

MENTE Y COSMOS. LA IDEA DE LA CONCIENCIA EN VASUBANDHU Y BUDDHAGOSHA

JUAN ARNAU

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: Para las tradiciones escolásticas budistas, el universo es inseparable de la vida mental de los seres que lo habitan, siendo las acciones de los seres, con sus estados mentales asociados, las que trazan el mapa y calendario cósmico. Algunos investigadores han visto en estas asociaciones entre mente y universo la «contraparte imaginativa, mítica y poética de los estados meditativos». Este artículo intenta mostrar cómo la propia escolástica mantiene cierta ambigüedad sobre si el cosmos debe entenderse como una metáfora de la mente o debe identificarse literalmente con ella. Algunos pasajes establecen una complementariedad que parece afirmar la existencia independiente de ambos. Sea como fuere, contrastar las descripciones de estados mentales con relatos cosmogónicos nos permitirá comprender mejor la idea del cosmos en el budismo antiguo.

PALABRAS CLAVE: Budismo; conciencia; cosmos; Vasubandhu; Buddhaghosa.

Mind and cosmos.

Conception of consciousness in Vasubandhu y Buddhaghosa

ABSTRACT: For the Buddhist scholastic traditions, the universe is inseparable from the mental life of the beings that inhabit it, therefore, the actions of human beings, with their associated mental states, trace the map of the universe and the cosmic calendar. Some researchers have seen in these associations between mind and the universe the «imaginative, mythical and poetic counterpart of meditative states». This article attempts to show how the own scholastic maintains ambiguity on whether the cosmos should be understood as a metaphor of the mind or must be literally identified with her. Some passages establish a complementarity which seems to say the independent existence of both. Be that as it may, contrasting descriptions of mental states with cosmogonists stories allow us a better understand the idea of the cosmos in ancient Buddhism.

KEY WORDS: Buddhism; Consciousness; Universe, Vasubandhu; Buddhaghosa.

1. PRELIMINARES: MENTE Y UNIVERSO

Para las tradiciones budistas el universo es indisociable de la vida mental de los seres que lo habitan. En ocasiones la escolástica dará a entender que son las propias acciones de los seres, con sus estados mentales asociados, los que trazan el mapa y el calendario cósmicos. Algunos investigadores han visto en estas asociaciones entre mente y universo «la contraparte poética,

imaginativa y mítica de las descripciones de los estados meditativos (*jhāna*)» [Gethin (1997), p. 186]. El presente artículo tratará de mostrar cómo la propia escolástica budista, representada aquí por los compendios de Vasubandhu y Buddhaghosa, no se posiciona claramente sobre si ese paralelismo debe de entenderse literal o metafóricamente. La mente es a veces metáfora del cosmos, y el cosmos metáfora de la mente, pero en ciertas ocasiones se establece entre ambos una complementariedad que parece afirmar la existencia independiente de ambos. Sea como fuere, contrastar las descripciones de los estados mentales con narraciones de naturaleza cosmogónica permitirá comprender con mayor amplitud la idea del cosmos de los antiguos budistas.

Los primeros intentos por establecer las relaciones entre conciencia y materia pertenecen a la literatura escolástica (*abhidharma*) de las escuelas *sarvāstivāda* y *theravāda*, registrados en dos de las enciclopedias budistas más antiguas y completas, el *Abhidharmakośa-bhāṣya* de Vasubandhu, y el *Visuddhimagga* de Buddhaghosa¹. Dado que ningún texto de las colecciones de diálogos (*nikāya*) ofrece un examen exhaustivo de dichas relaciones estas dos obras nos servirán para establecer las diversas síntesis que la tradición budista, tanto del norte como del sur, ha registrado sobre el tema.

Vasubandhu y Buddhaghosa coinciden en su modelo cosmológico: existencia de múltiples universos sin límite espacial o temporal. En cada uno de ellos, una estructura vertical seccionada en tres ámbitos (*dhātu*), cada uno de los cuales alberga diferentes modos de existencia (*bhūmi*). Los diferentes ámbitos en los que se estratifica cada universo particular corresponden a diferentes estados mentales, que llevan aparejados diferentes morfologías y modos de ser. En general puede decirse que el universo budista carece de mundos deshabitados, lugares donde no se da ningún tipo de actividad cognitiva, aunque los textos mantendrán cierta ambigüedad respecto a este punto. Esto tiene como consecuencia que la separación física de los seres se encuentre subordinada a diferencias en sus estados mentales: los animales y los humanos comparten un mismo mundo físico, aunque sus esfuerzos, intenciones y voluntades pertenecen a «planos» diferentes.

2. REFERENTES

Un análisis de las correspondencias entre la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* y los *nikāya pāli* ha llamado la atención sobre tres posibles modos de aproximación al conocimiento [Masefield (1983), pp. 69-98]. Los términos *brahman* y *ātman* se

Abreviaturas: AN: *Anguttara-nikāya*, BU: *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*, CU: *Chāndogya-upaniṣad*, DN: *Dīgha-nikāya*, IU: *Isa-upaniṣad*, Kośa: *Abhidharmakośa-bhāṣya*, KU: *Kaṭha-upaniṣad*, MB: *Mahābhārata*, MN: *Majjhima-nikāya*, MtU: *Maittrīya-upaniṣad*, MU: *Muṇḍaka-upaniṣad*, RV: *Ṛgveda*, SN: *Samyutta-nikāya*, ŚU: *Śvetāśvatara-upaniṣad* TU: *Taittirīya-upaniṣad*, VM: *Visuddhimagga*.

¹ VALLÉE POUSSIN (1988) y ÑĀNAMOLI (1999).

refieren a una misma realidad que no es ni exclusivamente material (cósmica) ni exclusivamente cognitiva (individual). Ese «algo», cuando se contempla desde la perspectiva cósmica (*adhidaivatam*) se denomina *brahman*, mientras que si se hace desde la conciencia individual (*adhyātman*) se denomina *ātman*. Una vez establecida esta correspondencia, hablar del cosmos supone hablar de lo humano, sin que ello implique necesariamente una visión antropomórfica. A estos enfoques hay que añadir una tercera perspectiva: *adhibhêtam*, que tiene en cuenta el punto de vista de los propios entes.

Encontramos así una terna de aproximaciones (cósmica, humana y entitiva), a una misma realidad. Este es un buen ejemplo de una característica muy extendida en el pensamiento budista: una actitud reacia a desligar la cosmología de las facultades y procesos cognitivos. Ese mismo enfoque se reproducirá en los *nikāya*, donde hablar del cosmos y hablar de los diferentes estados mentales se considerarán modos complementarios de referirse a una misma situación. No es una cuestión de priorizar un modelo sobre otro sino de utilizar el más adecuado a los fines hermenéuticos o doctrinales que hay en juego en cada contexto. No hay tampoco una predominancia de lo metafórico sobre lo literal, o a la inversa. La mente no es una metáfora del cosmos y el cosmos no es una metáfora de la mente. Ambos son igualmente literales y metafóricos. Cuando los *nikāya* relatan que las hijas de Māra intentaron seducir a Siddhārtha bajo el árbol de Gāya, nos encontramos al mismo tiempo en el ámbito del mito y en el ámbito psicológico. Esa noche, los estados asociados a la lascivia (*ratī*), la indolencia (*aratī*) y la sed (*trṣṇā*) fueron superados. No es este un ejemplo de «superación del mito» o una evolución de lo mítico a lo racional. La diferencia de niveles, el salto entre lo literal y lo metafórico, pierde aquí la escala de valores que acostumbra a tener en las disciplinas científicas modernas.

Así, los *nikāya* se referirán al nirvana tanto como a un lugar del espacio como a un estado de la mente. La cosmografía se encargará de describir los diferentes niveles de realidad, desde el mundo de los fenómenos, condicionado y vacío, cuya característica más destacada es la impermanencia y la incompletitud, hasta mundos carentes de forma donde ya no es posible hablar de las cualidades de lo orgánico y lo sensible. El primero de ellos se subdivide a su vez en dos ámbitos, el del deseo (*kāmaloka*) y el de la serenidad (*brahmaloka*). Cada uno de ellos se configura cosmográficamente (*adhidaivatam*) y, en los seres conscientes, mentalmente (*adhyātman*), estableciendo una correspondencia entre las regiones del espacio y los estados de la mente².

Masefield cita el *Dīghanikāya* (II, 156) según el cual el Buda ascendió progresivamente los cuatro *rūpa jhāna*, los cuatro *arūpāyatana* hasta el *nirodha-*

² En lo referente a la configuración espacial, el ámbito del deseo (*kāmaloka*) consiste en seis «espacios de serenidad», mientras que referido a la mente (*adyātman*) se compone de seis estados de la conciencia sensorial. Del mismo modo, el ámbito de serenidad (*brahmaloka*) consiste en una serie de regiones cósmicas desde la perspectiva espacial (*adhidaivatam*) y una serie de estadios de la meditación (*jhāna*) de «permanencia en sublimes moradas» (*brahmavihāra*), desde la perspectiva de la conciencia (*adyātman*).

samāpatti, para luego descenderlos en orden sucesivo y volver a ascender hasta el cuarto *jhāna*, umbral del nirvana. Esto permite al autor defender la tesis de que el nirvana, además de un estado de la mente, es un lugar del espacio cósmico. Cuando los nikāyas hablan de éste último, utilizan las palabras como isla (*dīpa*), gruta (*lena*), albergue (*tānam*), refugio (*saranam*) que, según el autor, no tienen porqué tomarse metafóricamente y bien podrían referirse a un lugar del cosmos.

Retomando el ejemplo inicial, *adhidaivatam* y *adhyātman* son simplemente accesos alternativos al mundo sensorial (*kāmaloka*) y al mundo suprasensorial (*brahmaloka*), y lo mismo podría decirse en el caso del nirvana. Para Masefield, aunque el nirvana a menudo se describe como un estado mental: como la superación de la codicia, el odio y la confusión; esa perspectiva no debería eclipsar el hecho de que también aparece con frecuencia descrito (*adhidaivatam*) como una región visible y audible que trasciende el ámbito fenoménico del devenir [Masefield (1983), p. 82-83]³. Masefield decanta sus conclusiones: tanto la tradición védica como la tradición de los nikāya dieron por sentado que hablar del cosmos y hablar de la condición humana eran simplemente dos alternativas para hablar de una misma realidad. En el contexto budista esa realidad, en su forma sutil o implícita, se caracteriza con el término *lokottara* (supramundana), mientras que en su forma burda o explícita como *lokiya* (mundana)⁴.

En general, los diálogos de los nikāya mantienen una actitud antiespectulativa sobre estas cuestiones. Tratar de dilucidar la naturaleza del cosmos, su origen y evolución, puede ser pernicioso y desorientador para el monje. La extensión espacial y temporal del universo se plantea también en el *Diálogo breve con Mālunḅkya*, donde el eremita Mālunḅkya, impaciente por que el Buda le aclare esta y otras cuestiones, va a interrogarlo a los jardines de Anāthapiṇḁdika (*Cūlamālunḅkya-sutta*, MN 63 [Ñāṇamoli y Bodhi (1995)]). El Buda elude la cuestión por no ser provechosa al propósito de la enseñanza: la erradicación del sufrimiento, y por no conducir a la serenidad, el desapego y la ecuanimidad. La naturaleza del espacio y del tiempo no son cuestiones prioritarias, y se ilustra mediante la alegoría del hombre que, herido por una flecha envenenada, se resiste a dejarse curar hasta conocer la identidad del arquero. Vano es preguntarse por la finitud o infinitud del universo, por los límites del espacio o del tiempo: dichas especulaciones alejan al monje del verdadero propósito de la

³ Según esta última visión, las reminiscencias de la literatura de las correspondencias: BU: 4. 4. 25 y KU 2. 2. 15. con ciertos pasajes de textos budistas en pāli como el *Udāna* (9 y 80) se hacen más que evidentes.

⁴ «El hecho de que algunos humanos o deva puedan ser lokottara, sugiere que, según la tradición, el plano supramundano interviene (a través de la presencia de estos seres extraordinarios) en el plano mundano (lokiya). Es decir, parece que en el contexto budista la realidad se entendía no tanto en términos de la dicotomía entre, por un lado, sus formas burdas y sutiles, y por otro, sus perspectivas *adhidaivatam* y *adhyātman*, sino que es posible discernir en ambas perspectivas el plano mundano y el supramundano. O, dicho de otra manera, lo trascendente es arrastrado de alguna manera a lo mundano.» [MASEFIELD (1983), p. 84].

doctrina: los estados afectivos de la mente respecto a la experiencia de la vida, tanto propia como ajena⁵.

3. LA RAZÓN DE LA DIVERSIDAD

Conforme los seres evolucionan en el tiempo van ofreciendo diferentes caras de sí mismos. En la sucesión en el tiempo y el espacio, en su duración y movimiento, los seres ofrecen diferentes versiones de sí mismos. Y ese estar en el mundo es propio de una acción (karma) que no sólo imita sino que identifica. En su devenir los seres se trasmutan y se rehacen y únicamente lo actuado podrá cambiar el nombre de las cosas, cambiar su identidad en el marco de un proceso continuo de percepción cognitiva (*vijñāna-samtāna*), que atraviesa por diferentes formas de existencia⁶.

La preferencia budista por el mundo de los seres (*sattvaloka*) frente al de su ubicación (*bhājanaloka*) hace que los destinos individuales no se consideren a merced de la evolución de la materia, sino que son las propias acciones de los seres, su abanico de verbos, las que trazan la singladura del mundo. Es así como las historias populares sobre los *deva*, abundantes en los *nikāya*, pueden entenderse en términos de estados mentales. La batalla que libra Siddhārta contra la muerte bajo el árbol del despertar, pasa a ser metáfora de una carrera de obstáculos (*n'varaṇa*), de superación de ciertos estados mentales que impiden obtener el primer *jhāna*.

Dentro de esa complementariedad entre lo físico y lo mental, la escolástica distinguirá entre el universo receptáculo (*bhājanaloka*) y el universo de los seres, (*sattvaloka*). Estando el primero subordinado al segundo. Al inicio de cada periodo cósmico, el universo se recrea mediante la energía de las acciones del conjunto de los seres conscientes. Nunca hasta entonces había sido enfatizado tanto el poder cosmogónico del karma. Del impulso del karma surge el primer ámbito del *bhājanaloka*: la residencia de Brahmā. Y de su fuerza nace el primero de los seres del *sattvaloka*, el Brahmā del nuevo periodo cósmico. Es

⁵ Algunos textos recurren a la alegoría para dar cuenta de aquello que, por su magnitud, queda fuera de toda medida. La imagen sustituye a la cifra. En el curso del viaje por *samsāra*, cada uno de los seres ha bebido más leche que el agua contenida en los cuatro océanos (SN 2 [BODHI (2002), pp 180-1]). ¿Y cuánto ha durado este universo en el que vagamos de renacer en renacer? Supongamos una montaña gigante de roca sólida. Cada cien años un hombre roza sobre ella, una única vez, un paño de seda de Benarés. Pues bien, esa montaña desaparecerá por la erosión antes de que haya concluido un ciclo cósmico.

⁶ La sensibilidad sirve de teodolito para clasificar la compleja diversidad de manifestaciones de la vida. Larvas que sólo gustan, gusanos que únicamente palpan, peces que oyen pero no huelen, espíritus que sólo ven lo invisible, seres capaces de reflexionar el universo... Cuanto mayor es el número de sentidos disponibles, más capaces son los seres de conocer la naturaleza del mundo. Cuando, en el hombre, esta sensibilidad se refina, entonces se hace posible el tránsito a ámbitos más allá de la forma. Paradójicamente, la sublimación de la sensibilidad es el puente para la superación de lo sensible.

el primer ser consciente que hace su aparición, pero es incapaz de recordar sus existencias previas y cree ingenuamente nacer de sí mismo, de su propia fuerza y energía. Con el tiempo Brahmā se cansa de la soledad y busca compañía. Y cree crear a otros dioses, cuando en realidad éstos son resultado de actos del pasado. Es así como el budismo adapta y modifica creencias propias del brahmanismo. Muchos adoran a Brahmā y lo consideran el creador del mundo, pero ignoran que son hijos de sus propias acciones y que cada uno tiene lo que merece.

4. CONCIENCIA EN CONTINUIDAD

Según la concepción budista del karma, los seres forjan su destino mediante las acciones que llevan acabo y mediante los estados de conciencia que acompañan a dichas acciones. Para el budismo el individuo ha moldeado las limitaciones de su carácter. A lo largo de la vida, mediante actos, palabras, sueños, deseos e intenciones, se construye ese artificio mental llamado karma, que es el factor que impulsa a los seres a renacer. En general los budistas aspiran a generar y acumular buen karma, ya sea para conseguir un buen renacimiento o para avanzar en el camino hacia el despertar. Un ejemplo significativo de recolección de karma positivo lo encontramos en una de las colecciones de jātaka. Un género en el que el protagonista se identifica con un nacimiento previo de Gautama Buda, bajo la forma de hombre, dios o animal. En cada una de estas vidas, el *bodhisattva* o buda en formación nace para perfeccionar una de las diez virtudes excelsas (*pāramitā*): generosidad, bondad, desprendimiento, discernimiento, firmeza, paciencia, veracidad, resolución, consideración y ecuanimidad. Estas diez virtudes surgen en la vida consciente y una sola vida no basta para perfeccionarlas todas. La transformación moral requiere tiempo y el ser consciente tendrá que recorrer incontables existencias para alcanzar la maduración última. En esa carrera a través de sucesivos renacimientos, el *bodhisattva* no es una misma persona sino multitud, pero todas ellas forman una cadena relacionada causalmente. Se transmite un carácter, no una sustancia. Otro es el que hereda el temple, la generosidad o la ecuanimidad del que le precedió⁷.

Para el budismo la vida consciente, en sus diversas formas, es un deambular sin rumbo ni propósito en un torbellino (*samsāra*) impulsado por el deseo

⁷ Lo que distingue al budismo de otros movimientos de su época, su marca distintiva, es precisamente su posicionamiento en contra de la existencia de un sustrato esencial en los seres conscientes, de una entidad permanente que sería la que transmigraría de una vida a otra tras la descomposición del cuerpo físico. Esta idea constituye, para los budistas, el principal obstáculo para el logro del despertar. Esa concepción errónea del propio yo, y el apego a la quimera de una sustancia inalterable y eterna, constituye el aliento del renacer. Deconstruir esa idea del yo constituye uno de los aspectos fundamentales del budismo como crítica del brahmanismo.

ciego y la ignorancia. ¿Quién es aquél que vaga en *samsāra*? ¿Quién habrá de heredar el karma? Las diversas respuestas a esta pregunta constituyen una parte importante del corpus filosófico budista cuyo desarrollo trataremos de describir. Una de las primeras formas de negar la substancialidad del yo fue analizando los constituyentes del individuo, denominados técnicamente *skandha*. Según este análisis, lo que generalmente se entiende por individuo no es sino un compuesto de materia, sensaciones, ideas, predisposiciones y percepción cognitiva, realidades todas ellas fugaces y en continuo cambio. Cada uno de estos cinco elementos existe por sí mismo (aunque de forma efímera) y su combinación da lugar a lo que comúnmente llamamos persona. El sujeto se considera irreal, mientras que lo real (desde esta perspectiva, que es la que sostiene el *abhidharma*), son sus fugaces constituyentes. Atribuir a la persona un sustrato permanente supone un error fundamental que alimentará el apego, el anhelo y el egoísmo.

Ninguno de estos componentes puede considerarse una entidad inmutable o permanente. No habiendo un actor que pueda diferenciarse de la acción, ¿quién hereda el karma en una vida subsiguiente?, y, ¿cómo se realiza la transición entre una existencia y otra? Para responder a la primera pregunta los textos ofrecen algunas metáforas, como la de los lácteos. Después de un tiempo, la leche fresca se convierte en cuajada, posteriormente en mantequilla y si se le extrae el agua mediante el calor, en mantequilla clarificada. Sería erróneo decir que la leche es lo mismo que la cuajada, la mantequilla o la mantequilla clarificada, aunque todos estos productos se producen a partir de ella. Y del mismo modo que no encontraremos leche fresca en la mantequilla clarificada, tampoco encontramos un yo que pase de un estado a otro. En efecto, lo que se da es una reanudación, una concatenación causal de dos procesos vitales donde no se preserva la individualidad o el yo, pero sí la continuidad. Para el budismo toda identidad es caminera y, escatológicamente, transitiva. Respecto a la segunda cuestión, el nacimiento de un nuevo ser (la formación del cuerpo a partir del embrión), se explica en términos kármicos. La fuerza interna que impulsa el crecimiento del organismo es efecto de acciones pasadas y tiene la forma de impresiones y predisposiciones que guiarán su desarrollo vital. Dichas predisposiciones se crean un cuerpo para realizar todo su potencial. Como prueba de ello se dirá que el neonato sabe ya muchas cosas antes de nacer, conoce la satisfacción y el temor, la necesidad de alimentarse y está familiarizado con emociones típicamente humanas. Al mismo tiempo, esa acumulación de impresiones y predisposiciones que impulsan al ser vivo sirven para explicar la diversidad de los seres, sus diferentes formas y capacidades y las condiciones particulares que rodean su crecimiento y desarrollo.

Con la negación del yo el budismo corría el riesgo de caer en el nihilismo. Algunos pasajes de la literatura canónica dan cuenta de dicha inquietud. Mantener la existencia del yo supone aceptar la permanencia, lo cual contradeciría un principio fundamental del budismo, la impermanencia de todo lo existente. Pero decir que no hay yo puede parecer adherirse a aquellos que no reconocen ningún valor moral inherente a la vida, y el budismo está

muy lejos de dicha concepción. Este hecho encontrará justificación en cierta ambigüedad retórica, y se dirá que el que realiza una acción no es el que experimenta sus consecuencias, pero que tampoco es otro completamente distinto. El ser (esencialmente transitivo) que renace y experimenta el fruto de actos del pasado, no es ni idéntico ni diferente de aquel que los cometió.

Para resolver esta ambigüedad se recurre a la doctrina del surgimiento condicionado (*pratīyasamutpāda*). Este término de carácter filosófico y técnico hace referencia al hecho de que la existencia de cualquier cosa o fenómeno se origina y depende de otras cosas o fenómenos. Y aunque éstas últimas puedan considerarse causa del hecho producido, a su vez son el resultado de otras causas y condiciones. De acuerdo con la visión budista, el «origen condicionado» describe el modo en el que las cosas son: una concatenación de causas repetidas indefinidamente. La ignorancia (*avidyā*) es el primero de los doce elementos de esta cadena causal y se considera el factor que lleva a los seres a renacer. Se trata una nescencia fundamental cuya ceguera fortalece el apego a los objetos de los sentidos, una inopia sin comienzo que causa, alimenta y mantiene los procesos del renacer y es condición de un sufrimiento innato, pues hace posible y refuerza la construcción del yo y el sentido de posesión. El segundo eslabón de la cadena son las predisposiciones o tendencias mentales, denominadas *samskāra*, que configuran el temperamento y la actitud. Estos dos factores, *avidyā* y *samskāra*, provienen de vidas pasadas, y juntos generan el tercer eslabón, la consciencia (*vijñāna*) del nuevo ser. El cuarto elemento es la configuración psicofísica del individuo (*nāma-rūpa*), que desarrolla los seis sentidos (*ṣaḍāyatana*, los cinco sentidos más la mente). Los sentidos hacen posible el sexto eslabón de la cadena, el contacto (*sparsa*) con el mundo exterior e interior, que da lugar al séptimo: la sensación (*vedanā*). Y las sensaciones conducen irremisiblemente a la sed (*tṛṣṇā*). La sed induce el apego (*upādāna*) a las experiencias y el deseo de nuevas experiencias y nuevas vidas. Estos ocho eslabones constituyen la base, en esta vida, del siguiente renacer (*bhava*). Comienza así una nueva vida y un nuevo nacimiento (*jāti*). Y todo ello conduce a una nueva vejez y una nueva muerte (*jarā-maraṇa*).

La interpretación errónea del concepto de individuo, es decir, en términos del yo en lugar de en términos del surgimiento condicionado, constituye un error fundamental. La creencia en el yo representa el aferramiento, causa fundamental del sufrimiento, que la propia doctrina pretende desarraigar.

5. ESPACIO TEMPERAMENTAL

Ya hemos visto que la tradición budista fue reacia a deslindar las acciones de sus estados mentales asociados, estableciendo la jerarquía y valor de las mismas en función de las intenciones y las cualidades mentales que las motivan. Aunque el abhidharma reconoce un espacio cósmico (*bhājanaloka*) para cada uno de los ámbitos de existencia, la mentalidad budista tiende a entender

dichos ámbitos como espacios temperamentales, donde los diferentes modos cognitivos y las diferentes posibilidades de la experiencia de sus habitantes no son una característica que añadir a una realidad sustantiva sino la razón de ser de dichos ámbitos. En efecto, el espacio es, para el budismo escolástico, no tanto un espacio neutro desprovisto de cualidades sino la consecuencia natural del estado mental de sus habitantes. Un espacio hecho de posibilidades cognitivas, vocaciones, temperamentos y carácter.

En sus primeras especulaciones cosmológicas, el abhidharma no contempla la posibilidad un espacio despoblado. El abanico de las experiencias posibles de los seres conscientes establece la arquitectura del cosmos, que se entiende como la espacialización de ámbitos del renacer. Al mismo tiempo, esos ámbitos definen las condiciones de la experiencia de los seres que renacen en ellos. En el nivel más bajo los seres de los abismos (*naraka*), los espíritus hambrientos (*preta*) y una clase especial de dioses resentidos (*asura*). Estos tres grupos disponen de una conciencia sensible limitada a los objetos que tienen a su disposición. Viven por lo general en espacios clausurados y oscuros que establecen los límites de su propia experiencia, restringida a los mecanismos del deseo ciego. Por encima de ellos se encuentran los hombres y algunas clases de dioses (*deva*), que experimentan también una conciencia sensible pero que disponen de objetos de contemplación que admiten nuevas posibilidades.

El budismo carece de la noción de un paraíso eterno. Para la escolástica los «paraísos» son más bien estados de conciencia ordenados jerárquicamente. Comprenden seis niveles en el ámbito del deseo (*kāmaloka*) y diversos niveles del ámbito de la materia sutil (*rūpadhatu*) cuyos habitantes se denominan *brahmas*⁸. De nuevo se subraya la idea de que son las acciones conscientes las que configuran los ámbitos cósmicos. La existencia en los paraísos del deseo sensual (*kāmaloka*) es placentera y consecuencia del karma beneficioso (*kuśala*) y meritorio (*puṇya*) de aquellos que han desarrollado la práctica de la generosidad (*dāna*) y la conducta justa (*śīla*). Mientras que la existencia entre los *brahmas* (en el ámbito de la materia sutil: *rūpadhatu*), es resultado del cultivo de estados mentales asociados con la serenidad y la contemplación.

6. ÁMBITOS DE EXISTENCIA

Según la taxonomía clásica de la tradición theravāda y sarvāstivāda existen 89 o 121 estados de conciencia. A grandes rasgos se clasifican en cuatro estadios. El más bajo de todos ellos es una conciencia elemental, le sigue una conciencia asociada a los cinco sentidos. Después de ella encontramos una conciencia sensible y diestra para «percibir» el ámbito de la materia sutil. Finalmente, en

⁸ Por encima de ellos hay un ámbito carente de forma (*arūpadhatu*) que este texto no menciona. La listas escolásticas llegarán a listar 26 de estos «paraísos» (todos ellos impermanentes), aunque su número varía en las diferentes escuelas.

la cúspide del sistema, tenemos las formas cognitivas del ámbito inmaterial. Como se ha dicho, esto es posible gracias al ejercicio eficaz de la meditación y estos estados, cuatro en total (aunque algunas listas subdividen el cuatro estado a su vez en cuatro) se denominan *jhāna* (sánscrito *dhyāna*). Desde el punto de vista cosmológico, este camino mental ascendente se corresponde con un mapa del universo.

Los términos que se refieren al universo en la literatura de los *nikāya* son *lokadhatu*: «sistema de mundos» y *cakravāla*: «rueda de los mundos». En ellos se ubican los 31 ámbitos de existencia, configurados en los diferentes niveles de acuerdo a la calidad de la experiencia que en ellos tiene lugar⁹. Estos estados de conciencia se mencionan con frecuencia en las colecciones de diálogos (*nikāya*) y son objeto de comentarios y aclaraciones en la literatura escolástica *theravāda* y *sarvāstivāda*. *Buddhagosa* describe en su *Visuddhimagga* (ca s. v), un estimado manual de técnicas de la meditación, un total de ocho estadios o «trances». Estos se dividen a su vez en dos categorías: los cuatro primeros pertenecen a un ámbito de refinada sensibilidad (*rūpadhatu*), mientras que los cuatro últimos se asocian a la experiencia de un ámbito inmaterial (*ārūpadhatu*). Los primeros cuatro *dhyāna* conducen a un estado sereno y libre de sufrimiento. En el primer *dhyāna* la mente ha logrado liberarse de los cinco obstáculos (*pañcanīvaraṇa*): ansia, aversión, pereza, agitación y duda. Se experimenta la unidad (*ekāgratā*), la dicha (*prīti*) y la satisfacción (*sukha*). Permanece una sutil actividad mental (*vitarka*) que permite la adhesión o consideración a los objetos mentales (*vicara*) y que únicamente es perceptible para aquellos que conocen el segundo *dhyāna*. En el segundo *dhyāna* ha cesado toda actividad mental (*vitarka* y *vicara*) y sólo permanecen la dicha (*prīti*), la satisfacción (*sukha*) y la unidad (*ekāgratā*). En el tercer *dhyāna* ha desaparecido la dicha, quedando sólo la satisfacción y la unidad. En el cuarto *dhyāna* ha desaparecido la satisfacción y aparece un nuevo estado, la ecuanimidad (*upekṣa*), que se une a la sensación de unidad (*ekāgratā*), alcanzándose un estado que ha trascendido las nociones de placer y dolor.

Los *dhyāna* son llamados «las huellas del Tathāgata», por ser la descripción del itinerario mental que realizó el Buda la noche del despertar¹⁰. Tradicionalmente, este cuarto *dhyāna* abre las puertas a poderes extraordinarios, denominados *abhijñā*. Dominar estos estados supone poder acceder a ellos a voluntad y permanecer en ellos durante varias horas. Hay cuatro estados meditativos

⁹ En un ambicioso artículo titulado «Cosmology and Meditation» [GETHIN (1997), p. 183-217] ha investigado las relaciones entre lo teórico y lo mitológico en la literatura antigua budista. Concretamente su trabajo se centra en las relaciones entre la idea de un despliegue y repliegue cósmico y la naturaleza del cuarto estadio meditativo (*jhāna/dhyāna*). El término *pāli jhāna* (sánscrito *dhyāna*) hace referencia a un estado de la mente al que se llega mediante la práctica de la meditación. Los *dhyāna* se definen como estados provisionales de la mente caracterizados por la calma y la concentración. Se describen como un estado de recogimiento, plenamente consciente del cuerpo, en el que la mente adquiere el temple y el poder de penetrar en la naturaleza de lo real. Se describen ocho estadios progresivos, cuatro pertenecientes al ámbito de la materia sutil (*rūpa*) y cuatro al ámbito inmaterial (*arūpa*).

¹⁰ *Ānāpānasatisutta*, MN 118.

todavía más profundos, denominados inmateriales o carentes de forma (*arūpa*), para distinguirlos de los anteriores. (1) La dimensión de la infinitud espacial. (2) La dimensión de la infinitud de conciencia. (3) La dimensión de la nada. (4) La dimensión que no es ideación ni ausencia de ideación.

Esta división entre un ámbito de la forma y un ámbito carente de forma (o entre un ámbito material y otro inmaterial) no siempre es taxativa y en ocasiones se explican los últimos cuatro estadios como subestados del cuarto *dhyāna*. Lo que sí es evidente es que los *dhyāna* establecen una jerarquía de niveles de relación con lo real. Conforme se avanza en la concentración meditativa se alcanzan niveles más profundos de absorción hasta llegar a un punto en el que todas las sensaciones quedan suprimidas: la obtención de esta experiencia (el cuarto *dhyāna*) se caracteriza por la ecuanimidad y por el logro de ciertos poderes, como el conocimiento de las vidas previas. El cuarto *dhyāna* da acceso además a los cuatro subestados inmateriales: la infinitud espacial (*ākāśānañcāyatana*), la infinitud de conciencia (*viññānañcāyatana*), la nada (*akiñcañcāyatana*) y a un estado que ni es perceptible ni imperceptible (*nevasaññānāsaññāyatana*). Estos trances o estados de conciencia no son un fin en sí mismos, todos ellos son simplemente etapas en el camino hacia el despertar y en sí mismos son impermanentes, insatisfactorios y vacíos.

El *Comentario al Tesoro de la doctrina (Abhidharmakośa-bhāṣya)*, compuesto por Vasubandhu en torno al siglo IV o V, dedica el libro tercero a las diferentes nociones escolásticas sobre la naturaleza del espacio y del tiempo y la estructura y funcionamiento del cosmos¹¹. Empezando por abajo encontramos el *kāmadhātu*, un ámbito sensual que incluye cinco formas diversas de existencia (*gati*): abismal, fantasmagórica, animal, humana y divina. Por encima del mismo encontramos un mundo de materia sutil denominado *rūpa-dhātu*. Se trata de un ámbito que carece de actividad sexual, táctil, olfativa y gustativa, de ahí que se hable de «materia sutil», por estar imbuido de una naturaleza serena y contemplativa, donde predominan la vista y el oído. Más arriba se haya el mundo inmaterial, *ārūpyadhātu*, que no es un lugar del espacio, pero sí un momento en el tiempo¹². Y se concibe como un estado de la mente asociado a cuatro experiencias meditativas¹³.

Lo que interesa al propósito de este artículo es el tipo de relaciones que se establecen entre estas *moradas* y la estructura y organización del universo. Los primeros cuatro *dhyāna* corresponden a los diecisiete ámbitos de refinada

¹¹ El trabajo sintetiza en sus estrofas aspectos esenciales de las doctrinas del sarvāstivāda-vaibhāṣika, mientras que el comentario (*bhāṣya*) somete a crítica algunas de las concepciones de compendios doctrinales antiguos como el *Vibhāṣa* de Cachemira o el *Abhidharmakodaya* de Gandhāra. La obra se divide en nueve libros que analizan, sucesivamente: (1) Las bases de la percepción (*dhātu*). (2) Las facultades humanas (*indriya*). (3) Los mundos o universos (*loka*). (4) La acción y sus consecuencias (karma). (5) Las tendencias latentes negativas (*anuśaya*). (6) La vía espiritual (*mārgapudgala*). (7) El conocimiento (*jñāna*). (8) Los estados meditativos (*samāpatti*). Y (9) la identidad (*pudgala*).

¹² *Kośa* III 3a.

¹³ *ākāśānantyāyatana*, *viññānantyāyatana*, *ākīmcanyātana* y *naivasajñāyatana*.

sensibilidad (*rūpadhatu*), justo por encima de los seis paraísos del ámbito del deseo (*kāmadhatu*). Por encima de ellos se encuentran los cuatro ámbitos inateriales citados (*arūpadhatu*). Estos estados de la mente pueden experimentarse mediante la concentración meditativa en diferentes momentos de la vida consciente y durante largos periodos de tiempo mediante el renacimiento en dichos ámbitos. Las correspondencias entre los estados y de la mente y la naturaleza del espacio cósmico, se pueden sintetizar en el siguiente esquema:

Ámbitos cósmicos (dhātu)		Estados mentales (citta)
Inmaterial Ārūpadhātu	Naivasamjñānāsamjñā Ākimcanya Vijñānānantya Ākāśanantya	Cuarto dhyāna
	Akanistha Sudarśana Sudrśa Avrha	
Materia sutil Rūpadhātu (brahmas)	Asaññasatta Bhatphala	Tercer dhyāna
	Subha-kinha Appamānsubha Parittasubha	
	Ābhāvara Apramānābha Parittābha	Segundo dhyāna
	Mahābrahmā Brahmapurohita Brahmakāyika	Primer dhyāna
Sensual Kāmadhātu	Paranimitavaśavartin Nirmānarati Tusita, Yāma, Trāyastriṃśa Caturmahārājakāyika	Estados dominados por el desapego, la generosidad y la virtud
	Manusya	
	Asura Preta Tiryagyonī Naraka	Estados dominados por el odio, la confusión y el deseo ciego

7. CATÁLOGO DE CUERPOS Y MENTES

Se distinguen siete moradas de la conciencia [Vallée Poussin (1988), p. 501] llamadas *vijñānasthiti*. (1). Seres materiales diferentes en cuerpo e ideas: Los humanos y los dioses de *kāmadhātu*. Difieren en cuerpo porque sus marcas, color y figura no son los mismos. Difieren en ideas porque no comparten sus nociones de lo placentero y lo desagradable¹⁴. (2). Seres materiales diferentes

¹⁴ Los dioses asociados con el primer dhyāna son: 1. Brahmakāyika, 2. Brahmapurohita, 3. Mahābrahmā. Para la escuela de Cachemira los Mahābrahmā no constituyen un lugar (*sthāna*) diferente de los Brahmapurohita. El Vibhāṣa considera que estos últimos (los dioses del primer *dhyāna*) no tienen porqué tener ideas distintas.

en cuerpo pero de ideas similares. Las divinidades del primer *dhyāna*. Todas ellas coinciden en la idea de una causa única. Brahmā piensa: «Los seres fueron creados por mí», mientras que su séquito piensa «Fuimos creados por Brahmā». De acuerdo con algunos comentaristas estos dioses renacen en el ámbito de Brahmā tras morir en Ābhāsvara (que pertenece al segundo *dhyāna*) y comparten el error de considerar a Mahābrahma el creador del mundo. (3). Seres materiales similares en cuerpo, pero de ideas diferentes. Los dioses Ābhāsvara (que incluyen los Parittābha y Apramāṇābha). El *Vibhāṣa* afirma (erróneamente para Vasubandhu) que estos dioses, fatigados de las sensaciones placenteras propias del segundo *dhyāna*, entran en un estado de absorción indiferente al placer y el hastío. Del mismo modo que un rey, fatigado de los placeres sensuales (*kāmasukha*), se entrega al placer del gobierno (*dharmasukha*). Los *sautrāntika* tienen una opinión diferente: las diferencias no son respecto al placer o el hastío, sino de temor o confianza: «Los seres que renacen por poco tiempo en Ābhāsvara saben poco acerca de las leyes que rigen la destrucción del universo, y cuando ven las residencias de Brahmā (primer *dhyāna*) incendiadas, se inquietan pensando que las llamas alcanzarán su morada. Pero los seres que han vivido durante largo tiempo en Ābhāsvara saben que esto no ocurrirá.» (4). Seres de cuerpos e ideas similares. Los dioses del tercer *dhyāna*: Śubhaktṛṣṇa. Participan de las mismas ideas pues comparten idénticas sensaciones de placer. En el primer *dhyāna* hay uniformidad de ideas, aunque se trate de ideas viciadas. En el segundo *dhyāna* hay diversidad de ideas y en el tercero regresa la uniformidad. Dichas ideas son resultado de la retribución kármica. (5-7). Tres clases de seres inmatereales: Los tres primeros *arūpya*.

Los *viññānasthiti* están constituidos por los cinco *skandha* de *kāmadhatu* para los primeros cuatro y por cuatro *skandha* para los tres últimos (donde *rūpa* está ausente). En el resto la percepción cognitiva (*viññāna*) se encuentra reducida, tanto en los destinos nefastos (*durgati*) como en ámbitos asociados al cuarto *dhyāna*: *asaṅgānāsattva* y el cuarto *arūpya*: *naivasasaṅgānāsasaṅgāyatana*, llamado también *bhavāgra* o «la cima de la existencia». En los destinos nefastos (*durgati*), las sensaciones de dolor dañan la percepción cognitiva (*viññāna*). En el cuarto *dhyāna* el meditante puede cultivar *asamjñīsamāpatti*, la absorción inconsciente y en este *dhyāna* se encuentra también *āsaṅgānā*, el *dharmā* que crea los dioses inconscientes (*asamjñīnāsattva*). En *bhavāgra* también se puede cultivar el *nirodhasamāpatti*, la absorción meditativa en la que cesan las ideas y las sensaciones. Por lo tanto *bhavāgra* no es una «morada de la conciencia» (*viññānasthiti*) pues en él no se produce actividad alguna de la percepción cognitiva. Si añadimos *bhavāgra* y *asaṅgānāsattva* a las siete moradas de la percepción cognitiva (*viññānasthiti*), tendremos las «nueve moradas de los seres» (*sattvavāsa*)¹⁵.

Respecto a los seres mismos, cuatro son las matrices (*yonī*) de las que pueden surgir¹⁶. (1) Seres nacidos de huevo. (2) Seres nacidos de vientre. (3) Seres

¹⁵ *Kośa* III 6c-d. Otros textos consideran un número diferente de *sthiti*.

¹⁶ *Kośa* III 8c-d.

nacidos de humedad. (4) Seres aparentes. Estos últimos son denominados «aparentes» (*upapāduka*), porque son diestros en aparecer (*upapādana*) y porque surge de una vez, con los miembros perfectamente formados y sin pasar por un estado embrionario. A ellos pertenecen los seres abismales, los dioses y las existencias intermedias (*antarabhava*), que sirven de transición entre la muerte y el subsiguiente renacimiento¹⁷. Ya hemos hablado de la ley que rige estas operaciones, *pratītyasamutpāda*, que regula la aparición o desaparición de los seres en los diferentes ámbitos. Consta de doce miembros (*nidāna*)¹⁸, que se extienden a tres periodos de tiempo (pasado, presente y futuro)¹⁹. Esta ley representa la forma budista de entender la causalidad con relación a los itinerarios mentales (kármicos) de los seres.

Al comentario de la estrofa veintiocho, Vasubandhu establece su posición respecto a la naturaleza de esta ley. Algunas escuelas la consideraron incondicionada (*asamskrta*), es decir, una ley al margen de las tres marcas distintivas de lo existente: la fugacidad (*anitya*), la falta de esencia (*anātman*) y la inquietud (*duúkhā*). Esta afirmación puede ser verdadera o falsa según se interprete. Si se quiere decir que siempre se producen las *samskāra* (segundo eslabón) debido a la ignorancia (*avidyā*: primer eslabón de la cadena causal de *pratītyasamutpāda*), y que las cosas no se producen por otra razón o sin causa, entonces Vasubandhu acepta que *pratītyasamutpāda* es una ley eterna (*nitya*). Pero si se pretende afirmar que existe un cierto *dharma* eterno denominado *pratītyasamutpāda*, ello supondría una falsa suposición que contradeciría la impermanencia de todas las cosas.

8. ASPECTOS DE LO INMATERIAL

Ya hemos descrito algunas características inherentes al ámbito inmaterial, abordaremos ahora su relación con aspectos relacionados con la cultura mental y la práctica de la meditación. El capítulo octavo del *Kośa* se dedica al análisis de los estadios meditativos. Los *dhyāna* constituyen un estado de la mente concentrada (*samāpatti*) y un ámbito para el surgimiento de lo existente (*upapatti*), y salvo en los *dhyāna* inmatrimateriales (*ārūpya*), todos ellos constituyen un soporte (*āśraya*) para las cualidades, ya sean específicas o generales, puras o impuras, de las cosas.

Vasubandhu define *dhyāna* como el estado en el que el meditante, sumido en un estado de concentración (*samādhi*), puede «conocer verdaderamente» (*upanidhyai*), y cita la célebre fórmula: *samādhūpanisa*× *yathābhūta*× *ñāōasassanam*²⁰. La meditación budista desarrolla en general dos tipos

¹⁷ *Kośa* III 9b-c.

¹⁸ *Kośa* III 20a.

¹⁹ *Kośa* III 21a-d.

²⁰ *SN*: 2. 31.

de ejercicios, el primero, llamado *dhyāna*, combina el cultivo de estados de serenidad (*śamatha*) con técnicas de concentración (*samādhi*), pero se considera que en sí mismo no basta para el logro de la liberación. Hace falta desarrollar facultades cognitivas (*jñāna*), como la observación certera (*darśana*) y la percepción clarividente (*vipaśyanā*), junto con el cultivo del discernimiento (*prajñā*). En general se asocia *śamatha* con *samādhi* y *vipaśyanā* con *prajñā*. La serenidad y la percepción clarividente han de encontrarse equilibradas como las yeguas de un carro.

Ya nos referimos a este estado cuando describimos las siete moradas de la conciencia (*vijñānasthiti*). Se trata del estado de conciencia más elevado, de ahí que se lo llame la «cima del mundo» y también, *bhavāgra*²¹. Recibe su nombre del hecho de que el «reconocimiento» (*samjñā*), la presencia de una idea surgida de la percepción que nos permite identificar una cosa y asociarla con un nombre, es muy débil. Aquí las ideas tienen una actividad muy atenuada, aunque no se encuentran completamente ausentes. Estamos cerca de la conciencia vacía de contenido (*puruṣa*) postulada por la filosofía *sāṃkhya*. Y se dice que uno se prepara para ese ámbito convenciéndose de que «las ideas son una enfermedad», «las ideas son una úlcera», «las ideas son flechas». Pero sin olvidar tampoco que «la ausencia de ideas (*āsamjñika*) es estupidez (*sammoha*)».

La *cima del mundo* es un estado que se asocia con el disfrute y la pureza, pero su pureza no se encuentra del todo libre de inquietudes. Incluso aquí el deleite se halla condicionado por la sed. Estamos todavía en el ámbito de la existencia, y aunque se trata de un ámbito de bien, condicionado por *dharma*s puros, la serie de percepciones cognitivas que constituyen la identidad deberá abandonarlo y liberarse del remanente de turbación que todavía queda.

9. EL PULSO CÓSMICO

Respecto a la cuestión del destino de los seres cuando se inicia el repliegue del universo, encontramos aquí una explicación similar a la que ofrece Buddhagosa. Según el *Visuddhimagga*, cuando el fuego desencadena la contracción del cosmos los seres que habitan los ámbitos inferiores de existencia renacen entre los *brahmā* de *ābhāsvara*, que corresponde al segundo *dhyāna*, pero dado que para renacer en estos ámbitos deben haber cultivado los estados mentales correspondientes al segundo *dhyāna*, queda por resolver la cuestión de qué es lo que impulsa a los seres a renacer allí²². La respuesta a esta cuestión es ambigua. Por un lado Buddhagosa parece sugerir que no hay seres en *samsāra* que no tengan, al menos en estado latente, alguna traza de buen

²¹ La noción se acerca a la conciencia vacía de contenido postulada por la filosofía *sāṃkhya*.

²² VM 13. 55-65.

karma que, desencadenada por el repliegue del cosmos, les permita ascender al ámbito de los dioses sensuales y de allí al ámbito de los *brahmā*²³.

Dado que los ciclos cósmicos son incontables, se supone que todos los seres han renacido en alguna ocasión entre los Esplendorosos (*Ābhāsvara*), estados de materia sutil plenos de dicha (*prīti*) y amor (*maitrī*), pasando de allí a los ámbitos del cuarto *dhyāna*, aquellos que quedan a salvo del repliegue desencadenado por el fuego, el agua y el viento. De aquí a la concepción mahāyāna según la cual todos los seres llevan en sí, de manera innata, el embrión del Tathāgata, no hay más que un paso. Los estados mencionados, aunque no despiertos, se consideran muy próximos al despertar.

Respecto al «lugar» donde se detiene el repliegue cósmico, el *Kośa* establece que los tres *dhyāna*, empezando por el segundo, constituyen cada uno de ellos el límite de las sucesivas contracciones desencadenadas por el fuego, el agua y el viento²⁴. El primero contrae todo lo que queda por debajo del ámbito del Gran Brahmā, incluido éste, que se encuentra asociado con el primer *dhyāna* y que pertenece ya al mundo de la materia sutil (*rūpadhātu*). El agua repliega los ámbitos asociados al segundo *dhyāna*, es decir, el ámbito de los Esplendorosos. El viento se encarga de reducir los ámbitos de la Belleza, asociados con el tercer *dhyāna*. Los ámbitos superiores, asociados con el cuarto *dhyāna*, no son objeto de destrucción.

El comentario explica el motivo por el cual los diversos elementos destruyen gradualmente los distintos ámbitos. El fuego destruye el primer *dhyāna* porque precisamente las imperfecciones y vicios de dicho estado mental son *vitarka-vicāra*, que hacen arder la mente del mismo modo que el fuego hace arder el mundo. El primer término, *vitarka*, hace referencia a la elucubración de lo discursivo, a suposiciones, conjeturas y dudas. El segundo, *vicāra*, al discernimiento y la reflexión. Ambos inquietan todavía al primer *dhyāna*. Los ámbitos asociados al segundo *dhyāna*, los *esplendorosos* (*ābhāsvara*), sucumben al agua, dado que su vicio es la dicha. Y los *sūtra* afirman que la sensación de sufrimiento se destruye mediante la supresión de la solidez del cuerpo, siendo los seres dichosos blandos y maleables como el agua. Los ámbitos asociados al tercer *dhyāna* los destruye el viento, pues tienen como vicio la respiración.

De modo que cada uno de los vicios asociados a los diferentes estados mentales causa la destrucción de los ámbitos de existencia. De nuevo lo externo y lo interno, lo físico y lo mental, se consideran dos aspectos de una misma realidad. ¿Por qué no se opera una destrucción mediante el elemento tierra?, se pregunta el autor: porque lo que llamamos mundo físico es precisamente el elemento tierra. Por lo tanto ese mundo a ese mundo físico puede oponerse el fuego, el agua o el viento, pero no la misma tierra.

²³ En *VM* 19. 14. se distinguen cuatro tipos de karma: el que se experimenta «aquí y ahora» (en esta vida), el que se experimenta al renacer, el que se experimenta en un devenir futuro y el karma que se interrumpe o posterga indefinidamente, cuando no ha habido y no habrá consecuencias kármicas.

²⁴ *Kośa* III. 100 c-d.

Los ámbitos asociados al cuarto *dhyāna* no son objeto de destrucción precisamente porque su estado mental asociado se encuentra libre de la agitación de la especulación, la dicha y la respiración. De hecho el Buda ha afirmado que este *dhyāna* carece de vicios internos y que es inamovible (*āneja*). De acuerdo a otra opinión, el cuarto *dhyāna* y sus ámbitos asociados se libran de la destrucción debido a la resistencia de los *śuddhāvāsakāyika*, divinidades incapaces de entrar en *ārūpyadhātu* y también incapaces de ir a cualquier otro lugar. Paramārtha añade que desde allí obtienen el nirvana.

¿Respeto esta concepción de un ámbito indestructible el principio de impermanencia que gobierna la especulación budista en torno al cosmos y la vida? Vasubandhu no elude la cuestión. El mundo receptáculo del cuarto *dhyāna* no es eterno, de hecho no constituye ni siquiera un ámbito que exista por sí mismo, sino que se divide en diferentes mansiones o residencias que surgen y perecen a medida que los seres las pueblan o abandonan. Aquí la distinción entre *sattvaloka* y *bhājanaloka* ha desaparecido. Dichos ámbitos existen siempre porque siempre se encuentran habitados, aunque ningún ser more eternamente en ellos, de hecho, no son ni siquiera espaciales. De modo que el cuarto *dhyāna* es y no es un sustrato permanente del universo. Lo es en el sentido de que funciona como su fuente de alimentación, como el resto donde se almacena la potencialidad kármica de los seres una vez el ciclo de repliegue ha concluido y el cosmos, suspendido, aguarda su despliegue postrero²⁵. Y no lo es en el sentido de que las «identidades» que lo constituyen son fluctuantes e inestables. Dado que el ámbito de *inmenso fruto* (*brhatphala*) no constituye tanto un ámbito como un modo de ser. Decir que el mundo se contrae periódicamente hasta dichos modos de ser es una manera de decir, como apunta Gethin [(1997), p. 204], que los seres retornan a lo que podría considerarse un modo primordial del ser y en este sentido dichos ámbitos pueden entenderse como un «origen» para el resto del cosmos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arnau, J. y Mellizo C. (2011). *Vasubandhu / Berkeley*. Valencia: Pre-Textos.
- Bodhi, B. (2002). *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Samyutta Nikaya*. Boston: Wisdom Publications.
- Buswell R. (ed.) (2004). *Encyclopedia of Buddhism*. New York: McMillan.
- Dragonetti, C. (1977). *D'gha NikEya, diálogos mayores de Buda*. Caracas: Monte Ávila.
- Frauwallner, E. (1995). *Studies in Abhidharma literature and the origins of Buddhist philosophical systems*. New York: State University of New York Press.
- Gethin, R. (1997). «Cosmology and Meditation. From the Aggañña-Sutta to the Mahāyāna», *History of Religions*, vol. 36, N° 3, pp. 183-217.

²⁵ Siempre que no se descarte la transferencia a otros universos para preservar la conservación del karma.

- Jayatilleke, K. N. (1963). *Early Buddhist Theory of Knowledge*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Kloetzli, R. (1983). *Buddhist cosmology: From single world system to pure land: science and theology in the images of motion and light*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Marasinghe, M. M. J. (1974). *Gods in Early Buddhism: A Study in Their Social and Mythological Milieu as Depicted in the Nikāyas of the Pāli Canon*. Vidyānkara: University of Sri Lanka.
- Masefield, P. (1983). «Mind/Cosmos Maps in the Pāli Nikāyas», en *Buddhist and Western Psychology*, N. Katz (ed.). Boulder: Prajñā Press, pp. 69-93.
- Ñānamoli, B. (1999). *The Path of Purification (Visuddhimagga) by Buddhaghosa*. Seattle: BPS Pariyatti Editions.
- Ñānamoli, B. Bodhi B. (trads.) (1995). *The Middle Length Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications.
- Olivelle, P. (1998). *The Early Upanisads*. New York: Oxford University Press.
- Pujol, Ó. (2003). *Diccionari Sànskrit-Català*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana.
- Sadakata, A. (2004). *Buddhist Cosmology. Philosophy and Origins*. Tokyo: Kōsei Publishing.
- Vallée Poussin, L. (1908). «Cosmogony and Cosmology (Buddhist)», en *Enciclopaedia of Religion and Ethics*. Hastings (ed.), Vol. IV, pp. 129-138.
- (1908a). «Ages of the World (Buddhist)» en *Enciclopaedia of Religion and Ethics*, Hastings (ed.), Vol. I, pp.187-190.
- (1988). (ed/trad.) *Abhidharmakośabhāṣyam* de Vasubandhu. Berkeley: Asian humanities Press.

Universidad Complutense de Madrid
arnaujuan@gmail.com

JUAN ARNAU

[Artículo aprobado para publicar en enero de 2019]