
Lam Rim mediano

(Lam rim 'bring ba)

de

Lama Tsongkhapa

con esquema adicional de Trijang Rimpoché

PARA USO EXCLUSIVO

COMO MATERIAL DE REFERENCIA

PARA LAS ENSEÑANZAS DE LANGCHUB LAMRIM

DESDE LA VISIÓN SUPERIOR HASTA EL FINAL

DE S.S. EL DALÁI LAMA

*Traducido al español por el Servicio de Traducción de la FPMT Hispana
a partir de las traducciones al inglés de Philip Quarcoo y Jeffrey Hopkins*

VERSIÓN 1.0 - 2010

© Servicio de Traducción de la FPMT Hispana, 2010

Todos los derechos reservados

Esta obra no puede ser reproducida total o parcialmente sin permiso por escrito del Servicio de Traducción de la FPMT Hispana de ninguna forma ni con ningún medio electrónico o mecánico como fotocopias, grabaciones, sistemas de almacenamiento o recuperación de datos y tecnologías conocidas o desarrolladas en el futuro.

Traducción al inglés:

© FPMT, Inc., mayo 2008

BORRADOR
PARA USO EXCLUSIVO

Todos los derechos reservados

COMO MATERIAL DE REFERENCIA

PARA LAS ENSEÑANZAS DE JANGCHUB LAMRIM
DE S.S. EL DALÁI LAMA

Nota de la editora

El esquema adicional de Trijang Rimpoché y otras indicaciones añadidas por él aparecen en letra pequeña para distinguirlos del de Lama Tsongkhapa. Este esquema está extraído del texto principal. La división del texto en capítulos es obra del editor; los títulos principales probablemente los añadió el editor del texto tibetano.

Los números entre corchetes { } corresponden al texto tibetano del Lam Rim mediano publicado por Sera Je Computer Project, de la Universidad Monástica de Sera, Bylakuppe, 1999.

Los textos entre paréntesis cuadrados [] son aclaraciones añadidas por los traductores.

Olga Planken, editora
Departamento de Educación de la FPMT
Mayo 2008

BORRADOR

Nota de la traductora al español

Esta primera versión queda pendiente del comentario de los gueshes que imparten el curso en español, ya que la interpretación de muchos pasajes difiere ligeramente en las distintas versiones en inglés.

Se ruega a los intérpretes de los gueshes que me transmitan sus comentarios.

Nerea Basurto,
Servicio de Traducción de la FPMT Hispana
Enero 2010

Explicación intermedia de los estadios del camino a la iluminación que deben practicar los tres [tipos de] seres, con inserciones suplementarias y estructura temática

Explicación de cómo adiestrarse en la visión superior, la esencia de la sabiduría

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2 Cómo adiestrarse en la visión superior

- A Requisitos para la visión superior
- B Divisiones de la visión superior
- C Cómo cultivar la visión superior
- D La señal de que tras cultivarla se ha logrado la visión superior

Segundo: Cómo adiestrarse en la visión superior tiene cuatro puntos: los requisitos para la visión superior, sus divisiones, cómo cultivarla y la señal de que tras cultivarla se ha logrado la visión superior.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A Requisitos para la visión superior

- 1 Presentación general de los requisitos para la visión superior
- 2 En particular, cómo estabilizar la visión

El primero tiene dos puntos: presentación general de los requisitos para la visión superior y, {292} en particular, cómo estabilizar la visión.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A1 Presentación general de los requisitos para la visión superior

- A Depender de seres santos
- B Pedir que nos expliquen el Dharma
- C Reflexionar en ello adecuadamente

Primero: *Los estadios de meditación* intermedio presenta tres requisitos para la visión superior: depender de seres santos, pedir que nos expliquen el Dharma y reflexionar en ello adecuadamente

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A1A Depender de seres santos

- 1 La necesidad de escuchar las escrituras y reflexionar sobre ellas
- 2 La necesidad de seguir a uno de los grandes precursores de manera adecuada
- 3 [Sobre la historia del Madhyamaka]

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A1A-1 La necesidad de escuchar las escrituras y reflexionar sobre ellas

Un requisito causal indispensable para la visión superior es desarrollar la visión que conoce la talidad por medio de la sabiduría de la escucha y la de la reflexión, una vez que se han escuchado los textos inmaculados dependiendo de los expertos que conocen sin error los puntos esenciales de las escrituras. Esto es porque, si se carece de la visión que surge de haber llegado a una conclusión definitiva sobre el significado del modo de ser, será imposible lograr la visión superior que conoce [las cosas] tal como surgen.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A1A-2 La necesidad de seguir a alguno de los grandes pioneros de la manera adecuada

Para que [surja] esa visión también es necesario no basarse en el significado interpretable sino en el definitivo. Por lo tanto, es necesario conocer la diferencia entre el significado interpretable y el definitivo y entender el significado definitivo de las escrituras. Si no dependes del tratado de uno de los grandes fundadores precursores válidos que aclara las intenciones [de Buda], serás como un ciego sin guía que marcha en una dirección temible. Por lo tanto, debes basarte en comentarios sin equivocación alguna.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A1A-3 [Sobre la historia del Madhyamaka]

- A La necesidad de buscar la visión dependiendo del sistema de Nagarjuna
- B Cómo surgieron las [distintas] maneras de explicar el significado pensado por Nagarjuna

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A1A-3A La necesidad de buscar la visión dependiendo del sistema de Nagarjuna

¿En quién deberías confiar? En el superior Nagarjuna, muy célebre en los tres niveles, de quien el mismo Bhagavan profetizó con gran claridad en numerosos sutras y tantras que aclararía la esencia de sus enseñanzas, el significado profundo libre de todos los extremos de existencia e inexistencia. Deberías buscar la visión que conoce la vacuidad dependiendo de sus textos.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A1A-3B Cómo surgieron las [distintas] maneras de explicar la intención de Nagarjuna

- 1 Identificación de los madhyamikas modelo
- 2 Examen de las designaciones usadas por generaciones anteriores
- 3 La validez de las explicaciones de acuerdo con la de Yeshe De sobre los autores de los tratados Madhyamika y los estadios por los que surgieron los sistemas Madhyamika Sautrantika y Yogachara
- 4 Esos términos no son adecuados para el maestro Chandrakirti
- 5 La validez de los términos Svatantrika y Prasangika asociados a los eruditos de la propagación posterior
6. A qué maestros seguir

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A1A-3B1 Identificación de los madhyamikas modelo

{293} Como los grandes madhyamikas¹, tales como los maestros Buddhapalita, Bhavaviveka, Chandrakirti y Shantarakshita consideran a Aryadeva como su maestro válido, tanto el padre [Nagarjuna] como su hijo espiritual [Aryadeva] son la fuente para los otros madhyamikas. Por eso, las generaciones anteriores les llamaban a los dos madhyamikas de los textos modelo, y a los otros, madhyamikas partidistas.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A1A-3B2 Examen de las designaciones usadas por generaciones anteriores

- 1 Términos que se aplican desde el punto de vista de cómo se establecen las convenciones

Algunos maestros espirituales de generaciones anteriores decían [equivocadamente] que había dos tipos de madhyamikas calificados desde el punto de vista de cómo postulan las convenciones: los que afirman que los objetos externos existen de modo convencional, los madhyamika-sautrantikas; y los que afirman que convencionalmente los objetos externos no existen, los madhyamika-yogacharas.

- 2 Términos que se aplican teniendo en cuenta cómo se afirma lo último

Desde el punto de vista de cómo se afirma lo último también [equivocadamente] utilizaron dos términos: (1) defensores de ilusiones establecidas por una consciencia razonadora, que son los que afirman que el compuesto de las apariencias de un objeto, tal como un brote, y su ausencia de existencia verdadera es una verdad última, y (2) los defensores de lo que no mora en absoluto, que afirman que el fenómeno eliminativo afirmativo, que es la eliminación de las elaboraciones [de cosa, no-cosa, ambos, ninguno, etc.] con respecto a las apariencias, es una verdad última². Ellos identificaron a maestros como

Shantarakshita y Kamalashila como defensores de ilusiones establecidas por una consciencia razonadora. Algunos indios también usaron los términos *como una ilusión y que no moran en absoluto*.

3 Los términos y los significados de esta afirmación están oscurecidos

El gran traductor [Loden Sherab] dice: “Proponerlos como dos [grupos] desde el punto de vista de cómo se afirma lo último es una presentación oscurecida que genera asombro”.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A1A-3B3 La validez de las explicaciones de acuerdo con la de Yeshe De sobre los autores de los tratados madhyamika y la historia de los fundadores del Madhyamika-Sautrantika y del Madhyamika-Yogachara

En cuanto a esto, el maestro Yeshe De explica: “En los tratados Madhyamika del padre, el Superior [Nagarjuna], y su hijo espiritual [Aryadeva] no está claro si los objetos externos existen o no”. Después, el maestro Bhavaviveka refutó el sistema del Mero Conocimiento³ y estableció un sistema en el que los objetos externos existen convencionalmente. Entonces el maestro Shantarakshita estableció un sistema Madhyamika diferente, basado en tratados Yogachara, que enseña que los objetos externos no existen de manera convencional y que, de modo último, la mente no tiene existencia inherente. Así surgieron dos tipos de madhyamikas, a los primeros se les llama Madhyamika Sautrantika y a los segundos Madhyamika Yogachara. Los grandes tratados explican de este modo la historia de la clarificación.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A1A-3B4 Esos términos no son adecuados para el maestro Chandrakirti

Sin embargo, aunque el maestro Chandrakirti afirma que los objetos externos existen de modo convencional, no es adecuado llamarle sautrantiko porque no se ajusta a otras [propuestas del sistema de principios filosóficos]. Afirmar que está de acuerdo con los vaibhashika también es inadmisibles.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A1A-3B5 La validez de los términos Svatantrika y Prasangika asociados a los eruditos de la propagación posterior

Los eruditos de la propagación posterior [de las enseñanzas] en la Tierra de las Montañas Nevadas [Tíbet] crearon dos denominaciones para los madhyamikas: Svatantrika y Prasangika. Esto concuerda con *Las palabras claras* [de Chandrakirti].

Por lo tanto, [los madhyamikas] son claramente de dos [grupos]: los que convencionalmente afirman los objetos externos y los que no. Además, cuando los términos se aplican desde el punto de vista de cómo se genera la visión que determina la vacuidad en el continuo mental, también son inequívocamente dos [grupos]: Prasangika y Svatantrika.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A1A-3B6 A qué maestros seguir

A Indicación de que los kadampas anteriores buscaban la visión siguiendo a Chandrakirti de acuerdo con la intención de Jowo [Atisha]

Entonces, ¿estos maestros a quién seguían para buscar la intención del padre, el Superior [Nagarjuna], y su hijo espiritual [Aryadeva]? Seguían al gran Jowo [Atisha] que consideró el sistema del maestro Chandrakirti como el principal. Los primeros grandes lamas de estas instrucciones también consideraron como el principal a este sistema.

B Cómo el mismo Je [Tsong Khapa] afirma que los dos sistemas, el de Buddhupalita y el de Chandrakirti son los principales, y que el de Bhavaviveka es importante

El maestro Chandrakirti vio que de entre los comentaristas al *Tratado sobre el medio (Mulamadhyamakakarika)* de Nagarjuna, Buddhupalita era el que había aclarado

completamente las intenciones del Superior. Él se basó en ese sistema, tomó también muchas de las buenas explicaciones del maestro Bhavaviveka, refutó las que le parecieron levemente incorrectas y aclaró la intención del Superior.

C Importancia de estos dos maestros en la explicación del significado profundo

{295} Como los comentarios de estos dos maestros [Buddhapalita y Chandrakirti] son excepcionales al explicar los textos del Superior, el padre, y su hijo espiritual, su pensamiento será descrito siguiendo a los maestros Buddhapalita y Chandrakirti.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2 En particular, cómo se asienta la visión

- A Identificación de la ignorancia aflictiva
- B Demostración de que es la raíz del vagar en la existencia cíclica
- C Buscar la visión de la ausencia de identidad con el deseo de abandonar la concepción de la identidad

El segundo tiene tres puntos: identificación de la ignorancia aflictiva, demostración de que es la raíz del vagar en la existencia cíclica y buscar la visión de la ausencia de identidad con el deseo de abandonar la concepción de la identidad.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2A Identificación de la ignorancia aflictiva

- 1 Aunque el apego y similares son de una clase contraria al conocimiento, no son los principales
- 2 Aunque, en general, la ignorancia se define como lo contrario al conocimiento, aquí es lo contrario al conocimiento que comprende la ausencia de existencia verdadera
- 3 Explicación de las dos concepciones sutiles de la identidad como emociones aflictivas
- 4 Cómo la ignorancia sobrepone según qué tipo de existencia inherente
- 5 Explicación detallada de las concepciones de identidad

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2A-1 Aunque el apego y similares son de una clase contraria al conocimiento, no son los principales

Primero: Los antídotos explicados por el Conquistador para las demás aflicciones, tales como el apego, son antídotos parciales, mientras que el antídoto para la ignorancia que él enseñó sirve de antídoto para todas [las emociones aflictivas]. Por lo tanto, la ignorancia es la base de todos los errores y fallos. En *Palabras claras*, de Chandrakirti, se dice:

En las nueve divisiones de las enseñanzas de Buda basadas en las dos verdades, como las colecciones de sutras y demás, proclamó con respecto a la conducta extensa de los seres mundanos:

Las enseñadas para eliminar el apego no hacen que se acabe el odio y las enseñadas para eliminar el odio no hacen que se acabe el apego, tampoco lo que se enseñó para acabar con el orgullo elimina los otros engaños.

Por lo tanto, no abarcan mucho y estas enseñanzas no tienen un gran significado.

Las que fueron enseñadas para eliminar la ignorancia⁴ superan todas las aflicciones mentales.

Todas las aflicciones mentales dependen totalmente de la ignorancia, esto es lo que todos los conquistadores enseñaron. [1]

Así que debes meditar en la talidad como antídoto a la ignorancia. Además, si no has identificado la ignorancia, no sabrás cómo cultivar su antídoto. Por lo tanto, es extremadamente importante identificar la ignorancia.

Lam-Rim mediano
Visión superior

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2A-2 Aunque, en general, la ignorancia se define como lo contrario al conocimiento, aquí es lo contrario al conocimiento que comprende la ausencia de existencia verdadera

La ignorancia {296} es lo contrario del conocimiento, pero este conocimiento no es cualquiera sino la sabiduría que conoce la talidad: la vacuidad. Su opuesto no es adecuado que sea la mera inexistencia de esta sabiduría o sólo otra cosa; por lo tanto, su opuesto es su equivalente contradictorio.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2A-3 Explicación de las dos concepciones sutiles de la identidad como emociones aflictivas

Esa [ignorancia] es la sobreposición⁵ de la identidad y, más específicamente, las dos sobreposiciones de la identidad de los fenómenos y las personas. Por consiguiente, tanto la concepción de la identidad de los fenómenos como la de las personas son ignorancia.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2A-4 Cómo la ignorancia sobrepone qué tipo de existencia inherente

La manera en que la ignorancia sobrepone es concibiendo que los fenómenos existen por su propia identidad, por su propia naturaleza o por su propio ser. En el *Sutra solicitado por Upali*, se dice que se afirma la existencia de los fenómenos por el poder de la concepción:

Las distintas flores que alegran la mente y
las atractivas mansiones doradas y resplandecientes
carecen complemente de un creador [que exista de modo inherente],
se afirma su existencia por el poder de la concepción.
El mundo es imputado por el poder de la concepción. [2]

También, en *Los sesenta versos de razonamiento*, de Nagarjuna, se dice:

Como el Buda perfecto dijo
que el mundo tiene la ignorancia como causa,
¿por qué no sería correcto decir
que este mundo es [debido a] la concepción? [3]

En el comentario sobre el significado de este párrafo Chandrakirti explica que los mundos no se establecen por su propia entidad, sino que son sólo imputados por conceptos. Asimismo, en *Los cuatrocientos versos*, de Aryadeva, se dice:

Si el deseo y demás no existen
cuando no existen los conceptos,
¿Quién con inteligencia defendería [que las cosas]
son realidades últimas y concepciones? [4]

Y en el comentario de Chandrakirti se dice:

Lo que existe sólo cuando existe el concepto y no existe cuando el
concepto no existe, es seguro sin lugar a dudas que no está establecido
por su propia identidad, como la serpiente imputada a una cuerda
enrollada. [5]

Así {297} explica que desde el punto de vista de ser imputados, aunque no estén establecidos por sus propias entidades, el apego y demás se parecen a la serpiente imputada a una cuerda. Sin embargo, una cuerda / serpiente no es lo mismo que el apego y demás en cuanto a si existen o no de modo convencional.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2A-5 Explicación detallada de las concepciones de identidad

- A Explicación de que la concepción de la identidad es doble
- B Diferencia entre la concepción de la identidad y la visión de la colección transitoria

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2A-5A Explicación de que la concepción de la identidad es doble

- 1 Cómo aunque las dos concepciones de la identidad tienen el mismo aspecto subjetivo, se diferencian en su objeto de observación

Por estas razones, el modo de concebir la existencia verdadera, el objeto de negación, es concebir [los objetos] no como existentes por el poder de concepciones sin principio, sino como establecidos objetivamente por el poder de su propia entidad. Al objeto referente de esa concepción se le llama identidad o existencia inherente. La inexistencia de esto con una persona como sustrato se dice que es la ausencia de identidad de la persona, y la inexistencia de esto con [otros] fenómenos, como el ojo o el oído, se dice que es la ausencia de identidad de los fenómenos. Por lo tanto, podemos entender implícitamente que las concepciones⁶ de existencia inherente con respecto a la persona y a los fenómenos son las concepciones de las dos identidades.

- 2 La razón por la que se diferencian de ese modo las dos concepciones de la identidad

En el comentario [de Chandrakirti] a *Los cuatrocientos versos* [de Aryadeva], se dice:

Acerca de esto, la “identidad” es una entidad de las cosas que no depende de nada más, la existencia inherente. Su inexistencia es la ausencia de identidad. Por la división en fenómenos y personas se entiende como doble, es decir, “la ausencia de identidad de los fenómenos y la ausencia de identidad de las personas”. [6]

Así es.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2A-5B Diferencia entre la concepción de la identidad y la visión de la colección transitoria

- 1 La concepción de un yo, la visión de la colección transitoria tiene a la persona como su objeto observado

Con respecto al objeto observado por la concepción de la identidad de las personas, en el *Suplemento al “Tratado sobre el Camino Medio* [de Nagarjuna]” de Chandrakirti, se explica que una secta Sammitiya⁷ afirma que todos los cinco agregados son la base o el objeto de observación de la visión de la identidad, mientras que otra afirma que es sólo la mente. También, con respecto a la mente, algunos chittamatrins⁸ y madhyamikas que defienden una mente base de todo afirman que el objeto de observación es la mente base de todo, mientras otros madhyamikas como bhavavivekas, que no defienden una mente base de todo, y muchos exponentes de las sectas Shrivaka afirman que el objeto de observación es la consciencia mental. Con respecto al significado en estos sistemas de la designación “persona”, como el que cultiva el camino y el que gira en la existencia cíclica, {298} se deben conocer los dos

modos de postular la ilustración de ese yo [es decir, lo que es el yo] que son el mero yo [para los prasangikas] y la mente base de todo [para otras escuelas].

Con respecto a la visión de la colección transitoria⁹ innata¹⁰ que es una concepción de la identidad, el *Suplemento al “Tratado sobre el Camino Medio”* refuta que los agregados sean el objeto de observación. Además, en su comentario, Chandrakirti añade que el objeto de observación es la identidad imputada de modo dependiente. Dice que incluso la mera colección de los agregados no es la identidad convencional; ni la colección en un momento ni la colección que es el continuo de los agregados en el tiempo son su objeto observado. El mero yo que es el objeto observado al generar el mero pensamiento “yo”, o la mera persona, es el objeto de observación. Ni uno de los agregados ni la colección de los agregados se acepta como una ilustración de ese yo [en otras palabras, ninguno de éstos se puede decir que sea el yo]. En otros textos he explicado con todo detalle que ésta es una característica sin par que distingue este sistema Prasangika-Madhyamika.

2 La diferencia entre los objetos de observación de las dos concepciones de la identidad

El objeto de observación de la visión innata de la colección transitoria debe ser algo que de modo natural genera la consciencia que piensa “yo”. Por lo tanto, aunque [tu propia] concepción innata de otra persona cuyo continuo sea diferente [como existente inherentemente] sea una concepción innata de la identidad de las personas, no es la visión innata de la colección transitoria de esa persona.

En cuanto al objeto observado de la visión de la colección transitoria innata que concibe un mío [existente inherentemente], el objeto de observación de una consciencia innata que piensa “mío” es sólo mío, no se debe mantener que los propios ojos y demás sean su objeto de observación.

El aspecto [subjetivo] es enfocarse en ese objeto observado y percibir lo mío como establecido por sus propias características.

Los objetos de observación de la concepción innata de la identidad de los fenómenos son los agregados de la forma y demás (ojos, oídos, etc.) en el continuo propio y de los demás, así como lo que nos rodea y todo lo que no está incluido en el continuo personal. Su aspecto es como se explicaba antes [es decir, cuando se observan, concebirllos como existentes por su propia naturaleza].

En el *Comentario al suplemento al “Tratado sobre el Camino Medio”* se dice

El engaño o la ignorancia es sobreponer una existencia inherente de las cosas que no existe, cuya naturaleza es la de obstruir la percepción de su naturaleza [la vacuidad], la oculta¹¹. [7]

También:

Así {299} por el poder de la ignorancia aflictiva incluida en los eslabones [de la originación dependiente] de una existencia cíclica...

De este modo, afirma que la concepción de los objetos como existentes de modo verdadero es una ignorancia y que es una ignorancia aflictiva. Por lo tanto, entre los dos

modos de postular la concepción de la identidad de los fenómenos como emoción aflictiva y como obstrucción a la omnisciencia, aquí [en el sistema Prasangika] es la primera de ellas.

3 Mostrar que esta manera de identificar la concepción de la existencia verdadera es la propuesta por el Superior, el padre, y su hijo espiritual

Esto fue expuesto por el Superior, el padre [Nagarjuna], y su hijo espiritual [Aryadeva]. En *Los setenta versos sobre la vacuidad*, de Nagarjuna, se dice:

El maestro ha dicho que la ignorancia
es lo que concibe las cosas producidas
por causas y condiciones como reales.
De ella surgen los doce eslabones.
Al entender bien que las cosas son vacías,
como se ve la realidad, no surge la ignorancia.
Esa es la cesación de la ignorancia,
por la cual cesan los doce eslabones [8]

Concebir que las cosas son reales es percibir las como establecidas en realidad o verdaderamente.

Este significado es similar al del texto *La guirnalda preciosa* de Nagarjuna, en el que dice que mientras no se haya superado la concepción de los agregados como existentes de modo verdadero no se puede superar la visión de la colección transitoria:

Mientras exista una concepción de los agregados,
habrá la concepción de un yo en ellos. [9]

También en *Los cuatrocientos versos*, de Aryadeva, se dice:

Igual que el poder del sentido del cuerpo se extiende por todo el
cuerpo,
el engaño mora en todas ellas como su base.
Por lo tanto, al conquistar el engaño
se conquistan todas las aflicciones mentales.
Cuando se ha visto la originación dependiente
ya no surge el engaño.
Por eso, con todo mi esfuerzo aquí,
hablaré sólo sobre ello. [10]

En cuanto al engaño expuesto de este modo, el contexto es la identificación del engaño que es uno de los tres venenos, por lo que es la ignorancia aflictiva. También Aryadeva dice que para superar esta ignorancia es necesario comprender el profundo significado de la interdependencia, de modo que el significado de la vacuidad aparece como el significado de la originación dependiente. Por lo tanto, la ignorancia aflictiva debe considerarse de acuerdo con la explicación del comentario de Chandrakirti sobre este pasaje, como una sobreposición de existencia verdadera¹² de las cosas. {300} El honorable Chandrakirti, siguiendo el

comentario de Buddhapalita sobre el pensamiento del Superior [Nagarjuna], explica claramente este punto.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2B Demostración de que la ignorancia aflictiva es la raíz de la existencia cíclica

1 La concepción innata de la identidad debe ser aceptada como la raíz de la existencia cíclica, y la artificial no es adecuada para ello

Segundo: Tampoco la ignorancia explicada antes, que concibe las dos identidades de ese modo, es la concepción artificial de la identidad de las personas y los fenómenos como en las afirmaciones de la verdad imputadas por las exposiciones no comunes de los sistemas filosóficos no budistas y budistas: (1) la persona permanente, unitaria e independiente; (2) objetos externos de percepción, (a) partículas que carecen de partes direccionales (este, etc.), o (b) que son objetos burdos compuestos de partículas sin partes direccionales; (3) consciencias internas que perciben que son (a) sin partes en el tiempo, sin porciones anteriores o posteriores, o, (b) un continuo de la consciencia que es una serie [de momentos temporales sin partes], y (4) consciencias de sí mismas que son no dualistas en el sentido de estar vacías de tal sujeto y objeto. Por el contrario, la ignorancia la conforman las dos concepciones innatas de la identidad que tienen en común todos los afectados por principios filosóficos y los que no lo han sido y que ha actuado desde el sin principio sin depender de que la mente estuviera afectada por principios filosóficos. Exactamente eso es lo que aquí se considera la raíz de la existencia cíclica. En el *Suplemento al "Tratado sobre el Camino Medio"* se dice:

Esta [identidad] no producida y permanente no es percibida por los que pasan muchos eones como animales.

Sin embargo, se ve que la concepción del yo funciona en ellos. [11]

A través de ese razonamiento [se puede entender que] lo que ata a los seres en la existencia cíclica es la ignorancia innata, y como la artificial ¹³ sólo se da en los defensores de principios filosóficos, no es admisible que sea la raíz de la existencia cíclica.

2 Como el modo de percepción innato no implica el artificial, poner fin [solo] al modo artificial de percepción no ayuda

Es muy importante lograr una validación específica con respecto a esto. Si no lo entiendes, cuando estés estableciendo [la vacuidad] por medio de la visión {301} no sabrás mantener como lo más importante la seguridad de que los objetos tal como son percibidos por la ignorancia innata son inexistentes y no sabrás que los objetos de las concepciones artificiales son refutados como una rama de esta [proceso]. Si se niegan las dos identidades sin tener cuidado en refutar el modo de percepción de la ignorancia innata, descubrirás sólo una ausencia de identidad que niega [los objetos] imputados únicamente por los defensores de principios filosóficos mencionados antes. Por lo tanto, como la validación por medio de la visión es para la meditación, incluso durante la meditación tendrás que meditar sólo en ello.

3 Sería muy absurdo si solamente refutando el objeto referente de la concepción artificial se pudieran superar las emociones aflictivas innatas

Por lo tanto, incluso si se hiciera manifiesta [la vacuidad de esa identidad concebida de manera artificial] al meditar en ella y aunque esa familiarización llegara a completarse, se quedaría sólo en eso. Así que sería muy absurdo afirmar que por ver la inexistencia de las dos

identidades sólo como son imputadas por las concepciones artificiales se superan las emociones aflitivas.

En el *Suplemento al “Tratado sobre el Camino Medio”*, de Chandrakirti, se dice:

[Ustedes defienden] que cuando se conoce la ausencia de identidad se abandona [sólo] la identidad permanente, [pero] no se afirma como la base de la concepción de la identidad. Por lo tanto, es una fantasía defender que conociendo [esa] ausencia de identidad se erradica la visión de la identidad. [12]

En el comentario de Chandrakirti se dice:

Para aclarar por medio de un ejemplo el significado de falta de relación mutua, el texto dice: Si al ver una serpiente en una hendidura de la pared de nuestra casa, se pudiera eliminar el miedo y superar el temor a la serpiente por oír decir “aquí no hay ningún elefante”, ¡ay!, seríamos el hazmerreír de los demás. [13]

Aunque esto se comenta con respecto a la ausencia de identidad de las personas, es igual para la ausencia de identidad de los fenómenos. Se podría decir de este modo:

[Ustedes defienden] que cuando se conoce la ausencia de identidad, se abandona la identidad artificial, pero no se afirma que esa sea la base de la ignorancia. Por lo tanto, es una fantasía defender que al conocer [esa] ausencia de identidad se erradique la ignorancia.

4 Aunque la visión de la colección transitoria y la ignorancia son la raíz de la existencia cíclica, no hay dos raíces de la existencia cíclica

Objeción: En *La guirnalda preciosa*, de Nagarjuna, se dice:

Mientras haya la concepción de los agregados,
se tendrá la concepción del yo.
{302} Cuando existe la concepción del yo,
hay acción, y de la acción hay nacimiento. [9]

Así explica que la concepción de la identidad¹⁴ de los fenómenos, la concepción de los agregados como existentes de modo verdadero, es la raíz de la existencia cíclica.

[Sin embargo] en el *Suplemento al “Tratado sobre el Camino Medio”*, de Chandrakirti, se dice:

Viendo con su mente que todas las emociones aflitiva y los defectos surgen de la visión de la colección transitoria... [14]

De este modo explica que la visión de la colección transitoria es la raíz de la existencia cíclica.

Ambas explicaciones son contradictorias porque no es admisible que haya dos raíces discordantes de la existencia cíclica.

Respuesta: No hay falacia, ya que el sistema Madhyamika Prasangika diferencia las dos concepciones de la identidad [sólo] por su objeto de observación, entonces, ambas explicaciones no tienen diferentes aspectos en su modo de percepción, porque tienen el aspecto de concebir su objeto como establecido por su propia naturaleza. Se daría la contradicción de la existencia de dos raíces de la existencia cíclica cuando dos [consciencias] que tuvieran modos de percepción discordantes en su funcionamiento con un objeto se propusieran como raíces de la existencia cíclica.

Por lo tanto, cuando se enseña que la concepción de la identidad de los fenómenos es la causa de la visión de la colección transitoria, se muestra que las dos divisiones internas de la ignorancia son causa y efecto. Cuando se enseña que ambas son la raíz de las emociones aflitivas, se está mostrando que son la raíz de todas las demás emociones aflitivas cuyo modo de percepción es discordante con ellas. Como este hecho es [verdad] para ambas, no hay contradicción, lo mismo que no hay contradicción en que [momentos] anteriores y posteriores de un tipo similar de ignorancia sean la raíz de la existencia cíclica.

Si bien el venerable Chandrakirti no describe clara y específicamente la visión de la colección transitoria como ignorancia, dice que la concepción de las cosas en general como existentes de modo verdadero es ignorancia-aflitiva, sin diferenciar entre personas y fenómenos, y afirma que la concepción de la identidad de las personas es la concepción de las personas como establecidas por su propia naturaleza. También a menudo incide en que la visión de la colección transitoria es la raíz de la existencia cíclica. Si afirmara que esta visión es algo distinto de la ignorancia que es la concepción de la existencia verdadera, se daría la contradicción de aceptar dos raíces de la existencia cíclica con distintos modos de percepción. Por lo tanto, se deben entender como ignorancia las dos [concepciones de existencia verdadera de las personas y de los fenómenos].

5 Demostración de que el padre Superior [Nagarjuna] y su hijo espiritual [Aryadeva] afirman que la concepción de la existencia verdadera es la raíz de la existencia cíclica

{303} Todas las demás emociones aflitivas innatas y artificiales funcionan percibiendo características individuales de ese objeto sobrepuesto por la ignorancia innata antes explicada. Por tanto, así como los otros cuatro poderes de los sentidos (los ojos y demás) existen dependiendo del poder del sentido del cuerpo y no están situados en otro lugar independiente [de donde está el poder del sentido del cuerpo], también todas las demás emociones aflitivas funcionan dependiendo de la ignorancia innata, por lo que el engaño resulta la principal.

[En *Los cuatrocientos versos* de Aryadeva] se dice:

Así como el poder del sentido del cuerpo [se extiende por todo] el cuerpo,
el engaño reside en todas [las emociones aflitivas]. [10]

En el *Comentario a "Los cuatrocientos"*, de Chandrakirti, se dice:

También, el deseo y demás se involucran en sobreponer características, como la belleza y la fealdad, sobre la naturaleza inherente de las cosas imputadas por el engaño. Por lo tanto, funcionan de una manera no diferente del engaño y dependen de éste, ya que el engaño es el principal. [15]

Así, cuando el engaño percibe los objetos como establecidos por su propia naturaleza, si el objeto es agradable para la propia mente, se genera deseo al observarlo, y si aparece como desagradable a la mente, se genera enfado hacia ello. Si el objeto no aparece como agradable ni desagradable y queda como algo corriente entre los dos, no se genera ni deseo ni odio al observarlo, pero sí hay una continuación del mismo tipo de engaño.

En *Los sesenta versos de razonamiento*, de Nagarjuna, se dice:

¿Por qué no surgiría el fuerte veneno de las emociones aflictivas
en aquellos cuyas mentes tienen una base [un objeto existente de modo
inherente]?
Aun cuando [el objeto] es corriente, [sus mentes]
son sujetadas por la serpiente de las emociones aflictivas. [16]

En el comentario de Chandrakirti se explica como ya se ha dicho.

Parece que en *La guirnalda preciosa* de Nagarjuna el significado también es que la visión de la colección transitoria se produce por la concepción de los agregados como existentes de modo verdadero. El modo en que se producen el resto de las emociones aflictivas se debería conocer deduciéndolo de las explicaciones¹⁵ dadas en el contexto de los seres de capacidad media.

6 Cómo entender las etapas de la producción de las emociones aflictivas siguiendo el *Comentario al "Compendio de cognición válida (de Dignaga)"* de Dharmakirti

{304} Se debería comprender cómo se producen las emociones aflictivas de acuerdo con *El comentario (de Dharmakirti) al Compendio de cognición válida* de Dignaga:

En el que ve la identidad
siempre hay adhesión al yo.
A causa de esta adhesión, hay apego al placer,
y debido al apego, se ocultan los defectos
y se ven las ventajas, por lo que hay un fuerte apego.
“Lo mío” se considera como el medio para lograr [el placer].
Por lo tanto, mientras haya apego a la identidad
seguiremos girando en la existencia cíclica. [17]

Aunque el sistema de este [pasaje] y el modo de postular las dos concepciones de la identidad [en el sistema Prasangika] como antes se ha explicado son diferentes, se pueden entender los estadios de cómo se producen las emociones aflictivas dependiendo de este texto.

Al principio, cuando el yo que es el objeto de observación del pensamiento “yo” se concibe como existente por su propia naturaleza, se genera el apego a la identidad. Esto

genera apego al placer del yo. Como el placer del yo no es independiente sino que depende de lo mío, hay apego a lo mío, lo que hace que se oculten los defectos de lo mío y se perciban sus ventajas. Entonces, se acepta lo mío como medio para lograr el placer del yo. Por las emociones aflitivas así producidas, se realizan las acciones y, a su vez, por medio de estas acciones se establece la conexión con la existencia cíclica.

En *Los setenta versos sobre la vacuidad*, de Nagarjuna, se dice:

La actividad composicional la causan las emociones aflitivas.

Las emociones aflitivas que forman [o motivan las acciones] tienen la naturaleza de acciones [contaminadas].

Las acciones contaminadas son la causa del cuerpo.

Los tres están vacíos de existencia inherente. [18]

Deberías adiestrarte en los estadios cómo se gira en la existencia cíclica hasta que logres la certeza.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C El que desee abandonar la concepción de la identidad debería buscar la visión de la ausencia de identidad

- 1 La razón por la que, si deseas abandonar la ignorancia, debes buscar la visión que conoce la ausencia de identidad
- 2 Cómo generar la visión que conoce la ausencia de identidad

El tercero tiene dos partes: La razón por la que, si deseas abandonar la ignorancia, debes buscar la visión que conoce la ausencia de identidad y cómo generar la visión que conoce la ausencia de identidad

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-1 La razón por la que si deseas abandonar la ignorancia debes buscar la visión que conoce la ausencia de identidad

- A Es estúpido no esforzarse por generar la visión pura en el propio continuo cuando se desea abandonar la ignorancia
- B Es necesario abandonar la concepción de la identidad
- C Indicación de que la investigación por medio de las escrituras y la lógica es esencial para abandonar la concepción de la identidad
- D Para abandonar la concepción de la identidad es necesario refutar su objeto referente y cuál es la razón

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-1A Es estúpido no esforzarse por generar la visión pura en el propio continuo cuando se desea abandonar la ignorancia

En verdad debe desearse, {305} y parece que realmente se quiere el estado en el que se han abandonado las dos concepciones de la identidad, la ignorancia antes explicada. Sin embargo, a pesar de que se desee, algunos no se esfuerzan por entender cómo la concepción de la identidad viene a ser la raíz de la existencia cíclica. O, aunque lo vean en parte, no se esfuerzan para generar en su continuo la visión pura de la ausencia de identidad, después de haber refutado bien con razonamientos y escrituras de significado definitivo el objeto concebido por la concepción de la identidad. Demuestran poca inteligencia porque aunque han perdido la vida del camino que progresa a la liberación y a la omnisciencia no les preocupa.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-1B Es necesario abandonar la concepción de la identidad

- 1 Cómo se enseña en los tratados
- 2 Cómo se enseña en los sutras

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-1B1 Cómo se enseña en los tratados

A Cómo lo enseña el glorioso Dharmakirti

Por eso el glorioso Dharmakirti dijo:

Si no se deja de creer en un objeto
no se puede abandonar.
El abandono del deseo, odio y demás,
que están relacionados con [la percepción de] las ventajas y desventajas,
se logra no viendo eso en [sus] objetos,
no por medios externos. [19]

Un objeto de abandono externo se extirpa tal como una espina que se nos hubiera clavado, es decir, se saca de raíz con unas pinzas, sin depender de [el proceso de] llegar a dejar de creer en el objeto que concibe. Sin embargo, para un objeto de abandono interno, no se hace de este modo, sino que hay que abandonarlo viendo que el objeto no existe tal como se concibe, por ejemplo, la concepción de la identidad.

B Cómo lo enseña el glorioso Chandrakirti

También, el glorioso Chandrakirti dice que cuando uno ve que todas las emociones aflictivas, como el deseo, y todos los defectos, como el nacimiento y la muerte, surgen de la concepción de la identidad, se da el deseo de acabar con ella y abandonarla, después de lo cual, el yogui refuta con razonamientos la identidad de las personas, el objeto sobrepuesto por la concepción de la identidad.

En su *Suplemento al "Tratado sobre el Camino Medio* [de Nagarjuna] claramente dice:

Al ver con su mente que todas las emociones aflictivas y los defectos
surgen de la visión de la colección transitoria,
y al comprender que la identidad es su objeto,
el yogui refuta la identidad. [20]

Esto lo debe hacer alguien que medita en la vacuidad, por eso se le llama yogui.

C Así es también como piensa el protector Nagarjuna

{306} Este enfoque también es el pensamiento excelente del protector Nagarjuna, pues en *Los sesenta versos de razonamiento* dice:

Esa es la causa de todas las visiones [erróneas].
Sin ella no se producen las emociones aflictivas.
Por lo tanto, cuando se conoce plenamente
la visión [errónea] y las emociones aflictivas se purifican en su totalidad.
¿Por qué es conocida?
Se dice que por el conocimiento supremo de la talidad;
ver el surgir dependiente, que lo que es producido
de modo dependiente no es producido [inherentemente]. [21]

De este modo indica que la concepción de la existencia verdadera -llamada la afirmación de la existencia inherente y que es la causa de todas las visiones aflictivas y todas

las demás aflicciones- se abandona al conocer la talidad de las cosas, la ausencia de producción que existe de modo inherente, por medio del razonamiento del surgir dependiente. La percepción de que la existencia inherente no existe no se da sin llegar a dejar de creer en el objeto de la concepción de que las cosas están establecidas inherentemente.

D Cómo lo enseña Aryadeva

Previamente se citó una afirmación de Aryadeva que está de acuerdo con esto. En *Los cuatrocientos* dice:

Quando se ve la ausencia de identidad en los objetos,
se pone fin a la semilla de la existencia cíclica. [22]

Dice que al ver la inexistencia de la identidad [la existencia inherente] del objeto de observación concebido por la concepción de la identidad se corta la raíz de la existencia cíclica, la ignorancia.

E Cómo Shantideva muestra que la concepción de la identidad debe ser abandonada

También el venerable Shantideva dice:

De esta forma se establece completamente la vacuidad de la persona.
Por lo tanto, al cortar su raíz no surgen de ningún modo ninguna de las emociones aflitivas.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-1B2 Cómo se enseña en los sutras

Es como se dice en el *Sutra de los secretos de los tathagatas*:

Shantimati, es así. Por ejemplo, cuando se cortan las raíces de un árbol, se secan todas las ramas grandes, las pequeñas y las hojas. Shantimani, del mismo modo, cuando se pacifica la visión de la colección transitoria, se pacifican todas las emociones aflitivas principales y secundarias. [23]

{307} Dice que al cultivar el conocimiento de la persona como vacía de existencia inherente se pone fin a la visión de la colección transitoria y que cuando esta visión ha sido superada, se pone fin a todas las demás emociones aflitivas. Además, sin llegar a dejar de creer en el objeto de la concepción de la identidad de las personas no es posible el conocimiento de la ausencia de identidad. El pasaje del sutra indica que la visión de la colección transitoria es la raíz de todas las demás emociones aflitivas ya que si fuera distinta de la ignorancia habría dos raíces discordantes de la existencia cíclica; por lo tanto, debe ser entendida como ignorancia.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-1C Indicación de que la investigación por medio de las escrituras y la lógica es esencial para abandonar la concepción de la identidad

En resumen, cuando los muchos sabios supremos que comentaron el significado de las escrituras sobre lo profundo [la vacuidad] establecieron el significado de la talidad, lo analizaron por medio de las escrituras y el razonamiento. Lo hicieron después de haber percibido que la ausencia de identidad y la vacuidad no se pueden comprender sin ver que no

existe la identidad tal como es concebida por la concepción errónea y sin ver la vacuidad de esa identidad. Es importante lograr determinar esto con seguridad.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-1D Para abandonar la concepción de la identidad es necesario refutar su objeto referente y cuál es la razón

- 1 Para abandonar la concepción de la identidad es necesario refutar su objeto referente
- 2 Cuál es la razón

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-1D1 Para abandonar la concepción de la identidad es necesario refutar su objeto referente

Porque si no meditas en el significado de la negación del objeto erróneo, que es la raíz por la que estamos atados a la existencia cíclica, aunque medites en el significado de otra cosa que consideres profunda, no dañará nada la concepción de la identidad. Esto es porque a menos que la mente quede absorta en la talidad de la ausencia de la identidad y la vacuidad no se puede superar la concepción de la identidad. También, sin llegar a dejar de creer en el objeto de la concepción de la identidad, aunque meramente apartes la mente que se mueve ahí de su objeto, esto no puede significar estar absorto en la ausencia de identidad.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-1D2 Cuál es la razón

- A En general, la existencia de tres modos de concebir el yo

La razón de esto es que la mente funciona de tres modos ante un objeto: (1) percibiendo que el objeto de observación existe verdaderamente, (2) percibiendo que no existe verdaderamente, y (3) percibiéndolo sin cualificarlo de ninguna de estas dos maneras. Por lo tanto, aunque no se esté concibiendo [un objeto] como inexistente de modo verdadero, no se está necesariamente concibiendo como verdaderamente existente. Asimismo, aunque uno no esté involucrado en las dos identidades, {308} esto no quiere decir necesariamente que esté involucrado en las dos ausencias de identidad, porque hay ilimitadas mentes que pertenecen a la tercera categoría.

- B La necesidad de establecer cuál es la base con respecto a la cual está equivocada una consciencia que concibe la existencia verdadera, al no existir del modo en que es concebida

Además, como las dos concepciones de la identidad funcionan principalmente observando personas y fenómenos, es necesario descubrir que justamente esas bases, con respecto a las cuales se comete el error, no existen en la manera en que son concebidas. De otro modo, sería como buscar un ladrón en la pradera después de que éste haya huido al bosque.

Como el error se elimina al meditar en el significado que se ha descubierto de este modo, esa vacuidad es el significado supremo de la talidad. Descubrir el significado de la talidad como algo distinto que reniega de esto se agota como algo imputado por los propios deseos. Por eso, recuerda que esto es una desviación del significado de las escrituras.

- C La necesidad de valorar la comprensión de la visión de la talidad al ver que cuando se pone fin a la concepción de la existencia verdadera se ha superado la existencia cíclica

Por lo tanto, la ignorancia que concibe las elaboraciones de las personas -tal como hombre y mujer- y de los fenómenos -como la forma y la sensación- existentes de modo verdadero se supera logrando la visión que comprende la vacuidad, la ausencia de identidad, y cultivándola en la meditación. Cuando se pone fin a esta ignorancia, se acaba la conceptualidad, que es la aplicación mental inadecuada que sobrepone signos de belleza, fealdad, etc., al observar los objetos de la concepción de la existencia verdadera. Cuando se supera esto, se pone fin a las demás aflicciones -el deseo y demás-, que tienen como raíz la

visión de la colección transitoria. Cuando se superan las aflicciones, se pone fin a las acciones motivadas por ellas. Y cuando se superan las acciones, se pone fin al nacimiento impotente en la existencia impulsados por las acciones, por lo que se logra la liberación.

Pensando en esto, deberías generar una gran seguridad y entonces buscar de modo infalible la visión de la talidad. En el *Tratado sobre el Camino Medio* de Nagarjuna dice:

Al eliminar las acciones y las emociones aflictivas, hay liberación.
Las acciones y las emociones aflictivas [surgen] de la concepción [la aplicación mental inadecuada].
Ésta surge de las elaboraciones ficticias [concepciones de existencia verdadera].
Las elaboraciones ficticias cesan con [cultivando el conocimiento de] la vacuidad. [24]

{309} Tienes que entender de este modo los estadios en los que uno entra y se separa de la existencia cíclica, y valorar el conocimiento del significado de la vacuidad, pero esto no llegará si sólo te involucras vagamente, sin diferenciar bien todos los puntos.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2 Cómo generar la visión que conoce la ausencia de identidad

- A Los estadios en los que se generan las dos visiones de la ausencia de identidad
- B La generación en etapas de las dos visiones de la ausencia de identidad
- C Presentación de las verdades convencional y última

El segundo tiene tres puntos: los estadios en los que se generan las dos visiones de la ausencia de identidad, la generación en etapas de las dos visiones de la ausencia de identidad y presentación de las verdades convencional y última.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2A Los estadios en los que se generan las dos visiones de la ausencia de identidad

- 1 Explicación
- 2 La razón

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2A1 Explicación

En cuanto a los estadios en los que se generan las dos concepciones de la identidad: la concepción de la identidad de los fenómenos genera la concepción de la identidad de las personas. Sin embargo, cuando se entra en la talidad de la ausencia de identidad, primero debes generar la visión de la ausencia de identidad de las personas y después generar la de los fenómenos.

Como se dice en *La guirnalda preciosa* de Nagarjuna:

Si las personas no son tierra ni agua,
ni fuego ni aire ni espacio,
ni consciencia ni todos ellos,
¿qué persona hay que no sean ellos?

Así como la persona no está establecida] en realidad
porque está [designada dependiendo de] un conjunto de seis
constituyentes,
tampoco ningún constituyente está [establecido]

en realidad porque está [designado dependiendo de un conjunto].
[25]

De este modo, habla primero de la ausencia de existencia inherente de las personas y después de los constituyentes, como la tierra, que son la base de designación de la persona.

También, *Palabras claras* de Chandrakirti y *Comentario al “Tratado sobre el Camino Medio [de Nagarjuna]”* de Buddhapalita explican que cuando se entra en la talidad, al principio se entra en relación a la ausencia de identidad de las personas. Shantideva también lo dice.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2A2 La razón

A Una prueba por medio del razonamiento

La razón por la que se debe hacer de este modo es que, aunque no haya diferencia en sutileza en cuanto a la ausencia de identidad a descubrir en relación con las personas o los fenómenos que son su base, es más fácil descubrir la ausencia de identidad en relación con la persona, debido a lo fundamental del sustrato, mientras que es más difícil descubrirla en relación con [otros] fenómenos. Por ejemplo, como es más difícil averiguar la ausencia de identidad de los fenómenos en relación con el ojo o el oído y más fácil descubrirla en relación con un reflejo y demás, estos últimos se proponen como ilustraciones para establecer la vacuidad de los primeros.

B Una prueba por medio de las escrituras

{310} Considerando este hecho, en el *Sutra rey de la estabilización meditativa* se dice:

Así como has conocido la noción de la identidad,
aplicalo mentalmente a todo.

Todos los fenómenos carecen por completo

de su propia entidad, como el espacio.

Por medio de uno se conocen todos.

Por medio de uno se ven todos.

[26]

Dice que cuando conoces bien el modo de subsistencia del yo, con respecto al cual funciona la discriminación de la identidad que piensa “yo”, debes aplicar el razonamiento a todos los fenómenos: internos, como el ojo y el oído, y externos, como la jarra, y entenderlos del mismo modo. De esta forma, al conocer y ver el modo natural de un fenómeno, se conoce y ve la naturaleza de todos los demás fenómenos.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B de identidad

La generación en etapas de las dos visiones de la ausencia

1 Establecer la ausencia de identidad de las personas

2 Establecer la ausencia de identidad de los fenómenos

El segundo tiene dos puntos: establecer la ausencia de identidad de las personas y establecer la ausencia de identidad de los fenómenos

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B1

Establecer la ausencia de identidad de las personas

A Identificar las personas

B Establecer que no existen inherentemente

La primera tiene dos puntos: identificar las personas y establecer que no existen inherentemente

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B1A Identificar las personas

1 Identificación de las personas

Primero: Las personas aquí son las de los seis tipos: dioses, semidioses, humanos, animales, espíritus hambrientos y seres de los infiernos, así como también las personas que son seres comunes y los superiores, etc. Son los que acumulan acciones positivas y negativas, los que experimentan los frutos de dichas acciones, los que giran en la existencia cíclica, los que cultivan los caminos para lograr la liberación, los que la logran, etc.

2 Comentario sobre el significado de un sutra en el que se enseña que se designa persona a los agregados

Un sutra citado en el *Comentario al “Suplemento al ‘Tratado sobre el Camino Medio [de Nagarjuna]”* de Chandrakirti dice:

La identidad es una mente diabólica.
Estás bajo el control de una visión.
Estos agregados condicionados son vacíos.
Ahí no hay un ser [con mente].

Así como se designa “carro”
dependiendo de la colección de partes,
también convencionalmente [se designa] “ser”
dependiendo de los agregados. [27]

{311} La primera estrofa indica la ausencia de identidad de las personas, es decir, que de un modo último las personas no existen. La primera línea dice que la concepción de la identidad de las personas es una mente diabólica; la segunda, que el que así lo concibe está bajo el control de una visión errónea, y la tercera y la cuarta, que los agregados están vacíos de una identidad de las personas.

La segunda estrofa indica que las personas existen convencionalmente. Las dos primeras líneas dan un ejemplo; las dos últimas lo conectan con el significado, indicando que las personas son sólo designadas dependiendo de los agregados.

3 Cómo postular esa persona, el fenómeno designado, como el objeto de observación de la concepción innata de un yo [existente de modo inherente]

Este sutra habla de la colección de agregados como la base de designación de una persona. También dice que como no es posible que una base de designación sea el objeto designado y como la colección de los agregados deben ser considerados como una colección en un momento y una colección en [momentos] anteriores y posteriores, no es posible aceptar el continuo de la colección de los agregados como la persona. Cuando se postula la colección como la base de designación, también se postulan a los poseedores de la colección [es decir, las partes] como las bases de designación y, por lo tanto, ninguno de los dos son adecuados para ser la persona.

Chandrakirti dice en el *Comentario al “Suplemento al ‘Tratado sobre el Camino Medio [de Nagarjuna]”*:

El sutra dice que es dependiendo de los agregados.
Por lo tanto, la mera colección de los agregados no es la identidad. [28]

También:

[Objeción:] El maestro afirma que los agregados son la identidad, porque él dijo: “Los agregados son la identidad”.

[Respuesta:] Esto refuta una identidad distinta de los agregados, ya que otros sutras dicen que la forma no es la identidad, etc.

Por lo tanto, incluso la afirmación “la visión del yo y mío de los practicantes de la virtud y los *brahmines* es una visión sólo de los cinco agregados”, refuta con la palabra *sólo* que exista una identidad que sea una entidad diferente de los agregados como el objeto de observación de la concepción innata del yo [existente de modo inherente]. Habiéndolo refutado, no indica que los agregados sean el objeto de observación de la concepción del yo. Si lo hiciera, contradiría la refutación en otros sutras de que los cinco agregados son la identidad. Porque de los dos (el objeto de observación y el aspecto subjetivo de la concepción del yo), se acepta necesariamente el objeto de observación como la identidad {312}. Por lo tanto, el significado de la afirmación del sutra sobre la visión de los agregados se debe explicar en referencia a la observación de la identidad que es imputada a los agregados.

4 De ahí la necesidad de diferenciar entre la identidad que existe y la que no existe

Por lo tanto, deberías diferenciar entre las referencias al mero yo, llamado identidad, que existe convencionalmente, y la persona existente de modo inherente, llamada identidad, que no existe ni siquiera convencionalmente. No deberías decir que este sistema afirma que la identidad [existencia inherente] de las personas exista convencionalmente [aunque sea el caso de que la identidad, con el significado de persona, exista convencionalmente].

Tal identificación de la persona es una característica diferenciadora de este sistema sin par. Establecer bien esto es una buena técnica para conocer la ausencia de identidad no común de las personas.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B1B Establecer que no existen inherentemente

- 1 Establecer que el yo no existe inherentemente
- 2 Establecer que “lo mío” no existe inherentemente
- 3 Mostrar que, dependiendo de esto, las personas aparecen como ilusiones

El segundo tiene tres puntos: establecer que el yo no existe inherentemente, establecer que mío no existe inherentemente y mostrar que, dependiendo de esto, las personas aparecen como ilusiones.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B1B-1 Establecer que el yo no existe inherentemente

- A Cómo generar la visión que conoce la vacuidad por medio de los cuatro puntos esenciales completos
- B Explicación extensa de los puntos esenciales tercero y cuarto en particular

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B1B-1A Cómo generar la visión que conoce la vacuidad por medio de los cuatro puntos esenciales completos

- 1 El punto esencial de establecer el objeto de negación
- 2 El punto esencial de establecer la inclusión
- 3 [El tercer punto esencial es ver el daño [a la posición] de que la persona y los agregados sean una entidad existente de modo inherente]
- 4 [El cuarto punto esencial es ver bien el daño [a la posición] de que la persona y los agregados sean dos entidades diferentes]

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B1B-1A1 El punto esencial de establecer el objeto de negación

El primero de los cuatro puntos esenciales es identificar el modo en que se concibe la identidad de las personas analizando el propio continuo. Esto ya se ha explicado antes.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B1B-1A2 El punto esencial de establecer la inclusión

A Si una persona está establecida inherentemente, es una o diferente y no hay otra posibilidad

El segundo punto esencial es que si una persona está establecida inherentemente, debe ser una entidad¹⁶ con los agregados o una entidad diferente de los agregados y no hay otro modo de establecerla que no sean estos dos.

B Como en general no ser uno o ser uno son explícitamente contradictorios [una dicotomía], se excluye una tercera categoría que no sea o uno o varios

Se establece con la experiencia que cuando se determina con seguridad que, por ejemplo, “jarra” y “pilar” no son uno, se elimina que sean uno. [Igualmente] cuando se determina con seguridad que, por ejemplo, jarra es uno, se elimina que no sea uno. Así que no hay una tercera categoría que no sea uno o varios. {313} Por lo tanto, [el segundo punto esencial] es determinar que no se da algo que no sea una entidad o entidades diferentes.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B1B-1A3 [El tercer punto esencial es ver el daño [a la posición] de que la persona y los agregados sean una entidad existente de modo inherente]

El tercer punto esencial es ver el daño [a la posición] de que la persona y los agregados sean una entidad existente de modo inherente.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B1B-1A4 [El cuarto punto esencial es ver bien el daño [a la posición] de que la persona y los agregados sean dos entidades diferentes]

El cuarto punto esencial es ver bien el daño [a la posición] de que la persona y los agregados sean dos entidades inherentemente diferentes.

Cuando los cuatro puntos esenciales están completos de este modo, se produce la visión pura que conoce la talidad, que es la ausencia de identidad de la persona.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B1B-1B Explicación extensa de los puntos esenciales tercero y cuarto en particular

- 1 [Tercer punto esencial:] Refutación de que los dos, la identidad y los agregados, sean inherentemente uno
- 2 Cuarto punto esencial: Refutación de que la identidad y los agregados sean inherentemente diferentes

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B1B-1B1 [Tercer punto esencial:] Refutación de que los dos, la identidad y los agregados, sean inherentemente uno

A este respecto, si los dos, la identidad y los agregados, fueran una entidad establecida inherentemente se darían tres falacias que dañarían esta posición.

A Primera refutación

La primera sería que la identidad no tendría sentido. Si el ser de la misma entidad estuviera establecido inherentemente, entonces se convertirían en uno totalmente indivisible, ya que, si esa unicidad de identidad fuera establecida de modo último, a cualquier consciencia a la que aparecieran los dos necesariamente se les aparecerían como no diferentes. La razón es que aunque entre las falsedades –convencionalidades– no sea contradictorio que el modo de apariencia y el modo de ser estén en desacuerdo, eso es necesariamente contradictorio en lo que se establece de modo verdadero, pues el modo de ser de lo que existe verdaderamente debe aparecer tal como es a cualquier mente a la que se le aparezca.

La identidad establecida inherentemente se afirma para establecer un agente que es el que se apropia de los agregados y los abandona. Sin embargo, si es una con los agregados eso es imposible. También, Nagarjuna en su texto *Tratado sobre el Camino Medio* dice:

Cuando se ha entendido que no hay una identidad
separada de los [agregados] apropiados,
entonces, si los [agregados] apropiados mismos son la identidad,
tu identidad no existe. [29]

B Segunda refutación

El segundo [daño a la posición de que la identidad y los agregados son uno] es que la identidad sería varios. Si la identidad fuera una con los agregados, entonces, así como la persona tiene varios agregados, una sola persona tendría varias identidades.

[O] así como no hay más que una identidad, también los agregados tendrían que ser uno. Estas son las falacias. Chandrakirti en su texto *Suplemento al "Tratado sobre el Camino Medio [de Nagarjuna]"* dice:

Si los agregados fueran la identidad, entonces como
son varios, las identidades también serían varias. [30]

C Tercera refutación

El tercero {314} sería que la identidad tendría producción y desintegración. Nagarjuna en su *Tratado sobre el Camino Medio* dice:

Si los agregados fueran la identidad,
ésta tendría producción y desintegración. [31]

Así como los agregados se producen y desintegran, la identidad también sería producida y desintegrada, porque los dos son uno.

D Uno se vería forzado a afirmar que la identidad se produce y desintegra inherentemente, no sólo convencionalmente

Objeción: Se acepta que la identidad o la persona se produce y se desintegra en cada momento.

Respuesta: No hay fallo en afirmarlo convencionalmente, pero el oponente afirma que las personas son establecidas por su propia naturaleza y, por tanto, tiene que afirmar que las personas son producidas y se desintegran inherentemente.

E Entonces, se daría la consecuencia de que sería imposible recordar las vidas anteriores

A este respecto, en el *Comentario* (de Chandrakirti) al "*Suplemento al 'Tratado sobre el Camino Medio [de Nagarjuna]'*" se exponen tres falacias. En cuanto a la primera, en su *Suplemento al "Tratado sobre el Camino Medio"* se dice:

Es imposible que aquellos que están separados por su propia
naturaleza sean incluidos en un mismo continuo. [32]

Por lo tanto, es inadmisibles que individuos anteriores y posteriores que son establecidos por su propia entidad tengan la relación de que lo posterior dependa de lo anterior, porque como lo anterior y lo posterior están establecidos como capaces de establecerse por su propio poder, no es adecuado que dependan de otros.

De este modo, al no ser posible un mismo continuo, tampoco es posible la memoria de una vida anterior: “En un tiempo concreto, en aquella vida, yo me llamaba...”. Es como el hecho de que cuando Devadatta recuerda una vida [anterior] no piensa: “Yo era Yajñadatta”, que tiene un continuo separado.

F La validez de nuestro sistema

En nuestro sistema, aunque hay desintegración a cada momento [que existe convencionalmente], no es contradictorio que lo anterior y lo posterior sean un solo continuo. Por eso la memoria de otras vidas es posible.

G Mantener que los budas y los seres comunes son uno es una visión extrema

Los que no entienden el significado de lo arriba mencionado piensan que como en los sutras a menudo Buda dice: “En el pasado yo era tal [persona]” {315}, las dos personas, la de después de la iluminación y la de antes, son una. Además, [piensan que] no sería adecuado que fueran una si eran fenómenos causados, ya que se desintegrarían momento a momento y por eso dicen que ambas son permanentes. De este modo se genera en ellos la primera de las cuatro visiones erróneas basada en un extremo anterior. Para que no cayéramos en esta [visión], cuando Buda recordaba una vida, [decía que] la recordaba en general diciendo “yo” sin atribuirle un lugar, tiempo o naturaleza específica. Es necesario entender bien esta característica de su forma de recordar.

H La consecuencia de que las acciones realizadas se perderían

La segunda falacia [de la persona que se produce y desintegra inherentemente] es que las acciones realizadas se perderían. Los dos, el agente de la acción y el que experimenta el efecto, podrían no estar incluidos en la base del mero yo.

I La consecuencia de encontrarse con [efectos de] acciones no realizadas

La falacia de encontrarse con acciones no realizadas [por uno mismo] es la muy absurda consecuencia de que una persona tendría que experimentar todos los efectos de acciones acumuladas por otras de continuos diferentes.

J Sería imposible que lo anterior y lo posterior fueran un continuo si estuvieran establecidos inherentemente

Como en la explicación anterior del *Suplemento al “Tratado sobre el Camino Medio”* de Chandrakirti, estas dos falacias están asociadas con el punto esencial de que si la persona estuviera establecida inherentemente, los momentos anteriores y posteriores no podrían ser del mismo continuo. Además, Nagarjuna en su *Tratado sobre el Camino Medio* dice:

Si dios y humano fueran diferentes,
no sería posible un continuo. [33]

A Indicación de la fuente

Pregunta: ¿Qué falacia habría si se defendiera que la identidad y los agregados son distintos y establecidos inherentemente?

Respuesta: Se daría la falacia descrita en el *Tratado sobre el Camino Medio* de Nagarjuna:

Si fuera distinto de los agregados
no tendría el carácter de los agregados. [34]

B La consecuencia de que si los dos fueran inherentemente distintos, la identidad no tendría las características de los agregados

En lo que se refiere a esto, si la identidad fuera inherentemente distinta de los agregados, no poseería las características que determinan a los agregados como fenómenos causados, que son producción, existencia y desintegración. Por ejemplo, un caballo establecido como algo distinto de un buey carece de las características de un buey.

C El silogismo establecido por otro [que muestra] con el signo de ser un fenómeno no causado que [esa llamada identidad] no es adecuada como base de la designación “identidad” o para ser concebida como identidad

Si piensas: “Eso verdaderamente es así, *pero...*” [es decir, si no estás totalmente convencido], entonces {316} [esa llamada identidad] no es adecuada como objeto que es la base de designación de la convención verbal “identidad” por la concepción innata, porque es no causada, como una flor en el cielo o el nirvana.

D De la consecuencia de que la identidad sería percibida como distinta de las características de los agregados, [podemos entender] que no es percibida de ese modo

Además, si [la identidad] existiera como inherentemente distinta de las características de los agregados —como no ser adecuada [para ser llamada] forma y demás—, debería ser percibida de ese modo, lo mismo que, por ejemplo, forma y mente son percibidas como diferentes. Como no hay tal percepción, la identidad no existe como algo objetivamente distinto [de los agregados].

En el *Tratado sobre el Camino Medio*, de Nagarjuna, se dice:

Es inadmisible que la identidad
sea distinta de los [agregados] apropiados.
Si fuera distinta, entonces podría ser percibida
sin los agregados y eso es imposible. [35]

También, en el *Suplemento al “Tratado sobre el Camino Medio [de Nagarjuna]”*, de Chandrakirti, se dice:

Por lo tanto, no hay una identidad distinta de los agregados, porque
no se ha establecido su percepción separada de los agregados. [36]

E La importancia de lograr la certeza sobre estos razonamientos

Deberías adiestrarte hasta lograr una certeza firme al ver por medio de estos razonamientos el daño a [la posición de] que la identidad exista como entidad diferente de los agregados. Porque si no produces una certeza pura del daño a estas dos posiciones de igualdad y diferencia, la conclusión de que las personas no existen de modo inherente, sería sólo una tesis, no habrías encontrado la visión pura.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B1B-2 Establecer que “lo mío” no existe inherentemente

A El razonamiento que refuta la identidad que existe inherentemente también refuta “lo mío” existente de modo inherente, y las fuentes

Cuando de este modo se intenta descubrir por medio de razonamientos si la identidad está o no establecida de modo inherente, no se descubre que sea ni una ni varias, y así se niega la existencia inherente de la identidad. En dicho momento, el razonamiento que analiza la talidad no encontrará “lo mío” establecido inherentemente, igual que, por ejemplo, cuando no se observa al hijo de una mujer estéril, tampoco se observa “lo mío” del hijo de una mujer estéril (los ojos y demás).

En el *Tratado sobre el Camino Medio*, de Nagarjuna, se dice:

Si la identidad no existe [inherentemente],
¿cómo podría existir “lo mío” [inherentemente]? [37]

{317} Y en el *Suplemento al “Tratado sobre el Camino Medio [de Nagarjuna]”* de Chandrakirti:

Como el objeto de un agente inexistente no existe,
sin identidad [existente de modo inherente] no existe “lo mío”
[existente de modo inherente].

Así, por medio de la visión de la vacuidad del yo y del mío
el yogui se liberará. [38]

B La necesidad de conocer cómo estos razonamientos establecen que todas las demás personas y su “mío” no existen inherentemente

Estos razonamientos determinan que el yo de la concepción que piensa “yo” —o identidad o persona— en tu propio continuo no está establecido por su propia entidad. A través de ellos también deberías comprender todo el significado de la ausencia de identidad de las personas: que todas las personas, desde los seres de los infiernos hasta los budas, y todo su “mío” no están establecidos inherentemente como la misma entidad o como entidades diferentes de los agregados contaminados y no contaminados que son las bases de [su] designación. Por medio de este razonamiento, también deberías saber cómo todo su “mío” está establecido sin existencia inherente.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B1B-3 Mostrar que, dependiendo de esto, las personas aparecen como ilusiones

A El significado de la explicación de la apariencia como una ilusión

B Cómo se da la apariencia como una ilusión basándose en el método

El tercero tiene dos partes: el significado de la explicación de la apariencia como una ilusión y cómo se da la apariencia como una ilusión basándose en el método

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B1B-3A El significado de la explicación de la apariencia como una ilusión

1 El modo infalible de la apariencia como una ilusión

2 El modo equivocado de la apariencia como una ilusión

La primera tiene dos partes: la manera inequívoca de la apariencia como una ilusión y la manera equivocada de la apariencia como una ilusión

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B1B-3A1 El modo infalible de la apariencia como una ilusión

A Todos los fenómenos, como las ilusiones, de modo último no tienen signos

En el *Sutra rey de las estabilizaciones meditativas*, se dice:

Como un espejismo, una ciudad de *gandharvas*,
las ilusiones de un mago y los sueños,
la meditación en los signos está vacía de existencia inherente.
Conoce así todos los fenómenos. [39]

En “la madre de los conquistadores” [*Sutra de la perfección de la Sabiduría*] se dice que todos los fenómenos, desde las formas hasta los conocedores supremos de todos los aspectos, son como las ilusiones de un mago y los sueños.

B De los dos que son como una ilusión, aquí es la apariencia

Hay dos significados en la enseñanza de la expresión “ser como una ilusión”. En la descripción de la verdad última, que es como una ilusión significa que si bien está establecida como meramente existente [318], se niega su existencia verdadera. La segunda es una apariencia como una ilusión en la que [el objeto] aparece aunque esté vacío. De los dos, aquí se refiere a este último.

C La necesidad de la combinación de dos: una consciencia convencional de la apariencia (no es que no haya apariencia) y una consciencia razonadora a la que [el objeto] se le aparece como vacío de existir tal como aparece

A este respecto, para la persona que intenta comprender esta visión, son necesarias las dos: la apariencia y la vacuidad de existir como aparece.

También, si [los objetos parecen] totalmente inexistentes incluso como meras apariencias, como el cuerno de un conejo o el hijo de una mujer estéril, y no como vacíos de existir en el modo en que aparecen, no se ha entendido el significado de la apariencia como una ilusión.

D La manera de conocer los demás fenómenos como el ejemplo de la ilusión

Por lo tanto, la manera de conocer los demás fenómenos como el ejemplo de la ilusión es como sigue. Por ejemplo, aunque las ilusiones emanadas por un mago estén vacías desde el principio de ser caballos o elefantes, innegablemente aparecen como caballos o elefantes. De la misma forma deberías conocer que aunque los fenómenos, personas y demás, están vacíos de existencia inherente –es decir, de estar establecidos objetivamente por su propia entidad–, es innegable que aparecen como si estuvieran establecidos de ese modo.

E Esa vacuidad no es una vacuidad nihilista ni fabricada mentalmente ni sólo parcial

Las apariencias como un dios, humano y demás se postulan como personas y los objetos que son apariencias como formas, sonidos, etc. se postulan como fenómenos. Por lo tanto, aunque las personas y los fenómenos no tienen ni siquiera una mera partícula de existencia inherente –estar establecidos por su propia naturaleza–, son posibles todas las acciones, los agentes y los objetos: acumuladores de acciones, etc.; las actividades de ver, oír, etc., surgidos dependientemente. Como todas las acciones, agentes y objetos son posibles, esta no es una vacuidad nihilista.

También, como los fenómenos, que desde el principio primordial han estado vacíos de este modo, son sólo conocidos como vacíos, ésta no es una vacuidad fabricada mentalmente. Además, como *todos* los objetos de conocimiento son afirmados de este modo, ésta no es una

vacuidad parcial. Por eso meditar en ello es el antídoto a todas las adhesiones exageradas a la concepción de la existencia verdadera.

No es que el significado de lo profundo [la vacuidad] sea inadecuado para ser el objeto de cualquier consciencia. {319} Estableciéndolo por medio de la visión correcta y meditando en el significado de la realidad [que se ha establecido], puede ser tomado como objeto [de la mente]. Por lo tanto, no es que no pueda ser practicado durante el camino, y tampoco es un vacío en el que no hay nada que conocer y nada que comprender.

F Exposición de la objeción de que determinar que un reflejo está vacío de lo que aparece supone determinar que está vacío de existencia inherente

Objeción: Si determinar que los reflejos y demás están vacíos de lo que parecen ser fuera el conocimiento de su ausencia de existencia inherente, entonces los perceptores directos de los seres comunes conocerían la ausencia de existencia inherente y así serían superiores¹⁷. Si establecer que los reflejos y demás están vacíos de lo que parecen ser no es el conocimiento de su ausencia de existencia inherente, ¿cómo podrían pues ser adecuados como ejemplos de la ausencia de existencia inherente?

G Aunque se comprenda que un reflejo está vacío de ser una cara, como se tiene la concepción de la existencia verdadera del reflejo, esto no es una comprensión de su talidad

Respuesta: En *Los cuatrocientos*, de Aryadeva, se dice:

Se explica que el que ve
una cosa lo ve todo.

Lo que es la vacuidad de uno
es la vacuidad de todo.

[40]

Así explica que el que ve, o comprende, la vacuidad de una cosa puede conocer la vacuidad de otras cosas. Sin embargo, la comprensión de que el reflejo de una cara esté vacío de ser una cara no hace ningún daño al objeto de la concepción¹⁸ de la existencia verdadera que concibe el reflejo como establecido por su propia entidad. Además, si no se llega a dejar de creer [es decir, sin comprender su inexistencia] en el objeto de esa concepción, no es posible conocer la vacuidad del establecimiento inherente del reflejo, de ahí que esa consciencia no conoce la talidad del reflejo. Aunque se comprenda que las ilusiones están vacías de ser caballos y elefantes y se comprendan las apariencias de los sueños y demás como vacíos de lo que parecen ser, no se ha encontrado la visión Madhyamika que conoce [que los objetos son] como ilusiones y sueños.

H La razón por la que, no obstante, se dan como ejemplos los reflejos, los caballos y elefantes ilusorios, etc.

Sin embargo, la razón para usarlos como ejemplos es porque es más fácil comprender su vacuidad de existencia inherente comparados con otros fenómenos como las formas, sonidos y demás. {320} El que estén vacíos de la existencia inherente establecida por su propia entidad se prueba al mostrar la contradicción entre el modo en que existen y el modo en que aparecen a la mente, porque si un objeto se establece como verdadero estos dos modos no pueden ser diferentes en aspecto.

Tenéis que comenzar comprendiendo que estos ejemplos, reconocidos en el mundo como falsos, carecen de existencia inherente, y después generar el conocimiento de que otros fenómenos, no reconocidos en el mundo como falsos, carecen de existencia inherente.

Porque hay un orden en el tiempo, el pensamiento [de Aryadeva] no significa que cuando se ha comprendido la vacuidad de un fenómeno, se ha comprendido explícitamente la vacuidad de todos los demás fenómenos, sino que cuando la mente piensa si otro fenómeno existe verdaderamente o no, es capaz de comprenderlo.

I La necesidad de distinguir entre el conocimiento de que las apariencias, como los reflejos, están vacías de ser lo que parecen ser y el conocimiento de las apariencias como vacías de existencia inherente

Por lo tanto, no significa lo mismo (1) sabiendo que se está soñando, comprender que las apariencias de hombres, mujeres y demás están vacías de ser eso y (2) ver en sueños a todos los fenómenos como sueños tal como se describe en el texto *Ornamento para el conocimiento claro* de Maitreya:

Incluso en los sueños, ver
todos los fenómenos, como sueños y demás.

Igualmente, no tiene el mismo significado comprender que las jarras, las telas de lana y demás que aparecen en la visión de alguien que haya cultivado la estabilización meditativa están vacíos de ser lo que parecen ser, que entenderlos como ilusiones y sueños no inherentemente existentes. Por lo tanto, deberías investigar bien el modo no común de la apariencia como una ilusión en las instrucciones de las escrituras y tratados de significado definitivo para conocer [los fenómenos] como ilusiones y sueños.

Un niño que no haya aprendido a hablar que perciba una imagen reflejada en el espejo como una cara, un espectador no familiarizado con la magia que conciba las apariciones mágicas como caballos o elefantes, o alguien que sueña, y no sabiéndolo, conciba las apariencias de montañas y casas como reales, {321} se parecen. Por otra parte, las personas maduras instruidas en terminología, los magos y los que reconocen los sueños como sueños también se parecen en que saben que esas apariencias son falsas, pero ninguno de estos dos grupos ha hallado la visión de la talidad.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B1B-3A2
ilusión

El modo equivocado de la apariencia como una

A La caótica apariencia no identificada, en la que no hay [la discriminación] “es esto, no es aquello”, es una visión nihilista y no el significado de ilusión, ya que se ha malinterpretado cuál es el objeto de negación, y el objeto analizado y el analizador [se consideran como] inexistentes

Cuando no se ha entendido bien la medida del objeto de negación explicado antes y se analiza un objeto con razonamientos y dividiéndolo, al principio surge el pensamiento: “El objeto no existe”. Después, al ver eso mismo con respecto al que analiza, no hay un descubridor de la inexistencia, con lo que se llega a la conclusión de que no hay nada que descubrir como “es esto, no es aquello”. Entonces surge el comienzo de una apariencia caótica no identificada que depende de no diferenciar la existencia *inherente* y la inexistencia de la *mera* existencia y la inexistencia. Así, esa vacuidad es una vacuidad que destruye el surgir dependiente. Por lo tanto, el inicio de la apariencia caótica no identificada inducida al entender eso no es, de ninguna manera, el significado de ser como una ilusión.

B Aunque hay muchos casos en los que se genera esa apariencia caótica no identificada cuando se analiza la visión, esa no es la ilusión Madhyamika

Por lo tanto, cuando se analiza con razonamientos no es difícil pensar: “Las personas y demás no tienen ningún modo de subsistencia objetivo que sea que están establecidos por su

propia entidad”, y que dependiendo de eso las apariencias simplemente surjan como algo impreciso. Esto les sucede a todos los que están interesados en la filosofía Madhyamika y han escuchado pocas enseñanzas y dispersas sobre qué es la ausencia de existencia inherente.

C La parte difícil sobre la apariencia ilusoria correcta es la combinación de las dos: la ausencia de existencia inherente y la existencia de objetos meramente nominales

No obstante, lo difícil es que se debe lograr la más profunda certeza al refutar sin ningún residuo la existencia inherente —el establecimiento por su propia entidad— y aceptar sólo esas personas y demás existentes de un modo no inherente como los acumuladores de acciones, los que experimentan los efectos, etc. Como la combinación de estos dos, que hace que se pueda postularlos, apenas se da {322}, la visión Madhyamika es muy difícil de encontrar.

D Si al malinterpretar la medida del objeto de negación se refuta todo, entonces [los fenómenos] sólo podrían ser como los cuernos de un conejo y no podrían ser como ilusiones

Por lo tanto, cuando se analiza con razonamientos que analizan la talidad y no se halla la producción, etc., de esta forma se refuta la producción y demás existentes de modo inherente, pero no se refuta todo tipo de producción, cesación, etc. Si así fuera, se dice que se daría la falacia de que [todo] sería como los cuernos de un conejo o el hijo de una mujer estéril, vacíos de realizar ninguna función. Además, se daría la falacia de que todos los agentes, acciones y objetos surgidos dependientemente no serían adecuados en la mera apariencia como una ilusión, que es lo que queda.

En *Los cuatrocientos* de Aryadeva se dice:

Si así fuera, la existencia cíclica
sería como una ilusión.

[41]

Y en el comentario de Chandrakirti:

Cuando se ve lo que surge dependientemente tal como es, se vuelve como las creaciones ilusorias, no como el hijo de una mujer estéril. Si se afirmara que este análisis refuta la producción en todos los sentidos y que, por lo tanto, se indicara la no producción de los fenómenos causados, entonces, no serían como ilusiones, sino que se comprenderían como [el ejemplo] del hijo de una mujer estéril. Por lo tanto, por miedo a que esto supondría la consecuencia de que lo que surge dependientemente no existe, [nosotros] no comparamos [los fenómenos] con esos, sino que usamos las ilusiones mágicas y demás que no contradicen el surgir dependiente.

[42]

E Habría un fallo si el sujeto [el fenómeno que se conoce como vacío] existiese para una consciencia que razona, pero no hay fallo en que una apariencia como una ilusión quede como resto después de una negación razonada

Chandrakirti también dice:

Por lo tanto, cuando se analiza minuciosamente de este modo, no se establece la existencia inherente de las cosas. Sólo queda una [aparición] como una ilusión con respecto a las cosas de modo individual.

F Por lo tanto, aunque es incorrecto concebir que las apariencias ilusorias tienen verdaderamente su propia entidad, no es incorrecto concebirlas como sólo ilusorias

Así que concebir [los objetos] que surgen de modo dependiente como meramente existentes a manera de apariencias como ilusiones no es una concepción equivocada de las ilusiones. Lo sería si las apariencias como una ilusión fueran concebidas como establecidas por su propia entidad o existentes de modo verdadero.

G La fuente de estos puntos

En el *Sutra rey de las estabilizaciones meditativas* se dice:

Los migrantes en la existencia cíclica son como sueños.
Nadie nace aquí y nadie muere.
No se encuentra ningún ser con mente, ningún humano ni ser vivo.
Estos fenómenos son como burbujas, bananeros,
ilusiones de un mago, relámpagos en el cielo,
lunas en el agua y espejismos.
En este mundo nadie muere y se va,
pasando a otra vida.
Pero las acciones realizadas no se pierden, maduran
como efectos positivos y negativos en la existencia cíclica. [43]

Cuando se busca con el razonamiento que analiza la talidad a las personas que nacen y transmigran, al no resistir el análisis, no se encuentran, ni siquiera una partícula. No obstante, los fenómenos hacen que surjan efectos positivos y negativos que son como una ilusión. Tienes que llegar a entender estas afirmaciones.

H Además, aunque [los fenómenos] aparezcan como vacíos de obstrucción burda, esta no es la apariencia como una ilusión

Además, en el equilibrio meditativo hay quien no hace que la mente permanezca en la visión que penetra el modo de ser, sino que se estabiliza en la concentración en un punto en el que la mente no concibe nada. Debido a ello, cuando deja la meditación, las apariencias, como las montañas, en vez de aparecer duras y obstructoras como antes, aparecen imprecisas como el arco iris o un humo ligero. Ni siquiera eso es la apariencia como una ilusión mencionada en las escrituras, porque aparecen como vacíos de obstrucción burda y no como vacíos de ser establecidos inherentemente.

La inexistencia de dureza obstructora no es el significado de la vacuidad que es la ausencia de existencia inherente. Si así fuera, se darían las falacias de que cuando se tomaran el arco iris y demás como sustrato, no sería posible generar la concepción de su existencia verdadera, y que cuando se tomaran objetos obstructoros como sustrato sería imposible generar una consciencia que conoce su ausencia de existencia verdadera.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B1B-3B
basándose en el método

Cómo se da la apariencia como una ilusión

Lam-Rim mediano
Visión superior

- 1 Cómo generar la apariencia como una ilusión
- 2 Aparece simultáneamente una combinación de los dos: una consciencia razonadora y una consciencia convencional
- 3 Por lo tanto, no es necesario un razonamiento separado para establecer [las apariencias] como ilusorias
- 4 Se debería hacer todo en el estado como una ilusión posterior al equilibrio meditativo
- 5 Instrucciones sobre cómo establecer que las cosas son como una ilusión

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B1B-3B1 Cómo generar la apariencia como una ilusión

Pregunta: {324} ¿Qué hay que hacer para que el significado de la ilusión aparezca sin ningún error?

Respuesta: Por ejemplo, la consciencia del ojo ve caballos y elefantes ilusorios y la consciencia mental establece la inexistencia de dichos caballos y elefantes tal como aparecen. Dependiendo de ello, se genera la certeza de que la apariencia de los caballos y elefantes es una apariencia ilusoria o falsa.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B1B-3B2 Aparece simultáneamente una combinación de los dos: una consciencia razonadora y una consciencia convencional

Del mismo modo, a la consciencia convencional se le aparecen innegablemente las personas y demás, y una consciencia razonadora las establece como vacías de existencia inherente –establecidas por su propia entidad–. Dependiendo de los dos se genera la certeza de que las personas son ilusorias o apariencias falsas.

Debido a ello, en el equilibrio meditativo se medita en la vacuidad que es como el espacio [comprendiendo que] el objetivo al que apunta la concepción de los signos [existencia inherente] no existe, ni siquiera una partícula. Cuando se ha llegado a este punto esencial, al salir de la meditación y ver la apariencia de los objetos, aparece una vacuidad como una ilusión [que es una combinación de apariencia y vacuidad] posterior al equilibrio meditativo.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B1B-3B3 Por lo tanto, no es necesario un razonamiento separado para establecer [las apariencias] como ilusorias

De esta forma, al analizar con frecuencia los fenómenos con el razonamiento de si están o no establecidos por su propia entidad, se genera una gran certeza respecto a la ausencia de existencia inherente. Después, cuando las apariencias surgen, aparecen como ilusiones. No hay un modo separado de establecer la vacuidad que es como una ilusión.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B1B-3B4 Se debería hacer todo en el estado como una ilusión posterior al equilibrio meditativo

Por lo tanto, incluso cuando tus acciones sean las de postrarte o circunvalar, deberías hacerlo estando afectado por la fuerza del análisis [explicado] antes y adiestrarte así en la apariencia como una ilusión. Si las actividades se realizan así, gracias a la destreza adquirida, tan sólo siendo consciente de la visión, aparecerán como ilusiones.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B1B-3B5 Instrucciones sobre cómo establecer que las cosas son como una ilusión

- A Cómo adiestrarse en la vacuidad, ya que es necesario lograr la certeza con respecto a ambas, la apariencia y la vacuidad

Explicaré cómo lograr la certeza de forma que sea fácil de entender. Como se explicaba antes, haz que aparezca bien la generalidad del objeto de negación por medio del razonamiento; {325} contempla bien en tu propio continuo la existencia inherente tal como la ignorancia la sobrepone e identificala. Después, haz hincapié en contemplar el hecho de que si tal establecimiento inherente existiera, no podría ir más allá de ser uno o diferente; igualmente, contempla que hay inconvenientes a las afirmaciones de ambos. Una vez producida la certeza que ve el inconveniente, haz que la seguridad sea firme pensando: “La

persona carece del menor establecimiento inherente”. De esta manera adiéstrate con frecuencia en el factor de la vacuidad.

B Cómo las personas aparecen como una ilusión sin olvidar la vacuidad

Entonces, deja que las apariencias innegables de la convención “persona” aparezcan como objetos de tu consciencia. Piensa en los factores surgidos dependientemente de aceptar a la persona como acumuladora de acciones y experimentadora de efectos, buscando la certeza en cuanto a la validez de que lo que surge dependientemente carezca de existencia inherente.

C La necesidad del ejemplo de la imagen en el espejo cuando la apariencia y la vacuidad parecen contradictorias

Cuando estos dos parezcan contradictorios, tomando como ejemplos las imágenes [en el espejo] y demás, contempla del siguiente modo que no son contradictorios: La imagen de la cara es un agregado en una base común de (1) estar innegablemente producido dependiendo de una cara y un espejo aunque esté vacío de los ojos, oídos y demás que parece tener, y (2) de desintegrarse cuando falten estas dos condiciones [cara y espejo]. Igualmente, incluso aunque una persona no esté establecida inherentemente, ni siquiera en una partícula, no es contradictorio que sea la acumuladora de acciones, la que experimenta los efectos, y que sea producida dependiendo de acciones contaminadas anteriores, emociones aflitivas y demás. Contemplando esto, deberías adiestrarte y conocer todo de este modo.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B2 Establecer la ausencia de identidad de los fenómenos

A Aunque los objetos de negación [de la ausencia de identidad de las personas y los fenómenos] no difieren en su sutileza, las dos ausencias de identidad se diferencian por sus sujetos

B Cómo se establece

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B2A Aunque los objetos de negación [de la ausencia de identidad de las personas y los fenómenos] no difieren en su sutileza, las dos ausencias de identidad se diferencian por sus sujetos

Segundo: Las bases de designación de la persona: los cinco agregados, los seis constituyentes [tierra, agua, fuego, aire, espacio y consciencia], las seis esferas de los sentidos [ojo, oído, nariz, lengua, cuerpo y los poderes del sentido mental] y demás son los fenómenos. {326} Su vacuidad de existencia inherente, de estar establecidos por su propia entidad, es la ausencia de identidad de esos fenómenos.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B2B Cómo se establece

- 1 Refutación transfiriendo el razonamiento explicado antes
- 2 Refutación con otro razonamiento no explicado antes

El modo de establecerlo tiene dos partes: refutación transfiriendo el razonamiento explicado antes y refutación con otro razonamiento no explicado.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B2B-1 Refutación transfiriendo el razonamiento explicado antes

Hay dos tipos entre los fenómenos de los agregados, constituyentes y fuentes [los físicos y mentales]. [Su existencia inherente] se refuta, como antes, analizando con respecto a lo físico si las partes –sus direcciones, como la parte oriental, etc.– y el todo están establecidos inherentemente como uno o diferente, y analizando con respecto a lo mental si las partes –partes temporales anteriores y posteriores– y el todo están establecidos como inherentemente uno o diferente.

Este es el significado del sutra mencionado antes:

Así como conoces la noción de la identidad,

aplicalo mentalmente a todo. [26]

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B2B-2 Refutación con otro razonamiento no explicado antes

- A Presentación del razonamiento del surgir dependiente
- B Cómo se establece con este razonamiento y el anterior que incluso los fenómenos no causados no existen verdaderamente

El segundo tiene dos partes: presentación del razonamiento del surgir dependiente y cómo se establece que incluso los fenómenos no causados no existen verdaderamente ni con este razonamiento ni con el anterior.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B2B-2A Presentación del razonamiento del surgir dependiente

- 1 Cita de las fuentes
- 2 Comentario sobre el significado del sutra
- 3 Alabanza al razonamiento del surgir dependiente como aquel que elimina todas las visiones erróneas
- 4 Identificar los extremos de exageración y menosprecio, cómo se puede uno equivocar con respecto a la visión
- 5 Los dos extremos se evitan simultáneamente con el razonamiento de la originación dependiente
- 6 Presentación del surgir dependiente
- 7 Cómo estos refutan la unidad y diferencia existentes inherentemente
- 8 Declaraciones correspondientes en los textos de Nagarjuna
- 9 Alabanza a la visión en que la apariencia y la vacuidad se vislumbran como mutuamente compatibles
- 10 Consejo sobre la necesidad de diferenciar los cuatro: existencia inherente y ausencia de existencia inherente, y existencia e inexistencia en general

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B2B-2A1 Cita de las fuentes

En cuanto al razonamiento del surgir dependiente, el *Sutra de las preguntas formuladas por Sagaramati* describe claramente una refutación del establecimiento inherente por medio del signo¹⁹ del surgir dependiente:

Lo que surge de modo dependiente
no existe por su propia entidad. [44]

También en el *Sutra de las preguntas del rey de los nagas, Anavatapta*, se dice claramente:

Lo que es producido por condiciones no es producido;
no tiene producción existente de modo inherente.
Lo que depende de condiciones se dice que está vacío.
El que conoce la vacuidad es consciente. [45]

Esto [se dice] muy a menudo en las preciosas escrituras.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B2B-2A2 Comentario sobre el significado del sutra

El significado de “no es producido” mencionado en la primera línea se explica en la segunda “no tiene producción existente de modo inherente”. Así se añade la calificación del objeto de negación a la refutación de la producción.

En *Palabras claras*, Chandrakirti cita el *Sutra del descenso a Lanka*:

Pensando en la producción que no existe inherentemente, dije: Todos
los fenómenos son no producidos”. [46]

{327} Por miedo a que sus aseveraciones de no producción sin una calificación añadida pudieran considerarse como que absolutamente toda la producción era inexistente, el

Maestro identificó el pensamiento del sutra, explicando qué significa la ausencia de producción que existe de modo inherente.

Después, en la tercera línea, se dice que depender de las condiciones es el significado de estar vacío de establecimiento inherente. De este modo se indica que el significado del surgir dependiente es estar vacío de establecimiento inherente y no una vacuidad de la capacidad de realizar una función, una negación de la mera producción.

En el *Tratado sobre el Camino Medio*, Nagarjuna dice que por la razón de surgir de modo dependiente [los fenómenos] están apaciguados o vacíos de existencia inherente

Lo que surge de modo dependiente
está apaciguado de existencia inherente. [47]

Por lo tanto, debes saber que se refuta a los que defienden cualquier fabricación oscura, como lo es que los del sistema Madhyamika deban defender que no hay producción por razón de la producción dependiente.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B2B-2A3 Alabanza al razonamiento del surgir dependiente como el que elimina todas las visiones erróneas

Este razonamiento del surgir dependiente es muy elogiado, el *Sutra de las preguntas del rey de los nagas, Anavatapta*, dice:

Conociendo las doctrinas del surgir dependiente,
los sabios desconfían de las visiones extremas. [48]

De este modo, dice que al conocer el surgir dependiente tal como es, se desconfía de las visiones extremistas.

El *Suplemento al "Tratado sobre el Camino Medio [de Nagarjuna]"* de Chandrakirti explica ese significado:

Como las cosas surgen dependientemente,
no pueden sustentar estas concepciones [de ser producidas por sí mismas, por otros, etc.].
Por lo tanto, este razonamiento del surgir dependiente
corta todas las redes de las visiones erróneas. [49]

Esta es una característica sin par de los grandes seres, del padre Nagarjuna y sus hijos espirituales. Por eso, de los distintos razonamientos yo describiré aquí el del surgir dependiente.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B2B-2A4 Identificar los extremos de exageración y menosprecio, cómo se puede uno equivocar con respecto a la visión

Aquí los principales errores posibles, que son obstáculos a la visión pura, son dos: {328} el primero es la visión de permanencia o sobreposición, que tiene que ver con la percepción incorrecta de la concepción del establecimiento verdadero, siendo esto concebir los fenómenos como establecidos verdaderamente; el segundo es la visión de aniquilación o negación, en el que la medida del objeto de negación no ha sido delimitada y se ha ido demasiado lejos, con lo que es imposible producir la certeza en el propio sistema con respecto

a causa y efecto surgidos dependientemente, sin ningún modo de identificar “es esto, no aquello”.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B2B-2A5 Los dos extremos se evitan simultáneamente con el razonamiento de la originación dependiente

Los dos se abandonan sin ningún residuo cuando el establecimiento inherente se refuta basándose en un razonamiento que produce certeza con respecto al surgir del efecto por esas causas y condiciones. Porque al determinar la razón, se erradica la visión de aniquilación, y al determinar el significado de la tesis, se erradica la visión de la permanencia.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B2B-2A6 Presentación del surgir dependiente

A Presentación compartida con los chittamatrins

Por lo tanto, las cosas externas –como los brotes– y las internas –como la actividad composicional– surgen dependiendo respectivamente de semillas, etc. y de la ignorancia, etc.

B El modo no común de presentar la originación dependiente de los madhyamikas

Si es así, no es posible que éstos [brotes, actividad composicional, etc.] estén establecidos por su propia naturaleza, porque todo lo establecido por su propia entidad debe estar establecido inherentemente, es decir, ser capaz de establecerse por su propio poder, por lo que es contradictorio que dependa de causas y condiciones.

En *Los cuatrocientos* de Aryadeva, se dice:

Lo que tiene un origen dependiente
no está bajo el poder propio.

Todo esto no está bajo el poder propio;
por lo tanto, la identidad no existe. [50]

Por esto deberías entender que las personas, jarras y demás no son establecidas inherentemente, porque son imputadas dependiendo de su propia colección [de partes].

Estas son las dos presentaciones del razonamiento de la originación dependiente.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B2B-2A7 Cómo estos refutan la unidad y diferencia existentes inherentemente

Lo que es producido o imputado dependientemente no es uno existente de modo inherente con aquello de lo que depende, ya que si lo fuera, todos los agentes y objetos serían uno. Los dos {329} tampoco son inherentemente distintos, porque si lo fueran, se refutaría su relación, con lo que su dependencia sería contradictoria.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B2B-2A8 Declaraciones correspondientes en los textos de Nagarjuna

En el *Tratado sobre el Camino Medio*, Nagarjuna dice:

Lo que surge de modo dependiente
respectivamente no es uno [con aquello de lo que depende]
ni tampoco es diferente de ello.

Por lo tanto, no es aniquilado ni permanente. [51]

Y en *Alabanza a lo supramundano*, de Nagarjuna, se dice:

Los filósofos afirman que el sufrimiento
es creado por sí mismo, creado por otro,
creado por ambos o sin causa.
Tú dijiste que surge dependientemente.

Lo que surge de modo dependiente
lo declaraste como vacío.
Que las cosas no existen por su propio poder
es tu rugido del león sin par. [52]

De este modo dice que las concepciones de uno, diferente, los extremos de la permanencia y la aniquilación, así como los cuatro tipos de producción, son refutados por el razonamiento del surgir dependiente.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B2B-2A9 Alabanza a la visión de que la apariencia y la vacuidad se vislumbran como mutuamente compatibles

Habiendo producido de ese modo la validación de la vacuidad de todos los objetos a los que apunta la concepción de los signos [existencia inherente], no se renuncia a la certeza de la relación entre acción y efecto. Es muy elogiada la consiguiente confianza de abandonar [las no virtudes] y adoptar [las virtudes].

En *Ensayo sobre la mente de la iluminación*, Nagarjuna dice:

La confianza en las acciones y sus frutos
a la vez que se conoce esta vacuidad de los fenómenos
es más maravillosa que lo maravilloso,
más fantástica que lo fantástico. [53]

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B2B-2A10 Consejo sobre la necesidad de diferenciar los cuatro: existencia inherente y ausencia de existencia inherente, y existencia e inexistencia en general

A Consejo

Para que esto suceda es necesario diferenciar entre la existencia inherente y la mera existencia, así como entre la ausencia de existencia inherente y la inexistencia. Como se dice en el *Comentario al "Suplemento al 'Tratado sobre el Camino Medio [de Nagarjuna]"* de Chandrakirti:

¿Qué sabio, conociendo la presentación de causa y efecto existentes no inherentemente que son reflejos, {330} los validaría como existencia inherente al observarlos como formas, sensaciones y demás meramente existentes, que no existen separadamente de causas y efectos? Por consiguiente, aunque se observa que existen, no tienen producción que exista de modo inherente. [54]

B Cómo se cae en los dos extremos cuando estos no se diferencian, así como una fuente

Cuando no se diferencian, uno no va más allá de los dos extremos de sobreposición y menosprecio, ya que entonces cuando algo existe lo hace por su propia entidad, y cuando algo

no existe por su propia entidad es totalmente inexistente. Chandrakirti en su *Comentario a los “Los cuatrocientos [de Aryadeva]”* dice:

De acuerdo con los defensores de las cosas como existentes de modo inherente, mientras se da la existencia de una cosa, también existe su propia entidad, y cuando carece de su propia entidad, esa cosa no existe de ningún modo, como el cuerno de un asno. Así, como no van más allá de proponer los dos [extremos], es difícil encajar todas sus afirmaciones. [55]

C Cómo se evitan estos dos extremos

Por lo tanto, uno se libera de todos los extremos de la existencia por medio de la ausencia de existencia inherente, y se libera de todos los extremos de la inexistencia al poder aceptar causas y efectos existentes de modo no inherente en lo que no existe inherentemente.

D Los meros extremos de existencia e inexistencia y los extremos que son lugares de error con respecto a la visión y no tienen el mismo significado

En cuanto a *anta* [fin, extremo, límite, etc.], en el texto *Razonamientos para la explicación detallada*, de Vasubandhu, se dice:

Anta se usa para acabar, final
cercanía, dirección e inferior. [56]

Si bien los *antas* mencionados aquí también se aceptan en nuestro propio sistema, en referencia al *anta* [extremo] que es lugar de error con respecto a la visión como en “libre de los extremos”, en *Iluminación del Medio*, de Kamalashila, se dice:

Si en el Madhyamaka hubiera una naturaleza última de autoentidad para la mente, al haberla, ¿cómo podrían ser extremos las concepciones de permanencia e impermanencia? No es razonable decir que una aplicación mental correcta de acuerdo con la talidad de las cosas sea una situación de caer [en un extremo]. [57]

{331} Como él dice, la atención mental de acuerdo con cómo es un objeto no es, en realidad, una situación de caída [en un extremo]. Por lo tanto, así como en el mundo a un abismo se le llama extremo, y a caer en él se le llama caer en un extremo, la concepción de los fenómenos como existentes de modo verdadero y la concepción de que absolutamente nada está establecido, o de que nada existe, son [casos de] caer en los extremos de permanencia y aniquilación, lo opuesto del hecho correcto. Las concepciones de que los fenómenos no existen de un modo último y de que las acciones y sus efectos y demás existen convencionalmente no son concepciones de los extremos, porque los objetos subsisten de la manera en que son concebidos.

E Fuentes

Porque en *Refutación de objeciones*, de Nagarjuna, se dice:

Si nos deshiciéramos de la ausencia de la existencia inherente,

entonces [los fenómenos] estarían establecidos como existentes inherentemente. [58]

De este modo dice que si [algo] no es inexistente de modo último, entonces existe de modo último.

También:

Nosotros no defendemos
la no afirmación de las convencionalidades.

En *Los setenta versos sobre la vacuidad*, Nagarjuna dice:

Nosotros no refutamos el modo mundano
“dependiendo de eso, surge esto”. [59]

F La distinción de no caer en los extremos usando inexistente, no inexistente, etc. es una fijación sólo en las palabras

Por lo tanto, diferenciar entre los dos, es inexistente y no existe, y, entre no es inexistente y existe, con respecto a una base se agota como sólo una diferencia en el modo de expresión. Por mucho que se analice cómo aparecen a la mente los significados de ambos, no hay diferencia. Por lo tanto, defender que uno cae o no cae en extremos por [cómo se usan] estas palabras se agota como una infundada fijación en las palabras.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2B2B-2B Cómo se establece con este razonamiento y el anterior que incluso los fenómenos no causados no existen verdaderamente

1. Mostrar que el pensamiento del *Tratado sobre el Camino Medio* de Nagarjuna es que cuando por medio del razonamiento se establece que los fenómenos no existen verdaderamente, es fácil establecer los fenómenos no causados como no verdaderamente existentes

Cuando se establece de esta manera que las cosas causadas –personas y otros fenómenos– están establecidas como existentes no verdaderamente por medio de los razonamientos descritos antes, se puede establecer con poca dificultad que los fenómenos no causados como los espacios, las cesaciones analíticas²⁰ y no analíticas y la talidad son existentes de modo no verdadero. Pensando en esto, Nagarjuna dice en su *Tratado sobre el Camino Medio*:

Puesto que los fenómenos causados son totalmente no establecidos,
{332} ¿cómo podrían los no causados ser establecidos? [60]

2 Su razón

En cuanto a lo fácil que es establecer [que los fenómenos no causados son existentes no verdaderamente], cuando se refuta como antes el establecimiento inherente de los fenómenos causados, se establece que aunque no existen inherentemente con respecto a ellos se pueden aceptar agentes, actividades y objetos –atadura y liberación, causa y efecto, objeto percibido y perceptor, etc.–. Cuando se ha establecido esto, aunque los fenómenos no causados, como la naturaleza de los fenómenos y las cesaciones analíticas, no existen verdaderamente, se pueden aceptar bien las presentaciones de los objetos de logro y los objetos de comprensión del camino, así como presentar las Joyas y demás como fuentes de refugio para los aprendices. Cuando no se afirma que estos existan verdaderamente, no hace

falta decir que las presentaciones sobre la necesidad de aceptarlos sea incorrecta, por lo que no tiene sentido afirmar que sean existentes de modo verdadero.

3 Refutar por medio del razonamiento del origen dependiente incluso la afirmación de que los fenómenos no causados, como la naturaleza de los fenómenos y las cesaciones, sean verdaderos inherentemente

Incluso los que afirman que [la naturaleza de los fenómenos, las cesaciones, etc.] existen de modo verdadero deben afirmar y, de hecho, defienden las presentaciones de lo definido y la definición, causa de separación y efecto de separación, comprensión de tal cognición válida, etc. con respecto a ellos. Entonces, si no están relacionados con el propio objeto de logro, definición, entendedor, etc. no se podría refutar que todos los [fenómenos] no relacionados sean definición y lo definido, etc. Si mantienen que existe una relación, como no es apropiada la dependencia de otro en lo que existe verdaderamente, o es establecido inherentemente, no se puede aceptar una relación.

4 Otra refutación por no ser uno ni varios

Asimismo, [la existencia inherente de un fenómeno no causado] puede ser refutada analizando si [ello y su base de designación] son uno o diferentes. Si la afirmación de éstos como existentes verdaderamente no pudiera ser refutada por este análisis razonado, entonces como también sería lo mismo en todos los sentidos para los fenómenos causados, no se podría refutar en absoluto la existencia verdadera.

5 Afirmar que la vacuidad de existencia inherente por sí mismo de un fenómeno causado es una vacuidad nihilista y afirmar que esa vacuidad existe verdaderamente son perspectivas equivocadas de la vacuidad

{333} [Posición incorrecta:] El significado de la afirmación de que los fenómenos causados están vacíos de existir inherentemente por su propia entidad es que dichos fenómenos no tienen su propia entidad, por lo que es una vacuidad nihilista. Sin embargo, como la talidad tiene su propia entidad, existe de modo verdadero.

[Respuesta:] [La primera parte de esa afirmación] es el punto final al que se llega al equivocarse cuando se establece que los fenómenos causados están vacíos de establecimiento inherente, una visión que menosprecia el surgir dependiente de los fenómenos causados. La última es una visión espantosa de la visión de la permanencia que sobrepone la existencia verdadera en cualquier cosa que tenga su propia entidad. Por lo tanto, se equivocan con respecto al significado correcto de la vacuidad.

6 Si estar vacío de existir por su propia entidad significara que el objeto no existiera en sí mismo, entonces no sería posible que hubiera un defensor de la tesis de que algunos fenómenos existen verdaderamente que aceptara que algunos fenómenos existiesen verdaderamente, ya que [también él estaría] vacío de existencia inherente [en ese sentido nihilista]

Si la vacuidad [del objeto] de su propia entidad establecida inherentemente [significara que] no existe en sí mismo, entonces como no existir en sí mismo [significa] que la existencia no se da en ningún lugar, un defensor de la tesis de que algunos fenómenos existen verdaderamente, así como las escrituras y los razonamientos que lo prueban, no serían bases establecidas [es decir, no existirían] debido a estar vacíos de su propia entidad establecida inherentemente. Por lo tanto, postular el principio filosófico de que algunos fenómenos [concretamente, la vacuidad] existen verdaderamente es proponer sin examinarlo cualquier cosa que aparezca en la mente.

7 No es lo mismo afirmar (1) que todos los fenómenos carecen de existencia verdadera, una existencia verdadera que ha sido refutada por medio de razonamientos, y (2) proponer que todos los fenómenos carecen de existencia verdadera entendiendo la vacuidad de una manera equivocada

Siendo muy conscientes de las implicaciones de esta forma de razonar, a todas nuestras escuelas [budistas] en el país de los superiores [India] que defienden que los fenómenos existen verdaderamente se les llama defensores de las cosas, ya que definitivamente defienden que las cosas existen de modo verdadero. Una vez que se ha defendido que las cosas no existen verdaderamente, no afirmar ningún fenómeno [como existente verdaderamente] parece ser un signo de que se supera en mucho a los que defienden la insensatez de esta posición.

Con las explicaciones anteriores también deberías llegar a entender bien a los que defienden dos [posiciones] discordantes con respecto a la talidad y cómo ejercen sus formas de debate sobre si la realidad última está o no establecida de modo último, habiéndose puesto de acuerdo sobre el arriba mencionado tipo de vacuidad de la propia entidad establecida inherentemente con respecto a los fenómenos convencionales. {334} Esto es porque los dos, tanto no afirmar la existencia verdadera de ninguna cosa o fenómeno tras haber refutado con razonamientos la existencia verdadera de los fenómenos, como defender que todos los fenómenos carecen de existencia verdadera dependiendo de una vacuidad nihilista, son un modo equivocado de entender la vacuidad, no se parecen en nada.

8 La objeción de que si todos los fenómenos no causados carecieran de existencia verdadera, esto contradiría las escrituras que enseñan que el nirvana es verdad

Objeción: [Como se citaba antes, Nagarjuna dijo:]

Puesto que los fenómenos causados son totalmente no establecidos,
¿cómo podrían los no causados ser establecidos? [60]

Si el significado fuera como lo explicaba antes, ¿no contradiría otras de sus afirmaciones? Porque en *Los sesenta versos de razonamiento* dice:

Cuando el Conquistador dijo
que sólo el nirvana es verdad,
¿Qué sabio pensaría
que el resto no es irreal? [61]

Por lo tanto, dice que sólo el nirvana es verdad y que el resto no lo es.
También en *Alabanza al Dharmadhatu*, dice:

Todos los sutras que enseñan la vacuidad
expuestos por el Conquistador
superan las emociones aflictivas;
no disminuyen este reino. [62]

Explica que los sutras que enseñan la vacuidad, la ausencia de existencia inherente, son para abandonar las emociones aflictivas y que no enseñan la inexistencia del reino de la naturaleza pura.

9 La respuesta es que aunque el nirvana no engaña a la mente que lo percibe directamente, no es una verdad en el sentido de ser capaz de soportar el análisis [último]; por lo tanto, no hay contradicción con la escritura anterior

Respuesta: Los que [hablan así] se acercan de modo equivocado al significado de las escrituras. Porque el significado de la primera escritura se expresa en la declaración del Victorioso Supramundano:

“Monjes, esta verdad última es una: el nirvana que no engaña. Todo lo compuesto tiene el atributo de la falsedad, el carácter engañoso”. [63]

Este sutra dice que el nirvana es verdad mientras todo lo compuesto es falso. La primera parte del pasaje explica claramente que verdad significa que no engaña y en la última parte explica con toda claridad que falsedad significa engañoso.

{335} Además, el nirvana [aquí se refiere a] una verdad última, como la explica Chandrakirti en su *Comentario a “Los sesenta versos de razonamiento (de Nagarjuna)”*. Por lo tanto, una verdad última carece del engaño de aparecer a la mente que la percibe directamente como establecida inherentemente cuando no lo está. Los demás [fenómenos], cosas condicionadas, tienen el carácter engañoso de aparecer a la mente que los percibe directamente como establecidos inherentemente cuando no lo están. Por consiguiente, cuando se analiza [una verdad última o nirvana natural] con el razonamiento que investiga si está establecido verdaderamente o no, [se encuentra que] no está establecido verdaderamente en el sentido de ser capaz de soportar el análisis. Entonces, ¿para qué sirve no pensar con minuciosidad en el significado y estar apegado sólo a los nombres!

10 Establecer su validez

Además, en *Los sesenta versos de razonamiento*, Nagarjuna dice:

Ninguno de los dos, la existencia cíclica
y el nirvana, existen.
Al conocimiento completo de la existencia cíclica
se le llama nirvana. [64]

De este modo explica que ni la existencia cíclica ni el nirvana existen de modo inherente y que [la vacuidad que es] sólo el objeto del conocimiento de que la existencia cíclica no está establecida inherentemente se postula como el nirvana. Entonces, ¿cómo podría ser esta la postura de afirmar la vacuidad, la existencia no verdadera de la existencia cíclica, como una vacuidad nihilista?

11 Aunque la vacuidad existe, no es necesario que exista verdaderamente, y de este modo se elimina la contradicción [sugerida] en la cita de *Alabanza al Dharmadhatu*

El pasaje [62] de *Alabanza a Dharmadhatu*, de Nagarjuna, significa:

Para superar la concepción de las cosas como existentes de modo verdadero, que es la raíz de todas las demás emociones aflictivas, los sutras que enseñan la vacuidad –la ausencia de establecimiento inherente– enseñan que no existe el objeto referente de la concepción de existencia verdadera. No enseñan que no exista la vacuidad –el reino

de la naturaleza pura, una negación de las dos identidades que son los objetos de la concepción de existencia verdadera-. [65]

Como aunque la vacuidad existe no está establecida verdaderamente, este pasaje sirve como fuente para refutar la proposición de que la vacuidad que es un negativo de existencia verdadera, su objeto de negación, no existe. También refuta la proposición de que no es necesario conocer la vacuidad, la talidad última, para abandonar por completo las emociones aflictivas.

12 No se puede superar la concepción de existencia verdadera tomando como objeto de meditación la naturaleza de los fenómenos existente de modo verdadero

Por eso, en *Alabanza al Dharmadhatu* de Nagarjuna, se dice:

{336} Por medio de los tres llamados impermanencia, vacuidad [burda] y sufrimiento se purifica la mente. La doctrina que purifica la mente de un modo supremo es la ausencia de existencia inherente. [66]

También:

La ausencia de existencia inherente de los fenómenos debería ser meditada como el *dharmadhatu*. [67]

Así dice que la ausencia de una naturaleza establecida inherentemente en estos fenómenos es el elemento de cualidades [*dharmadhatu*] que es el objeto de meditación, y dice que meditar en ello es el supremo purificador de la mente. Por lo tanto, como sería adecuado interpretar esto como la posición de que la vacuidad, que es la ausencia de establecimiento inherente de los fenómenos que aparece de este modo, sea una vacuidad nihilista y que, en consecuencia, se postule una vacuidad verdaderamente existente separada de ello como la vacuidad que es el objeto de meditación. Esto sería como plantear que para eliminar el sufrimiento del miedo [que surge] al percibir una serpiente en el este, aunque no esté allí, la demostración de que no hay ninguna serpiente en el este no serviría de antídoto, sino que se debería indicar “hay un árbol en el oeste”. Porque se está planteando que para eliminar el sufrimiento [que surge] al aferrarse a la existencia verdadera de lo que aparece de este modo a los seres, el conocer que estas bases que se conciben como existentes de modo verdadero no existen verdaderamente no servirá como antídoto, sino que se debe indicar otra base sin sentido como verdaderamente existente.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2C Presentación de las verdades convencional y última

- 1 La base de la que se dividen las dos verdades
- 2 El número de divisiones
- 3 El significado de dividir las de este modo
- 4 El significado de las divisiones individuales

El tercero tiene cuatro partes: la base de la que se dividen las dos verdades, el número de divisiones, el significado de dividir las de este modo y el significado de las divisiones individuales.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2C1 La base de la que se dividen las dos verdades

Primero: Los eruditos anteriores tenían distintas formas de presentar la base de la división de las dos verdades. Sin embargo, aquí la base de la división son los objetos de conocimiento, ya que en su *Compendio de instrucciones*, Shantideva dice:

Los objetos de conocimiento²¹ se agotan como verdades convencionales²² y últimas. [68]

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2C2 El número de divisiones

Segundo: *Tratado sobre el Camino Medio*, de Nagarjuna, dice:

Verdades mundanas para un ocultador
y verdades últimas.

Por consiguiente, [los objetos de conocimiento] se dividen en las dos verdades: verdades para un ocultador [convencionales] y verdades últimas.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2C3 El significado de dividir las de este modo

A Presentación de posiciones anteriores

Tercero: {337} *Pregunta*: Como los dos de una división en dos deben ser diferentes, ¿cuál es la diferencia?

Respuesta: Al respecto, muchos [eruditos] anteriores planteaban que, por ejemplo, jarra y tela de lana son entidades diferentes. Por otra parte, por ejemplo, producto y cosa impermanente son una entidad y diferentes aislados. En estos dos casos, los dos que son diferentes son cosas [funcionales]. Sin embargo, en los casos de diferencia cuando uno de ellos es una no-cosa [cosa no-funcional, es decir, un fenómeno permanente], tienen una diferencia que niega la igualdad. De estos tres tipos de diferencia, las dos verdades son diferentes en el sentido de negar la igualdad.

Otros afirmaban que las dos verdades son una entidad y distintos aislados

B Prueba de la validez de nuestro sistema

Es bueno considerar esto de acuerdo con la presentación hecha en *Iluminación del Medio*, de Kamalashila, en la que dice que la relación de una entidad no es contradictoria incluso en no-cosas. Por lo tanto, una única entidad y diferentes aislados no es contradictorio ni aunque los dos fenómenos diferentes sean no-cosas ni cuando uno de ellos lo sea.

Porque el *Comentario* (de Chandrakirti²³) sobre el “Suplemento al *Tratado sobre el Camino Medio* (de Nagarjuna)”, dice:

Se enseñan dos naturalezas de todo esto:
la convencional y la última. [69]

Por lo tanto, respecto a las naturalezas de cada sujeto, hay dos: convencional y última. También, si las dos verdades no fueran una entidad, entonces, como sería muy insensato que fueran entidades diferentes, las dos verdades tendrían que ser sin entidad, por lo que no existirían, ya que todo lo que existe necesariamente existe como una entidad o varias.

En *Ensayo sobre la mente de la iluminación*, de Nagarjuna, se dice:

Las convencionalidades se explican como la vacuidad.
La vacuidad no es más que lo convencional
Porque definitivamente [uno] no se da sin [lo otro],
como producto y cosa impermanente. [70]

Por ejemplo, si un brote fuera una entidad diferente de su propia [entidad] última, entonces, como también sería una entidad diferente de su propia vacuidad de existencia verdadera, estaría establecido verdaderamente. Por consiguiente, como no es una entidad diferente [de su propia vacuidad de existencia verdadera], es la misma entidad. Un brote está vacío de su propia existencia verdadera, pero no es su propia verdad última.

Algunos textos {338} dicen que las dos verdades no son ni uno ni diferentes. Entre ellos, algunos se refieren a la unidad y diferencia establecidas inherentemente, otros se refieren a que no son ni entidades diferentes ni un aislado.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2C4 El significado de las divisiones individuales

- A Verdades convencionales
- B Verdades últimas
- C Es indudable que dos es el número de las verdades

El cuarto tiene tres partes: verdades convencionales, verdades últimas y es indudable que dos es el número de las verdades.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2C4A Verdades convencionales

- 1 Etimología de “convencional” [u ocultador] (*samvrti*) y de “verdad” (*satya*)
- 2 Definición de verdad convencional
- 3 Divisiones de las convencionalidades

El primero tiene tres partes: etimología de “convencional” [u ocultador] (*samvrti*) y “verdad” (*satya*), definición de verdad convencional y divisiones de las convencionalidades.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2C4A-1 Etimología de “convencional” [u ocultador] (*samvrti*) y “verdad” (*satya*)

- A Etimología de *samvrti*
- B Etimología de *satya*

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2C4A-1A Etimología de *samvrti*

- 1 El significado

Primero: En *Palabras claras*, Chandrakirti explica que *samvrti* tiene tres [usos]: (1) ocultador de la talidad, (2) objetos que dependen mutuamente y (3) convenciones mundanas. Describe este último con el carácter de objeto de expresión y medios de expresión, conocedor y objeto de conocimiento, etc. Por lo tanto, estas no son sólo convenciones subjetivas, es decir, consciencias y expresiones [es decir, palabras]. También, no se debería considerar que todos los objetos de conocimiento y objetos de expresión son verdades convencionales.

El primero de los tres [usos] es el *samvrti* que es la consciencia ocultadora con respecto a la cual las formas y demás se aceptan como verdades. Es la ignorancia que sobrepone en los fenómenos la existencia de su propia entidad establecida inherentemente, cuando no la tiene. Porque como, de hecho, el establecimiento verdadero no se da, es la mente la que las asume [los objetos que aparecen como existentes de modo verdadero] como verdades, y una mente que no concibe la existencia verdadera no lo hace.

Así en su *Suplemento al “Tratado sobre el Camino Medio (de Nagarjuna)”*, Chandrakirti dice:

El Subyugador dijo que como la oscuridad ensombrece la naturaleza, es el ocultador. Esas invenciones que percibe como verdad son las verdades para un ocultador. Las cosas que son invenciones [existen] convencionalmente. [71]

2 Eliminar el error respecto a esto

Al respecto, el *Suplemento al “Tratado sobre el Camino Medio (de Nagarjuna)”*, de Chandrakirti, dice:

De este modo, las verdades para un ocultador son aceptadas por la fuerza de la ignorancia aflictiva que está incluida en los [doce] eslabones [del surgir dependiente] de la existencia cíclica. {339} Para los oyentes, budas solitarios y bodisatvas que han abandonado la ignorancia aflictiva y que ven los fenómenos composicionales como la existencia de reflejos y demás, [éstos] tienen naturaleza de invención y no son verdades, porque no los exageran como existentes de modo verdadero. Para los niños éstos son engañosos, pero para los otros son sólo convencionalidades debido a que surgen dependientemente, como las ilusiones de un mago y demás. [72]

Este pasaje no enseña que aceptar las verdades para un ocultador sea aceptar su existencia debido a la ignorancia, pero tampoco que las verdades convencionales no sean aceptadas por los oyentes, budas solitarios y bodisatvas que han abandonado la ignorancia aflictiva.

La razón para lo primero es que, como se explicaba antes, la ignorancia aflictiva concibe la existencia verdadera y, por lo tanto, el objeto concebido por ella no existe ni siquiera convencionalmente, y todo lo que es una verdad para un ocultador existe convencionalmente. Por lo tanto, lo que sea lo convencional, por lo que los fenómenos se aceptan como existentes convencionalmente, debe ser algo que no es la ignorancia aflictiva que es el ocultador [en “verdad para un ocultador”].

La razón para el segundo punto es que Chandrakirti está estableciendo que como los que han abandonado el ocultador -la ignorancia aflictiva-, no tienen ese ocultador -una consciencia que se aferra a la existencia verdadera- debido al cual [los objetos que parecen existir inherentemente] se aceptan como verdades, para ellos los fenómenos composicionales no son verdades. No establece que los fenómenos composicionales no sean verdades para un ocultador [para ellos]. La afirmación de Chandrakirti, conforme los fenómenos composicionales son sólo convencionalidades para ellos, significa que entre convencionalidad y verdad aquellas no son aceptables como verdades para ellos y, por eso, el término “sólo” [en sólo convencionalidades] elimina la verdad, no la verdad para un ocultador. Se debería entender de este modo el pensamiento de Chandrakirti cuando habla de los dos: mera convencionalidad y verdad para un ocultador.

1 Significado

Chandrakirti en *Palabras claras* dice:

{340} Las verdades para un ocultador mundano son verdades
convencionales mundanas. [73]

A este respecto, el *Comentario al “Suplemento al ‘Tratado sobre el Camino Medio (de Nagarjuna)’”* dice:

Lo que es percibido como verdad por el ocultador y se percibe
individualmente con existencia inherente, si bien no la tiene, son
verdades para un ocultador erróneo mundano; por lo tanto, son
verdades convencionales mundanas. [74]

Por lo tanto, la afirmación hecha en *Palabras claras* debería entenderse de acuerdo con esta descripción clara de las verdades para ese ocultador que es la ignorancia explicada antes. No se debería tomar como establecimiento verdadero convencionalmente. Ya que si no contradiría el sistema de la inexistencia de establecimiento por su propio carácter incluso convencionalmente. También, la refutación del establecimiento verdadero y la prueba de la ausencia de existencia verdadera se hacen convencionalmente. También se debería entender de este modo la explicación del maestro Jñanagarbha de la existencia como verdades para un ocultador

2 Aclaración de dudas al respecto

Objeción: Entonces, como la naturaleza de los fenómenos y las dos identidades son verdades para un ocultador, es decir, para una consciencia que concibe la existencia verdadera, serían verdades para un ocultador.

Respuesta: Si lo que es meramente verdad para un ocultador, la concepción de la existencia verdadera, se postulara como una verdad para un ocultador, sería realmente así, pero no es eso lo que se plantea. Esto es sólo una explicación del ocultador con respecto al cual son verdad las verdades de las “verdades para un ocultador”.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2C4A-2 Definición de verdad convencional

A Cómo todos los fenómenos tienen dos naturalezas, y una fuente

Segundo: cada una de las cosas internas y externas tiene dos naturalezas: convencional y última. Si esto se ilustra, por ejemplo, con un brote, hay la naturaleza del brote hallada por una consciencia razonadora²⁴ que percibe el significado de la talidad, un objeto verdadero de conocimiento, y hay la naturaleza del brote hallada por una consciencia convencional que percibe un objeto engañoso, un objeto de conocimiento falso. La primera es la naturaleza de la verdad última del brote, y la segunda es la naturaleza de la verdad para un ocultador del brote.

Chandrakirti en su *Suplemento al “Tratado sobre el Camino Medio (de Nagarjuna)”* asimismo dice:

{341} [Buda] dijo que todos los fenómenos tienen dos naturalezas²⁵,
la hallada por los perceptores de la verdad y la de lo falso.

Los objetos de los perceptores de la verdad son talidad y los objetos de los perceptores de lo falso son verdades para los ocultadores. [75]

B Indicación de que éstas son halladas por cogniciones válidas separadas

Esto enseña que hay dos naturalezas de un brote: las dos verdades, y que lo último lo encuentra la primera consciencia, mientras que lo convencional es hallado por la segunda. En *Comentario al suplemento al “Tratado sobre el Camino Medio (de Nagarjuna)”*, Chandrakirti dice:

Se enseñan dos tipos de naturalezas de todas las cosas: la convencional y la última. [76]

Así, diferenciando dos naturalezas para cada cosa, dice que lo último es hallado por una consciencia que percibe el significado de la realidad y lo convencional lo encuentra una consciencia que percibe falsedades.

C Cómo es necesario hallar la visión Madhyamika para determinar una base [un fenómeno] como verdad para un ocultador

Como una verdad para un ocultador no es, en realidad, verdad, sino que sólo lo es para una consciencia que concibe la existencia verdadera, es necesario descubrir que es una falsedad para determinar su verdadero significado. Para cerciorarse de que un ejemplo, como una jarra, es un objeto de conocimiento falso, un objeto engañoso, es necesario conseguir la visión que por medio de una consciencia razonadora sea la causa de dejar de creer en el objeto referente de la concepción de su existencia verdadera, ya que sin refutar su verdad no es posible establecer que sea verdad por medio de una cognición válida.

D Aunque no se haya establecido el significado de verdad para un ocultador en la propia mente, no es contradictorio determinar una ilustración de una verdad para un ocultador, como una jarra

Aunque las jarras, la tela de lana y demás son verdades para un ocultador, no es necesario que cuando están siendo establecidas [como existentes] por la mente, esa mente establezca el significado de la verdad para un ocultador. Por ejemplo, aunque las jarras, la tela de lana y demás son apariencias como una ilusión, como si existieran inherentemente, aunque no existan así, la mente que las establece [como existentes] no necesita establecer el significado de ser como una ilusión.

E No es admisible aceptar las jarras y demás como convencionalidades para una consciencia mundana y como últimas para los superiores

Por eso {342} no es admisible defender que, en este sistema, las jarras, la tela de lana y demás se aceptan como verdades para un ocultador en relación con la consciencia de un ser común que no tiene la visión Madhyamika y que lo mismo se acepte como verdades últimas en relación con un superior. Eso sería lo contrario de lo que Chandrakirti dice en su *Comentario al “Suplemento al Tratado sobre el Camino Medio (de Nagarjuna)”*:

Aquello que es último para los seres comunes son meras convencionalidades para [las consciencias de] los superiores que actúan con objetos que implican apariencias. Para ellos, lo último es la naturaleza de los objetos, la vacuidad. [77]

Los seres comunes conciben las jarras, etc. como verdad, y como justo esto es la concepción de que existen de un modo último, para sus consciencias las jarras y demás están establecidos de modo último y no son objetos convencionales. Las bases (jarras, etc.), que para ellos están establecidas de modo último, son convencionalidades en relación con la percepción de la sabiduría suprema en el continuo de un superior que comprende la apariencia como una ilusión. Chandrakirti dice que en relación con estas consciencias, aquéllas no pueden ser aceptadas como verdad, por lo que son meras convencionalidades.

F La necesidad de diferenciar entre las jarras y demás, y su naturaleza

No obstante, como se dice que su naturaleza es una verdad convencional, se debe hacer una diferenciación diciendo: “Las jarras y demás son convencionalidades y su naturaleza es lo último para los superiores”. No se debería defender que las jarras y demás sean últimas para los superiores, porque su consciencia razonadora que ve el significado de la realidad no halla las jarras y demás, y se dice que el significado de una verdad última es lo que es hallado por una consciencia razonadora que ve el significado de la realidad.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2C4A-3 Divisiones de las convencionalidades

A Los prasangikas y los svatantrikas difieren en cómo postulan el objeto de negación, su diferenciación entre convencionalidades reales e irreales no es la misma

Los madhyamika-svatantrikas afirman que como una consciencia que aparece como establecida por su propio carácter necesariamente existe tal como aparece, no se hace una diferenciación entre real e irreal con respecto a los sujetos [es decir, consciencias], sino que las apariencias de los objetos se diferencian en sí existen o no por su propio carácter, tal como aparecen. Como dice Jñanagarbha en *Diferenciación de las dos verdades*:

Se divide a las convencionalidades
{343} en reales e irreales, porque,
aunque son similares en que aparecen,
[unas] pueden realizar funciones y [las otras] no. [78]

[Sin embargo,] este sistema [Prasangika] afirma que todas las apariencias [de objetos] como establecidos por su propio carácter para los que tienen ignorancia son apariencias a una consciencia contaminada por la ignorancia. Por lo tanto, no dividen los objetos convencionales en dos (reales e irreales).

B Aunque la imagen de una cara en el espejo no es una verdad para un ocultador en relación con una persona mundana versada en terminología, es, en general, una verdad para un ocultador

Al respecto, Chandrakirti dice en su *Comentario al “Suplemento al ‘Tratado sobre el Camino Medio (de Nagarjuna)’*”:

Lo que es falso incluso convencionalmente no es una verdad para un
ocultador. [79]

[Esto significa que] como la imagen de una cara, por ejemplo, no es verdad como cara para una [consciencia] mundana convencional de alguien versado en terminología, no es una verdad para un ocultador en relación con ella. No obstante, como es un objeto hallado por una [consciencia] que percibe un objeto de conocimiento falso, un objeto engañoso, es una

verdad para un ocultador. Así como una consciencia a la que se le aparece un reflejo está equivocada con respecto a su objeto aparente, también para los que tienen ignorancia [la consciencia a la cual] el azul y demás se les aparece como establecidos por su propio carácter están equivocados del mismo modo con respecto a su objeto aparente

C Aunque una consciencia equivocada no puede postular un objeto verdadero de comprensión, esta equivocación actúa como ayuda para aceptar un objeto falso de comprensión

Cuando se postula un objeto de comprensión verdadero sería contradictorio que lo propusiera [una consciencia] equivocada de ese modo. Sin embargo, esto actúa como ayuda para aceptar un objeto de comprensión falso. De otro modo, todo lo que no está establecido verdaderamente de modo convencional no podría postularse como verdad para un ocultador, y así cuando las falsedades como las [apariencias] como una ilusión se aceptan convencionalmente, no podrían aceptarse como verdades para un ocultador.

D Cómo las convencionalidades reales e irreales se postulan sólo en relación con el mundo, y una fuente

El sistema Prasangika acepta las seis consciencias no afectadas por causas superficiales de error y los seis objetos percibidos por dichas consciencias como convencionalidades reales, {344} y acepta las seis consciencias afectadas por causas superficiales de error y los seis objetos percibidos por esas consciencias como convencionalidades irreales. Además, postula las convencionalidades reales e irreales sólo en relación con cogniciones válidas convencionales o mundanas, no en relación con consciencias razonadoras que concuerdan con la percepción de un superior.

Por lo tanto, como en el sistema de los madhyamikas las dos apariencias de reflejos, etc. y de azul, etc., en aquellos que poseen ignorancia, no difieren en cuanto a si están equivocadas o no con respecto a su objeto aparente, no establecen una división en dos: convencionalidad real e irreal.

Chandrakirti en su *Suplemento al "Tratado sobre el Camino Medio (de Nagarjuna)"* (6.25) dice:

Los objetos conocidos por el mundo y percibidos
por los seis sentidos no defectuosos son verdad sólo
desde un punto de vista mundano, el resto se presentan
como irreales sólo desde el punto de vista del mundo. [80]

E La excepción de que una cognición válida convencional no es capaz de postular lo contrario del modo de percepción de [una mente] afectada por la condición superficial de un [mal] sistema filosófico

Con respecto a la concepción de las personas y los fenómenos como establecidos por su propio carácter, hay dos tipos [la innata y la artificial]. Lo contrario del modo de percepción que surge, por ejemplo, de una mente que está afectada superficialmente por un mal sistema filosófico no es establecido por una cognición válida convencional [es decir, la vacuidad que es lo contrario de esto es establecida por una cognición válida última].

F Aunque [una consciencia] tenga apariencia dualista, no es necesariamente una consciencia equivocada

Además, aunque debido a las predisposiciones de la ignorancia haya apariencias dualistas para una sabiduría suprema que conoce las variedades, que se ha separado de todas las causas de polución, no está equivocada con respecto a su objeto aparente. Ya he explicado la razón en otros textos.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2C4B Verdades últimas

- 1 Significado de *paramartha* (último) y *satya* (verdad)
- 2 Definición de una verdad última
- 3 Divisiones de las verdades últimas

El segundo tiene tres partes: significado de *paramartha* (último) y *satya* (verdad), definición de una verdad última y divisiones de las verdades últimas.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2C4B-1 Significado de *paramartha* (último) y *satya* (verdad)

- A Significado

En *Palabras claras*, de Chandrakirti, se dice:

Porque es un objeto y es último, [se le llama] objeto último. Porque es verdad, [se le llama] verdad de objeto último. [81]

Así afirma que tanto {345} objeto como último [se aplican] a la verdad del objeto último [o verdad que es el objeto último].

- B Cómo es verdad

El modo en que una verdad última es verdad es por no tener carácter engañoso; porque no engaña al mundo por medio de su modo de subsistencia, existiendo de una manera y apareciendo de otra. Chandrakirti, en su *Comentario a “Los sesenta versos de razonamiento (de Nagarjuna)”*, dice que una verdad última se postula meramente como existente por la fuerza de las convenciones mundanas.

- C La diferencia del significado del término *verdad* en las dos verdades

Por lo tanto, *verdad* en verdad para un ocultador significa verdad para una consciencia que concibe la existencia verdadera y por eso [su significado] es distinto de verdad última [que significa no engañoso].

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2C4B-2 Definición de una verdad última

- A Definición
- B Rechazo de objeciones

El segundo tiene dos partes: definición y rechazo de objeciones

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2C4B-2A Definición

- 1 Identificación de la definición de una verdad última

La definición de una verdad última es la expuesta en el *Suplemento* de Chandrakirti como se explicaba antes: [un objeto] hallado por un perceptor de ese objeto que es un objeto de conocimiento verdadero. En el comentario de Chandrakirti, se dice:

Al respecto, lo último consigue su propia entidad por ser el objeto de la sabiduría suprema especial de los que perciben lo real. No está establecido por su propia entidad. Esta es una naturaleza [del objeto, la otra es su naturaleza convencional]. [82]

El que diga que es hallado por la sabiduría suprema incontaminada que comprende la talidad y que no está establecido por su propia entidad refuta la proposición de que si hay algo hallado por el equilibrio meditativo incontaminado esté establecido verdaderamente. El

que mencione una “sabiduría suprema *especial*” indica que no es suficiente que sea algo hallado por cualquier sabiduría suprema de los superiores, sino que una verdad última es lo hallado por una sabiduría suprema especial: la sabiduría suprema que conoce el modo. Un objeto encontrado [por esa sabiduría] es un objeto establecido de ese modo [como una verdad última] por esa consciencia. También es igual para las convencionalidades.

2 La manera en que una sabiduría suprema de un superior en equilibrio meditativo incontaminado halla [su objeto]

¿Cómo se encuentra? Cuando los ojos de alguien con cataratas ven pelusas que caen sirviendo como base la apariencia del espacio intermedio, {346} los ojos de alguien sin cataratas no ven en esa misma base la apariencia de pelusas que caen. Del mismo modo, los dañados por las cataratas de la ignorancia perciben la existencia inherente de los agregados y demás. [Sin embargo,] el modo de percibir la talidad de los que han eliminado todas las predisposiciones de la ignorancia y de la sabiduría suprema de los superiores aprendices en equilibrio meditativo incontaminado es que, como los ojos de alguien sin cataratas, no perciben ni siquiera la apariencia dualista sutil. La naturaleza percibida de esta forma es una verdad última.

3 Una fuente

Chandrakirti en su *Suplemento al “Tratado sobre el Camino Medio (de Nagarjuna)”* (4.29) dice:

El que tiene ojos puros ve la naturaleza, la talidad,
de las pelusas que caen y demás en el lugar
donde son imputadas estas entidades irreales
por la fuerza de las cataratas. Sabed que aquí es similar. [83]

También dice:

La naturaleza inherente de los agregados y demás percibida por los budas supramundanos, libres de las predisposiciones de la ignorancia como la de los que no tienen cataratas y ven las pelusas que caen, es su verdad última. [84]

4 Un nirvana es una verdad última

Lo último percibido de ese modo es la naturaleza última, una de las dos naturalezas que todos los fenómenos tienen. Además, es el nirvana naturalmente puro que es la vacuidad de existencia inherente de los sujetos, y es el nirvana que es una cesación verdadera, sólo esa [vacuidad natural] separada de todas las semillas de los engaños.

5 No es el pensamiento de Chandrakirti en su *Comentario sobre “Los sesenta versos de razonamiento (de Nagarjuna)”*, que el nirvana sea una verdad para un ocultador

En *Comentario sobre los “Los sesenta versos de razonamiento (de Nagarjuna)”*, de Chandrakirti, dice:

¿Es un nirvana una verdad para un ocultador? Lo es.

También:

Por lo tanto, un nirvana es sólo imputado como verdad por un ocultador. [85]

Estas afirmaciones significan que en cuanto a postular un nirvana o verdad última como *existente* {347}, se acepta como meramente existente para una consciencia convencional. Este sistema no afirma que un nirvana sea una verdad para un ocultador.

El mismo comentario explica que las tres verdades [sufrimientos, orígenes y caminos verdaderos] son verdades para un ocultador y que un nirvana es una verdad última. En *Comentario al “Suplemento al ‘Tratado sobre el Camino Medio (de Nagarjuna)’”*, Chandrakirti también habla de las otras tres verdades como convencionales y de las cesaciones verdaderas como verdades últimas. También, como respuesta a la objeción de que si un nirvana fuera aceptado como existente de modo convencional contradiría la afirmación de que es una verdad última, él menciona: “Se dice que es una verdad última sólo por convenciones mundanas”.

6 Una fuente para aceptar todos los fenómenos por la fuerza de las convenciones

Por lo tanto, todo lo que se acepta como existente, se acepta por la fuerza de las convenciones mundanas. En el *Sutra de la perfección de la sabiduría de cien mil versos* se dice:

Todos estos fenómenos son designados dependiendo de convenciones mundanas. [86]

También, en *Los setenta versos sobre la vacuidad*, de Nagarjuna, dice:

Buda habló de permanencia, producción o desintegración, existencia o inexistencia, inferior, igual o especial por la fuerza de las expresiones mundanas, no por la fuerza de la realidad. [87]

Dice que todas las distintas presentaciones de los tres: inferior, medio y supremo, así como “esto existe, aquello no existe”, sólo fueron postulados por el Conquistador por la fuerza de las convenciones mundanas. Niega que no sean postulados por la fuerza de un estatus real que no sea sólo aceptado por la fuerza de las convenciones.

7 Establecer la exactitud del hecho de que debe diferenciarse una verdad para una consciencia razonadora de una verdad capaz de soportar el análisis y, por lo tanto, no es necesario que todo lo que sea verdad como algo último esté necesariamente establecido verdaderamente

El maestro Jñanagarbha afirma:

Debido a que es una verdad para la [consciencia] última, es una verdad última. [88]

Así describe a la consciencia razonadora como lo último y dice que lo que no es engañoso para ella es una verdad. Sin embargo, {348} su pensamiento no es que [una verdad

última] sea establecida verdaderamente en el sentido de ser capaz de soportar el análisis, porque en su texto se refuta el establecimiento verdadero de todos los fenómenos.

Por eso, afirmamos la proposición: “si un último no fuera verdadero para una [consciencia] última, lo convencional no sería verdad para una [consciencia] convencional”. Sin embargo, declarar que “si lo último no es establecido de modo último, entonces una convencionalidad no es establecida de modo convencional”, es decir, [absurdamente] que si un negativo de la verdad no está establecido de modo verdadero, entonces los sujetos que son la base de la negación estarían establecidos de modo verdadero. Porque se acepta que una verdad última es sólo un negativo de la verdad en el sujeto que es su base de negación, y porque la implicación de que los sujetos no están establecidos convencionalmente es que no estén establecidos de modo falso. Por lo tanto, [defender eso] no tiene ningún sentido porque las bases de negación tienen que estar establecidas como falsas debido sólo al establecimiento no verdadero de la existencia no verdadera de las apariencias, los sujetos.

8 Para que se acepte que algo existe convencionalmente es necesario que no sea dañado por una cognición válida

Por lo tanto, aunque para aceptar que algo existe convencionalmente no es necesario que esté establecido por una consciencia razonadora de la talidad, sí es necesario que no sea dañado por una cognición convencional o razonamiento válidos. Chandrakirti en su *Comentario a “Los sesenta versos sobre el razonamiento (de Nagarjuna)”* explica que como los agregados apropiados convencionalmente existen como los cuatro –impermanentes, etc. –, la concepción de esos cuatro no es errónea en relación con ello, y como los agregados no existen ni siquiera convencionalmente como los cuatro –permanentes, etc. –, la concepción de estos cuatro es errónea con respecto a ello.

También, Chandrakirti en su *Suplemento al “Tratado sobre el Camino Medio (de Nagarjuna)”* dice:

La identidad imputada por los vadeadores [extremistas no budistas]
que están afectados por el sueño de la ignorancia
y los [caballos, elefantes y agua reales] imputados
a las ilusiones, espejismos, etc., simplemente,
no existen desde el punto de vista mundano. [89]

Como dice que la identidad, el principal, etc. imputados por los vadeadores, así como los objetos concebidos de ilusiones como caballos, elefantes y demás, no existen ni siquiera convencionalmente, la proposición de que para el sistema Prasangika lo que sólo existe para una mente equivocada se acepta como existente de modo convencional carece de sentido alguno, ningún gran madhyamika lo afirma.

En *Suplemento al “Tratado sobre el Camino Medio (de Nagarjuna)”* de Chandrakirti, se considera que objeto y sujeto son igualmente existentes o inexistentes, no refiriéndose a una mera existencia o inexistencia en general, sino a objetos y sujetos existentes inherentemente e inexistentes inherentemente.

9 Aunque [los fenómenos] son aceptados sólo por la fuerza de las convenciones, esto no elimina que estén establecidos por una cognición válida y demás

Por lo tanto, aunque lo que se postula como existente de modo convencional se acepta como existente por la fuerza de convenciones nominales, no se afirma que todo lo que se

acepta por la fuerza de las convenciones nominales exista convencionalmente [como los cuernos de un conejo].

Aunque se afirma que [los fenómenos] son aceptados sólo por la fuerza de las convenciones, el término *sólo* elimina lo que no sea una convención subjetiva, pero no elimina que el objeto aceptado sea establecido por una cognición válida. Porque en este sistema no es que se esté satisfecho de aceptar por la fuerza de la imputación de una convención y en su lugar se acepte [algo] como existente si se halla al investigar cómo existe realmente el objeto imputado –que no es sólo aceptado por la fuerza de la imputación– y se acepte [algo] como no existente si no se halla. [Los prasangikas] afirman que si algo fuera hallado al investigar con ese modo de investigación, estaría establecido verdaderamente. Por lo tanto, no afirman ni siquiera convencionalmente que se encuentre algo como existente tras el análisis. Como se pone ahí el límite entre analizar y no analizar con respecto a la talidad, se ve que si existiera [algo] establecido por su propio carácter, tendría que existir por su propia entidad como un objeto que no fuera sólo aceptado por la fuerza de las convenciones subjetivas y, por consiguiente, no se afirma ni siquiera convencionalmente la existencia inherente, la existencia por su propio carácter [del objeto] o la existencia por su propia entidad. Ya he explicado esto extensamente en otros textos.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2C4B-2B Rechazo de objeciones

- 1 Objeción
- 2 Respuesta

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2C4B-2B1 Objeción

Objeción: Si la verdad última es hallada por la sabiduría suprema de un buda que conoce el modo [de ser de los fenómenos], entonces como es que esto no contradice el Comentario al “Suplemento al ‘Tratado sobre el Camino Medio (de Nagarjuna)’” de Chandrakirti. Este texto dice:

Pregunta: ¿Tal naturaleza no es imperceptible? Entonces, ¿cómo podrían percibirla?

Respuesta: {350} Eso realmente es verdad, pero se dice que la perciben en la manera de la no-percepción. [90]

Así explica que no percibir nada es percibir la talidad, y como fuente cita la explicación de que la verdad última está incluso más allá de los objetos de la sabiduría omnisciente. Además, Chandrakirti explica que en la tierra de buda el movimiento de la mente y los factores mentales se ha parado por completo y explica, en la parte de los diez poderes, que cuando un buda no ve los agregados y demás conoce todos los fenómenos. ¿Cómo no están ustedes contradiciendo esto?

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2C4B-2B2 Respuesta

A No hay contradicción porque el pasaje significa que una sabiduría suprema que conoce el modo no percibe las convencionalidades desde el punto de vista de que percibe lo último

Respuesta: “La perciben en la manera de la no-percepción” no se refiere a no ver ni uno ni todos los objetos, sino que indica que si lo que es observado por el poder de las cataratas de la ignorancia existiera en realidad, tendría que ser observado por la sabiduría suprema del equilibrio meditativo incontaminado de los superiores, y por eso ellos lo perciben no

percibiendo nada de eso. Porque debido a la no observación del objeto de negación, pese al hecho de que si existiera podría ser observado, se acepta el conocimiento del negativo del objeto de negación. De igual manera se debe entender el significado de la frase “no ver es la visión excelente”.

B Una fuente

En *Sutra de la perfección de la sabiduría condensado* se dice:

El Tathagata enseña que el que no ve formas,
no ve sensaciones, no ve discriminaciones,
no ve intenciones, no ve consciencias
ni mente ni intelecto, ve la realidad.

Analiza cómo se ve el espacio como es verbalizado
por los seres en la expresión “se ve el espacio”.

El Tathagata enseña que ver la realidad es también así.

El ver no puede ser expresado con otro ejemplo. [91]

Lo que no se ve se dice que son los agregados y lo que se ve, la realidad, {351} que significa la talidad, como en la declaración “quien ve la originación dependiente ve la realidad”.

C Aclaración del significado del sutra

Es como, por ejemplo, el hecho de que el espacio es la mera eliminación de un objeto obstructivo del tacto, y ese ver o conocer se refiere a no ver la obstrucción que es el objeto de negación y que podría ser observado si estuviera presente. En ese [ejemplo] lo visto es el espacio y lo no visto es la obstrucción.

Las dos últimas líneas refutan que se vea la talidad mientras se ve [por ejemplo] azul, no que se vea como en el ejemplo [de ver el espacio]. La afirmación de que no se ven los cinco agregados indica que los sujetos [estos fenómenos] no son vistos ante la percepción de la talidad por el equilibrio meditativo incontaminado en el aspecto de percibir la talidad.

D *Introducción al sutra de las dos verdades* explica que la apariencia dualista ha desaparecido ante la percepción de lo último de un conocedor supremo de todos los aspectos, no dice que no se conozca lo último

Introducción al sutra de las dos verdades dice:

Devaputra, la verdad última está más allá [de todos los objetos] hasta incluso los objetos de la sabiduría omnisciente que poseen lo supremo de todos los aspectos; no es como se expresa con las palabras “verdad última”. [92]

Explica que [la verdad última] no se ve como cuando se dice “verdad última” y aparecen a la mente de manera separada los dos –sujeto y objeto–. Por lo tanto, la cita es una fuente que ratifica que desaparece la apariencia dualista, no que un buda desconozca lo último.

E Una descripción de Chandrakirti de ese modo de percepción

Además, Chandrakirti en su *Comentario al “Suplemento al ‘Tratado sobre el Camino Medio (de Nagarjuna)’”*, dice:

Al hacer manifiesta sólo la naturaleza sin contactar con [o ser obstruido por] cosas producidas, entiende la talidad, por eso se le llama buda.

[93]

Chandrakirti dice que desde la percepción de la talidad de la sabiduría suprema de un buda que conoce el modo, se conoce sólo la naturaleza de los fenómenos, sin contactar con los fenómenos dependientes de otros.

F La afirmación en el sutra de que durante el equilibrio meditativo no hay movimiento de la mente se refiere a que no hay movimiento de pensamiento conceptual

La desaparición del movimiento de las mentes y los factores mentales {352} significa que cuando se hace realidad la talidad se detiene el movimiento del pensamiento conceptual; pero no indica que no haya mentes y factores mentales [en ese momento]. En *Palabras claras*, de Chandrakirti, se dice:

Si el pensamiento conceptual es el movimiento de la mente, la talidad es no conceptual ya que está libre de ello. El sutra dice: ¿Qué es la verdad última? Si allí no hay movimiento de la mente, ¿qué necesidad hay de mencionar nada sobre las letras? [94]

Así explica que la afirmación de que no hay movimiento de la mente se refiere a la ausencia del movimiento del pensamiento conceptual. Chandrakirti, en el *Comentario al “Suplemento al ‘Tratado sobre el Camino Medio (de Nagarjuna)’”*, dice que no se acaba para siempre durante el equilibrio meditativo de un superior aprendiz, pero que sí sucede en la budeidad.

G Defender que una verdad última no es un objeto de conocimiento es sólo una equivocación

Además, *Comentario al “Suplemento al ‘Tratado sobre el Camino Medio (de Nagarjuna)’”* de Chandrakirti prueba con una fuente que, si la naturaleza fuera inexistente, el duro trabajo del bodisatva para conocerla no tendría sentido:

Pregunta: ¿Cuál es su naturaleza? [Es decir, ¿cuál es la naturaleza conocida por los bodisatvas?]

Respuesta: Es lo que es no inventado y que no depende de otro, la entidad conocida por una mente libre de la oscuridad de la ignorancia.

Pregunta: ¿Existe o no?

Respuesta: Si no existiera, ¿para qué serviría que los bodisatvas cultivaran los caminos de la perfección? Porque para conocer la naturaleza de los fenómenos los bodisatvas sufren cientos de penalidades. [95]

Como fuente cita un sutra:

Hijo de buen linaje, si lo último no existiera el comportamiento puro no tendría sentido, y tampoco lo tendría que surgieran los tathagatas. Como lo último existe, se dice que los bodisatvas son expertos en lo último.

Así cita un sutra que prueba que lo último existe porque {353}:

1. si lo último no existiera, no tendría sentido practicar para lograr la pureza del nirvana final.
2. como los aprendices no conocerían lo último, no tendría sentido que un buda viniera al mundo para que los aprendices pudieran conocer lo último y
3. los hijos de Gran Conquistador no serían expertos en las verdades últimas.

Por lo tanto, que el sistema del gran maestro defienda que la verdad última no es un objeto de conocimiento y que no existe la sabiduría suprema que conoce la talidad en el equilibrio meditativo de un superior no son más que proposiciones erróneas.

H No se aceptan sujeto y objeto separados para un equilibrio meditativo incontaminado

Además, Chandrakirti, en su *Comentario al “Suplemento al ‘Tratado sobre el Camino Medio (de Nagarjuna)’”*, dice:

Por lo tanto, se acepta por imputación que “la talidad es conocida”, de hecho, no hay conocimiento de algo por alguien, porque tanto el conocedor como el objeto conocido son no producidos. [96]

El significado de la primera parte es que postular un conocimiento de la talidad con los dos, la sabiduría suprema y la talidad, como sujeto y objeto separados es postularlo sólo desde el punto de vista de una consciencia convencional, no para la sabiduría suprema. Que el conocedor sea no producido significa que se ha vuelto como el agua derramada en el agua en cuanto al significado de la ausencia de producción que existe de modo inherente.

I La talidad se hace real deteniendo el movimiento del pensamiento conceptual

Chandrakirti dice:

Como las mentes y los factores mentales no funcionan con respecto a la talidad, el objeto de la sabiduría suprema, se hace realidad sólo por el cuerpo. [97]

Sobre eso, el objeto a hacer realidad es la talidad; el sujeto, la consciencia de sabiduría, es el medio para hacerlo realidad, y el cuerpo de gozo completo es el agente, el conocedor. La manera en que se hace realidad la talidad es deteniendo las mentes y factores mentales como se explicaba antes. {354} En *Comentario al “Suplemento al ‘Tratado sobre el Camino Medio (de Nagarjuna)’”*, de Chandrakirti, se dice: “El cuerpo con el que se hace realidad la talidad puede ser conocido por las explicaciones en las que se dice que tiene una naturaleza de paz por estar libre de las mentes y los factores”.

J Si un buda no percibiera los agregados, etc. se estaría desdeñando el conocimiento supremo de las variedades y demás

Si un buda no percibiera los agregados, etc. sería un menosprecio de la sabiduría suprema de las variedades y de todos los distintos objetos, porque lo existente y lo que no es conocido por un buda son mutuamente exclusivos [o contradictorios].

K Como [los distintos objetos] son conocidos por un conocedor supremo de todos los aspectos al aparecer al conocedor supremo de las variedades, hay dos tipos de objetos aparentes

Por consiguiente, los distintos objetos tienen que aparecer a un conocedor supremo de las variedades. Como el conocimiento sin aspecto [del objeto que aparece] no es el sistema Prasangika, [los objetos son conocidos] al aparecer su aspecto.

También, con respecto a las variedades que son objetos aparentes, hay dos [tipos]: (1) las marcas mayores y los signos ejemplares de una buda y demás que no están contaminados por las latencias de la ignorancia y (2) los entornos y habitantes impuros y demás que están contaminados por las latencias de la ignorancia. No tiene sentido que no aparezcan los primeros en la tierra de buda, mientras que los segundos han desaparecido al eliminarse sus causas en dicha tierra.

L La diferencia entre el modo en que aparece a un conocedor supremo de todos los aspectos que conoce las variedades y el modo en que aparece a otras personas

Con respecto al modo en que aparecen, cuando las marcas mayores y los signos ejemplares de un buda aparecen a las personas que no han abandonado la ignorancia, lo hacen como establecidos por su propio carácter, cuando no lo son. Esto no es debido a que el objeto haya surgido por la fuerza de las latencias de la ignorancia, sino que es una apariencia debida a que el sujeto está contaminado por las latencias de la ignorancia, ya que no aparecen al sujeto como meramente apareciendo de ese modo a otras personas, sino que aparecen así, por su parte.

Los objetos, como las formas y los sonidos, que aparecen a los que no han abandonado la ignorancia como establecidos por su propia naturaleza cuando no lo son, aparecen a la sabiduría suprema de un buda que conoce las variedades, [pero] aparecen a un buda sólo desde el punto de vista de la manera en que aparecen a las personas que tienen contaminaciones de ignorancia. Sin depender de aparecer de ese modo a los demás, no aparecen así por parte de un buda. Por lo tanto, el que un buda conozca las formas y demás – que aparecen como establecidas inherentemente cuando no lo están– es desde el punto de vista de que aparecen de ese modo a los ignorantes. Sin depender de su apariencia a las personas, un buda desde su punto de vista no los conoce como apareciendo de ese modo; por lo tanto, no tiene sentido que [una consciencia de buda] se equivoque por esa apariencia. Esto es porque, aunque no aparecen en el contexto de que la sabiduría suprema esté contaminada, aparecen por el hecho de que la sabiduría suprema debe conocer todos los objetos de conocimiento.

Desde el punto de vista de un conocedor supremo de las variedades, todas las cosas aparecen en el aspecto de ausencia de identidad y ausencia de existencia inherente, por lo que aparecen como falsedades como ilusiones, no aparecen como verdades. Cuando aparecen a la sabiduría suprema como aparecen a los que tienen ignorancia, hay la mera apariencia de cómo aparecen como verdaderas a otras personas.

M Así lo afirma Nagarjuna

En *Los sesenta versos de razonamiento*, Nagarjuna dice:

Los expertos con respecto a las cosas
ven las cosas como impermanentes, fenómenos engañosos,
compuestos, vacíos,
carentes de identidad y vacíos²⁶. [98]

El comentario de Chandrakirti dice que el que ha completado las acciones [de la práctica, un buda,] percibe de ese modo.

N Aunque las dos verdades sean una entidad, no es contradictorio postular conocedores supremos individuales en relación con las dos verdades, el objeto

Diferenciación de las dos verdades, de Jñanagarbha, dice:

Un conocedor omnisciente percibe directamente
todo lo producido de modo dependiente
libre de una entidad sobrepuesta,
sólo los [fenómenos], tal como aparecen. [99]

Así explica que percibe todas las variedades directa y claramente.
Además:

Cuando las consciencias, los objetos de conocimiento
y la identidad no son percibidos,
como no aparecen los signos,
permanecen de modo estable y no dejan [la estabilización meditativa].

De este modo también explica que [los budas] nunca dejan la estabilización meditativa en la que las apariencias dualistas han sido pacificadas. {356} Aunque a los que no entienden correctamente estas explicaciones de los dos modos les puede parecer contradictorio afirmar los dos en vez de uno solo, no es contradictorio. Porque, aunque la sabiduría suprema que percibe la talidad y la que percibe las variedades sean una entidad, no hay la menor contradicción en que para los objetos individuales haya las dos, una consciencia razonadora y una convencional.

O Cuando las dos cogniciones válidas comprenden los objetos individualmente en la ocasión de la visión de las bases y en la ocasión del fruto, es necesario saber cuál de las dos cogniciones válidas es

Esto depende de saber bien que no hay la menor contradicción en que haya dos modos diferentes de hallar [los objetos] por medio de las dos cogniciones válidas –la razonadora y la convencional– de un sujeto en la ocasión de la visión de las bases [es decir, viendo los fenómenos como vacíos de existencia inherente]. Si conoces bien que es así en la ocasión del fruto, cuando los objetos son comprendidos por las dos sabidurías supremas, y además también sabes cuál de las dos cogniciones válidas está activa, entonces también podrás saber que los dos sujetos [consciencias] no se convierten en un punto común [es decir, algo que sea ambos] aunque los objetos no sean establecidos de modo separado. De esta forma se pueden entender los detalles sutiles de las definiciones de las dos verdades.

A Las distintas maneras de dividir las verdades últimas

Cuando las verdades últimas se dividen, como dice Chandrakirti, en su *Comentario al “Suplemento al ‘Tratado sobre el Camino Medio (de Nagarjuna)’”*, hay una división extensa en dieciséis vacuidades, una mediana en cuatro vacuidades de cosas, no-cosas, entidad propia y otra entidad, y una división breve en las dos ausencias de identidad de las personas y los fenómenos.

Otros textos exponen dos: últimos reales y últimos concordantes. En *Iluminación del Medio*, Kamalashila dice:

Como esta ausencia de producción concuerda con lo último, se le llama un último, aunque no lo sea de hecho, porque realmente lo último está más allá de todas las elaboraciones. [100]

También en *Ornamento para el Medio*, de Shantarakshita, se dice:

Porque concuerda con lo último
a esto {357} se le llama un último.
Realmente [lo último] está libre de
todas las colecciones de elaboraciones. [101]

También se dice lo mismo en *Diferenciación de las dos verdades* de Jñanagarbha y en su comentario a este texto, y asimismo en *Ornamento* de Maitreya se explica que el negativo de la producción [que existe] de modo inherente y demás es convencional.

B Explicación de los tibetanos antiguos de la entidad de lo último descrita en esos textos

Con respecto al significado de estas [afirmaciones], muchos [tibetanos] antiguos diferenciaron las dos verdades últimas en metafóricas y no metafóricas. Identificaron la vacuidad que es un negativo de la producción existente de modo último y demás de las formas, etc. como el último metafórico, [diciendo que] es una verdad última imputada y una verdad para un ocultador totalmente cualificada. Afirmando que la verdad última no metafórica no puede ser tomada como objeto por ninguna mente y que, por lo tanto, no es un objeto de conocimiento.

C Los dos últimos explicados en esos textos no se refieren sólo a los objetos

Como ese no es el significado de esos [textos], deben ser explicados de este modo: Aunque de hecho sólo el objeto –la naturaleza del fenómeno– deba ser considerado como lo último, hay muchas explicaciones del sujeto –la consciencia razonadora– como un último. En *Diferenciación de las dos verdades*, Jñanagarbha dice:

“Por no ser engañosa, una [consciencia] razonadora es un último”. [102]

En *Iluminación del Medio*, Kamalashila dice:

Se afirma que las proposiciones como “no hay producción que exista de modo último y demás” significan lo siguiente: todas las consciencias que surgen de escucha, reflexión y meditación correctas son sujetos no

erróneos; por eso se llaman “últimas” [o finales o superiores], ya que son las últimas entre ellas [es decir, entre las consciencias].[103]

Hay dos tipos de consciencias razonadoras: (1) la sabiduría suprema no conceptual de un superior en equilibrio meditativo no conceptual y (2) la consciencia razonadora conceptual que comprende la talidad dependiendo de un signo y demás. El pensamiento de Bhavaviveka en *Resplandor de razonamiento* al explicar dos: una sabiduría suprema no conceptual con respecto a lo último y una sabiduría concordante con eso, y el pensamiento de *Iluminación del Medio* de Kamalashila al explicar los dos últimos es el mismo. Por lo tanto, {358} el significado de esos textos no es que la explicación de los dos últimos deba ser aplicada sólo a los objetos y no a los sujetos.

D Las dos consciencias razonadoras se postulan por separado como últimos reales y concordantes

Con respecto a esto, cuando la sabiduría suprema no conceptual entiende la talidad, es capaz de eliminar simultáneamente con respecto a su objeto las elaboraciones de [la concepción de] existencia verdadera y la apariencia dualista, por lo que es un último real. Ese es el significado de que está “más allá de las elaboraciones”²⁷. Aunque una consciencia razonadora conceptual sea capaz de cesar las elaboraciones de [la concepción de] existencia verdadera con respecto a su objeto, no puede eliminar la elaboración de apariencia dualista, por lo que es un último que concuerda en aspecto con lo último supramundano.

E Es necesario explicar también dos modos con respecto a lo último como objeto en relación con éstas

Es necesario exponer dos modos también con respecto a lo último en el sentido del objeto que es el negativo de la producción de modo último y demás de las formas, etc. La vacuidad del objeto es el último real libre de las dos elaboraciones para una consciencia razonadora no conceptual y no es el último real de ambas elaboraciones para una consciencia razonadora, ya que está libre sólo de una clase de elaboraciones. Sin embargo, esto no significa que, en general, no sea una verdad última real. Por lo tanto, el significado de estos textos no es que excepto por estar libre de todas las elaboraciones de apariencia dualista para algunas mentes, no suceda que una vacuidad de existencia verdadera esté libre de todas las elaboraciones de apariencia, por lo que todo lo que sea una verdad última necesariamente esté libre de todas las elaboraciones de apariencia dualista.

F Lo último afirmado por [los que defienden] el establecimiento de una ilusión por una [consciencia] razonadora no es un último real

[Los defensores de] el establecimiento de una ilusión por una [consciencia] razonadora afirman que el compuesto de los dos, una base, tal como un agregado, y la apariencia de su vacuidad de existencia verdadera, siendo [este compuesto] el mero objeto establecido por una consciencia razonadora inferencial, es una verdad última. Es un último concordante, pero no una verdad última.

G No es adecuado probar la apariencia de la existencia no verdadera de los brotes y demás por aparecer libres [de ser] uno o varios

Con respecto a que prueben la apariencia de la existencia no verdadera de los brotes y demás, porque aparezcan libres de ser uno o varios {359}, carece de sentido probar esto a una persona inteligente que no haya eliminado la duda sobre si la base existe o no verdaderamente. Tampoco, para el que haya eliminado esa duda, el signo es correcto.

También, Kamashila, en *Iluminación del Medio*, dice que tanto el signo de estar libre de ser uno o varios como el predicado [de la existencia no verdadera] son meras eliminaciones. Además, dice que es lo mismo que el signo sea “no es uno o varios” o “no existe como uno o varios”. Se puede entender que no se refiere a negativos afirmativos por los ejemplos que da. Por lo tanto, no lo afirman los maestros, el padre Shantarakshita y su hijo espiritual [Kamalashila], o el maestro Haribhadra.

H La afirmación de lo último de los madhyamikas que no moran completamente no es como lo explicaron [eruditos] anteriores

No hay ninguno de los grandes madhyamikas que afirme que el mero objeto comprendido por una consciencia inferencial –el segundo de los dos: una [mera] eliminación y una eliminación afirmativa, con respecto a la eliminación de las elaboraciones que son el objeto de negación con respecto a las apariencias– sea una verdad última. Mi explicación de su presentación en la *Gran exposición de los estadios del camino* debe entenderse de este modo.

I Aunque un negativo de la producción [que existe] de modo último y demás no sea una convencionalidad, no es contradictorio indicar que existe convencionalmente

En conexión con la explicación del negativo de producción y demás como un último concordante, en el *Comentario sobre “Diferenciación de las dos verdades”*, de Jñanagarbha, se dice:

Otros [los chittamatrins] mantienen que sólo [la vacuidad] es real. Por lo tanto, “también” [en el texto raíz] tiene el significado de conjunción. [Sin embargo,] cuando se analiza con el razonamiento, es sólo convencional. ¿Por qué? Como el objeto de negación [la identidad de los fenómenos] no existe, está claro que el negativo no existe en realidad. [104]

Así dice que otros, los chittamatrins, afirman que la vacuidad que es un negativo de la identidad de los fenómenos en una base de negación está establecida en realidad, mientras que su propio sistema [afirma] que, como la identidad de los fenómenos que es el objeto de negación no existe, la negación que es el negativo de eso no está establecida en realidad. Por lo tanto, la explicación de que un negativo de la producción existente de modo último y demás sea convencional significa que existe convencionalmente, no indica que sea una convencionalidad.

J Se dice que cuando aparece el azul, su vacuidad de existencia verdadera aparece a una consciencia del ojo; como esto se refiere a un negativo afirmativo, no es contradictorio que su vacuidad de existencia verdadera sea una verdad última

También, en el *Comentario sobre “Diferenciación de las dos verdades”*, de Jñanagarbha, se dice:

[Objeción:] Como cuando una cosa aparece {360}, no aparecen su producción existente realmente y demás, son convencionalidades irreales. Del mismo modo, un negativo de la producción existente realmente y demás también es una convencionalidad irreal, ya que no aparece cuando aparece la cosa que es la base de negación.

Respuesta: No es que no aparezca, porque no es diferente de la entidad de la cosa. [105]

Con respecto a su explicación de que cuando aparece, por ejemplo, el azul, aparece su vacuidad de existencia verdadera, no es que la mera eliminación que es un negativo de la existencia verdadera aparezca a la consciencia del ojo y demás, sino que se refiere a un negativo afirmativo. Por consiguiente, aunque sea una convencionalidad plenamente cualificada, no es contradictorio que una vacuidad que es una mera eliminación de la verdad sea una verdad última.

L El modo en que se postulan las dos consciencias razonadoras, no-conceptual y conceptual, así como sus objetos como últimos reales y concordantes es igual que antes

En el texto *Ornamento para el Medio*, Shantarakshita explica que aunque un negativo de la producción existente de modo último y demás esté incluido entre las convencionalidades reales, es un último concordante porque concuerda con lo último. Se dice que lo último ha abandonado todas las redes de elaboraciones como cosa existente, cosa no existente, etc. Las redes de las elaboraciones son como dice Jñanagarbha en el *Comentario sobre "Diferenciación de las dos verdades"*:

Por lo tanto, el Bendecido dijo:
no es vacío, tampoco no-vacío,
no es existente ni inexistente,
ni no producido ni producido. [106]

También:

¿Por qué? Eso es sin elaboraciones, la talidad está libre de todas las redes de la conceptualidad.

Así describe las redes de la conceptualidad como redes de elaboraciones. Además, como han desaparecido ante el conocimiento directo de la vacuidad, es el último real, y la consciencia razonadora así como su objeto, que no son así, son concordantes con el primero y demás como [se explicaba] antes.

También, respecto al negativo de la producción existente realmente y demás, hay dos: la consciencia razonadora con la que es negada y su objeto de comprensión. Por lo tanto, el modo de inclusión como convencionalidad real debe ser conocido en estos términos. Este modo de explicar el verse libre de las redes de todas las elaboraciones con respecto a las dos verdades es {361} importante en muchas ocasiones.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2C4C Es indudable que las verdades son dos

1 Exposición

Si una base es eliminada afirmativamente como un objeto engañoso falso, es necesariamente eliminado como objeto no engañoso. Por lo tanto, objeto engañoso y objeto no engañoso son contradictorios mutuamente exclusivos y, como se aplican a todos los objetos de conocimiento en la manera de abandono mutuo, también se excluye una tercera categoría. Por lo tanto, debes saber que respecto a los objetos de conocimiento la enumeración es definitiva como las dos verdades.

2 Fuentes

En el *Sutra del encuentro del padre y el hijo* se dice:

Es así. El Tathagata comprende las dos verdades: la convencional y la última. Además, los objetos de conocimiento se agotan en las verdades convencional y última. [107]

Así, [Buda] dijo que todos los objetos de conocimiento se agotan en las dos verdades. En el texto *Estabilización meditativa que definitivamente revela la talidad*, se dice:

Lo convencional y, asimismo, lo último,
no hay una tercera verdad. [108]

3 Establecer la validez de la necesidad de convertirse en experto en las dos verdades

Se dice que si se conoce la división de las dos verdades, uno no está oscurecido con respecto a las palabras del Subyugador, mientras que si no se conoce la división de las dos verdades, uno no conocerá la esencia de las enseñanzas. Además, se deben conocer tal como lo estableció Nagarjuna.

En el *Comentario al “Suplemento al ‘Tratado sobre el Camino Medio (de Nagarjuna)’*”, de Chandrakirti, se dice:

No hay método de pacificación para aquellos que están fuera del camino del honorable maestro Nagarjuna.

Ellos caen de las verdades de lo convencional y la talidad.

Al caer de ellas no se logra la liberación.

El que no conoce la división de los dos, las verdades convencionales como método, y las verdades últimas como surgidas del método, permanece en un mal camino por concepciones equivocadas.

[109]

Por lo tanto es muy importante que los que desean la liberación se conviertan en expertos en las dos verdades.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2B Divisiones de la visión superior

- 1 Los requisitos para la visión superior
- 2 Se explicará principalmente la visión superior que debe ser cultivada por los seres comunes
- 3 Divisiones

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2B1 Los requisitos para la visión superior

Segundo: {362} Cuando, tras observar los requisitos para la visión superior como se ha explicado antes, se halla la visión que conoce las dos ausencias de identidad, se debe cultivar la visión especial.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2B2 Se explicará principalmente la visión superior que debe ser cultivada por los seres comunes

Pregunta: ¿Cuántos [tipos] de visión superior hay?

Respuesta: Aquí no indicaré las visiones especiales de los que están en las tierras superiores, sino las que deben ser cultivadas mientras se es un ser común.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2B3 Divisiones

- A Presentación breve
- B Presentación extensa
- C Explicación de las divisiones condensadas

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2B3A Presentación breve

Incluyéndolo todo, las divisiones de las visiones superiores que deben ser cultivadas mientras se es un ser común son las de las cuatro naturalezas, los tres acercamientos y las seis investigaciones.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2B3B Presentación extensa

- 1 Explicación de las cuatro naturalezas
- 2 Explicación de los tres acercamientos
- 3 Explicación de las seis investigaciones

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2B3B-1 Explicación de las cuatro naturalezas

Las cuatro son las descritas en el *Sutra que clarifica el pensamiento*: diferenciación exhaustiva, etc. En cuanto a ellas, la diferenciación exhaustiva se realiza observando las variedades, mientras que la diferenciación intensa se realiza observando el modo [la vacuidad]. La primera tiene dos tipos: investigación exhaustiva y análisis exhaustivo; la segunda también tiene dos tipos: investigación y análisis, que investigan los objetos burdos y sutiles respectivamente. Las identificaciones de las cuatro se dan en *Tierras de los oyentes*, de Asanga, y en *Instrucciones que son la quintaesencia de la perfección de la sabiduría*, de Ratnakarashanti.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2B3B-2 Explicación de los tres acercamientos

Los tres acercamientos son los que se describen en el *Sutra que clarifica el pensamiento*: los que surgen de un signo, los que surgen de una búsqueda minuciosa y los que surgen de la investigación individual. Para ilustrar identificaciones de ellos con respecto, por ejemplo, al significado de la ausencia de identidad, la visión superior que surge de un signo observa la vacuidad ya determinada y considera su signo, no se concluye mucho más [sobre su significado]. La visión superior que surge de una investigación minuciosa es llegar a una conclusión [del significado] para determinar lo que no se había determinado antes. La visión superior que surge de la investigación individual es analizar un significado ya determinado como [se había hecho] con anterioridad.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2B3B-3 Explicación de las seis investigaciones

- A Exposición breve de que son seis por el objeto de observación de la visión superior

Las seis investigaciones {363} son una exploración minuciosa de los significados, las cosas, las características, la clase, el tiempo y el razonamiento, así como la investigación individual después de indagar.

- B Explicaciones individuales de las seis

En cuanto a éstas, investigar el significado es examinar así: “El significado de esta palabra es tal”. Investigar las cosas es examinarlas así: “Esto es una cosa interna; aquello, una externa”. Investigar las características es examinarlas así: “Esta es una característica exclusiva; aquella, una general”, o lo común y lo no común. Investigar las clases es examinarlas desde el punto de vista de la clase negativa, es decir, defectos y desventajas, y de la clase positiva, es decir, buenas cualidades y ventajas. Investigar el tiempo es examinarlo así: “Aquello sucedió en el pasado, eso sucederá en el futuro, esto está ocurriendo en el presente”.

La investigación del razonamiento es de cuatro tipos. El razonamiento de la relatividad es desde el punto de vista de que surgen efectos dependiendo de causas y condiciones.

También es investigar desde el punto de vista de lo convencional, lo último y sus bases, individualmente.

El razonamiento de la realización de una función es desde el punto de vista de que los fenómenos realicen sus funciones, como que el fuego realice la función de quemar. Se investiga: “Éste es el fenómeno, ésta es la función, este fenómeno realiza esa función”.

El razonamiento de la prueba por medio de lo correcto es probar un significado sin contradecir las cogniciones válidas. Es indagar preguntándose si algo tiene una cognición válida directa, inferencial o por escritura creíble.

El razonamiento de la naturaleza es investigar desde el punto de vista de (1) las naturalezas reconocidas en el mundo, como que el calor sea la naturaleza del fuego y la humedad sea la naturaleza del agua; (2) las naturalezas inconcebibles y (3) las naturalezas subsistentes. Se realiza creyendo en ellas y no contemplando otras razones para que no sea así.

C Las seis se explican en tres grupos por su objeto de observación

Al postular los seis tipos de este modo, se puede establecer que los objetos conocidos por un yogui {364} son de tres tipos: significados de términos, las variedades de objetos de conocimiento y el modo. La primera investigación se postula en cuanto al primero. La investigación de las cosas y de las características exclusivas se postulan en cuanto al segundo. Y los otros tres, así como la investigación de las características generales, se postulan en cuanto al tercero.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2B3C Explicación de las divisiones condensadas

1 Los tres acercamientos y las seis investigaciones están incluidos en las cuatro naturalezas

Los acercamientos de las cuatro visiones superiores explicadas primero son tres, los modos de investigación se dice que son seis. Por lo tanto, los tres acercamientos y las seis investigaciones están incluidos en las cuatro primeras.

2 La visión superior requiere las cuatro actividades

En *Tierras de los oyentes*, Asanga dice que las cuatro actividades mentales explicadas antes, aplicación [o atención] forzada y demás [aplicación interrumpida, ininterrumpida y espontánea], son comunes tanto en la calma mental como en la visión superior. Por lo tanto, la visión superior también requiere de las cuatro actividades mentales.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2C Cómo cultivar la visión superior

- 1 Explicación del significado de la afirmación conforme la visión superior se cultiva dependiendo de la calma mental
- 2 Qué punto de vista adopta este sistema, el del vehículo grande o pequeño
- 3 Explicación de cómo cultivar la visión superior

El tercero tiene tres partes: explicación del significado de la afirmación conforme la visión superior se cultiva dependiendo de la calma mental; qué punto de vista adopta este sistema, el del vehículo grande o pequeño, y la explicación de cómo cultivar la visión superior

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2C1 Explicación del significado de la afirmación conforme la visión superior se cultiva dependiendo de la calma mental

A Muchos textos afirman que se deben cultivar en ese orden

En el *Sutra que clarifica el pensamiento* se dice que después de haber logrado la calma mental se debe cultivar la visión superior. De la misma manera se afirma en muchos otros textos, como en los de Maitreya, en *Tierras de los bodisatvas* y *Tierras de los oyentes* de Asanga, así como en los de Bhavaviveka, Shantideva, las tres obras de Kamalashila sobre los estadios de

meditación y en *Instrucciones que son la quintaesencia de la perfección de la sabiduría* de Ratnakarashanti.

B Estos textos no dicen que primero se genera una calma mental que observa una de las variedades y que después la visión especial consista sólo en mantener [la mente] observando la ausencia de identidad

El pensamiento de estos versos no significa que primero, sin observar el significado de la ausencia de identidad, se genere la calma mental observando cualquier objeto de observación, y que después, sólo el mantener [la mente] observando la ausencia de identidad sea la visión superior. {365} Y esto es porque los dos, la calma mental y la visión superior, no se diferencian por su objeto de observación.

También, en *Instrucciones que son la quintaesencia de la perfección de la sabiduría* de Ratnakarashanti, se explica que primero se genera la calma mental observando la talidad, la vacuidad de dualidad entre objeto y sujeto, y que después se genera la visión superior por medio de la meditación analítica en el mismo objeto de observación.

Asimismo, el superior Asanga describe una visión superior que observa las variedades, y dice que, después de haber generado primero la calma mental, dependiendo de ella se cultiva una visión superior que tiene el aspecto de [ver el nivel inferior] como burdo y [el superior] como paz. Además, Asanga añade que es un camino común a no budistas y a budistas, así como a los seres comunes y a los superiores.

C Cuando se está logrando por primera vez la calma mental, la mente se enfoca sólo en el objeto de observación y no es posible analizar de muchas maneras

Por lo tanto, cuando todavía no se ha logrado la calma mental, sólo se puede lograr por primera vez si la práctica es enfocar la mente en un solo punto en el objeto de observación que sea, pero no se logrará analizando los distintos aspectos del objeto de observación. Si se hace de la manera mencionada en primer lugar se logrará la calma mental, mientras que con la segunda es imposible conseguirlo.

*D Cuando el que ha logrado primero la calma mental practica la meditación analítica, en vez de sólo meditación estabilizadora, logrará una poderosa estabilización meditativa en un punto

Cuando el que ha logrado primero la calma mental extiende el condicionamiento no sólo a la meditación estabilizadora como antes, sino que practica la meditación analítica en la que el objeto adecuado para la ocasión, el modo o las variedades, se analiza con sabiduría, finalmente se puede producir una estabilización meditativa en un punto especial. Como con el anterior [modo de mera estabilización] no es posible [producir] una estabilización meditativa en un punto como la que se logra con la meditación analítica, se elogia la meditación analítica.

E Esta manera de lograrlas es la razón por la que hay dos procedimientos distintos para la calma mental y la visión superior incluso con respecto a un solo objeto de observación

El modo de lograrlas es primero dependiendo de haber procurado la calma mental, y después cultivar la visión superior. {366} Ésta es la razón general por la que hay dos modos diferentes de proceder en la calma mental y la visión superior, aunque el objeto de observación, la ausencia de identidad, por ejemplo, sea el mismo.

F El gran poder de cultivar la visión especial que tiene el aspecto burdo / pacífico y la visión especial que tiene el aspecto de ausencia de identidad

En particular, el cultivo de la visión superior que tiene el aspecto burdo / pacífico – que analiza individualmente los defectos de un reino inferior y las ventajas de uno superior– y

el cultivo de la visión especial que tiene el aspecto de la ausencia de identidad –en el que el significado de la vacuidad se analiza y confirma con la sabiduría de la investigación individual– suponen necesariamente la generación de una validación firme y estable. Por lo tanto, tienen un gran poder para abandonar sus objetos de abandono individuales.

G Hay otros tipos de visión superior que observa variedades

No sólo existe el cultivo de la visión superior que observa variedades que tiene el aspecto burdo / pacífico para abandonar las emociones aflitivas manifiestas sino que, como se explica en *Instrucciones que son la quintaesencia de la perfección de la sabiduría* de Ratnakarashanti, existe la meditación analítica que diferencia exhaustivamente el carácter de las dieciocho esferas. Así, usando esto como ilustración, deberías entender que hay otras visiones superiores en las que se medita diferenciando los objetos comprendidos en las variedades.

H El orden aquí expuesto concuerda con lo explicado por Shantideva y demás y no con *Instrucciones que son la quintaesencia de la perfección de la sabiduría* de Ratnakarashanti

Instrucciones que son la quintaesencia de la perfección de la sabiduría, de Ratnakarashanti, explica que antes de generar la calma mental y la visión superior que observan el modo [la vacuidad], debe generarse la calma mental y la visión superior en el nivel del yoga que observa las variedades. Sin embargo, de acuerdo con las afirmaciones de Shantideva, Kamalashila y demás, primero se genera cualquier calma mental y después la visión superior. [Aquí] se enseñará sólo la visión superior que observa el modo.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2C2 Qué punto de vista adopta este sistema, el del vehículo grande o pequeño

A Explicación de que este procedimiento es común a todos los vehículos, grande o pequeño, y es similar incluso para las tres clases inferiores del tantra

Segundo. *Pregunta*: ¿Desde el punto de vista de qué vehículos –grande o pequeño–, sutra o mantra es la manera de generar calma mental y visión superior?

Respuesta: Es común a los dos vehículos, el de los oyentes y budas solitarios y el de las perfecciones, y es común a las cuatro escuelas filosóficas. En el texto escrito por mí, *Gran exposición del mantra secreto*, he explicado que los tantras individuales y sus grandes comentaristas afirman que es similar también para las tres clases inferiores del tantra dentro del [vehículo del] mantra.

B [Según Ratnakarashanti] el tantra del yoga supremo presenta un modo de lograr la calma mental y la visión superior por medio de yogas analíticos y estabilizadores que observan sólo la mente, la talidad, etc.

{367} En cuanto al tantra del yoga supremo, en *Instrucciones que son la quintaesencia de la perfección de la sabiduría*, Ratnakarashanti dice:

El Tantra de Guhyasamaja dice:

Cuando se analiza la propia mente,
todos los fenómenos moran en la mente.

Dichos fenómenos moran como vajras en el espacio.

Los fenómenos y su naturaleza no existen.

[110]

También, en el *Sutra del descenso a Lanka* se dice:

Dependiendo sólo de la mente
no se imputan objetos externos.

[111]

De esta forma, Ratnakarashanti explica que [en el tantra del yoga supremo] se enseñan los tres niveles de yoga: observar sólo la mente, observar la talidad y sin apariencia. Parece que explica cómo lograr la calma mental y la visión superior por medio de la meditación estabilizadora y analítica en los dos primeros niveles de la manera explicada arriba. Por lo tanto, afirma que la manera de generar en el continuo mental la visión superior que observa el modo es similar [también en esos dos niveles del tantra del yoga supremo].

C Incluso en el tantra del yoga supremo el modo de generar un entendimiento de la visión debe concordar con los textos Madhyamika, y el punto sutil de que, aunque en el estadio de consumación durante el equilibrio meditativo al principio hay que dirigir [la mente] a la visión, no se practica la meditación analítica

Nuestro sistema es el siguiente: Incluso en el tantra del yoga supremo, el modo de generar un entendimiento de la visión debe realizarse de acuerdo con lo que aparece en los textos Madhyamika. En cuanto a cuál es la manera en que se corrobora, en algún momento durante los estados posteriores al equilibrio meditativo de los estadios de generación y consumación, se tiene la talidad en mente y se analiza.

Sin embargo, cuando los que están en el estadio de consumación, en el que han logrado la capacidad de concentrarse en los puntos esenciales del cuerpo, corroboran la talidad en el equilibrio meditativo, aunque definitivamente deben meditar situando la mente en el contexto de la visión, no realizan la meditación analítica de la visión especial como aparece en otros textos.

Por lo tanto, con respecto al tantra del yoga supremo, no postulan la meditación analítica como meditación en un punto en la talidad en el contexto de la visión subsidiaria para la [meditación] estabilizadora. Como no es apropiado aquí mostrar claramente las razones por las que es suficiente hacerlo de este modo, explicaré las razones para lo que se debe hacer en los otros caminos.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2C3 Explicación de cómo cultivar la visión superior

- A La necesidad de hallar la visión
- B Resumen de los puntos esenciales de cómo corroborar [la visión]

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2C3A La necesidad de hallar la visión

Tercero: Si no se halla la visión de la ausencia de identidad, no importa qué sistema de meditación se practique, {368} esa meditación no descansará en el significado de la vacuidad; por eso es necesario hallar la visión.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2C3B Resumen de los puntos esenciales de cómo corroborar [la visión]

- 1 El modo de corroborarla
- 2 Estos modos de sostener [la visión] fueron enseñados por eruditos y maestros del pasado como Atisha
- 3 Las características de la preparación, conclusión, etc. de cómo sostener [la visión]

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2C3B-1 El modo de corroborarla

Lam-Rim mediano
Visión superior

- A Son necesarias tanto la meditación analítica como la estabilizadora
- B La necesidad de alternar entre la meditación analítica y la estabilizadora
- C Si por demasiado análisis el factor de estabilidad disminuye, es necesaria la meditación estabilizadora; y si demasiada estabilización daña [la habilidad] de analizar, es necesario el gran análisis
- D No es correcto mantener que todos los pensamientos son concepciones de signos, es decir, concepciones de existencia verdadera, y por ello dejar la meditación analítica
- E No sólo eso, también es inapropiado pensar que cuando se toma lo último como objeto todo lo que la mente percibe sean concepciones de signos, aunque no se afirme lo mismo para la percepción de los objetos convencionales
- F Rechazar la objeción

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2C3B-1A Son necesarias tanto la meditación analítica como la estabilizadora

Aunque tengas un entendimiento de la visión, si durante la meditación en la talidad no eres consciente de la visión ni fijas la mente en ella, no servirá como meditación en la talidad. Por lo tanto, fijar [la mente] sin contemplar nada después de que se haya analizado un poco la visión no es corroborar la talidad. Incluso acostumbrarse a una mera fijación en la visión después de haberse hecho consciente de ella no es más que el modo de mantener [una sesión] de calma mental como se explicaba antes. Por lo tanto, este no es el significado de los textos que describen un modo diferente de sostener la visión especial.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2C3B-1B La necesidad de alternar entre la meditación analítica y la estabilizadora

Por eso, al analizar individualmente el significado de la ausencia de identidad por medio de la sabiduría como se explicaba antes, se debe mantener [la visión]. Si sólo se practica la meditación analítica, la calma mental generada antes degenerará. Por lo tanto, debes mantener el análisis tras haber montado en el caballo de la calma mental y entonces alternarla con la meditación estabilizadora.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2C3B-1C Si por demasiado análisis el factor de estabilidad disminuye, es necesaria la meditación estabilizadora; y si demasiada estabilización daña [la habilidad] de analizar, es necesario el gran análisis

Además, si debido a demasiada meditación analítica disminuye el factor de la estabilidad, se debe practicar mucha meditación estabilizadora y reincorporar el factor de estabilidad. Si por demasiada meditación estabilizadora no quieres analizar o, cuando lo intentas, la mente no puede y se va enteramente al factor de estabilidad, deberías practicar mucha meditación analítica.

Es muy poderoso cultivar por igual de manera continuada tanto la calma mental como la visión superior, por eso debes hacerlo así. La última [de las tres obras] de Kamalisha sobre *Los estadios de meditación* dice:

Cuando, debido a haber cultivado la visión superior, la sabiduría se vuelve demasiado dominante, la calma mental disminuye. Así, como una lámpara de mantequilla en una corriente de aire, la mente oscila y la talidad no se ve con claridad. Por lo tanto, entonces deberías cultivar la calma mental. Cuando la calma mental es predominante, como alguien que duerme, {369} tampoco se verá la talidad muy claramente. Por eso, entonces deberías cultivar la sabiduría.

[112]

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2C3B-1D No es correcto mantener que todos los pensamientos son concepciones de signos, es decir, concepciones de existencia verdadera, y por ello dejar la meditación analítica

Con respecto al análisis sostenido de este modo, no es correcto mantener que todas y cada una de las concepciones sean concepciones de signos, es decir, concepciones de

existencia verdadera, porque antes ya se había probado en varias ocasiones que los pensamientos que son concepciones de existencia verdadera son sólo una clase de las concepciones.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2C3B-1E No sólo eso, también es inapropiado pensar que cuando se toma lo último como objeto todo lo que la mente percibe sean concepciones de signos, aunque no se afirme lo mismo para la percepción de los objetos convencionales

Está establecido que considerar que todo lo que concibe la conceptualidad es un razonamiento dañado es un menosprecio en el que el objeto de la negación razonada es absurdamente excesivo y tampoco es éste el significado de las escrituras. Incluso aunque eso no se acepte con respecto a otros objetos, pero si piensas que todo lo que la mente concibe con respecto a la naturaleza de los fenómenos es una concepción de signos que es una adhesión a la existencia verdadera, esto también es una falacia en la que el modo de concepción es erróneo. Todas y cada una de las concepciones no son [concepciones de existencia verdadera], porque se dice que el que no ve más allá y desea la liberación debe buscar la talidad por distintos medios de escrituras y razonamiento.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2C3B-1F Rechazar la objeción

- 1 La objeción
- 2 La respuesta

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2C3B-1F1 La objeción

Objeción: Si la meditación en la talidad es para generar la no conceptualidad, no surgirá del análisis individual porque la causa y el efecto deben concordar.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2C3B-1F2 La respuesta

A Cómo la sabiduría no conceptual surge de la investigación individual

Respuesta: El Victorioso Supramundano dio a eso una respuesta clara, el *Capítulo Kashyapa* dice:

Kashyapa, es así: Por ejemplo, si dos ramas son frotadas por el viento, surge el fuego y una vez ha surgido ambas ramas se queman. De igual modo, Kashyapa, cuando alguien tiene el intelecto analítico correcto, se genera la facultad de la sabiduría de un superior, y por medio de su generación se consume el intelecto analítico correcto.

[113]

Así, Buda {370} dijo que la sabiduría de un superior surge del análisis individual.

B Si analizas de ese modo se generará la sabiduría no conceptual, pero no surgirá sólo abandonando la aplicación mental

En la segunda [de las tres obras de] *Los estadios de meditación*, Kamalashila dice:

De esa forma analizan con sabiduría. Entonces, cuando los yoguis definitivamente no perciben la entidad de nada de modo último, entran en la estabilización meditativa no conceptual. También conocen la ausencia de identidad de todos los fenómenos. Los que no cultivan el análisis individual sobre la entidad de las cosas, sino que sólo abandonan la aplicación mental, nunca pondrán fin al pensamiento

conceptual. Tampoco conocerán nunca la ausencia de identidad porque no obtendrán la luz de la sabiduría, ya que el Victorioso Supramundano dijo que cuando el fuego de conocer la realidad tal como es surge del análisis individual correcto, como el fuego de las ramas que se frotan entre ellas, quema la madera de las concepciones.

[114]

C Sería muy absurdo que causa y efecto tuvieran que ser similares en todos los aspectos

Si no fuera así, entonces no podría surgir lo incontaminado de lo contaminado, lo supramundano de lo mundano, un buda de un ser con mente o un superior de un ser común, ya que causa y efecto no son similares.

D Ridiculizar el aferrarse al objeto de análisis, analizador, etc., en el *Ensayo sobre la mente de la iluminación* de Nagarjuna y en otros textos, indica una refutación del aferramiento a la existencia verdadera, no refuta la sabiduría del análisis

En el *Ensayo sobre la mente de la iluminación*, Nagarjuna dice:

¿Cómo podría estar la vacuidad
donde ha aparecido el pensamiento conceptual?
Los tathagatas no perciben mentes que
tienen el aspecto de objeto analizado y analizador.

La iluminación no está presente donde
existen objeto de análisis y analizador. [115]

Indica que el que tiene la concepción de existencia verdadera con respecto a un objeto analizado y a un analizador no ha logrado la iluminación. Si estuviera refutando la sabiduría del análisis individual [371] y los meros objeto analizado y analizador, sería contradictorio que estableciera la talidad en ese texto a través de muchos planteamientos de investigación por medio del análisis individual. También, si los budas no percibieran esos dos, serían inexistentes.

También, en el mismo texto se dice:

No se debe meditar en la vacuidad
llamada “no-producción”, “vacuidad”
y “ausencia de identidad” que tiene
una naturaleza inferior. [116]

No está refutando la meditación que observa la ausencia de identidad, la vacuidad que es la inexistencia de la producción que existe de modo inherente, sino que refuta la meditación en una vacuidad inferior que tiene la naturaleza inferior de ser concebida como existente de modo verdadero.

En *Alabanza a lo supramundano*, Nagarjuna dice:

Como se enseñó la ambrosía de la vacuidad
para eliminar toda la conceptualidad,
al que se aferra a ella [como existente verdaderamente]

lo ridiculizas. [117]

Así mismo, en *La guirnalda preciosa*, de Nagarjuna, se dice:

De ese modo la identidad y su ausencia
no son perceptibles correctamente como reales.
Por eso el Gran Subyugador rechazó
las visiones de la identidad y su ausencia. [118]

Esto significa que como tanto la identidad como la ausencia de identidad no están establecidas en realidad [Buda] rechazó las visiones de que estas dos existen realmente, no refutó la visión de la ausencia de identidad. Porque, como se cita en el pasaje de *Refutación de objeciones* de Nagarjuna mencionado antes, si [los fenómenos] no fueran carentes de existencia inherente en el sentido de estar establecidos inherentemente, la existencia inherente existiría.

E Del mismo modo, la afirmación en los sutras sobre involucrarse en los signos se refiere a los signos del establecimiento verdadero

En el *Sutra de la perfección de la sabiduría condensado* se dice:

Aunque un bodisatva piense “este agregado está vacío”, se involucra en los signos y carece de fe en la no producción. [119]

La gran madre [el *Sutra de la perfección de la sabiduría*] dice:

Si alguien considera “la forma es vacía y carente de identidad”, está involucrándose en los signos y no en la perfección de la sabiduría. [120]

El significado de estas afirmaciones {372} se refiere a mantener que la vacuidad y demás existen verdaderamente.

F Si no fuera así, contradiría el elogio en los sutras al análisis de la vacuidad con sabiduría

Si no fuera así, no sería correcto que Buda dijera “carece de fe en la base de la no producción”, porque tener fe sería involucrarse en signos. También contradiría muchos sutras. El mismo sutra dice:

El que conoce a fondo todos los fenómenos como carentes de existencia inherente actúa en la suprema perfección de la sabiduría.

Y más:

Cuando la sabiduría deshace los fenómenos causados y no causados así como lo positivo y lo negativo, no se perciben ni siquiera las partículas.

En ese momento en el mundo eso se considera la perfección de la sabiduría. [122]

También el *Sutra rey de las estabilizaciones meditativas* dice:

Si los fenómenos se analizan individualmente como carentes de identidad
y se medita en lo que se ha analizado,
esa es la causa de lograr el fruto, el nirvana.
No hay otra causa por la que se encuentre la paz. [123]

También, en el *Sutra esencia de la perfección de la sabiduría*, Shariputra pregunta:

¿Cómo se adiestra un bodisatva que quiere practicar la profunda perfección de la sabiduría?

Y Avalokiteshvara le responde:

Debería ver incluso los cinco agregados correcta y totalmente como vacíos de existencia inherente [124]

Hay muchas afirmaciones similares que [de lo contrario] se contradirían.

G Nagarjuna y Chandrakirti elogian la investigación individual y el análisis del significado de la ausencia de identidad como causa de la liberación

Por eso, en *Elogio del elemento de cualidades*, Nagarjuna dice:

La doctrina que de un modo supremo purifica la mente es la ausencia de existencia inherente. [66]

Y:

Mientras se conciban yo y mío
habrá la imputación [falsa] de lo externo.
Cuando se han visto los dos tipos de ausencia de identidad,
cesan las semillas de la existencia cíclica.

En el *Suplemento al "Tratado sobre el Camino Medio"* de Chandrakirti, también se dice:

Por lo tanto, el yogui se liberará por medio de la visión de la vacuidad del yo y mío. [125]

Deberíais entenderlo de acuerdo con estas afirmaciones y mantener el continuo de la determinación de la ausencia de identidad y de la ausencia de existencia inherente.

H El significado del *Sutra de retención no conceptual* no es abandonar la actividad mental, sino que se refiere a analizar con sabiduría y enfocar [la mente] en lo que está libre del objetivo de la concepción de la existencia verdadera

{373} La primera [de las tres obras de] *Los estadios de meditación* de Kamalashila dice:

En el *Sutra de la retención no conceptual* se dice: “Los signos de la forma y demás se abandonan no prestándoles atención. Esta afirmación se refiere al hecho de que no se presta atención a lo que no es observado al investigar con sabiduría. No se refiere a la mera ausencia de atención. No es un abandono por medio del mero abandono de la aplicación mental como sería en la absorción meditativa de la no discriminación en que se renuncia a prestar atención al apego sin principio a las formas y demás. [126]

Por lo tanto, las descripciones en las escrituras en las que se habla del abandono de la concepción de los signos por medio del cultivo de la ausencia de la aplicación mental se refieren a investigar correctamente con la sabiduría analítica y, entonces, establecer el equilibrio meditativo en el significado de la comprensión de que ni siquiera se observa como existente verdaderamente una sola partícula del objeto observado percibido.

I En *Los estadios de meditación* se cita el *Sutra de la nube de joyas* y dice que su significado no es sólo abandonar la aplicación mental sino entrar en la ausencia de signos por medio de la meditación que analiza el significado de la vacuidad

La segunda [de las tres obras de] *Los estadios de meditación* de Kamalashila dice:

[*Sutra de la nube de joyas* dice:] “... Cuando se analiza qué es la mente, se conoce como vacía. Cuando se examina con qué mente se conoce esto, se la conoce como vacía. Al comprenderlo, se entra en el yoga sin signos”. Esto indica que el que no analice de este modo no entrará en la ausencia de signos. Indica claramente que sólo abandonando la aplicación mental pero sin analizar la entidad de las cosas con sabiduría no es posible entrar en la no-conceptualidad. [127]

Esta afirmación del *Sutra de la nube de joyas* explica que si no se ha hallado la visión de la talidad por medio de un análisis correcto previo, {374} no es posible entender no conceptualmente el significado de la talidad.

J Exhortación sobre la necesidad de entender la refutación que aparece en *Los estadios de meditación* de las malas proposiciones del chino Hashang, que afirma que se entra en lo no conceptual abandonando la aplicación mental

La última [de las tres obras de] *Los estadios de meditación* de Kamalashila dice:

Para refutar la afirmación de que el profundo significado [de la vacuidad] puede ser conocido sólo con escuchar y pensar, [los sutras] hablan de lo inconcebible, lo que está más allá de la mente y demás, indicando que como estos objetos son conocidos por el [equilibrio meditativo] individual de un superior son inconcebibles para los demás, etc. También, esto se expuso para refutar la contemplación incorrecta que concibe el significado de lo profundo [la vacuidad] como existente de modo verdadero. No refutan la aplicación mental correcta por medio de la sabiduría del análisis individual. Se dice que si se refutara eso, contradiría muchísimos razonamientos y escrituras. También,

aunque es una entidad de conceptualidad, es una entidad de aplicación mental correcta, por la que surge la sabiduría suprema no conceptual y, como deseamos esa sabiduría suprema, debemos basarnos en ella.

[128]

Es muy importante entender por medio de las explicaciones de Kamalashila cómo refutar al abad chino que defendía que, aunque la visión que determina la talidad no se puede lograr dependiendo de las escrituras y el razonamiento, la talidad se puede conocer por medio del equilibrio meditativo en el que no aparece nada a la mente.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2C3B-2
maestros del pasado como Atisha

Estos modos de sostener [la visión] fueron enseñados por eruditos y

A Cómo los primeros kadampas explicaban el pensamiento del Mayor [Atisha]:

Estos métodos de meditación han surgido de instrucciones anteriores sobre los estadios del camino. En su texto *Recipiente de joyas*, Potowa dice:

Algunos dicen que cuando se escucha y se piensa se debe establecer la ausencia de existencia inherente por medio del razonamiento y que cuando se medita se debe cultivar sólo lo no conceptual.

Así, como se medita en una vacuidad separada sin ninguna relación, no servirá como antídoto.

Por lo tanto, incluso durante la meditación, analiza

individualmente aquello con lo que te has familiarizado:

el no ser uno ni varios, el surgir dependiente y demás,

y permanece también un poco en lo no conceptual.

Los que siguen a la única deidad afirman que {375} meditar de esta manera sirve de antídoto a las emociones aflitivas.

Este es el sistema para cultivar la sabiduría

de los que desean practicar el sistema de las perfecciones.

Además, después de familiarizarse con la ausencia de identidad de las personas se debería entrar en ella [la no conceptualidad].

[129]

B Entre los dos, Madhyamika y Chittamatra, Atisha alabó al padre Nagarjuna y a sus hijos espirituales. El estilo de las instrucciones que son la quintaesencia de Atisha concuerda con el del maestro Kamalashila

Además, el Mayor [Atisha] dijo:

¿Por medio de quién se debería conocer la vacuidad?

Por medio de Chandrakirti, el estudiante de Nagarjuna profetizado por el Tathagata, que vio la realidad, la verdad.

Con las instrucciones que son la quintaesencia transmitidas por ellos se conocerá la realidad, la verdad. [130]

Atisha expuso sus instrucciones como preceptos Madhyamika y yo los he explicado junto con el pensamiento del maestro Kamalashila que parecen ser similares.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2C3B-3
[la visión]

Las características de la preparación, conclusión, etc. de cómo sostener

Para sostener la visión superior deberías conocer el modo de observar las seis prácticas preparatorias, como mantener la sesión y su conclusión, cómo actuar entre sesiones y especialmente cómo mantener la sesión libre de laxitud y excitación como se explicaba antes.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2D
cultivarla

La señal de haber establecido la visión superior por medio de

A La visión superior se ha logrado cuando la meditación analítica genera flexibilidad

Cuando has meditado analizando así, por medio de la sabiduría del análisis individual, hay símiles de la visión superior [que surgen] antes de generar la flexibilidad descrita antes. Después, cuando se ha generado la flexibilidad, se logra la visión superior totalmente cualificada. La entidad y el modo de generar la flexibilidad es como se explicaba antes.

B La mera flexibilidad de la calma mental no es suficiente

Como ya se ha logrado la flexibilidad producida por la calma mental sin que se haya deteriorado, [el logro de la visión superior] no es la mera presencia de la flexibilidad.

Pregunta: Entonces, ¿qué es?

Respuesta: Cuando el poder de haber realizado la meditación analítica es capaz de producir la flexibilidad, hay visión superior, y es lo mismo para las dos, la visión superior que observa las variedades y la que observa el modo.

C Una fuente de que la medida de haber logrado la visión especial sea así

De este modo el *Sutra que clarifica el pensamiento* dice:

-Victorioso Supramundano, hasta que un bodisatva logre la flexibilidad mental y física, ¿cuál es el nombre de la contemplación mental que consiste en tener en la mente internamente una imagen (un objeto de estabilización meditativa) de los fenómenos que han sido contemplados correctamente?

-Maitreya, esta no es la visión superior. Se debería describir como una aspiración que concuerda con la visión superior y es similar a ella.

[131]

Y en *Instrucciones que son la quintaesencia de la perfección de la sabiduría*, de Ratnakarashanti, se dice:

Permanece sólo en el logro de flexibilidad física y mental. Analiza individualmente el significado de lo que fue contemplado con un gran interés en el objeto que es una imagen interna de estabilización meditativa. En tanto no se hayan generado la flexibilidad mental y la física, es una contemplación mental similar de la visión superior. En cuanto se generan, es visión superior. [132]

D Cómo se produce la concentración estable cuando la flexibilidad es producida por el análisis

Cuando el poder del mismo [análisis] es capaz de producir la flexibilidad, también es capaz de producir una mente enfocada en un punto. Por lo tanto, esta producción de la calma mental por medio del poder de la meditación analítica del análisis individual es una cualidad [que surge de] haber establecido previamente la calma mental.

E Por lo tanto, las ideas erróneas son inapropiadas

Como de este modo la calma mental se desarrolla más por medio de la meditación analítica practicada por alguien con un buen logro de la calma mental, no se debe sostener que si se practica la meditación analítica del análisis individual, disminuirán los factores de estabilidad.

BORRADOR
PARA USO EXCLUSIVO
COMO MATERIAL DE REFERENCIA
PARA LAS ENSEÑANZAS DE JANGCHUB LAMRIM
DE S.S. EL DALÁI LAMA

Explicación de cómo se unen la calma mental y la visión superior

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-3 Cómo se unen la calma mental y la visión superior

- A Explicación
- B Consejos sobre la necesidad de abandonar los errores, de entender de acuerdo con los textos fiables y de conocer la explicación extensa de los estadios del camino del texto *Gran exposición de los estadios del camino*

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-3A Explicación

- 1 Es necesario lograr la calma mental y la visión superior para tener su unión

Tercero: {377} Cómo se unen la calma mental y la visión superior. Si no se han logrado la calma mental y la visión superior, como se explica en el punto de la medida para su logro, no habrá nada que unir. Por lo tanto, es seguro que se deben lograr las dos para que haya una unión.

- 2 El logro de la visión superior y el de la unión son simultáneos

Además, se logra la unión desde el principio del logro de la visión superior. En cuanto a la manera de hacerlo: cuando a fuerza de haber practicado la meditación analítica dependiendo de la calma mental lograda anteriormente, se logra la actividad mental de la atención natural sin la actividad [de aplicar los antidotos a la laxitud y la excitación] como se explicaba antes en la sección sobre la calma mental, se convierte en la unión.

- 3 Pasaje de las escrituras que explica la necesidad de armonizar la calma mental y la visión superior con igual fuerza

En *Tierras de los oyentes* de Asanga, se dice:

Pregunta: ¿En qué punto la calma mental y la visión superior se han mezclado e igualado y por medio de qué se llama camino de unificación?

Respuesta: Por medio de los nueve estados mentales. Es así: se logra el noveno, el del equilibrio, y, dependiendo de ello, al establecer la estabilización meditativa, se dedica un esfuerzo intenso en la diferenciación de los fenómenos, la sabiduría superior. Entonces, el camino de la diferenciación de los fenómenos funcionará de modo natural y sin esfuerzo. También, como en el camino de la calma mental no habrá la actividad [de aplicar los antidotos a la laxitud y la excitación]. De ese modo, [la mente] estará unida a la visión superior totalmente pura, a una pureza completa posterior a la calma mental y a la sensación de gozo. Así, la calma mental y la visión superior se unen e igualan. A esto se le llama el camino de unificación de la calma mental y la visión superior. [133]

- 4 Una fuente para el momento en que se logra la unión

La última [de las tres obras de] *Los estadios de meditación* de Kamalashila dice:

Cuando {378} la mente está equilibrada (al estar libre de laxitud y excitación) y funciona de modo natural, es extremadamente clara con

respecto a la talidad. Entonces, se debe permanecer en la ecuanimidad y dejar el esfuerzo. Debes saber que en ese momento has logrado el camino de la unión de la calma mental y la visión especial.

[134]

Por lo tanto, [cuando se logra la unión de la calma mental y la visión superior] se logra una visión superior totalmente cualificada.

5 Fuente [que confirma que] cuando el análisis produce la calma mental se da la unión de armonía mutua y simultánea de la calma mental y la visión superior

En *Instrucciones que son la quintaesencia de la perfección de la sabiduría*, de Ratnakarashanti, también se dice:

Después, observa sólo la imagen que se está analizando. Cuando por medio del continuo de la atención mental continua e ininterrumpida se experimentan ambas en la mente, a esto se le llama el camino de la unión del par de la calma mental y la visión superior. La calma mental y la visión superior son el par y la unión significa que funcionan juntas.

[135]

BORRADOR

Ahí, *ininterrumpida* significa que no es necesario poner fin a la meditación analítica y situar la mente en la no conceptualidad, sino que la meditación analítica misma produce la no conceptualidad.

6 Aunque antes el análisis y la estabilización no eran simultáneos, funcionan en armonía cuando se da la unión de la calma mental y la visión superior

Se experimentan ambas significa que se experimentan las dos: la calma mental que observa la imagen sin analizar y la visión superior que observa la imagen con análisis.

Por medio del continuo significa que la visión superior que analiza y la calma mental al final del análisis no surgen simultáneamente. Sin embargo, cuando se da la auténtica calma mental producida por el poder del análisis, tanto la visión superior –la intensa diferenciación de los fenómenos observando el modo– y la calma mental –la estabilización meditativa que firmemente y en un punto permanece en el modo– funcionan en armonía. Entonces, la calma mental y la visión superior se han mezclado y funcionan en igualdad.

Con esto, {379} se debe lograr el estado que surge de la meditación. Por lo tanto, la combinación de las dos, que permite investigar individualmente el significado de la ausencia de identidad dentro de un estado no conceptual de firme estabilidad, como el pececillo que se mueve en aguas quietas, se acepta como un símil de la calma mental y la visión especial, sin embargo, no es el significado de la unión real de la calma mental y la visión superior.

2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-3B Consejos sobre la necesidad de abandonar los errores, de entender de acuerdo con los textos fiables y de conocer la explicación extensa de los estadios del camino del texto *Gran exposición de los estadios del camino*

Deberíais entender la manera en que se unen la calma mental y la visión superior según aparece en los textos fiables y no confiar en explicaciones que se inventan otro modo.

Se pueden conocer las decisiones finales, las fuentes escriturales y cómo cultivar los estadios del camino a la iluminación por medio de la explicación extensa ofrecida en el texto *Gran exposición de los estadios del camino*.

2 Resumen de los estadios del camino

A Procedimiento general

A continuación, se ofrece una breve exposición del camino general. Antes que nada, la raíz del camino remite a la manera de confiar en el guía espiritual, por lo que se debe considerar con gran interés y cuidado. Después, si se genera el deseo genuino de extraer la esencia de nuestra libertad, te impulsará a la práctica interior, por lo tanto, a fin de generarlo, se debe meditar en las libertades y los dones.

Entonces, como si no se invierte la actitud de afanarse por [los asuntos de] esta vida, no surgirá el firme anhelo por [los objetivos de] las vidas futuras, debes esforzarte en meditar en la impermanencia, en el hecho de que el cuerpo obtenido no durará mucho y en el de que vagarás por malas transmigraciones cuando mueras. Como entonces surgirá de modo natural el miedo en la mente, deberías, desde lo más profundo del corazón, generar certeza en las cualidades positivas de los tres refugios, mantener el voto del refugio común y adiestrarte en su práctica.

Entonces, a través de distintos planteamientos, deberías generar fe en el convencimiento de las acciones y sus efectos, ya que es la base para las prácticas positivas. Una vez sintieras esa fe firme, deberías esforzarte en practicar la virtud y contrarrestar la no virtud, permaneciendo continuamente en el camino de los cuatro poderes.

{380} Cuando hayas interiorizado de este modo los puntos de la práctica del ser de capacidad menor, deberías contemplar con frecuencia los defectos generales y particulares de la existencia cíclica, para así apartar la mente de la existencia cíclica en general tanto como sea posible. Entonces, al identificar las acciones contaminadas y las emociones aflictivas como las causas de las que surge la existencia cíclica, genera el deseo genuino de abandonarlas. Esfuéstrate en los tres adiestramientos en general, los caminos de la liberación de la existencia cíclica, y en particular en el [voto de] liberación individual que hayas tomado.

Cuando hayas interiorizado así los puntos de la práctica del ser de capacidad media, deberías tener presente que, igual que tú, muchos otros han caído en el océano de la existencia cíclica y adiestrarte en la mente altruista de la iluminación, cuya raíz es el amor y la compasión. Es necesario esforzarse en generarla tanto como sea posible, porque sin ella las seis perfecciones, los dos estadios y demás son como un tejado sin unos cimientos. Cuando hayas generado cierta experiencia, asúmela por medio del rito, del esmero en el adiestramiento y estabilizando la mente de aspiración tanto como puedas.

Escucha relatos acerca de las grandes y profusas acciones [de los bodisatvas] y genera un entendimiento de los límites en lo que se debe hacer y evitar, así como el deseo de adiestrarte en ello. Cuando lo hayas generado, toma el voto de la práctica por medio del rito. Adiéstrate en las seis perfecciones, que maduran tu propio continuo, y en los cuatro medios de reunir [discípulos] y demás, que maduran el continuo de los demás. En particular, pon en peligro hasta tu vida a fin de evitar las infracciones raíz. Esfuéstrate para que las contaminaciones inferiores y medias no te polucionen, y si sucediera, esfuéstrate en restaurar [el voto].

Después, como debes adiestrarte en particular en las dos últimas perfecciones, debes convertirte en un experto del método de mantener la concentración y lograr la estabilización meditativa. Tanto como puedas, genera en tu continuo la visión pura de las dos ausencias de identidad. Al comprender cómo lograr la visión y cómo mantenerla fijando la mente en ella, mantén [su continuo]. A esta concentración y esta sabiduría se les llama calma mental y visión

superior, y como no están separadas de ellas, son parte de los puntos del adiestramiento del voto del bodisatva una vez que éste se ha tomado.

B La diferencia entre la meditación eficaz y la que no lo es, y cómo llegar a la esencia por medio del pensamiento excelente

{381} Cuando cultivas los caminos inferiores, el deseo de obtener los superiores debería aumentar, y cuando escuchas sobre los superiores debería aumentar el deseo de lograr los inferiores. Además, cuando los cultivas en la meditación, es necesaria una mente ecuánime avezada en esos pensamientos.

Si te parece que guardas poco respeto al guía espiritual que te conduce en el camino, como se rompe la raíz de la colección de lo bueno, deberías esforzarte en el modo de confiar [en el guía espiritual].

Igualmente, si profesas poco entusiasmo por la práctica, trabaja en los temas de las libertades y dones.

Si llegas a sentir gran apego por esta vida, trabaja principalmente en la meditación sobre la impermanencia y los defectos de las malas transmigraciones.

Si parece que te estás desviando de los límites [éticos] que has aceptado, trabaja sobre todo en la meditación sobre las acciones y sus efectos.

Si sientes insuficiente rechazo hacia la existencia cíclica, como tu búsqueda de la liberación se ha quedado sólo en palabras, contempla los defectos de la existencia cíclica.

Si te parece que careces de la fuerza mental de convertir todo lo que haces en beneficio para los seres, entonces, como se ha cortado la raíz del Mahayana, adiéstrate en la aspiración de la mente de la iluminación y en sus causas.

Si, tras tomar el voto del bodisatva, te adiestras en sus acciones y te parece que los obstáculos de las concepciones de signos tienen mucha fuerza, desglosa la concepción de signos por medio de la consciencia razonadora y adiéstrate en la vacuidad como el espacio y como una ilusión.

Si te parece que la mente no permanece en el objeto de observación y se ha convertido en el sirviente de la distracción, adiéstrate sobre todo en el factor de la estabilidad en un punto. Esto es lo que dijeron los [grandes maestros] del pasado.

C Consejo para que la práctica no se vuelva parcial

Con estas indicaciones deberías entender [qué hacer] en otras [situaciones] que no se han explicado. En resumen, no seas parcial y utiliza tu continuo en todas las direcciones virtuosas.

CAPÍTULO VI CONCLUSIÓN

Explicación de cómo adiestrarse en el vehículo no común, el Vajrayana

2B4B-2B3B-3C2 Explicación de cómo adiestrarse en el vehículo no común, el Vajrayana

A Consejo sobre cómo involucrarse sin dudas en el mantra

Segundo: En particular, como adiestrarse en el Vajrayana:

Después de haberte adiestrado así en los dos caminos que el sutra y el mantra tienen en común, {382} sin duda deberías practicar el mantra, porque ese camino es extremadamente raro comparado con otras enseñanzas de Dharma y te permite completar rápidamente las dos colecciones.

B Es esencial confiar en un maestro espiritual para practicarlo

Cuando te involucres en él, primero deberías hacer feliz a tu maestro, todavía más de lo que se ha explicado antes, de acuerdo con lo expresado en el libro *Una lámpara en el camino*. Debería ser alguien que tenga por lo menos todas las características que se explican allí.

C La entrada, recibir la iniciación, y la importancia de mantener los compromisos y votos

Entonces, primero deberías madurar tu continuo mental por medio de una iniciación como se explica en los textos [fuente] de tantra auténticos. Después deberías escuchar y entender los votos y compromisos tomados en esa ocasión y mantenerlos. Si se diera una caída raíz, aun tomando el voto de nuevo, el desarrollo de las cualidades positivas del camino se retrasaría mucho, por lo tanto no debería contaminar tu comportamiento. Intenta no contaminarte por caídas graves y aplica los medios para restaurar incluso los cien [menores] si ves que los has degenerado, porque son la raíz para cultivar los caminos, y sin ellos, serás como una vetusta casa cuyas paredes se desmoronan. En el Tantra raíz de Manjushri, se dice:

Nuestro Señor Buda no dijo que se llevaría a cabo el mantra con una disciplina ética retorcida. [136]

Declaraciones como ésta dicen que no habrá ningún logro grande, mediano o pequeño. En los tantras del yoga supremo también se dice que los que no mantienen sus compromisos, los que reciben una iniciación inferior o aquellos que no entienden la talidad no lograrán nada aunque practiquen. Por lo tanto, alguien que, afirmando que cultiva el camino, no mantenga sus compromisos y votos, estará perdido, alejado de los principios del mantra.

D Cómo adiestrarse en los caminos de maduración y liberación

Siendo así, los que mantienen los votos y compromisos deberían adiestrarse gradualmente {383} en los dos yogas (con signos y sin ellos) de acuerdo con las tres clases de tantra inferior y en los dos estadios del yoga de acuerdo con el superior, a fin de cultivar los caminos del mantra.

Aquí se presenta sólo de manera simbólica la parte de la entrada en el mantra, deberías conocerlo con más detalle estudiando *Estadios del camino del mantra*.

E Cómo hacer que de ese modo la libertad y los dones tengan significado

Si te adiestras de ese modo, completarás perfectamente el camino que resume todos los puntos esenciales del sutra y tantra y harás que la libertad que has conseguido cobre significado al adiestrarte. Serás capaz de hacer que la joya de las enseñanzas del Conquistador se desarrolle en tu propia mente y en la de los demás.

3 Conclusión de las explicaciones

A Cómo se compuso el tratado

B Dedicación de la virtud de su composición como causa para la propagación de las enseñanzas

C El autor que compuso el texto y cómo lo hizo

3A Cómo se compuso el tratado

- 1 Explicación de la grandeza de las instrucciones
- 2 El propósito de escribir un tratado que tiene tan grandes cualidades
- 3 Indicación de las fuentes: las instrucciones de las que se transmitió el tema de este tratado

3A1 Explicación de la grandeza de las instrucciones

- A La grandeza de que, en general, todas las escrituras del sutra aparecen como instrucciones

El Conquistador ha expuesto los enfoques del sutra y el tantra, dos aspectos del camino. Los excelentes textos sobre los caminos de todas las escrituras y tratados del sutra se llegan a ver fácilmente como instrucciones directas por la confianza sin reservas que infunden.

- B La grandeza de que, en particular, se aclaran todos los puntos esenciales de los caminos compartidos por el sutra y el mantra

Los caminos compartidos del Gran Vehículo explicados en los tantras están claros, lo que adiestra en grado sumo la mente.

- C La grandeza de eliminar errores sobre la estabilización meditativa de los yoguis por medio de una explicación clara de cómo se logra la estabilización meditativa común a budistas y no budistas

Además, comprendes bien los errores de los caminos, buscados por los yoguis y explicados correctamente en textos muy claros de muchos sabios, acerca de la estabilización meditativa común a no budistas, budistas, hinayana, los dos tipos de mahayana, los tantras superiores e inferiores y los dos estadios.

3A2 El propósito de escribir un tratado que tiene tan grandes cualidades

Este sumario de los estadios del camino lo adapté para los que quieren la liberación.

3A3 Indicación de las fuentes: las instrucciones de las que se transmitió el contenido de este tratado

El camino de la visión que es profunda y el comportamiento extenso transmitido por el regente, Maitreya, y el noble Manjushri al protector, Nagarjuna, a Asanga y a Shantideva, tres ríos que se unieron en las supremas instrucciones de Shri Atisha.

3B Dedicación de la virtud de su composición como causa para la propagación de las enseñanzas

Por el mérito obtenido aquí con mi esfuerzo, que las enseñanzas del Conquistador, la raíz de todo el bienestar de los seres, prosperen durante mucho tiempo sin corromperse.

3C El autor que compuso el texto y cómo lo hizo

Esto ha sido un resumen de todas las escrituras de Buda, la tradición de los grandes precursores, Nagarjuna y Asanga, el sistema del dharma de los seres supremos que progresan hacia el nivel de la omnisciencia. [Una presentación de] los estadios del camino a la iluminación que enseña todos los estadios que deben ser practicados por los tres tipos de seres, el significado de las instrucciones que he escuchado y que fueron transmitidas de Gönpawa a Neuzurpa y de Jenngawa, de Potowa a Sharawa y de Potowa a Tölpa. Este resumen [de una presentación extensa] de los estadios del camino fue compuesto por el sabio

Lam-Rim mediano
Conclusión

y renunciante monje Tsong Khapa Losang Dragpa en el glorioso monasterio de las montañas Ganden.

Esta exposición intermedia de *Estadios del camino a la iluminación*, compuesta por el señor de las enseñanzas de los tres reinos, el gran Tsong Khapa, también se conoce como el Lam rim menor. El esquema no se limita al que se encuentra en el texto original. Como nunca había visto una división explicatoria minuciosa ni había oído hablar de ella, pensé que sería bueno que hubiera una división rigurosa parecida a la del texto *Cuatro anotaciones sobre la "Gran explicación de los estadios del camino a la iluminación"*. Con esta intención comencé en los puntos que se corresponden claramente con el esquema de *Cuatro anotaciones*, pero donde la secuencia es diferente y las divisiones son más condensadas o detalladas eliminé puntos o hice inserciones donde era adecuado. Los puntos de las nuevas divisiones que han sido necesarias, por ejemplo, en las secciones sobre la calma mental y las dos verdades, han sido incluidos donde se podía interrumpir el argumento. He recibido explicaciones profundas y extensas sobre esta *Exposición mediana de los estadios del camino* del maestro supremo que poseía la gran compasión inconcebible, Büldü Dorje Chang Lobzang Yeshe Tenpā Päl Sangpo (de Drepung Gomang), y del soberano que mantiene la esencia de la bondad que abarca todos los objetos de refugio de los tres tiempos hasta el fin del samsara, Dorje Chang Phabonkha, por este orden. Escrito por el perezoso, indolente y falto de práctica, bajo el disfraz de maestro: el tutor llamado Ganden Trijang en esta vida, [y conocido como] Lobsang Yeshe Tenzin Gyatsen, en el año tibetano 2903 (1966), en Dharamsala, estado de Himachal Pradesh, India. Ruego a los eruditos imparciales que corrijan cualquier distorsión, adición, omisión y error que haya cometido.

Por este esfuerzo virtuoso, que en todas las vidas
nunca esté separado de este camino inmaculado, completo y supremo.
Que puede comprender todas las enseñanzas del Conquistador
y lograr el poder para guiar a todos los seres migrantes.

Oración para la pureza de las publicaciones:

Para lograr una gran diversidad de cosas buenas presentes y futuras, tales como la propagación completa de la tradición duradera de Buda, que señala el camino para evitar el dolor y lograr la paz en todo el mundo, las [siguientes] líneas fueron compuestas por el monje Shakya, exponente del Dharma, señor de la palabra, Lobzang Tenzin Gyatso, como una oración de dedicación que se puede agregar a cualquier publicación o reproducción de las escrituras budistas asociadas a las escuelas de pensamiento no partidistas.

Este néctar de buenas explicaciones, del mismo sabor
que el océano, como la paz, como la liberación,
son el río del fluir lento del Dharma ilimitado que allí conduce,
cuyas palabras eliminan todas alguna mancha de los tres venenos.

Por la abundante virtud generada debido a su publicación,
que se puedan abrir cientos de miles de puertas de Dharma puro.
Que los cinco tipos de seres sin excepción
puedan disfrutar del tesoro de la bondad definitiva.

NOTAS

¹ Tib. “dbu ma”, lit. “centro, medio” y, por extensión, el “Camino Medio”, es decir, “Madhyamaka” como sistema filosófico. A sus exponentes se les denomina madhyamika.

² Estas dos posiciones filosóficas se volverán a tratar más adelante cuando se presenten las divisiones de la verdad última en 2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2C4B-3F hasta H.

³ Tib. rnam rig, sinónimo de Chittamatra (Tib. sems tsam): la escuela filosófica de Sólo Mente llamada así porque sus defensores mantienen que todos los fenómenos son de la misma naturaleza que la mente que los conoce. También un sinónimo de Yogachara.

⁴ En el sistema de Dharmakirti [*Nagarjuna] y Chandrakirti en el que en gran parte se basa este texto, engaño (gti mug) e ignorancia (ma rig pa) son sinónimos. Sólo en el sistema de Asanga y Vasubandhu los dos términos se definen de manera diferente y la ignorancia tiene un significado más amplio que el engaño.

⁵ “sgro 'dogs” literalmente significa “pegar plumas”. Normalmente se traduce como “imputación”, “mala interpretación”, “exageración”, “concepción errónea”, “sobreposición”, etc.

⁶ “Concepción” (*dzin pa*) significa una consciencia que concibe o sostiene o percibe, en este caso, la existencia inherente.

⁷ Exponente de un sistema filosófico del budismo hinayana.

⁸ Seguidor de la escuela “Sólo Mente” del budismo mahayana.

⁹ Aunque la visión de la colección transitoria consiste en “considerar los agregados que nos hemos apropiado como la identidad o posesiones de la identidad” (“la dmig nas”), éstos no son su objeto referente según la escuela Prasangika. La afirmación de que esta visión está dirigida a los agregados debe entenderse como una explicación del término “visión de la colección transitoria” más que una descripción de su objeto referente. (explicación oral Gueshe Thubten Soepa)

¹⁰ Tib. “lhan skyes”, lit. “co-nacido”, “co-emergente”, se refiere a la asociación por la que todo ser vivo se percibe a sí mismo y percibe a las demás personas y fenómenos independientemente de pensamientos conscientes o doctrinas filosóficas.

¹¹ La palabra tibetana usada: “kun rdzob”, también es parte del término para verdad convencional, “kun rdzob kyil[*] bden pa”. Por lo tanto, este término significa explícitamente que las verdades convencionales son algo que oculta u oscurece otra cosa.

¹² “Verdadero” o “existente de modo verdadero” se refiere a algo que existe (solo) [por el poder] de sus propias características, es decir, independientemente de otros factores. Compárese con. 2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2A-4

¹³ adquirida.

¹⁴ „ bdag (“identidad”) y nga (“yo”) se usan como sinónimos en el texto.

¹⁵ Comp. con el cap. III, 2B4B-2B2B-1B2B-1B2

¹⁶ “por su propia naturaleza” (“rang bzhin gyis” también traducido como “inherentemente”), “por su propia esencia” (“ngo bo nyid kyis” también traducido como “esencialmente”) y “por sus propias características” (“rang gi mtshan nyid kyis”) son sinónimos.

¹⁷ Tib. “phags pa”, “seres nobles” que han logrado la visión directa de la naturaleza de la realidad, es decir, la vacuidad, y así han logrado el camino de la visión que les hace seres superiores.

¹⁸ la consciencia que concibe.

¹⁹ La palabra “rtags” (“signo”) se usa como un término técnico del debate que aquí significa “signo lógico”: lo que contiene [/mantiene] la razón en una proposición. Por ejemplo, en la proposición: “hay fuego en la montaña porque asciende el humo” el signo lógico es “asciende el humo”.

²⁰ Las cesaciones analíticas se logran superando las aflicciones mentales por los métodos del camino como la investigación, la meditación, etc. Las cesaciones no son “fenómenos compuestos”, porque consisten en la ausencia de algo.

²¹ “shes bya” - literalmente: “lo que se puede conocer” - todo lo que hay.

²² “kun rdzob” - literalmente: “ocultador”, “que esconde”, “completamente velado”.

²³ En la traducción de P. Quarcoo el texto mencionado es *Comentario a las acciones del bodisatva*.

²⁴ Esto no se refiere solo a una consciencia conceptual. El conocimiento directo de la talidad también se puede llamar una “consciencia razonadora” (“rigs shes”), supuestamente porque tal conocimiento también está basado en el razonamiento al haber surgido de la investigación lógica. (Tibetan-Sanskrit-English Dictionary, A project of the Tibetan Studies Institute, Boonesville, Virginia, and the University of Virginia Tibetan Studies Program, © Jeffrey Hopkins 1992, proyecto sin acabar). - Cf. 2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2C4B-3C.

²⁵ Según las explicaciones arriba mencionadas (2B4B-2B3B-3C1C-3B2F-2A2C-2C3) las dos verdades son dos aspectos de una esencia (“ngo bo”). Aquí estos dos aspectos se enfatizan y se expresan como dos esencias (“ngo bo”). Para evitar confusiones, este término se traduce aquí como naturaleza.

²⁶ Dos traducciones distintas al inglés. Pendiente del comentario de los gueshes.

²⁷ en cita [100]

BORRADOR
PARA USO EXCLUSIVO
COMO MATERIAL DE REFERENCIA
PARA LAS ENSEÑANZAS DE JANGCHUB LAMRIM
DE S.S. EL DALÁI LAMA