p. 65, p. 531; Vibhanga, p. 70 (sin sabbe).

⁴⁷ [1976] dice, p. 189

⁴⁸ Cf. González Reimann, L. [1988], Capítulo 8

⁴⁹ II (Kappasutta), p. 142

⁵⁰ Digha Nikaya III (Aggaññasuttanta), p. 84. Cf. ib-Idem I (Brahmajalasutta), p. 17; Vinaya III, p. 4; Itivuttaka, p. 99.

⁵¹ Visuddhimagga, p. 356, parágrafo 66

⁵² (Mahqprajñāparamitashastra), p. 125 c, líneas 25-27 (= trad. Lamotte, Vol. I, p. 542)

Las leyes que regulan nuestro mundo

La realidad empírica tal como es concebida en el budismo, ilimitada en el espacio, sin comienzo en el tiempo, con su inmenso número de mundos, en constante proceso de cambio, no es un universo caótico. La realidad empírica está sometida a leyes, principios, normas, que regulan su existencia y su comportamiento, que determinan lo que necesariamente debe suceder y viceversa lo que necesariamente no puede suceder en determinadas circunstancias, es decir, cuando determinadas causas y condiciones ocurren o no ocurren. Gracias a estas leyes el universo aparece como un sistema organizado, como un cosmos. Podemos considerar que esta concepción budista de un universo regulado está enraizada en la antigua concepción védica de un orden cósmico (rita) que es (en el vedismo), o bien un producto de las normas impuestas por los dioses o un principio autónomo que se impone por sí mismo. [Página 6]

La ley de la causalidad y su universalidad

Todo lo que existe está, para el Budismo, bajo el dominio de la ley de la causalidad (patīcasamuppāda / pratītyasamutpāda), condensada en la conocida fórmula: asmi satī, idam bhavati: “dado esto, ocurre aquello”.⁵³ Nada ocurre en el dominio de la existencia debido al azar, casualmente. Todo es el producto de la conjunción de una multiplicidad de causas. Nada llega a la existencia, permanece en ella o sale de ella sin la intervención de una o muchas causas. Todo es dependiente, pratītyasamutpāna. Esta concepción tuvo un desarrollo notable en los sutras de la Prajñāparamitā o Perfección del Conocimiento, y alcanza su extrema expresión en la teoría madhyamika de la vaciedad (śūnyatā), ausencia de un ser propio (svabhavaśūnyatā).⁵⁴ Esta ley de la causalidad es la gran ley del universo. La universalidad de la ley de la causalidad se revela en el hecho de que ella constituye el fundamento de uno de los tilakkhaṇa / trilakṣaṇa, es decir, las tres características universales de la realidad: todo es anattaṇ / anatman, es decir insustancial, carente de un ser propio,

⁵³ Vasubandhu, Abhidharmakośha III, comentario introductorio al verso 18 a, p. 432

⁵⁴ Cf. C. Dragonetti [1987]

carente de una existencia in se et per se. El principio: sabbe dhamma anatta o sabbam anatta o “todo es insustancial” se encuentra en muchos textos palis.⁵⁵ Y todo es insustancial precisamente porque todo es dependiente, *pratityasamutpanna*, como lo señalan los siguientes textos: Nagarjuna⁵⁶ sostiene: “Lo que ha surgido de condiciones ha sido declarado por Ti como no-surgido; eso no ha nacido con un ser propio, por lo tanto ha sido proclamado “vacío””. “Lo que es el Surgimiento Condicionado, eso en verdad ha sido considerado por Ti “Vaciedad” (es decir dependencia = insustancialidad)”⁵⁷ Y el mismo Nagarjuna⁵⁸ dice: “Lo que surge dependiendo de esta o aquella [causa] –eso no es producido como una cosa con ser propio”.⁵⁹ Chandrakirti, en su *Prasannapada*,⁶⁰ cita cuatro veces la siguiente estrofa: “Lo que es nacido de condiciones, eso es no nacido en realidad, no tiene un surgimiento con ser [variante: con ser propio]; lo que es dependiente de condiciones, eso es llamado “vacío”. El que conoce la vaciedad, no es negligente.” Prajñakaramati, *Pañjika*,⁶¹ cita esta estrofa (con las indicadas variantes y sin mencionar la fuente). Chandrakirti señala que esta estrofa proviene del *Anavataptahradapasamkramanasutra*.⁶²

Muchos textos del budismo mahayana explícitamente afirman que *todo* es dependiente de causas, es decir que todo es *pratityasamupanna*, como por ejemplo: *Lalitavistara*: “Los dharmas son dependientes de causa, vacíos de existencia [real]”.⁶³ “Estos dharmas son surgidos en dependencia”.⁶⁴ “El mundo surgido en dependencia es vacío”.⁶⁵ “Todos estos dharmas han nacido dependiendo de una causa”.⁶⁶ *Saddharmapundarika* señala

⁵⁵ Como por ejemplo: Dhammapada, verso 279; Samyutta Nikaya III (Channasutta), p. 133, IV (Aniccadisuttanavaka), p. 28 (sabba anatta), p. 401; Majjhima Nikaya I (Catasaccakasutta), p. 228; Anguttara Nikaya I (Uppadasutta), p. 286; Theragatha, verso 678; Patisambhidamagga I, p. 37, p. 53; Maha-Niddesa, p. 94, p. 271; Kathavatthu, p. 65, p. 531; Vibhanga, p. 70 (sin sabbe).

⁵⁶ Acintyastava 3:

⁵⁷ Ib-Idem 40 a - b

⁵⁸ Yuktiaikakarika 19 a - b (traducción del tibetano)

⁵⁹ Chandrakirti, *Prasannapada* ad I, 1, p. 9, línea 5, y Subhashita-samgraha [28], p. 395, línea 19, citan el texto (sánscrito) de la karika 19 de la Yuktishashtika.

⁶⁰ ad XIII, 2 (p. 239: que tiene “sabhavato”, mientras que las restantes citas tienen “svabhavato”) indicando la fuente (ver más abajo), ad XXIV, 7 (p. 291), 14 (p. 500) y 18 (p. 504)

⁶¹ ad IX, 2, p. 172 (con “sabhavato” en pada b), y Subhashita-samgraha [28] pp. 395 - 396 (con “utpada evasya bhavet svabhavat” en pada b).

⁶² La estrofa se encuentra en la traducción china de este sutra incluida en Taisho, Vol. XV, N° 635, p. 497 b, 3-4, y en la traducción tibetana incluida por ejemplo en la edición Sde-dge, Tohoku N° 156, y edición Peking, Catalogue N° 823. En ambas traducciones el sutra lleva diferentes nombres.

⁶³ p. 117, línea 1

⁶⁴ p. 340, líneas 3 - 4

⁶⁵ p. 375, línea 11

⁶⁶ p. 419, línea 9

que: “Todos estos seres han surgido en dependencia”.⁶⁷ Nagarjuna, *Madhyamakashastra*.⁶⁸ “No existe un solo dharma que no haya surgido en dependencia”. Aryadeva, *Catushatak* señala que:⁶⁹ “Una existencia que no sea en dependencia no existe nunca para nada en ningún lugar”.⁷⁰ El mismo Chandrakirti cita, *ib-Idem*, un dicho del Bhagavant: “El [sabio] conoce que los dharmas son con causas, con condiciones; la naturaleza de los dharmas no es sin causas, sin condiciones”. La expresión de la misma idea se encuentra en una afirmación de Shantideva:⁷¹ “Debido a la causalidad no existe nada auto-dependiente”, que es comentada por Prajñakaramati ad locum: “Todo esto tiene una naturaleza que ha sido producida sólo por la causalidad. Nada existe surgido en forma auto-dependiente”, y en otro pasaje:⁷² “Así todo es dependiente de otro”. [Página 7]

Importancia de la ley de la causalidad

El paticcasamuppada / pratityasamutpada o ley de la causalidad ha sido siempre una teoría fundamental del budismo, desde su orígenes, a lo largo de toda su extensa historia de 2500 años, ya sea cuando designaba la cadena de los doce dharmas que explican la producción del sufrimiento o cuando ella llegó a designar la contingencia universal como la suprema ley de la realidad. La importancia que posee la ley de la causalidad es también indicativa de su universalidad. Esta importancia se manifiesta en muchos hechos.

El paticcasamuppada / pratityasamutpada, o ley de la causalidad, como la cadena de doce miembros, constituye un desarrollo de la Segunda y Tercera Nobles Verdades del Budismo, que explican cómo surge el sufrimiento y cómo puede ser suprimido. Y, como la contingencia universal, es la base de la filosofía madhyamika (nihilista) y de la filosofía yogachara (idealista). Esta ley de la causalidad es considerada por Buda como su Dharma: “Esto ha sido dicho por el Bhagavant: El que ve el Surgimiento Condicionado ve la Doctrina (= Dharma), el que ve la Doctrina ve el Surgimiento Condicionado”.⁷³ El Shalistamba Sutra

⁶⁷ p. 191, línea 12

⁶⁸ XXIV, 19 a - b

⁶⁹ IX, 2

⁷⁰ Este verso es citado por Chandrakirti, Prasannapada ad XX, 9 y XXIV, 19

⁷¹ Bodhicaryavatara VI, 25 c - d.

⁷² VI, 31 a - b

⁷³ (Majjhima Nikaya I (Mahahatthipadopamasutta), pp. 190 - 191)

en su comienzo afirma de una manera similar: “Oh Bhikshus, quien ve el Surgimiento Condicionado, ve el Dharma; quien ve el Dharma, ve a Buda”. De acuerdo con el *Aryapratityasamutpada-namamahayanasutra*, p. 71 infra: “Este Surgimiento Condicionado es el dharmakaya o Cuerpo de la Doctrina propio de los Tathagatas, el que ve el Surgimiento Condicionado, ve al Tathagata”.

El paticcasamuppada / pratityasamutpada, o ley de la causalidad es también considerado por Buda como el ariyo ñayo, el noble método (budista): “Y ¿cuál es el noble método (budista) que él [= el discípulo de Buda] ha visto bien y ha intuido bien? En este mundo, oh jefe de familia, el noble discípulo [de Buda] reflexiona bien y a fondo sobre el surgimiento condicionado: dado esto, se produce aquello; con el surgimiento de esto, aquello surge; no dado esto, aquello no se produce; con la cesación de esto, aquello cesa; así, condicionados por la ignorancia, los samskharas [surgen]... éste es el noble método [budista] que él ha visto bien y ha intuido bien”.⁷⁴

Muchos textos expresan que el descubrimiento por Buda del paticcasamuppada / pratitya-samutpada tuvo lugar durante la guardia media, o durante la última guardia, de la noche en que Él alcanzó la bodhi (Iluminación). Esto indica la importancia que esta doctrina posee al haber sido descubierta en el momento más significativo de la vida de Buda.⁷⁵ Buda mismo alaba al paticcasamuppada / pratitya samutpada porque es profundo (gambhira) y parece profundo y señala que, por no comprender esta doctrina, por no penetrar en ella, la gente se encuentra en un estado confuso de la mente.⁷⁶

Y es un hecho muy conocido que la teoría del paticcasamuppada / pratityasamutpada, o ley de la causalidad, es mencionada, desarrollada, explicada, comentada en una forma breve o extensa en numerosos textos budistas. Existen incluso suttas, sutras, shastras dedicados a esta teoría. Y muchas veces Buda es exaltado como el descubridor de esta teoría. Antiguos autores brahmánicos se han referido a esta teoría budista para discutirla y criticarla, y muchos

⁷⁴ (Samyutta Nikaya V, Pathamabhayaverupasanta sutta, p. 388 - 389). Cf. ib-Idem II, p. 70

⁷⁵ Ver los textos citados por Lamotte en su artículo: “Die bedingte Entstehung und die höchste Erleuchtung”, pp. 282 - 283; Taisho 187, p. 595 b 6 - 595 c 24; Mahavastu II, p. 285, líneas 7 - 18; Lalitavistara, pp. 346, línea 1 - 348, línea 15; Taisho 189, p. 642 a 20 - 642 b 10; Taisho 190, pp. 794 c 12 - 795 b 19; Buddhacarita de Ashvaghosha XIV, versos 49 - 86; Nidanakatha, p. 75, líneas 25 - 26

⁷⁶ (Digha Nikaya II (Mahanidanasuttanta), p. 55. Cf. Samyutta Nikaya II (Nidanasutta), p. 92: Buddhaghosa en sus comentarios de ambos pasajes, Sumangala-vilasini II, pp. 485-486, y Saratthappakasini II, pp. 87) explica que la profundidad del paticcasamuppada es como el océano que está al pie del Monte Sineru.

estudiosos modernos se han ocupado de ella y han señalado su extrema importancia en la filosofía budista. [Página 8]

Interdependencia universal

La más estricta causalidad que gobierna la realidad empírica en su integridad implica, como un corolario, la interdependencia de todo lo que existe, ya que cada cosa es producida como efecto por la conjunción de una multiplicidad de cosas que actúan como causas; y consecuentemente cada una de esas cosas que actúan como causa es a su vez producida como efecto por la conjunción de una multiplicidad de otras cosas que también actúan como causas, y así sucesivamente en un proceso hacia atrás que no tiene comienzo. La necesidad de una pluralidad de causas y/o condiciones para el surgimiento de algo es afirmada en muchos textos, como por ejemplo:

Vasubandhu, *Abhidharmakosha*:⁷⁷ “El agregado-forma, el agregado-sensación, el agregado-percepción, el agregado-volición y el agregado-conciencia son los dharmas samskrita [condicionados]. Ellos son condicionados porque son producidos por condiciones que se han reunido, es decir que están juntas, porque no existe nada producido por una [sola] condición”. Buddhaghosa, *Visuddhimagga*,⁷⁸ declara: “Aquí [alguien] dice: “Es la ignorancia sola la condición determinante de los sankharas, o existen otras condiciones? ¿Qué significa esto? Si [es la ignorancia] sola, entonces la [falsa] teoría de una sola causa ocurre, si existen otras causas, entonces la enseñanza de una sola causa según ha sido expresada en [la conocida fórmula] “los sankhara están condicionados por la ignorancia” no tiene lugar. No, ésta no tiene [realmente] lugar. ¿Por qué? Porque: En el mundo a partir de uno ni uno ni muchos, y un solo efecto no es [producido] a partir de muchos... Porque en el mundo a partir de una única causa no es [producido] ningún único efecto ni muchos; por muchas causas un único [efecto] no es tampoco [producido]; por muchas causas muchos [efectos] son ciertamente [producidos]. Así a partir de muchas causas llamadas “clima, tierra, semilla, agua”, etc., se ven surgir muchos efectos como forma, olor, gusto etc., llamados “brote”. Un proceso similar tiene lugar con relación a los efectos. Cada una de las cosas que son producidas como efecto,

⁷⁷ I, 7 (pp. 25 - 26).

⁷⁸ p. 461, párrafos 105 - 106.

actuando como causa, en conjunción con una multiplicidad de otras cosas, que también actúan como causas, produce otras cosas como efectos, y así en un proceso hacia adelante sin fin.

Podemos considerar que esta idea está a la base de la explicación dada en *Milindapañho*.⁷⁹ Nagasena expresa que avijja, la ignorancia, es la raíz de los tres tiempos, que a partir de ella surgen los otros miembros del paticcasamuppada, y que por todo el tiempo no se conoce un “primer fin”, i.e. un comienzo. A pedido del rey, Nagasena da tres ilustraciones que implican que el paticcasamuppada gira incesantemente, como una rueda, que este movimiento no tiene ni comienzo ni fin, y que en este proceso dinámico los efectos se comportan como causas de otros efectos. La primera ilustración concierne al mecanismo de “la semilla-el brote-el fruto” [bija-ankura-phala]: de la semilla, el brote, del brote, el fruto, del fruto de nuevo la semilla [bija], y así sucesivamente. La segunda ilustración es la de “el huevo y la gallina” que se hacen surgir uno al otro. La tercera ilustración pone de manifiesto la concepción circular del paticcasamuppada o ley de la causalidad. “El thera [monje] dibujó un círculo en la tierra y le dijo al rey Milinda: ¿Existe algún fin para este círculo? No, Señor, no existe”. Con referencia a esta última ilustración Nagasena introduce otros “círculos” mencionados por Buda. “Tales son, oh Gran rey, estos círculos mencionados por el Bhagavant: dependiendo del ojo y dependiendo de la forma-color surge la-conciencia-del-ojo [= la visión], la unión de los tres es el contacto, dependiendo [Página 9] del contacto surge la sensación, dependiendo de la sensación surge la sed [= el deseo], dependiendo de la sed surge el apego, dependiendo del apego surge el kamma [= karman], y del kamma el ojo de nuevo surge. ¿Existe algún fin para esta serie? No, Señor, no existe”. El mismo razonamiento es aplicado a los otros órganos de los sentidos, que incluyen a la mente (manas).

El *Pratityasamutpadahridayakarika*, erróneamente atribuido a Nagarjuna,⁸⁰ afirma la naturaleza circular de la ley de la causalidad, su eterno movimiento giratorio (expresado por la metáfora de la rueda que nunca se detiene), y que los efectos se convierten en causas: De los tres [la ignorancia, avidya, el deseo, trishna, y el apego, upadana = los llamados klesha, impurezas] surgen los dos [los samskaras, impresiones subliminales, y el bhava, devenir o

⁷⁹ Lakkhanapañho II, pp. 52 -54 (ed. Vadekar)

⁸⁰ Cf. C. Dragonetti [1978] y [1986]

serie de existencia sucesivas, es decir, los llamados karma, acción y retribución moral de la acción], de los dos surgen los siete [la conciencia, vijñana, la individualidad, namarupa, los seis dominios correspondientes a los seis sentidos y sus respectivos objetos, shad-ayatana, el contacto de los sentidos con sus respectivos objetos, sparsha, la sensación, vedana, el nuevo nacimiento, jati, la vejez y la muerte, jara-marana, es decir los llamados dukkha, sufrimiento] y de los siete surgen de nuevo los tres: así gira [sin cesar] esta rueda de la existencia.

El *Abhidharmakosha* de Vasubandhu⁸¹ tiene: “De esta manera el nacimiento es causado por la impureza y por la acción; la impureza y la acción son causadas a su vez por el [nacimiento]; y de nuevo el nacimiento es [producido] por ellos [= la impureza y la acción] –así la rueda sin inicio de la existencia ha de ser conocida”. Y, finalmente, encontramos en Buddhaghosa, *Visuddhimagga*⁸²: “Con sus tres ciclos [ella] gira sin cesar –aquí los sankharas o impresiones subliminales y el bhava o existencia son el ciclo del kamma, es decir la acción; la avijja, ignorancia, la tanha, sed o deseo, y el upadana, apego, son el ciclo de los kilesa, es decir las impurezas; el viññana, conciencia, el namarupa, individualidad, los salayatana, seis dominios, el phassa, contacto, y la vedana, sensación, son el ciclo del vipaka, es decir el resultado –esta rueda de la existencia, que consiste en tres ciclos, porque tiene estos tres [mencionados] ciclos, que no se detiene debido a una causalidad que no se interrumpe, gira con un rodar incesante, mientras el ciclo de las impurezas [kilesa] no sea destruido –así debe ser conocido”.

El resultado de esta interdependencia de causas y efectos que compenetra a toda la realidad es una “red” que interrelaciona a todas las cosas existentes entre sí –momentáneas, evanescentes, interconectadas por relaciones de causalidad, actuando todas ellas al mismo tiempo como efecto y causa. La universal interdependencia es otra gran ley de la existencia. Y es sobre ella que el budismo construye una ética de la solidaridad entre todos los seres vivos, humanos, animales, plantas, la naturaleza no-consciente y las cosas.

Otras leyes

⁸¹ ad III, 19, p. 435

⁸² XVII, párrafo 298, p. 498

La ley de la causalidad se manifiesta en otras leyes que regulan el orden físico, el orden moral, y el curso de la acción salvífica. Como ejemplo de ley referente al orden físico, los textos budistas mencionan la inevitable destrucción de todo lo que surge, que afecta al cuerpo humano y a toda clase de vida en la naturaleza, siendo el tiempo el factor que permite el funcionamiento de esta ley. Esta ley es expresada en la conocida formula: “Todo lo que surge está sujeto a destrucción”.⁸³ Un ejemplo de ley referente al orden moral es la ley del karman / kamma o retribución moral de las acciones. Toda acción, [Página 10] buena o mala, origina méritos o deméritos y exige necesariamente premio o castigo en esta vida o en otras existencias futuras. Todo el destino de los seres depende de su karman, es decir de la calidad moral de las acciones que han llevado a cabo en sus existencias anteriores.

El *Majjhima Nikaya*⁸⁴ claramente expresa esta doctrina: “Ahora, querido Gotama, ¿cual es la causa, cuál es la razón de que se vea entre los seres la bajeza y la excelencia, cuando ellos nacen como humanos? Porque, querido Gotama, se ven seres humanos de corta vida, se ven de larga vida, se ven con muchas enfermedades, se ven con pocas enfermedades, se ven de aspecto feo, se ven de aspecto hermoso, se ven de poco poder, se ven de gran poder, se ven de poca riqueza, se ven de gran riqueza, se ven de familia de clase baja, se ven de familia de clase alta, se ven de escasa inteligencia, se ven inteligentes... Oh joven, los seres son propietarios de su karman, son herederos de su karman; su karman es su matriz, su karman es su pariente, su karman es su protector. El karman divide a los seres –en términos de ‘bajeza’ y ‘excelencia’”.⁸⁵ Cf. *Anguttara Nikaya* II:⁸⁶ “el karman explica por qué algunas mujeres son hermosas, ricas, etc. y otras no; *Ta chi tu lun*⁸⁷: “el karman es la causa por la cual algunas personas no ven a un Buda pero consiguen para comer y beber, mientras que otras ven a un Buda pero no consiguen comida ni bebida”.

En el *Majjhima Nikaya*⁸⁸ Buda describe las cuatro clases de acciones que pueden ser llevadas a cabo por los hombres indicando las consecuencias de cada una de estas clases de acciones. Concluye cada una de sus cuatro exposiciones con las siguientes palabras, que

⁸³ Cf. Udana V, 3, p. 49, líneas 15 - 16; Mahavagga, p.11 in fine; Digha Nikaya I (Ambatthasutta), p. 110, líneas 12-13; Samyutta Nikaya IV (Pathamagilanasutta), pp. 47, 107; Majjhima Nikaya III (Cularahulovadasutta), p. 280, líneas 10 - 11

⁸⁴ III (Culakammavibhagasutta), pp. 202 -203

⁸⁵ Cf. Milindapañho, p. 65 (PTS ed.)

⁸⁶ (Mallikadevasutta), pp. 202 - 205

⁸⁷ (Mahaprajñāparamitashastra), p. 119 b, línea 11 - c, línea 4.

⁸⁸ I (Kukkuravatikasutta), pp. 387 - 392

condensan la importancia esencial de la doctrina del karman: “El renacer de un ser es a partir de lo que ha llegado a ser; de acuerdo con lo que hace, así renace... Yo digo así: los seres son herederos de su karman”. El más grandioso ejemplo de la aplicación de la ley del karman es dado por el mismo Shakyamuni, el fundador del budismo, quien, después de un número infinito de reencarnaciones o renacimientos en los que Él acumuló méritos ilimitados, alcanzó la condición de Buda. El destino de los seres, en todos sus aspectos, como se ve por los textos citados del *Majjhima Nikaya* III, depende de sus actos, de su karman. Pero la incidencia del karman de cualquier individuo no se limita a él solo; junto con el karman de otros individuos, el karman posee una fuerza colectiva que determina el destino del universo: su destrucción y su nueva creación, los rasgos especiales que ha de poseer en su nuevo estado de existencia, los acontecimientos que ocurrirán en él, etc.

Esta doctrina es mencionada muchas veces por Vasubandhu, *Abhidharmakosha*, Libro III, al describir el bhajanaloka, es decir el mundo en que los seres han de existir: “Ellos sostienen que la disposición del universo que consiste en tres mil grandes millares de sistemas de mundos es de este modo: abajo está el círculo de viento ubicado en el espacio, llegado a la existencia por el poder soberano del karman de todos los seres,”⁸⁹ “Por el [poder de los] karmans de los seres las nubes, reuniéndose, vierten su agua mediante gotas de la medida de un aksha”⁹⁰; ⁹¹ “¿Por qué estas aguas [las que forman el círculo de las aguas] no fluyen vertiéndose hacia los costados? [Ellas no lo hacen] debido al poder del karman de los seres,”⁹² “Y entonces estas aguas agitadas por los vientos producidos por la fuerza del karman de los seres se convierten en oro en la parte superior”,⁹³ “Y entonces el oro y las demás cosas, producidas de esta manera, son reunidos y acumulados por los vientos, puestos en movimiento por la fuerza del karman, y ellos se convierten en las montañas y en los continentes”;⁹⁴

“¿Cómo entonces ellos [los narakapalas, o guardianes de los infiernos] se mueven? [Ellos se mueven] por la fuerza de los karmans de los seres, como los vientos de la

⁸⁹ ad III, 45 c - d, p. 506.

⁹⁰ “Akshamatra” en el original: “de la medida de un karsha, 16 mashas, un tola”; “de la medida del eje”; “de la medida del fruto aksha”; “de la medida de aksha (104 angulas de longitud)”, de acuerdo con An Encyclopaedic Dictionary of Sanskrit

⁹¹ ad III, 46 a - b, p. 506

⁹² ib-Idem

⁹³ ib-Idem, p. 507

⁹⁴ ad III, 50 a, p. 509

creación”⁹⁵, [Página 11] “¿En qué están establecidos la luna y el sol? En el viento. Los vientos producidos por el poder soberano del karman colectivo giran alrededor del Sumeru como un remolino”⁹⁶; “Por debajo y por afuera de la mansión del sol se produce un círculo de cristal, quemando e iluminando, por debajo de la mansión de la luna uno de agua, frío y brillante. Por [la fuerza de] los karmans de los seres ellos [: ambos círculos] están, de acuerdo con las circunstancias, para conferir beneficios al ojo, al cuerpo, a los frutos, a las flores, a los granos, a las hierbas y para dañar[los]”⁹⁷; “Debido al crimen intensamente practicado [por los hombres] las cosas externas [de acuerdo con el comentario: las plantas y la tierra, etc.] se tornan de poca vitalidad. Debido el robo, están sometidas a [lluvias de] piedras y polvo; debido a la mala conducta sexual ellas están cubiertas de polvo; debido a la mentira ellas tienen mal olor; debido a la calumnia ellas suben y bajan; debido a las palabras rudas, ellas están impregnadas de sal y son áridas, son tierras pobres, malas; cuando existe la charla vana, el cambio de estaciones es irregular; debido a la codicia [las tierras] producen frutos secos; debido a la malicia ellas producen frutos ácidos; debido a los puntos de vista erróneos ellas producen pocos frutos o no producen ningún fruto. Este es el efecto del poder soberano de estas malas acciones (karman)”⁹⁸

“Entonces, una vez que el bhajanaloka está vacío debido a la extinción del karman de los seres que en él moran - [el karman] que [previamente había] producido ese [bhajanaloka], siete soles, que van apareciendo gradualmente, queman todo hasta la tierra y el Monte Sumeru”⁹⁹; “Así el mundo, que ha desaparecido de esta manera, durante un largo tiempo permanece siendo sólo espacio hasta que nuevamente, por el poder soberano del karman de los seres, vientos suaves se difunden por el espacio, como signos previos de los mundos [bhajanalokas] [que van a aparecer en el futuro]”¹⁰⁰.

Del mismo modo el *Li shih a p'i t'an lun (Lokaprajñaptiyabhidharmashastra)*,¹⁰¹ un texto que pertenece a la literatura de la secta hinayanista sarvastivada,¹⁰² sostiene que, cuando

⁹⁵ ad III, 59 a - b, p. 516

⁹⁶ ad III, 60 ante a, p. 518

⁹⁷ ad III, 60 b, p. 518

⁹⁸ ad IV, 85 a - b, p. 711.

⁹⁹ ad III, 90 a - b, p. 540

¹⁰⁰ ad III, 90 c - d, p. 541

¹⁰¹ (Lokaprajñaptiyabhidharmashastra), p. 223 c, líneas 1 - 9

¹⁰² Cf. J. Takakusu [1905], pp. 142 -143; y L. de la Vallée Poussin [1971], I, pp. XXXVII - XLI. Este texto está citado en el texto de Hiuan-tsang que sigue

el universo es nuevamente creado, es por la fuerza del karman acumulado de todos los seres que el Dios Brahma y su vimana [residencia, es decir el nuevo mundo que es su creación] aparecen como la maduración (vipaka) del fruto de aquel karman. También sostiene que el karman producido en previos nacimientos es solamente la causa soberana (adhipati) [de tales hechos: la aparición de un Brahma creador y de su creación]. Los textos citados del *Abhidharmakosha* se refieren a la creación, existencia y destrucción reales del universo por la fuerza del karman, y el texto del *Lokaprajñaptiyabhidharmashastra* adopta una posición similar en relación con la creación de Brahma y su vimana (= mansión, es decir el mundo), debido a la concepción filosófica realista del Hinayana, al cual estos textos pertenecen.

Los textos que siguen pertenecen a un contexto muy diferente: el budismo mahayana, y especialmente el sistema de filosofía idealista yogachara. A pesar de que ellos consideran que el mundo es solamente una creación mental, sin embargo ellos aún afirman que la creación, existencia y destrucción de esa creación mental se deben al karman. Además, la idea de que el karman es la causa del universo les da la posibilidad de explicar por qué todos los seres crean en sus mentes, todos ellos, la idea, la representación, la creación mental de uno y el mismo universo, evitando de esta manera la posición extrema del solipsismo. Todos los seres crean mentalmente uno y el mismo universo, porque su karman ha tenido la misma “maduración” (tulyakarmavipaka) o porque existen semillas “comunes” que producen el mismo “fruto”.

Hiuan-tsang, *Ch'eng wei shih lun (Vijñaptimatratasiddhishastra)*,¹⁰³ sostiene: “El vipakavijñana (“conciencia maduración”), debido a la “maduración” de “semillas” (bijas) comunes, se transforma adoptando la apariencia del bhajanaloka constituido por materia, [Página 12] etc., es decir por los grandes elementos exteriores (mahabhuta) y la materia formada por ellos (bhautika); [y,] a pesar de que él en todos los seres vivos, una vez transformado, es [en cada uno de ellos] separado, diferente, sin embargo el aspecto externo es idéntico [para todos los seres]: el bhajanaloka no es diferente [para cada uno de ellos], como la luz de las lámparas es [cada una] separada, [pero] la de todas parece ser una. ¿Qué vipakavijñana o conciencia-maduración se transforma para aparecer como el aspecto externo [de un bhajanaloka]? La respuesta es: todas las conciencias-maduración (vipakavijñanas). ¿Por qué razón? El sutra dice: “porque el mundo ha surgido, gracias a la fuerza soberana del

¹⁰³ (Vijñaptimatratasiddhishastra) p. 10 c, líneas 13 - 18

karman de todos los seres vivos, como común [a todos ellos”]”. Por su parte, Vasubandhu en su *Vimshatika*¹⁰⁴ explica el hecho de que todos los seres infernales vean el mismo mundo infernal “porque la condición de la maduración de su karman es idéntica”, y en el mismo texto¹⁰⁵ dice: “debido a la idéntica maduración de su karman”.

Muchas leyes regulan el curso de la acción salvífica. Mencionemos entre éstas la ley constituida por las Cuatro Nobles Verdades, de acuerdo con la cual la condición humana está necesariamente sometida al sufrimiento, el sufrimiento tiene como causa al apego, y el sufrimiento puede ser suprimido mediante la destrucción de su causa a través de un método especial: el Noble Óctuple Camino, que el Budismo ofrece. Si uno sigue el Noble Camino alcanza la liberación del sufrimiento, el Nirvana. De los numerosos textos que se refieren a las Nobles Verdades y al Noble Camino mencionemos solamente al *Mahavagga*¹⁰⁶, al *Samyutta Nikaya*¹⁰⁷ y al *Digha Nikaya*.¹⁰⁸

Características de estas leyes

Estas leyes no han sido impuestas por un creador, ya que el budismo no acepta la existencia de un Dios, creador y gobernante del Universo.¹⁰⁹ Es el ateísmo budista que se inserta en la tradición atea de la India. Esta tradición es muy fuerte y es compartida por una serie de sistemas filosóficos y religiosos no-budistas, plenamente aceptados por la ortodoxia hindú, como la *mimamsa*, el *samkhya* y la más antigua forma del yoga. Estas leyes no han sido tampoco creadas por Buda. Ellas no han sido reveladas a Él por ningún poder superior ni incluso por ningún maestro humano. Ellas no son una construcción de Su mente, Él no las ha inventado. Estas leyes, como la realidad empírica que ellas regulan, existen desde una eternidad sin comienzo, válidas por si mismas, siempre las mismas, inalterables, necesarias, actuando con una fuerza ineludible y no siendo posible para nada ni para nadie escapar del rigor de su dominio.

¹⁰⁴ ad III c - d

¹⁰⁵ ad IV c - d

¹⁰⁶ *Dhammacakkappavattana*, p. 10

¹⁰⁷ V, *Dhammacakkappavattanasutta*, pp. 420 - 424

¹⁰⁸ II, *Mahasatipatthanasuttanta*, pp. 304 - 315

¹⁰⁹ Cf. H. von Glasenapp [1954]

Estas ideas son expresadas en los siguientes textos: *Samyuktagama*:¹¹⁰ “¿El Surgimiento Condicionado ha sido hecho por el Bhagavant o por otros? Oh bhikshu, el Surgimiento Condicionado no ha sido hecho por mí [Buda] ni por otros. Aparezcan o no Tathagatas la esencia de las cosas (dharma) [= el pratityasamutpada o ley de la causalidad] es estable, es el fundamento para la estabilidad de las cosas. El Tathagata habiendo conocido y comprendido esto [= el Surgimiento Condicionado] perfectamente y por sí mismo, lo declara, lo da a conocer, lo establece, lo analiza, lo revela, lo proclama, lo enseña, lo manifiesta: dado esto, ocurre aquello; del surgimiento de esto, aquello surge, a saber: los samskaras o impresiones subliminales existen teniendo como condición determinante a la ignorancia y así hasta [tal] es el origen y la destrucción [del sufrimiento]”. La traducción china del *Mahaprajñāparamitashastra*,¹¹¹ después de citar al *Bhikshusutra*, señala que la “ley del surgir y perecer, existan o no Budas, es eterna”. [Página 13]

El *Shalistambasutra*¹¹² enumera las características de estas leyes en relación con el pratityasamutpada o Surgimiento Condicionado: “El que ve el Surgimiento Condicionado como eterno, [sin vida], carente de vida, verdaderamente sin alteración, no nacido, no devenido, no hecho, no compuesto, carente de obstáculos, carente de fundamento, calmo, sin temor, ineliminable, imperecedero, cuya naturaleza es la no-cesación, él ve el Dharma; y el que ve el Dharma de la misma manera, como eterno, [sin vida,] carente de vida y así sucesivamente, como antes, hasta: cuya naturaleza es no-cesación, él ve al Buda cuyo cuerpo está constituido por insuperables dharmas”.

En el *Samyutta Nikaya*,¹¹³ después de exponer la teoría del paticcasamuppada, Buda declara: “Aparezcan o no aparezcan Tathagatas, estable es este principio [= el paticcasamuppada] –la estabilidad de los dharmas, la necesidad de los dharmas, la causalidad. El Tathagata lo conoce perfectamente y lo comprende [al Surgimiento Condicionado]; habiéndolo conocido perfectamente y habiéndolo comprendido, él lo declara, lo enseña, lo da a conocer, lo establece, lo revela, lo analiza, lo proclama”.¹¹⁴

¹¹⁰ Nīdanasamyukta, Bhikshusutra, pp. 164 - 165

¹¹¹ (Ta chih tu lun), p. 298 a, líneas 19 - 20

¹¹² p. 72 (ed. de la Vallée Poussin)

¹¹³ II (Paccayasutta), p. 25

¹¹⁴ Esta fórmula ha sido reproducida por numerosos textos como Yashomitra, comentario al Abhidharmakosha ad III, estrofa 28 a - b; Anguttara Nikaya I (Uppadasutta), p. 286; Kathavatthu VI, 2, p. 321, y comentario ad locum, pp. 89-90; Lankavatara sutra, pp. 143 144 y 218 (ed. Nanjio); Chandrakīrti, Prasannapada ad I, estrofa 1, p. 40; Prajñākaramatī, Pañjika ad IX, estrofa 150. Cf. Sutra del Loto II, estrofa 103. Fue incluso citada por

Los textos ya citados se refieren al pratityasamutpada o Surgimiento Condicionado o ley de la causalidad, cuyas características ellos describen. Pero puede pensarse que estas características deben ser también atribuidas a otras leyes. No hay razón para que no lo sean. Y además de esto existe un texto del *Anguttara Nikaya*¹¹⁵ que aplica la fórmula que se encuentra en el *Samyutta Nikaya*¹¹⁶ recién citado, a otras leyes de la realidad –la de la impermanencia (anicca) y la de la naturaleza dolorosa (dukkha) de todas las cosas condicionadas y compuestas y la de la carencia de ser propio de todos los dharmas: “Aparezcan o no aparezcan Tathagatas, estable es este principio, la estabilidad de la ley, la necesidad de la ley: todos los agregados son impermanentes, etc.”.¹¹⁷ Lo mismo se dice de “todas las cosas condicionadas son dolorosas” y de “todas las cosas condicionadas son insustanciales”.

Buda como descubridor y expositor de esas leyes

Por los textos arriba citados es evidente que Buda no ha creado estas leyes; no las ha inventado; ellas no son una construcción de su mente. Más aún ellas no le han sido reveladas por ningún otro ser. En algunos textos Él orgullosamente afirma que Él no ha tenido maestro: na me acariyo atthi.¹¹⁸ Estas leyes están ahí, siempre han estado ahí, y Buda, tras un esfuerzo intelectual intenso y doloroso, en el momento memorable de su Iluminación, descubre la existencia de ellas, su naturaleza y su funcionamiento. Y él tiene plena conciencia de su carácter de mero descubridor de una realidad que lo trasciende y a la que él ha abierto su mente y su receptividad para permitirle penetrar en él. Y será la exposición de estas leyes lo que constituye su enseñanza, su Dharma. Su Enseñanza, su Dharma, es así únicamente la exposición, manifestación, explicación, elucidación, revelación y transmisión por él de estas leyes. Podemos decir que en el comienzo de la doctrina budista hubo un acto intelectual de conocimiento, penosamente conquistado. Desde el primer momento la importancia del

autores brahmánicos como Kumarila, Tantravartika, ad I, 3, 11, y Vachaspati Mishra, Bhamati, ad II, 2, 19, p. 526.

¹¹⁵ I, p. 286 (Yodhajivavagga, Uppadasutta)

¹¹⁶ II (Paccayasutta), p.25

¹¹⁷ Como en el Samyutta Nikaya II, p. 25

¹¹⁸ Cf. Majjhima Nikaya I (Ariyapariyesanasutta), p. 171, Kathavatthu, p. 289; Mahavagga, p. 8; Milindapañha, p. 235; Sanghabhedavastu, p. 132

conocimiento y del esfuerzo humano han constituido características esenciales del budismo.

[Página 14]

Concepción realista de las primeras etapas

En sus primeras épocas, grosso modo desde el siglo VI antes de Cristo hasta los inicios de nuestra era, el budismo sostiene una posición netamente realista. El mundo es real, existe independientemente del hombre que lo capta con sus sentidos y lo piensa con su mente. Pero en el mundo en su integridad, sometido a la ley de la causalidad, en que todo es efecto, producto de la conjunción de una multiplicidad de causas y condiciones determinantes, no existe nada sustancial, nada que exista in se et per se o nada que exista svabhavena, es decir, que tenga un ser propio que a sí mismo le pertenezca y que de sí mismo dependa. Corolarios de la concepción insustancialista fundamental en el budismo son, por un lado, la inexistencia de Dios -ya mencionada- y la inexistencia del alma en el hombre.

Transformación de la antigua concepción del mundo

Pero a comienzos de nuestra era, y por evolución de las antiguas concepciones, se comienza a poner en duda la existencia del mundo exterior y la capacidad de nuestros sentidos y de nuestra razón para captar su naturaleza.¹¹⁹ Se constituyen entonces dos grandes escuelas filosóficas: la escuela madhyamika y la escuela yogachara, que marcarán en lo sucesivo nuevos rumbos a las principales manifestaciones del pensamiento budista.

La escuela madhyamika

La escuela madhyamika¹²⁰, fundada por el gran filósofo budista Nagarjuna, lleva a su máximo desarrollo la concepción de la causalidad y de la insustancialidad que en ella se funda, heredadas del pasado, y elabora su teoría central de la vaciedad. La experiencia

¹¹⁹ Cf. C. Dragonetti [1987] y F. Tola y C. Dragonetti [1994]

¹²⁰ Cf. F. Tola and C. Dragonetti [1983], [1989] y [1990]

cotidiana nos revela una realidad formada por seres y cosas que se presentan ante nosotros como existentes en sí y por sí, como compactos, continuos y unitarios.

La escuela madhyamika estudia la realidad que percibimos y con su estudio llega a una conclusión, respecto de esa realidad, muy diferente de la de la experiencia normal. La realidad perceptible está constituida sólo por seres y cosas absolutamente contingentes. En ella todo es condicionado, relativo, dependiente. Además todo está constituido por partes. No existen unidades totalitarias; sólo existen conjuntos, conglomerados de elementos, de partes, de factores constitutivos. La cuerda que percibimos no existe en sí y por sí como cuerda, es sólo un conjunto de hilos, y éstos a su vez no existen en sí, son sólo un conjunto de filamentos, y así sucesivamente, y este proceso analítico-abolitivo no se detiene en algo sustancial, provisto de un ser, de una existencia que le sea propia. La condicionalidad, la relatividad, la dependencia, el ser algo compuesto, la contingencia, la ausencia de ser propio, o, en una palabra, la vaciedad (término que usa la escuela en especial) constituye la verdadera naturaleza, el verdadero modo de ser de la realidad empírica, y la forma bajo la cual ésta aparece ante nosotros es sólo una irre realidad, una ilusión. [Página 15]

La escuela idealista

Si la escuela madhyamika del gran Nagarjuna pone especial énfasis en afirmar la vaciedad, la contingencia universal, la absoluta relatividad de todo, la escuela yogachara afirma con igual fuerza la sola existencia de la mente, de la conciencia; para esta escuela lo único que existe son ideas, representaciones, creaciones mentales, a las cuales nada real les corresponde externamente¹²¹. Recordemos que para el budismo, desde sus inicios, la mente o la conciencia es sólo una serie de estados de conciencia, de actos de conocimiento. Estos actos cognoscitivos constituyen la mente; no existe una entidad fuera y distinta de ellos, permanente y autónoma que “tenga” esos actos de conciencia, que sea la que los “experimenta” como su inalterable testigo o veedor. La escuela idealista mantiene esa tesis, pero agrega (contrariamente a lo que pensaba el budismo en sus inicios) que a esa sucesión de representaciones, que constituye la mente, no le corresponde ningún correlato real.

La realidad empírica en que existimos tiene así el mismo status ontológico que el sueño o las ilusiones creadas por la magia. Nada distingue a la visión de la realidad en que nos movemos de las visiones oníricas o de la fantasmagoría creada por el mago o de las alucinaciones a que da lugar la sugestión. El realismo ingenuo con que se manejaba el budismo en sus primeras épocas (el llamado budismo primitivo) o en la época del hinayana, ha cedido el lugar a un idealismo llevado a sus últimas consecuencias, en que los seres y los objetos se esfuman como entidades reales, subsistiendo exclusivamente entidades de naturaleza mental. Si para la escuela de Nagarjuna la realidad empírica se convierte en el Gran Vacío, para la escuela yogachara la realidad es sólo una Gran Ilusión, creada por la mente sumida en el error.

Conclusión

El Universo prodigioso imaginado por los antiguos pensadores budistas, infinito en el tiempo, ilimitado en el espacio, poblado por un inconcebible número de sistemas de mundos, con sus incalculables millones de millones de seres y con sus incalculables millones de millones de Budas guiando a los seres infinitos hacia su Liberación, en permanente transformación, regido por leyes de universal vigencia, se ha convertido en un producto de la mente humana, en un sueño de aquella sombra que es el hombre, que dependiendo sólo de su propio esfuerzo y contando sólo con la ayuda de la Enseñanza del Maestro, busca el camino que lo ha de conducir hacia la Iluminación, el grado máximo de la inteligencia, del conocimiento, de la conciencia, permitiéndole ingresar en aquella sede de paz y de silencio, la beatitud de la extinción, el Nirvana.

Bibliografía

A Critical Pali Dictionary (1924), Copenhagen, ss. [Página 16]

An Encyclopaedic Dictionary of Sanskrit on Historical Principles (1976), Ed. General Editor
A. M. Ghatage, Poona, Deccan College Postgraduate and Research Institute, ss.

A p'i ta mo ta p'i p'o cha lun (Abhidharma mahavibhashashastra) (), en Taisho Vol. XXVII,
1545.

Anguttara Nikaya, PTS ed.

Aryadeva, Catuhshataka, K. Lang (ed.), Copenhagen, Ed. Akademisk Forlag, 1986.

Aryamañjushrimulakalpa, M.M.T., (), Ganapati Sastri (ed.), Delhi, Ed. Sri Satguru Publications, 1989.

Aryapratityasamutpadanamamahayanasutra, en la edición de N.A. Sastri del Shalistamba Sutra.

Asanga, Mahayana-sutralankara, S. Lévi ed.

Bureau, A. (), “Trois Traités sur les Sectes Bouddhiques attribués à Vasumitra, Bhavya et Vintadeva”, en Journal Asiatique, 1954, pp. 229-266.

Buddhaghosa (), Atthasalini, P.V. Bapat and R.D. Vadekar ed., Poona, Ed. Bhandarkar Oriental Research Institute, 1942.

- Idem, Kathavatthu-Atthakatha, PTS ed.

- Idem, Sarattha-ppakasini, PTS ed.

- Idem, Sumangala-vilasini, PTS ed.

- Idem, Visuddhimagga, Ed. Harvard Oriental Series

Buddhavamsa, PTS ed.

Bühnemann, G. (), Jitari: Kleine Texte, Wien, 1985.

Candrakrti, Prasannapada, ver Nagarjuna, Madhyamakashastra.

Catalogue = The Tibetan Tripitaka, Peking ed., Catalogue & Index, D.T. Suzuki (ed.)

Dashabhumikasutra, Ryuko Kondo (ed.) (), Kyoto, Rinsen, 1983.

De la Vallée Poussin, L. (), L'Abhidharmakosha de Vasubandhu, Bruxelles, Ed. Institut Belge des Hautes Études Chinoises, 1971.

Dhammapada, PTS ed.

Dharmakirti, Hetubindu (), E. Steinkellner ed., Wien, 1967.

Dharmottara, Kshanabhangasiddhi (), E. Frauwallner (ed.), en sus Kleine Schriften, Wiesbaden, 1982, pp. 530-571.

Digha Nikaya, PTS ed.

Divyavadana, Buddhist Sanskrit Texts ed.

Dragonetti, Carmen, “The Pratityasamutpadahtdayakarika and the Pratityasamutpadahtdayavyakhyana of Shuddhamati”, en Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens. Archiv für indische Philosophie XXII, 1978, pp.87-93.

- Idem, “On Shuddhamati’s Pratityasamutpadahridayakarika and on Bodhicittavivarana”, en Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens. Archiv für indische Philosophie XXX, 1986, pp. 109-122.

- Idem, “An Indian philosophy of universal contingency: Nagarjuna’s school”, en Journal of the Indian Council of Philosophical Research, Vol. IV, N° 2, Spring 1987, pp.113-124.

[Página 17]

Geiger, M. und W., Pali Dhamma, München, 1920 (= W. Geiger, Kleine Schriften, Wiesbaden, 1973, pp. 101-228).

González Reimann, L., Tiempo Cíclico y Eras del Mundo en la India, México, Ed. El Colegio de México, 1988.

Huan Tsang, Ch’eng wei shih lun (Vijñaptimatratasiddhishastra), en Taisho Vol. XXXI, 1585.

Hobogirin III, Paris, Ed. A. Maisonneuve, 1974.

Index to the Saddharmapundarikasutra, Sanskrit, Tibetan, Chinese, Yasunori Ejima (ed.), Tokyo, Ed. The Reiyukai, 1985.

Itivuttaka, PTS ed.

Jñanashrimitra, Kshanabhangadhyaya, in Jñanashrimitranibandhavalī, A. Thakur (ed.), Patna, 1987.

Kalupahana, D. J., Causality: The Central Philosophy of Buddhism, Honolulu, Ed. The University Press of Hawaii, 1975.

Karunapundarika, Isshi Yamada (ed.), London, 1968.

Kathavatthu, PTS ed.

Kumarila, Tantravartika, en Jaimini, Mimamsadarshana, Vol.II, Anandashrama ed., 1981.

Lalitavistara, S. Lefmann (ed.)

Lamotte, É, “Die bedingte Entstehung und die höchste Erleuchtung”, en Beiträge zur Indienforschung, Berlin, Ed. Museum für indische Kunst, 1977, pp.279-298.

Lankavatarasutra, Buddhist Sanskrit Texts (ed.)

Lankavatarasutra, B. Nanjio (ed.), Kyoto, 1923.

Li shih a p’i t’an lun (Lokaprajñāptyabhidharmashastra), en Taisho Vol. XXXII, 1644.

Lotus Sutra, ver Saddharmapundarikasutra.

Maha-Niddesa, PTS ed.

Mahavagga, PTS ed.

MahavastuAvadana, É. Senart ed. (tal como fue reproducida en R. Basak (ed.), Calcutta, Ed.Sanskrit College, 1963).

Majjhima Nikaya, PTS ed.

Masuda, J., “Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools”, en Asia Major II, 1925, pp. 1-78.

Milindapañho, PTS ed.

Milindapañho, R.D. Vadekar (ed.), Bombay, 1940.

Mookerjee, S., The Philosophy of Universal Flux, Calcutta, 1935. Reimpresiones: 1975, 1980.

Nagarjuna, Acintyastava, en F. Tola and C. Dragonetti, “Nagarjuna’s Catustava”, Journal of Indian Philosophy, Vol. 13, 1985, pp. 1-54.

- Idem, Madhyamakashastra = Madhyamakavritti, L. de la Vallée Poussin ed.

- Idem, Yuktishashtikakarika, en F. Tola y C. Dragonetti, “Yuktishashtikakarika of Nagarjuna”, Journal of the International Association of Buddhist Studies, Vol. VI, No 2, 1983, pp. 94-123. [Página 18]

Pali Tipitaka Concordance, London, Pali Text Society, 1952 ss.

Patisambhidamagga, PTS ed.

Prajñakaramati, Pañjika, en Shantideva, Bodhicaryavatara.

Pratityasamutpadahridayakarika, en V.V. Gokhale, “Der Sanskrit-Text von Nagarjuna’s Pratityasamutpadahridayakarika”, en Bonner Orientalische Studien 3, 1955, pp. 101-106.

Ratnakarashanti, Antarvyaptisamarthana, en Six Buddhist Nyaya Tracts, H. Shastri (ed.), Calcutta, 1910 (reimpresión 1989).

Ratnakirti, Kshanabhangasiddhi-anvayatmika, Kshanabhangasiddhih-vyatirekatmika, Sthirasiddhidushana, en Ratnakirti-nibandhavalih, Patna, 1975.

Saddharmapundarikasutra, H. Kern and B. Nanjio (ed.).

Shalistamba Sutra, N. Aiyaswami Sastri (ed.), Adyar Library, 1950.

Shalistambasutra, en L. de la Vallée Poussin, Théorie des douze causes, Gand, 1913.

Samyuktagama, ver Fünfundzwanzig Sutras des Nidanasamyukta, C. Tripathi (ed.), Berlin, 1962.

Samyutta Nikaya, PTS ed.

- Sanghabhedavastu, Part I, R.Gnoli (ed.), Roma, IsMEO, 1977.
- Shantarakshita, Tattvasangraha, Bauddha Bharati Series ed.
- Shantideva, Bodhicaryavatara, Buddhist Sanskrit Texts ed.
- Idem, Shiksha-samuccaya, Buddhist Sanskrit Texts ed.
- Shah, N.J., Akalanka's Criticism of Dharmakirti's Philosophy, Ahmedabad, L.D., Ed. Institute of Indology, 1967.
- Shastri, D.N., The Philosophy of Nyaya-Vaisheshika and its Conflict with the Buddhist Dignaga School, Delhi, Bharatiya Vidya Prakashan, 1976.
- Shou chang lun (Hastadandashastra), en Taisho Vol. XXXII, 1657.
- Stcherbatsky, Th., The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word "Dharma", London, 1923. Reimpresión: Calcutta, 1961.
- Subhashita-samgraha, C. Bendall ed., Le Muséon N.S. IV, 1903, pp. 375-402; V, 1904, pp. 5-46 and 245-274.
- Sukhavatvyuhastu (The smaller), en Buddhist Texts from Japan, F. Max Müller and B. Nanjio, Ed. Oxford, 1883.
- Ta chih tu lun (Mahaprajñāparamitashastra), en Taisho Vol. XXV, 1509.
- Taisho = The Taisho Shinshu Daizokyo (The Tripitaka in Chinese), J. Takakusu and K. Watanabe (eds.).
- Takakusu, J., "On the Abhidharma Literature of the Sarvastivadins", en Journal of the Pali Text Society, 1905, pp. 67-146.
- Theragatha, PTS ed.
- Ti tsang pu sa pên yüan ching (Kshitigarbhāpranidhāna-sūtra (?)), en Taisho Vol. XIII, 412.
- Tohoku = A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons (Bkaḥ-gyur and Bstan-gyur), H. Ui y otros (eds.) [Página 19]
- Tola, Fernando, y Dragonetti, Carmen, "La doctrina de los dharmas en el Budismo", en Boletín de la Asociación Española de Orientalistas XIII, 1977, pp.105 - 132 (= Yoga y Mística de la India, Buenos Aires, Kier, 1978, pp. 91-128).
- Idem, "Anaditva or beginninglessness in Indian Philosophy", en Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, 1980, pp. 1-20.

- Idem, "The Trisvabhavakarika of Vasubandhu", en Journal of Indian Philosophy 11 (1983) pp. 225-266.
- Idem, El Idealismo Budista, México, Premiá Editores, 1989.
- Idem, "La estructura de la mente según la escuela idealista budista (Yogacara)", en Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica, Núm.182, Vol.46, Madrid, 1990, pp. 129-147 [= Revista de Estudios Budistas REB, México-Buenos Aires, N° 4, pp. 51-74].
- Idem, C., On Voidness, Delhi, Ed. Motilal Banarsidass, 1994.
- Vacaspati Mishra, Bhamati, en The Brahmasutra Shankhara Bhashya, M.A. Shastri (ed.), Ed. Bombay Nirnaya Sagar Press, 1938.
- Vasubandhu, Abhidharmakosha, Bauddha Bharati Series ed.
- Idem, Vimshatika, S. Lévi ed., Paris, 1925.
- Vasumitra, I pu tsung lun lun, en Taisho Vol. L, 2031.
- Vibhanga, PTS ed.
- Vinaya, Suttavibhanga, PTS ed.
- von Glasenapp, H., Buddhismus und Gottesidee, Wiesbaden, Ed. Akademie der Wissenschaften und Literatur im Mainz, 1954.
- Idem, "Zur Geschichte der buddhistischen Dharma-Theorie", en Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1938, pp. 385-420 (= Von Buddha zu Gandhi, Wiesbaden, 1962, pp. 47-80).
- Yashomitra, Sphutartha Commentary ad Abhidharmakosha, ver Vasubandhu, Abhidharmakosha.