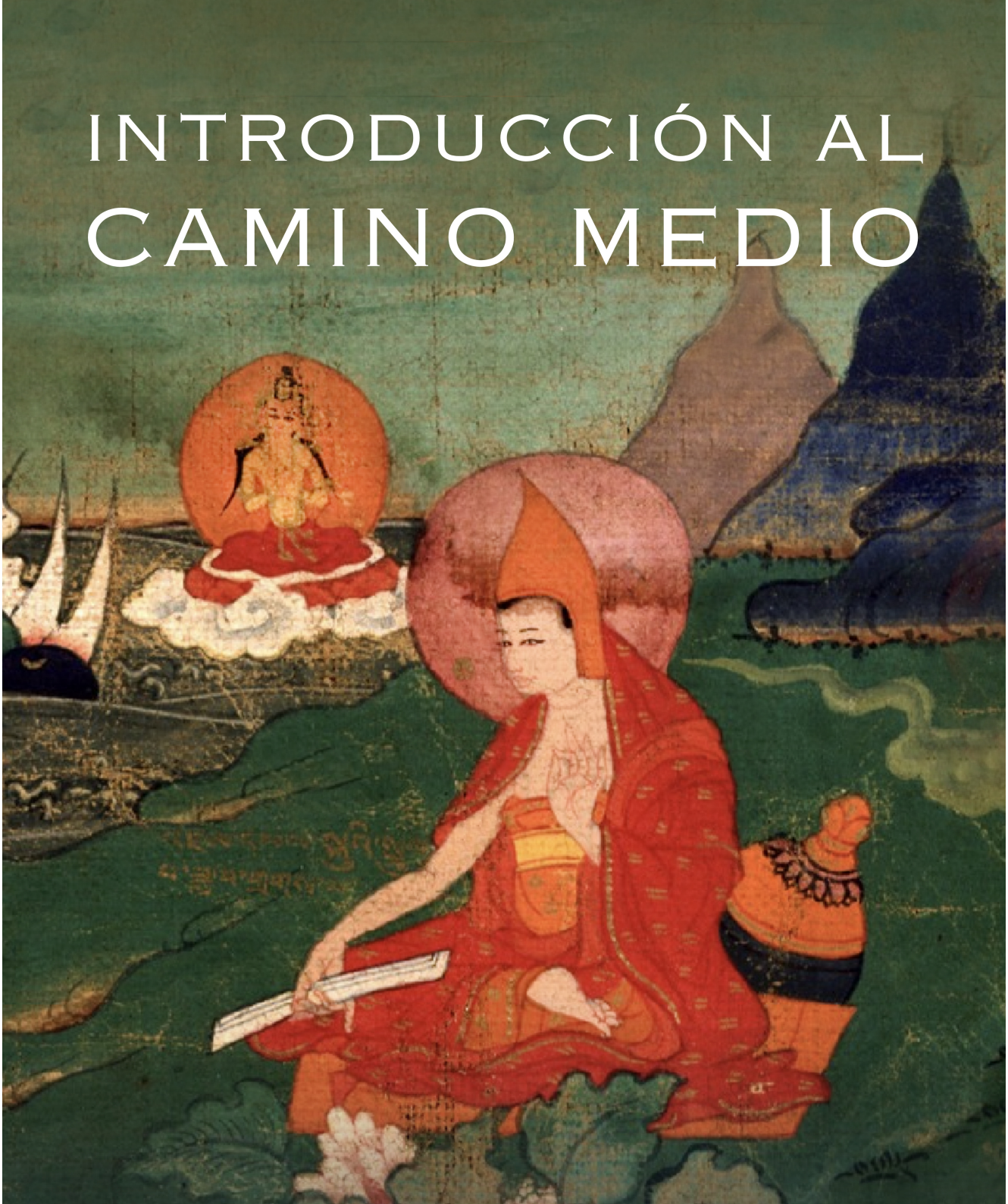
INTRODUCCIÓN AL CAMINO MEDIO



MADHYAMAKAVATARA DE CHANDRAKIRTI

COMENTARIO DE

DZONGSAR JAMYANG KHYENTSE RINPOCHE

INTRODUCCIÓN AL CAMINO MEDIO

Madhyamakavatara de CHANDRAKIRTI

COMENTARIO DE
DZONGSAR JAMYANG KHYENTSE RINPOCHE

Introducción al Camino Medio

Madhyamakavatara de Chandrakirti

Con comentario de Dzongsar Jamyang Khyentse Rinpoche

Impartido en el Centre d'Etudes de Chanteloube
en la Dordogne, Francia
durante 1996, 1998, 1999 y 2000

De acuerdo con el comentario de Gorampa
La edición en inglés fue hecha por Alex Trisoglio

La traducción al español fue realizada por Carlo Rodrigo Carranza

© 2003 de la Fundación Khyentse

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de este libro puede ser reproducida de cualquier forma, o por cualquier medio, electrónico o mecánico, incluyendo fotocopias, grabación, o por cualquier sistema de almacenamiento y recuperación, sin permiso por escrito de la Fundación Khyentse.

KHYENTSE
FOUNDATION

La publicación de este texto en inglés fue patrocinada por la Fundación Khyentse.

PRÓLOGO

La visión Madhyamika en el budismo

Dentro del budismo, la visión es esencial en la teoría y la práctica. Los fundamentos de todas las diferentes escuelas y caminos budistas yacen sobre el establecimiento de la visión correcta; después de todo, el resultado del camino budista, la iluminación, no es algo distinto del entendimiento pleno o logro de la visión. La visión es imprescindible para darle sentido a cualquier práctica, como la de afeitarse la cabeza y dejar de ingerir alimentos después del mediodía en el caso de los monjes Theravada; o en el caso de los practicantes Mahayana la de no comer carne, ofrecer velas de mantequilla y hacer circunvalaciones. E incluso para prácticas más complicadas y exóticas, como construir monasterios o hacer kundalini yoga. La visión nos dice cuál es el motivo que tenemos para practicar, pues ella en sí es el resultado que buscamos obtener por medio de la práctica. Además, la visión es un muro de contención que nos impide desviarnos del camino. Sin ella, todo el propósito del budismo se perdería. Si deseamos llegar a un determinado lugar, resultaría inútil emprender el viaje sin haber establecido antes el rumbo. De igual manera, la meditación y el resto de la práctica terminarán por ser infructuosos si no se establece primero la visión.

Por ejemplo, al enseñar las cuatro nobles verdades el Buda mostró la verdad fundamental de que sencillamente todos experimentamos sufrimiento, pero no es que seamos ese sufrimiento. Por lo tanto, si llegamos a conocer la naturaleza y la causa de dicho sufrimiento, seremos capaces de seguir el camino que nos libera de él. Sin embargo, aunque muchos de nosotros estemos dispuestos a seguir el camino hacia la liberación e incluso podamos entender cuál es la causa de ese sufrimiento, somos pocos los que prestamos atención a la visión. Precisamente, debido a que no comprendemos la visión, seguimos aferrándonos al sufrimiento básico; por lo tanto, no importa cuánto practiquemos e intentemos aplicar métodos para terminar con este, el camino que sigamos no será Madhyamika y, en consecuencia, no trascenderá el aferramiento conceptual ni nos liberará del sufrimiento, sino que más bien terminará por convertirse en uno extremista y lleno de conceptos.

Otro ejemplo puede ser la idea de la renuncia, con las familiares imágenes de monjes con cuencos de mendicantes, cabezas afeitadas y demás. Cuando el camino budista nos enseña el desarrollo del estado mental de la renuncia, podemos creer que se nos está pidiendo que renunciemos al samsara con la actitud de que es imperfecto y de que está lleno de dolor y futilidad interminables, es decir, que reconozcamos que el samsara es sufrimiento. A la mayoría de nosotros nos resulta difícil desarrollar este tipo de renuncia. Seguimos anhelando los aspectos agradables y hermosos del samsara porque seguimos creyendo que de verdad están allá afuera; así, concluimos que si renunciamos nos perderemos de las cosas buenas de la vida. Sin embargo, renunciar al samsara a partir de la visión es algo muy distinto; la visión de la vacuidad nos muestra que tanto los aspectos deseables como los aspectos inútiles del samsara son sólo elaboraciones mentales. Con la visión de la vacuidad podemos ver que renunciar a una vida samsárica no es algo doloroso. Al darnos cuenta de que en realidad no hay nada que sacrificar, renunciar deja de ser una penitencia o un sacrificio.

Este texto, el *Madhyamakavatara*, es una obra imprescindible que se estudia ampliamente tanto en las escuelas budistas filosóficas como en las meditativas; así mismo, el método de Chandrakirti para establecer la visión, que en esta obra se menciona, ha sido uno de los más apreciados a lo largo del tiempo. Ahora que el budismo se está arraigando en Occidente, creo que es importante que al menos algunos de nosotros prestemos especial atención al estudio de la visión y a la manera como se establece. Desafortunadamente, nuestra tendencia humana es sentirnos mucho más interesados por los métodos

que nos permiten conseguir algo, que por la razón por la cual los ponemos en práctica. Así, el estudio de la visión puede parecernos algo árido, aburrido e interminable, mientras que comprar un cojín, sentarse en él y meditar durante unos minutos, a cualquiera le satisface. En esta época materialista son muchas las personas que sienten que sus vidas están vacías, carentes de sentido, y entonces comienzan a buscar algo más. Pero cuando se busca demasiado, se corre el riesgo de que un camino especialmente diseñado para aliviar el dolor temporal nos desvíe de encontrar el verdadero camino que arranca el sufrimiento desde la raíz, en otras palabras, del camino que conduce hacia la iluminación. Al principio el interés que se tenga en el Dharma puede ser escaso, e incluso puede llegar a declinar con el paso del tiempo, pero si además el camino elegido carece de la visión, la desilusión será aún más grande. Y eso sería muy triste pues estuvo presente una búsqueda genuina. Sin la visión, todo el propósito del budismo se diluye, deja de conducir hacia la iluminación y simplemente se convierte en un método que alivia el sufrimiento de manera temporal. Por lo tanto, aunque sólo sea para estar más seguros de lo que estamos haciendo, debemos prestar mayor atención a establecer la visión.

Me gustaría hacer hincapié en que este trabajo no pretende ser algo definitivo y consumado; sin embargo, creo que puede servir como punto de partida, como una base para que podamos trabajar y mejorar. El tema en sí mismo es muy complejo, estudié el texto durante décadas antes de poderlo enseñar en Francia desde el año 1996 a 2000. Por otra parte, quiero mencionar que, aunque enseñé el texto, nunca me sentí satisfecho con mi capacidad para expresar lo que quería, lo cual en buena medida se debió a mi falta de conocimientos en la lengua inglesa. Debido a la diversidad de la audiencia y a que enseñé durante varios años, también encontrarán enseñanzas generales y muchas repeticiones.

Debo reconocer que el éxito de estas enseñanzas se debió a la persistencia de Tulku Pema Wangyal y a la valiosa ayuda de sus discípulos, quienes son, por sólo mencionar algunos, John Canti, Fletcher Wulstan, Blankleder Helena y Patrick Carré, y mi enigmático amigo Jakob Leschly. La presente transcripción y edición especial la llevó a cabo Alex Trisoglio con suma meticulosidad y diligencia, aunque espero continúe trabajando para mejorarla. No creo que este tipo de trabajo tenga algún mérito especial, pero si tiene alguno vamos a dedicarlo a nuestra comprensión ulterior de la filosofía Madhyamika, con la cual es posible derrocar el reino del extremismo.

Dzongsar Jamyang Khyentse

ÍNDICE

DE ACUERDO CON EL COMENTARIO DE GORAMPA
(Go Rabjampa Sönam Senge, 1429-1489, un gran erudito de la tradición Sakya)
Dbu ma la 'jug pa'i dkyus kyi sa bcad pa dang gzhung so so'i dka ba'i gnas la dpyad pa lta ba ngan sel

INTRODUCCIÓN y PRELIMINARES

EL TÍTULO

EL HOMENAJE DEL TRADUCTOR

EL CUERPO PRINCIPAL DEL TEXTO

1. **El primer bhumi: La etapa del gozo completo**
2. **El segundo bhumi: La etapa de pureza (*sin mancha alguna*)**
3. **El tercer bhumi: La etapa luminosa (*esplendor*)**
4. **El cuarto bhumi: La etapa radiante de luz**
5. **El quinto bhumi: La etapa difícil de superar**
6. **El sexto bhumi: La etapa de avanzar/conocimiento claro**
   - **(a) Auto-creación (producción por sí mismo)**
   - **(b) La producción debido a algo diferente**
   - **(c) La producción debido a ambas cosas: por sí mismo y debido a algo diferente.**
   - **(d) La producción sin causa alguna**
   - **(ii) Explicar el surgir dependiente a través de la ausencia de identidad de la persona.**
7. **El séptimo bhumi: La etapa de ir lejos**
8. **El octavo bhumi: La etapa inamovible**
9. **El noveno bhumi: La etapa de la mente buena**
10. **El décimo bhumi: La etapa de la nube de enseñanzas**

LA CONCLUSIÓN

La Introducción del editor en la lengua inglesa

Este documento es una transcripción de las enseñanzas de Dzongsar Jamyang Khyentse Rinpoche sobre la obra de Chandrakirti titulada *Madhyamakavatara*, 'Una introducción al camino medio'. Estas enseñanzas fueron impartidas durante los años 1996, 1998, 1999 y 2000 en el Centro de estudios de Chanteloube en la Dordogne, Francia. Para poder leerla con una mayor facilidad, la transcripción ha sido ligeramente editada intentando mantener su estilo y vocabulario originales. Además de las enseñanzas impartidas por Rinpoche, dentro del texto podremos encontrar los versos o *slokas* del *Madhyamakavatara*, el texto raíz, los cuales se pueden identificar porque están en letras *itálicas*.

Líneas directrices y esquemas de la traducción inglesa

Para impartir estas enseñanzas, Rinpoche utilizó diversos comentarios basándose principalmente en el de Gorampa, un maestro Sakya del siglo XV; así como en el de Shenga Rinpoche, un maestro Dzogchen del siglo XIX. El *Madhyamakavatara*, el texto raíz de Chandrakirti, no cuenta con ningún tipo de esquema, encabezados o líneas directrices. Sin embargo, cada uno de los maestros que hicieron algún comentario sobre esta obra, crearon ciertas líneas directrices (*sabche*) en las que exponen los contenidos y los diferentes argumentos de una manera estructurada. De hecho, las líneas directrices o *sabche*, son la forma más básica del comentario. Memorizar la totalidad de las líneas directrices es una práctica bastante común dentro de los eruditos tibetanos al estudiar la obra, a menudo el maestro se detiene para asegurarse que los estudiantes están comprendiendo la parte de las líneas directrices que en ese momento están analizando, una tradición que Rinpoche ha continuado durante las presentes enseñanzas. En este caso, las enseñanzas y los encabezados están organizados de acuerdo con las líneas directrices de Gorampa. Sin embargo, a pesar de que estas líneas directrices siguen una estructura lógica, resulta difícil presentarlas gráficamente debido a su complejidad - por ejemplo, hay un momento en el que los encabezados de las líneas directrices llegan a tener veintiocho niveles. Así que, en vez de enumerar y alinear todos los niveles de cada encabezado, utilicé otra alternativa la cual se puede identificar fácilmente dentro del texto.

Las palabras y frases en tibetano

Cuando aparezca una palabra o frase en tibetano por primera vez, por lo general primero encontraremos su traducción al español, posteriormente su pronunciación según la lengua española y finalmente la transliteración (según el sistema Wylie). En apariciones posteriores, nos referiremos a la palabra en base a su pronunciación, como por ejemplo: *tsendzin*. Siguiendo el acuerdo de T.R.V Murti y de Padmakara, la palabra 'Madhyamika' se utiliza para referirnos tanto a la filosofía Madhyamika como a un estudiante/practicante que es seguidor de dicha filosofía.

Agradecimientos

El borrador de la traducción del *Madhyamakavatara* fue realizado por Jakob Leschly. El comentario y las enseñanzas impartidas por Dzongsar Khyentse Rinpoche fueron transcritos y editados en inglés por Alex Trisoglio. El editor quisiera agradecer a todos aquellos que han contribuido con comentarios, sugerencias y mejoras de este documento, en especial a Jakob Leschly y a Steven Goodman por su valiosa ayuda con la lengua tibetana. Se ha hecho un gran esfuerzo en reproducir lo más adecuadamente [posible] las palabras de Rinpoche, al igual que el significado de sus enseñanzas, así que cualquier error que pudieran encontrar es responsabilidad del editor. Quisiéramos agradecer a todas las personas del Centro de estudios de Chanteloube por organizar estas enseñanzas, y especialmente a Pema Wangyal Rinpoche y a Jigme Khyentse Rinpoche. También a John Canti y a Wulstan Fletcher del Padmakara Translation Group por

haber hecho los repasos de las sesiones durante todos estos años, así como por haber ayudado a los estudiantes a prepararse para estas enseñanzas. Patrick Carré hizo la traducción al francés y Khenpo Jamyang Ösel del Instituto Dzongsar enseñó y respondió preguntas durante 1999.

Y de manera muy especial quisiera agradecer a Dzongsar Khyentse Rinpoche, sus extraordinarias bendiciones, inspiración, explicación y paciencia, haciendo posible este trabajo. ¡Que se cumplan todas sus aspiraciones! Dedicamos nuestros esfuerzos para que todos los seres logremos comprender la sabiduría definitiva del Madhyamika, y para la larga vida y esfuerzos de todos los maestros que mantienen estas enseñanzas.

Si alguno de ustedes tiene alguna retroalimentación o comentarios con relación a cómo mejorar la versión en inglés de este documento o alguna pregunta acerca de estas enseñanzas, pueden contactarme en: alex@khyentsefoundation.org

Nota del traductor al español

Una vez comencé a leer esta obra, no pasaron muchas páginas cuando con gran entusiasmo le pedí a Dzongsar Khyentse Rinpoche su permiso para realizar una traducción formal debido a que encontré esta versión sumamente inspiradora, con ejemplos y explicaciones claras. Rinpoche amablemente aceptó; esto fue hace más de 12 años.

Esta traducción, como casi cualquier otra, puede mejorarse debido a que en muchas partes del texto mi capacidad de comprensión no ha sido lo suficientemente buena. Espero que en el futuro este trabajo pueda revisarse de nuevo. De antemano ofrezco disculpas por cualquier error que puedan detectar ya sea en las palabras o su significado. Pero creí que ya era hora de tener este valioso comentario con una traducción aceptable, aunque mejorable.

Quisiera agradecer a muchas personas que sin su ayuda e inspiración no hubiese podido concluir este trabajo. Primero la inmensa amabilidad de Siddhartha Gautama, *el Buda*, de quien provienen estas enseñanzas en primera instancia y de sus grandes sucesores como Nagarjuna y Chandrakirti. Además de la gratitud que siento por todos y cada uno de mis maestros, en particular a Dzongsar Khyentse Rinpoche por su guía y por haber impartido este comentario.

Agradezco la gran ayuda de Siddhartha's Intent, en especial de Alicja Żmigrodzka por realizar la portada con imágenes de Himalayan Art resources. Así como la colaboración de Ana Carolina Miranda, Lorella Mainero, Diego Cadavid, Cristian Domínguez y de muchos otros que participaron en esta labor.

Debido al tiempo, no seguí la estructura detallada que muestra el índice de la versión en inglés. Aun así, las líneas directrices son claras y están traducidas en cada encabezado, estas podrían presentarse en una lista en el futuro tal y como se plasman en el texto raíz.

Que este material sea de utilidad a todos aquellos hispanohablantes que estén interesados en conocer y establecer la visión del camino medio.

Cualquier sugerencia, pregunta o comentario acerca de la traducción, pueden contactarme en: carlo@siddharthasintent.org

INTRODUCCIÓN y PRELIMINARES

La importancia de la visión

Ahora que la introducción del budismo a Occidente ha avanzado tanto y casi ha concluido, es necesario establecer su estudio y práctica de manera apropiada. Hasta ahora hemos puesto mayor énfasis en puntos tales como la meditación y los gurús, pero le hemos restado importancia a la visión. El estudio de la escuela Madhyamika es trascendental porque ofrece análisis y métodos vastos y profundos que nos pueden ayudar a establecer la visión correcta; contar con esta visión sería como querer viajar a París y, además, saber cuál es el camino correcto para poder llegar hasta ahí. Supongamos que vamos a viajar a ese lugar con la ayuda de un guía que ya conoce el camino, pero de repente nos sentimos un poco inseguros al respecto. Si sabemos dónde está París, no importa si el guía nos conduce ahí por carretera o a través de la selva, e incluso aunque muestre nerviosismo, tendremos confianza en él porque sabemos que va en la dirección correcta.

En nuestros días, al parecer las personas no se muestran muy interesadas en conocer más acerca de la dirección que hay que tomar. Encuentran inspiración en el automóvil - el vehículo Vajrayana, el vehículo Mahayana, etcétera - o en su guía, sin embargo, a menos que cuenten con una gran cantidad de mérito y accidentalmente tengan éxito, necesitan saber exactamente hacia dónde se dirigen para alcanzar el resultado. Escuchamos enseñanzas que nos dicen: "reposa en la naturaleza de la mente", que son agradables a nuestros oídos y nos embelesan, pero seguimos careciendo de un entendimiento básico sobre la visión. Es imprescindible demostrarnos que existe una mente que reposa, que hay algo llamado reposo y que dicho reposo es algo posible. Todo eso hace imprescindible a la visión.

Espero que estas enseñanzas logren ampliar nuestro entendimiento acerca de la visión. Se insiste en la necesidad de establecerla porque cuando ésta se logre, se obtendrán confianza y seguridad en el camino. De esa manera no importará si a lo largo del sendero nos enfrentamos a todo tipo de circunstancias adversas, porque siempre mantendremos la confianza en nuestro gurú, aunque en ocasiones llegue a comportarse de manera extraña.

También existe otra razón. En nuestros días, el supermercado espiritual es algo muy popular. No sé mucho acerca de negocios, pero me imagino que varios inventan algo para después convencer a las personas de que ese algo les hace falta y de que ellos lo tienen. He leído muchos libros y escuchado distintas enseñanzas, y puedo identificar métodos maravillosos como la aromaterapia, el incienso, las ondas de sonido y el trabajo con los pájaros. Existen muchos métodos maravillosos como estos que podemos utilizar; sin embargo, es bueno saber que dichos métodos por sí solos carecen de la visión, o al menos de una visión definitiva, debido a que solamente ofrecen un alivio temporal.

El objetivo del budismo es obtener un alivio definitivo, aunque hasta cierto punto puede que funcione buscar un alivio temporal. En esta obra de Chandrakirti, la manera de aproximarse y analizar la realidad es muy sutil y penetrante, así como en el *Abhidharma* de Vasubandu. En ocasiones pienso que deberían de haber escrito ficción y drama porque así se habrían vuelto sumamente famosos y muchas más personas tendrían oportunidad de aprender del budismo. Pero no lo hicieron y han sido olvidados, mientras que escritores como Shakespeare y Dickens son todavía bastante recordados. Estos eruditos budistas sabían que todos buscamos ser felices, pero también se daban cuenta de que la única forma de lograr una felicidad real y duradera era eliminando nuestra ignorancia. La poesía y la literatura sólo pueden proporcionar un alivio temporal al sufrimiento; por ese motivo los textos budistas no han puesto demasiado énfasis en la poesía o en escritos de ficción. De hecho, consideran que cualquier método, libro o idea, solamente serán útiles si ayudan a los seres a obtener felicidad duradera. Por ejemplo, en una de las escuelas hinduistas que enfatiza el análisis de los fenómenos externos, ¡se llegó a escribir un libro donde se analiza si los

cuervos tienen o no tienen dientes! Desde el punto de vista de Chandrakirti, esto es algo completamente inútil. Imaginemos que descubrimos que los cuervos tienen dientes, ¿tendría eso alguna utilidad?

Así como hablamos de la importancia de establecer la visión, es necesario considerar que la filosofía Madhyamika no son sólo ideas sino también algo sumamente práctico. Aunque en ocasiones dudemos de que los argumentos de ciertas escuelas filosóficas que se oponían a Chandrakirti puedan tener alguna utilidad práctica, en realidad sí la tienen, podemos verlas como nuestras propias emociones aflictivas en lugar de como escuelas filosóficas. Gracias a sus argumentos podemos darnos cuenta del grado de su ignorancia.

En muchas filosofías de la India, incluyendo la budista, es frecuente que el maestro, con el fin de establecer la visión en el estudiante, introduzca un oponente para entablar un debate. Me preguntaba a mí mismo si se podrían dejar de lado las palabras técnicas, los nombres de los diferentes textos y los puntos de vista, es decir, todos aquellos argumentos aparentemente aburridos durante los debates. Ahora sé que, aunque no se lleguen a entender en esos momentos, es posible acostumbrarse a ellos. Después de dejar alguna impresión en nuestra mente, obtendremos un beneficio adicional al darnos cuenta de que el budismo no solamente aborda el tema del amor, la compasión y el reposo en la naturaleza de la mente. Quisiera que las presentes enseñanzas se acercaran lo más posible al estilo de la *shedra* o escuelas de filosofía del Tíbet. Creo que una de las razones por las que, de entre las cinco diferentes materias que se imparten en la filosofía budista, se suele enseñar primero el Madhyamika, se debe a la necesidad de establecer ante todo la visión para, posteriormente, poder hablar de la lógica y de todo aquello que trasciende el aspecto físico.

Las opiniones aquí expuestas son una enseñanza Mahayana y no Vajrayana. Enseño de acuerdo con mi capacidad, como alguien que ha escuchado más información que ustedes sobre el Madhyamika, así que no corren riesgo alguno de establecer conmigo un compromiso *(samaya)* Vajrayana, como tampoco un vínculo gurú-discípulo. Por favor, no generen ninguna expectativa emocional con relación a mí pues sólo trataré de explicar lo mejor que pueda aquello que ha sido escrito con anterioridad. ¡No estoy aquí para desaparecer todos sus problemas con mis manos como por arte de magia!

Un consejo sobre cómo estudiar el Madhyamika

Me gustaría dar algunos consejos acerca de cómo escuchar y cómo estudiar estas enseñanzas. Creo que tendremos muchas dificultades si no definimos primero los conceptos que se van a manejar aquí. Por ejemplo, cuando ustedes leen la palabra 'sufrimiento' se forman una idea sobre lo que significa, al igual que yo. Pero si yo me refiero al concepto de sufrimiento desde mi propia perspectiva y ustedes desde la suya, tendremos problemas de comunicación. En la vida diaria a menudo expresamos erróneamente nuestras ideas, pero ahora estamos estudiando filosofía y, por lo tanto, tenemos que expresar con fidelidad lo que pensamos. Seamos disciplinados cuando utilicemos palabras como sufrimiento, sin dar por sentado su significado.

Creo que definir antes que nada los conceptos de las distintas palabras es una de las principales tareas por hacer entre un maestro y un estudiante, en especial si es un maestro oriental quien enseña a occidentales. Y aunque no estudiaremos eso aquí, permítanme presentar algo sobre la lógica budista porque puede sernos útil. Al adentrarnos en el campo de las definiciones, primero tenemos que determinar el significado de 'definición'. Si no nos ponemos de acuerdo en esto no llegaremos a ningún lado y habrá muchas lagunas. Dharmakirti define a una 'definición' como aquello que está libre de tres tipos de defectos: abarcar demasiado, no abarcar lo suficiente y que sea algo imposible.

Pueden darse cuenta de que los eruditos budistas no solamente enseñan la manera de "reposar en la naturaleza de la mente", sino que entran en todo tipo de pequeños detalles. Ahora, ¿cuál es la definición de, por ejemplo, esta flor color rosa que sostengo en mi mano? Escuchen esto con mucho cuidado porque

es un análisis filosófico. ¿Pueden crear una definición de esta flor que esté libre de los tres tipos de defectos? Noten que dicha definición tiene que incluirme a mí, es decir a mi mano puesto que ella la está sosteniendo. Si dicen que la flor es de color rosa, la definición no es lo suficientemente específica pues existen muchos otros objetos de color rosa en esta habitación. Si dicen que la flor es redonda, no abarca lo suficiente pues la flor también tiene muchas otras formas. Finalmente, caer en una definición imposible es relativamente fácil porque podemos decir, por ejemplo, que la flor habla.

La razón para haber mencionado lo anterior es dejar en claro que cuando utilizamos palabras elevadas como 'vacuidad' o palabras simples como 'sufrimiento', todas ellas necesitan definirse adecuadamente. Ese es el principal motivo por el que, cuando los maestros budistas hablan acerca del sufrimiento, por ejemplo, cuando dicen que "el samsara está lleno de sufrimiento", las personas no logran comprenderlo. Para muchas de ellas la palabra sufrimiento representa dolor, y por lo tanto se jactan de "estar pasando un rato agradable en estos momentos, y que por lo tanto no es verdad que el mundo está lleno de sufrimiento en todo momento". Sin embargo, desde el punto de vista budista incluso broncearse mientras se pasa un rato agradable en la playa, es un tipo de sufrimiento. El gozo de broncearse llegará a su fin y, además, aunque no lo percibamos, el cuerpo se quema, se arruga y el reloj sigue marcando las horas.

Definir las palabras adecuadamente al momento de estudiar es sumamente importante. Más adelante hablaremos sobre la 'existencia verdadera o absoluta', y para poder entender lo que significa el concepto, primero tenemos que definir su significado y dar ejemplos de objetos con esa 'existencia verdadera'. Muchos budistas dan el significado del concepto por sentado y en consecuencia afirman que nada existe, mientras que otros son más cuidadosos y afirman que nada tiene una existencia *verdadera*. Pero incluso esto hace que surjan preguntas, porque si decimos que nada tiene una existencia *verdadera*, entonces implica que todo debería existir de una manera relativa. De hecho, la definición que muchos filósofos Madhyamika dan al concepto de 'verdadero', es la razón por la que no pueden aceptar la idea de que los fenómenos tienen una existencia verdadera, como veremos más adelante.

Otro consejo que doy es no hacerse el prejuicio de que la filosofía Madhyamika es complicada. Somos nosotros quienes la hacemos complicada debido a que en el fondo es algo muy sencillo. Ahora bien, para su estudio y análisis también necesitaremos de sabiduría. Esto es clave. La sabiduría podemos obtenerla de dos formas: a través de la devoción, en este caso a gurú Manyushri; y de la compasión hacia todos los seres. Probablemente encontremos que por nuestra tendencia a admirar las cualidades elevadas de algunos héroes, nos sea más fácil cultivar nuestra devoción a Manyushri que generar la compasión hacia todos los seres; asimismo, es probable que existan numerosas y diversas clases de obstáculos que interfieran en nuestra sabiduría y en nuestro mérito, así que para poder eliminar los obstáculos y acumular mérito, todas las mañanas temprano recitaremos el *Sutra del corazón*, tal y como se hace en las *shedras*, y haremos oraciones a Manyushri y a Chandrakirti.

Antes de comenzar, generemos la bodhichita, la intención de estudiar esta filosofía del Madhyamika con el propósito de iluminar a todos los seres. Al mismo tiempo, regocijémonos por tener la oportunidad de escuchar, contemplar, analizar y, tal vez, de manera gradual, practicar la esencia de las enseñanzas del Buda: la vacuidad.

Las nueve cualidades de las enseñanzas del Buda

El Dharma puede clasificarse en dos aspectos: el Dharma de las escrituras o de la transmisión, y el Dharma de los logros internos o realizaciones. Éste último surge en la mente del practicante a lo largo del camino. El Dharma de la transmisión incluye las palabras del propio Buda, los sutras, y los shastras, es decir, los comentarios hechos a los sutras.

El Dharma de la transmisión tiene cinco cualidades:

- ***Virtuoso al inicio***: escuchar y estudiar estas escrituras hace que surja confianza y devoción al convencerse sobre la base, el camino y el resultado.
- ***Virtuoso en el medio***: al contemplar lo que han escuchado, podremos ganar convicción en que el resultado se puede alcanzar.
- ***Virtuoso al final***: al meditar en ello, nuestra sabiduría aumentará simultáneamente.
- ***Significado excelente***: las enseñanzas acerca de la realidad relativa y la realidad definitiva.
- ***Palabras excelentes***: las enseñanzas del Buda utilizan un lenguaje coloquial, relacionado con el mundo cotidiano.

Para lograr entender estas cualidades es importante saber con qué se comparan las enseñanzas. Hay enseñanzas o caminos que contienen solamente la verdad relativa o la verdad definitiva, o quizás ninguna de las dos, mientras que las enseñanzas del Buda sí contienen ambas. Podemos afirmar que él no dejó de lado a ninguna de las dos verdades o realidades. Esta es una observación muy importante debido a que, por ejemplo, las obras que analizan los dientes de los cuervos no contienen enseñanzas de la verdad relativa ni de la verdad definitiva. Creo que en nuestros días podemos encontrar muchos ejemplos como estos en las librerías. A lo largo de la historia del budismo, ha sido muy importante utilizar un lenguaje coloquial. Algunas escuelas del hinduismo solamente utilizan palabras de los Vedas, lo cual quiere decir que si alguien desea practicar alguno de sus métodos tendrá primero que aprender casi por completo una nueva lengua sagrada. Y como el sánscrito ha sido considerado la lengua de los Vedas, tal vez por eso varios eruditos de la tradición Theravada creen que las enseñanzas del Buda fueron solamente escritas en pali y no en sánscrito. Estas son las cinco cualidades del Dharma de la transmisión.

El Dharma en sí mismo o el Dharma de los logros internos, tiene cuatro cualidades:

- ***No está mezclado,*** *madrepa (ma dres pa)*: este punto no guarda relación con el estilo con que se imparta la enseñanza. De hecho, el budismo y el hinduismo son distintos. La historia cuenta que cuando Dipamkara Atisha se encontraba en el Tíbet, se enteró de que Maitripa había muerto en la India y se entristeció mucho. Lamentó su muerte durante varios días, después de los cuales su discípulo Dromtonpa le preguntó la razón de su tristeza si en el pasado ya había escuchado muchas malas noticias. Atisha le respondió que en la India solamente había dos personas capaces de distinguir las diferencias que existen entre el budismo y el hinduismo: él mismo y Maitripa. Y como ahora él, Atisha, se encontraba en el Tíbet, no quedaba nadie en la India que pudiera explicarle a los demás esas diferencias. Este pasaje nos enseña que personas ordinarias como nosotros podemos vernos fácilmente atraídos por las enseñanzas hinduistas sobre la no dualidad, como las que Shankara impartió. Aunque las enseñanzas hinduistas y budistas sobre este tema se parecen, no son iguales, en consecuencia, podemos afirmar que la frase 'no estar mezclado' significa que el logro interno enseñado por el Buda no está mezclado con el tipo de logros que se muestran en el hinduismo. Esto apunta directamente al resultado del *shamatha* y del *vipashyana*.
- ***Completo,*** *yongsu dzogpa (yongs su rdzogs pa)*: cuenta con un método completo para eliminar los obscurecimientos.
- ***Puro,*** *dakpa (dag pa)*: es puro desde el inicio. Aquí nos referimos a la naturaleza búdica.
- ***Purificador,*** *changwa (sbyang ba)*: puede purificar los obscurecimientos temporales.

Resulta útil enumerar las nueve cualidades del Dharma de la transmisión y del Dharma de los logros internos para certificar el valor del texto que pretendemos estudiar. El contenido de los sutras se basa en las palabras del Buda (*lung*), aunque en este caso no estudiamos un sutra sino un shastra o comentario. La autoridad de los sutras proviene de su contenido, es decir, de las palabras del Buda, mientras que la autoridad de los comentarios proviene de un razonamiento lógico, rigpa (*rigs pa*). Estrictamente hablando, desde la lógica budista el análisis racional tiene mayor importancia que las palabras del Buda porque, a diferencia de estas, no está abierto a interpretaciones; sin embargo, es bueno saber que hay cierto tipo de razonamientos que sí pueden interpretarse. De esa manera y mediante un razonamiento

lógico, podemos por ejemplo deducir que la naturaleza del fuego es quemar. ¡Y seguirá quemando, aunque el Buda dijese que es frío y se buscasen razonamientos para intentar probarlo, debido a que esta lógica no está sujeta a interpretaciones!

En este tipo de textos, y en especial en los comentarios, es común que se citen las palabras del Buda. No obstante, lo más recomendable es citarlas sólo cuando nuestro oponente sea budista; de lo contrario, no tiene sentido. Casi todos los comentarios, incluyendo este que ahora estamos estudiando, el *Madhyamakavatara*, tienen uno, dos o más sutras que les sirven de apoyo. En este caso, el sutra que más lo respalda es el *Dashabhumika Sutra (do sde sa chu pa)*, el *Sutra de los diez bhumis*. Es conveniente recordar esto cuando se tiene un debate con la escuela Chittamatra. Ahora bien, hemos dicho que el *Dashabhumika Sutra* es el sutra que nos sirve como apoyo; sin embargo, la escuela Chittamatra, posiblemente el principal oponente del *Madhyamakavatara*, también citará a este sutra y lo utilizará para contradecir a la escuela Madhyamika. Ello se debe a que este sutra contiene frases como: "*Bodhisatvas, todos los tres reinos son mentales, no son más que la mente*". En un debate posterior veremos que Chandrakirti evita caer en esta clase de negaciones.

EL TÍTULO

El título comienza con "gya gar skad du" en el lenguaje de la India, lo cual en sí ya es una garantía. Y su comentario consta de dos partes: el camino medio o Madhyamika, y la forma como se presenta dicho camino.

¿Qué camino medio o Madhyamika es el que se está presentando?

El título "Introducción al camino medio" puede aludir a dos cosas: a la filosofía Madhyamika definitiva, es decir, el Dharmakaya o la naturaleza absoluta libre de todo extremismo conceptual, o a los textos que hablan o enseñan sobre este tema. Dichos textos se clasifican en dos categorías: en la primera se encuentra la palabra del Buda, en particular los sutras acerca de las enseñanzas sobre la sabiduría trascendental o Prajñaparamita, y en la segunda ubicamos a los shastras.

En este caso, el título hace referencia a las escrituras sobre el camino medio, pero sobre todo al comentario *Mulamadhyamaka-karika* de Nagarjuna, el cual a menudo se le considera el texto raíz de la filosofía Madhyamika. Esto se sabe porque Chandrakirti escribió un comentario acerca de su propia obra con el propósito de explicar el *Mulamadhyamaka-karika*. Sin embargo, en dicho auto comentario no analizó la totalidad de los versos del texto de Nagarjuna e incluyó temas diferentes, lo cual impidió que los eruditos tibetanos llegaran a un consenso acerca de que esta segunda obra hiciera referencia al texto de Nagarjuna.

Una nota histórica sobre Nagarjuna

No es mucho lo que se sabe sobre Nagarjuna, aunque a menudo se le describe como el padre de la filosofía budista. Vivió en la India entre los siglos I y II d.C., alrededor de cuatrocientos años después del Buda, quien predijo sobre él lo siguiente: "Cuando yo muera, en un lugar de Beti habrá un gran monje que parte de su nombre será *Naga*. Él destruirá tanto la existencia como la inexistencia".

Entre las obras más conocidas de Nagarjuna se encuentran:

- *Mulamadhyamaka-karika (rtsa ba shes rab)*: *El comentario raíz acerca del camino medio*, que escribió para vencer a hinduistas y a otros budistas.

- *Yukti-sastika (rigs pa drug bcu pa): Sesenta versos sobre lógica*, que escribió para derrotar a ciertos budistas.

- *Vigraha-vyavartani (rtsod ldog): Refutación de visiones erróneas,* que escribió como respuesta a preguntas que surgieron de sus otras obras.

- *Sunyata-saptati (stong nyid bdun bcu pa): Setenta versos sobre la vacuidad*, en donde expone por qué los fenómenos compuestos son impermanentes.

- *Vaidalya Sutra (zhib mo rnam thag): La máquina afilada,* que fue escrito para imponerse a diversos tipos de lógica.

- *Ratnavali (rin chen phreng ba): La guirnalda de joyas.*

El *Mulamadhyamaka-karika* tiene alrededor de veinte o veintiún capítulos, siendo el primero el que habla sobre la causalidad y la clasificación de los fenómenos. Los fenómenos solamente pueden ser compuestos o no-compuestos; no existe un tercer tipo de fenómenos más allá de estas dos clasificaciones. La definición budista general de un fenómeno compuesto es *kyene chiksum (skye gnas 'jig gsum)*: nacer, durar y cesar. Si un fenómeno tiene un inicio, una duración y un fin, es un fenómeno compuesto. De estos tres, los filósofos budistas piensan que la producción es el más importante para los seres ordinarios. Solemos preguntar: "¿Cómo es que llegamos aquí?" y para responder, los filósofos inventan todo tipo de respuestas. Algunos hablan de dios, otros del *atman*, algunos de los átomos y otros más afirman que en realidad no existe ninguna causa de origen. Nagarjuna dedica el primer capítulo del *Mulamadhyamaka-karika* a mencionar todas las condiciones y las supuestas causas del universo y del ser *(el yo)*. Posteriormente prosigue con este primer capítulo en el *Vigraha-vyavartani*, la *Refutación de visiones erróneas*, dando una explicación extensa sobre el tema.

En el *Mulamadhyamaka-karika*, Nagarjuna también dedica un capítulo a explicar todo aquello que es compuesto, tema que posteriormente retomaría en el *Sunyata-saptati:* los *Setenta versos sobre la vacuidad*, el cual ya ha sido traducido al inglés. Fue entonces cuando otra escuela dijo que se caía en un error al afirmar que los fenómenos no existen inherentemente, debido a que era posible comprobar la existencia inherente a través de la lógica, Por ejemplo, en la tradición Gelug se distinguen dos tipos de existencia: *denpa drubpa (bden par grub pa)*, la existencia inherente (o verdaderamente existente), y *tsemé drubpa (tshad mas grub pa)*, la existencia lógica (establecida a través de una cognición válida). Creo que esta es una clasificación muy inteligente pues se dice que la creencia en la existencia inherente es un obscurecimiento que debe purificarse a través de la meditación, mientras que la creencia en la existencia lógica es un obscurecimiento que debe ser purificado a través del razonamiento.

En fin, lo importante aquí es comprender que hay una escuela filosófica que cree que la existencia inherente puede comprobarse mediante la lógica. En respuesta a esto, Nagarjuna escribió el *Vaidalya Sutra*, donde desmantela por completo todo ese sistema de supuesta lógica ordinaria. Ahí demuestra que la lógica existe hasta cierto punto y, por tanto, es un error creer en ella como algo verdaderamente existente. Posteriormente, ciertas escuelas contraatacaron al afirmar que todas las cosas son inherentemente inexistentes, despojándolas así de toda substancia como si fueran los cuernos de un conejo. No crean que esa es solamente una escuela, ¡nosotros también pensamos de la misma forma! En respuesta, Nagarjuna escribió otro texto llamado *Vyavahara siddha, "La existencia desde un punto de vista convencional"*.

En el *Mulamadhyamaka-karika* hizo énfasis sobre todo en la sabiduría, y casi no se refirió de manera directa al método. Para explicar el método directamente, Nagarjuna escribió "*La guirnalda de joyas*", *Ratnavali*. Aparte de estas obras, que forman parte de su "*Conjunto de argumentos*" *(rigs tshogs)*, Nagarjuna también escribió un "*Conjunto de alabanzas*" *(bstod tshogs)*, en donde rinde homenaje al Dharmakaya y la sabiduría del Buda, así como un "*Conjunto de diversos dichos"* (*gtams tshogs*).

¿Cómo es que se presenta?

La traducción literal del título tibetano *Madhyamakavatara*, es "*Entrando al camino medio*", texto con el que Chandrakirti aborda en su totalidad y no capítulo por capítulo la obra de Nagarjuna, el *Mulamadhyamaka-karika*. Como ya veremos en el capítulo sexto de su *Madhyamakavatara*, Chandrakirti refuta los argumentos que afirman la existencia verdadera o el origen último, *kyéwa (skye ba)*. Por esta razón las enseñanzas sobre la vacuidad o la ausencia de identidad personal y de los fenómenos, es decir la filosofía del *Abhidharma*, dejan de ser simples ideas y se convierten en algo muy importante para la práctica al establecer el camino medio entre los extremos del eternalismo y del nihilismo.

Al estudiar la dualidad y la ausencia de la misma, escuchamos términos como 'eternalismo', *takpé ta (rtagpa'i mtha')* y 'nihilismo', *chepé ta (chad pa'i mtha')*. Se puede pensar que sólo son visiones filosóficas, pero por lo regular en nuestra vida diaria nos involucramos con estas dos visiones, *cheta nyi (chad rtag gnyis)*. Somos eternalistas cuando pensamos que las cosas van a durar para siempre o van a permanecer sólidas. Por ejemplo, si hacemos una cita para vernos mañana en algún restaurante, al pensar que el restaurante seguirá ahí al día siguiente de cierta manera estamos siendo víctimas del eternalismo. Por otro lado, somos nihilistas al pensar que las cosas no valen la pena, o que no tienen un significado definitivo o un resultado. Por ejemplo, si fuéramos una mujer que ha intentado curar a su esposo alcohólico de esa enfermedad durante muchos años sin tener éxito, y finalmente nos damos por vencidos y decidimos que no podemos seguir ayudándolo, entonces somos una víctima del nihilismo.

Por lo general, decimos que la ignorancia y la mente dualista son lo mismo, aunque más adelante encontraremos conceptos como *tsendzin (mtshan 'dzin)*, 'aferramiento hacia las características', que no es una mente dualista pero todavía sigue siendo un tipo de ignorancia. Sabemos que el dualismo es la causa de todo dolor y sufrimiento dentro del samsara, y que el propósito del camino medio -el *Madhyamika*- es evitar caer en uno de los dos extremos: el eternalismo o el nihilismo. Para comunicarnos tenemos que decir 'el camino medio' o 'el sendero del medio', pues como dijo Nagarjuna: "Un conocedor debe permanecer en el centro". Por lo tanto, mientras no entendamos la postura Madhyamika, seguiremos siendo un extremista, e incluso podemos llegar a ser un terrorista. Por eso, si deseamos ser moderados tenemos que estudiar la filosofía Madhyamika.

El día de ayer hablamos sobre las palabras del Buda y acerca de los comentarios o *shastras* que se han escrito al respecto. Al estudiar la filosofía Madhyamika, puede que lleguemos a sentir admiración por filósofos como Nagarjuna; sin embargo, no debemos creer que él fue el único erudito en el budismo. Si observamos la metafísica budista o la lógica, veremos que hay otros personajes tan importantes como él. No obstante, fue Nagarjuna quien obtuvo mayor popularidad en la India debido al énfasis tan marcado que hizo en la visión no-dualista. Incluso la filosofía hinduista se modificó ligeramente después de que Nagarjuna y sus seguidores, partiendo de la ausencia de dualidad, la refutaran con éxito.

Los comentarios sobre el Mulamadhyamaka-karika

Deseamos adentrarnos en el camino medio, sin extremos, y para lograrlo nos valdremos de textos escritos sobre la filosofía Madhyamika, en especial el *shastra* escrito por Nagarjuna. Él escribió muchos textos, pero aquí solamente estudiaremos el *Mulamadhyamaka-karika*. ¿Cómo podemos adentrarnos en el Madhyamika? Estudiando diversos comentarios realizados por distintos eruditos sobre el tema. Ocho *panditas* de la India escribieron comentarios sobre el *Mulamadhyamaka-karika*; incluyendo el *Madhyamakavatara* de Chandrakirti. Los siguientes son los más conocidos:

- *Akutobhaya* de Nagarjuna o Aryadeva (siglo II).
- *"La luz del Mulamadhyamaka-karika"* por Budapalita (finales del siglo IV o principios del V).

- *Prajñapradipa*, *"Una luz de sabiduría"* por Bhavaviveka (principios del siglo V).
- Un comentario de Gunamati.
- Un comentario de Sthiramati.
- *Prasannapada y Madhyamakavatara (dbu ma la 'jug pa)* de Chandrakirti (siglo VI).
- *Sitabhyudaya* de Devasarman.
- Un comentario de Gunasri.

Aryadeva, uno de los discípulos de Nagarjuna, escribió las *Cuatrocientas estrofas sobre el Madhyamika*, donde enseña de igual manera la visión y la acción. También escribió *"El extracto más puro de la esencia de la sabiduría"*, que se enfoca principalmente en la visión, así como en un auto comentario. De hecho, Chandrakirti no fue un discípulo directo de Nagarjuna, sino de Budapalita. Y Budapalita y Bhavaviveka fueron discípulos de Nagarjuna; aun así, los comentarios de todos ellos sirvieron como base para debates que más adelante desempeñaron un papel muy importante en el desarrollo de la interpretación de las escuelas filosóficas budistas:

- Madhyamika-Svatantrika *(rang rgyud pa)* - Bhavaviveka.
- Madhyamika-Prasanguika *(thal 'gyur pa)* - Buddhapalita, Chandrakirti.
- Chittamatra *(sems tsam pa)* - Asanga, Vasubandu.

Las dos subdivisiones del Madhyamika se volvieron algo distinto a partir del siglo V, con el debate entre Budapalita, quien fundó la escuela Madhyamika-Prasangika, y Bhavaviveka, quien fundó la escuela Madhyamika-Svatantrika. Los Prasanguikas como Budapalita no tenían ninguna teoría propia, sino más bien utilizaban el método de *prasanga* o *reductio ad absurdum*, para derribar las visiones de sus oponentes. Sin embargo, Bhavaviveka no estuvo de acuerdo con este enfoque y dijo que no era suficiente con derribar las visiones de otros, sino que también era necesario presentar argumentos en su contra. Su enfoque se conoció posteriormente como svatantrika, el cual no debe ser confundido con la escuela Hinayana denominada Sautrantika (*mdo de pa*).

Tanto para la escuela Svatantrika como para la escuela Prasanguika, la verdad última es la misma, aunque ambas utilizan diferentes métodos para establecerla. Sin embargo, existen diferencias sutiles en su comprensión con respecto a ella. En resumen, los Prasanguikas piensan que hay más cosas relativas que los Svatantrikas. Las diferencias entre ambos no deben tomarse como simples argumentos históricos puesto que tienen que ver con nuestra forma de ver las cosas. Por esa razón los Prasanguikas suelen ser muy compasivos cuando refutan las demás visiones. No es un simple juego.

Chandrakirti fue discípulo de Budapalita, y por ese motivo escribió dos principales comentarios sobre el *Mulamadhyamaka-karika* como respuesta a los argumentos que Bhavaviveka presentara en contra de su maestro. Además, escribió el *Madhyamakavatara*, el cual es un comentario que se centra más en el significado, y también el *Prasannapada* (*uma tshig gsal*), *Las palabras claras*.

En el siglo VIII, Shantarakshita fue al Tíbet y fundó el monasterio de Samyé. Él no era un discípulo directo de Bhavaviveka, sino de uno de sus discípulos. Combinó las escuelas *Madhyamika-Svatantrika* y *Chittamatra*, creando una nueva escuela Madhyamika llamada *Svatantrika-Yogachara-Madhyamika*. Su discípulo Kamalashila escribió *Los estadios de la meditación sobre el Madhyamika (uma'i sgom rim),* desarrolló sus ideas y juntos tuvieron una gran influencia en el Tíbet. Varios eruditos tibetanos escribieron diversos comentarios sobre el *Mulamadhyamaka-karika* de Nagarjuna y el *Madhyamakavatara* de Chandrakirti. Dentro de los comentarios más conocidos sobre el *Madhyamakavatara* figuran los siguientes:

- El comentario de Rendawa, quien fue maestro de Tsongkhapa (siglo XIV).
- El comentario de Tsongkhapa, fundador de la escuela Gelug (siglos XIV y XV).
- El comentario de Gorampa, un gran maestro de la escuela Sakya (siglo XV).

- El comentario del octavo Karmapa, Mikyö Dorje (siglo XVI).
- El comentario de Mipham Rinpoche (siglo XIX).

Los textos tibetanos son populares debido a que son fáciles de comprender y poseen una muy buena estructura, mientras que algunos comentarios de la India utilizan un lenguaje abundante y difícil de entender; sin embargo, los textos de la India resultan ser mucho más útiles cuando estudiamos en la *shedra*.

Enseñaré este texto con una gran influencia de Shenga Rinpoche *(gzhan dga' – gzhan phan chos kyi snang ba, 1871-1927)*, un maestro Dzogchen, siguiendo principalmente las líneas directrices y el comentario de Gorampa. Shenga Rinpoche dice que de acuerdo con Jayananda, tanto el *Madhyamakavatara* como el *Mulamadhyamaka-karika* tienen explicaciones acerca de la verdad relativa y la verdad definitiva, pero que Chandrakirti hizo énfasis en la verdad relativa. Puede que algunos de ustedes piensen que por venir aquí a instruirse en la filosofía Madhyamika, estudiarán la verdad definitiva. Pero según Jayananda, el tema principal de este texto es la verdad relativa. El texto habla bastante acerca de los diez u once bhumis y de las seis paramitas, todo lo cual forma parte de la verdad relativa. También podemos encontrar en el texto, en algunas de sus partes posteriores, que en repetidas ocasiones Chandrakirti afirma que sin la verdad relativa no es posible lograr entender la verdad definitiva. Para ello menciona el ejemplo de un cisne que no puede volar hacia la otra orilla: sin el ala derecha de la verdad relativa no es posible comprender la verdad definitiva. Quiero subrayar esto porque a menudo la verdad relativa se da por sentada al creer que es algo fácil de comprender, cuando en realidad no lo es.

Por otro lado, Jayananda fue un erudito de la India que viajó al Tíbet, donde conoció y debatió con el gran traductor Ngok Lotsawa (*rngog lo ts'a ba legs pa'i shes rab,* ¿1059? – Lekpé Sherab, traductor y discípulo de Atisha). Jayananda perdió el debate, lo cual fue poco honroso para alguien con sus conocimientos, por lo que emprendió el viaje de regreso con bastante desánimo. Ya en la India, hizo por varios años la práctica de Manyushri, quien finalmente se le apareció en una visión. Logró volverse un gran erudito y regresó al Tíbet para debatir con Ngok Lotsawa, pero este ya había muerto. Más adelante, Jayananda escribió un amplio comentario sobre el *Madhyamakavatara (dbu ma 'jug pa'i 'grel bshad).*

EL HOMENAJE DEL TRADUCTOR

Después del título, aparece la línea "*Homenaje a Manyushri Kumara*". Estas no son todavía las palabras de Chandrakirti, las cuales inician inmediatamente después. Los traductores escribieron estos homenajes para recibir bendiciones y poder traducir con éxito todo el texto. La tradición de rendir homenaje a Manyushri se originó con el último rey importante del Tíbet, Tri Ralpachen, quien fue un gran benefactor del Dharma. Él patrocinó varios textos y traducciones, en virtud de lo cual para poder identificarlos con mayor facilidad les solicitó a los traductores que añadieran un homenaje de acuerdo con la cesta del *Tripitaka* a la que pertenecían:

- Para los textos del *vinaya*, que abarcan la ética, la moralidad y la disciplina, los traductores deben rendir homenaje a Buda el omnisciente.
- Para los textos del *sutra*, que contienen las instrucciones sobre meditación, o los resultados de la meditación, deben rendir homenaje a los budas y bodhisatvas.
- Para los textos del *abhidharma*, debido a que hablan sobre la vacuidad, la ausencia de dualidad y temas de dificultad similar, los traductores deben rendir homenaje a Manyushri.

Las cuatro cosas que es necesario saber antes de comenzar

Por tradición, las enseñanzas en las escuelas budistas se organizan o estructuran de la siguiente manera debido a que se crean cuatro dudas necesarias y se disipan cuatro innecesarias. Si un texto no posee estas cuatro cualidades, no existe ninguna razón para estudiarlo o practicarlo:

- El tema: *vakya* *shes bya*
- El propósito: *prayojana* *dgos pa*
- El propósito último: *paramartha* *nying dgos*
- El vínculo: *sambhanda* *'brel ba*

Si una persona pide un vaso de agua, el tema es el agua. El propósito es que, al articular esas palabras, la otra persona entienda lo que se desea. El propósito último es obtener el vaso de agua, así que debe de existir un vínculo entre el tema y el propósito, el propósito y el propósito último, y el propósito último y el tema. ¿Cómo es que esto disipa las cuatro dudas innecesarias? Hay algunos textos o escritos que carecen de un tema; por ejemplo, si un cuervo tiene dientes o no, deja de ser un tema puesto que ningún pájaro tiene dientes. Tengan en cuenta que estos ejemplos fueron escritos en el siglo VI, ¡así que tienen que pensar como ellos lo hacían! Otros textos, como aquellos sobre cómo casarte con tu madre, carecen de un propósito. Algunos otros carecen de un propósito último, como aquellos que explican cómo robarse la corona de joyas del rey de los *nagas*. Finalmente, existen textos que carecen de un vínculo. Creo que este es el objetivo del primer capítulo de los *Upanishads*, donde se dice que si se sacrifican animales se irá al paraíso. En la actualidad, si visitan una librería encontrarán muchos libros que entran en alguna de estas categorías.

Cuando Asanga quiso inspirar a su hermano menor, Vasubandu, un erudito que seguía con rigidez la postura Vaibhashika, les solicitó a dos monjes que leyeran al lado de su habitación dos sutras Mahayana: el *Dashabhumika Sutra* y otro. Mientras que los monjes leían los sutras en voz alta, pretendiendo memorizarlos, Vasubandu los tuvo que escuchar a su pesar. En un inicio pensó que el Mahayana no era una enseñanza completa debido a que no hablaba de un resultado; sin embargo, por la tarde, mientras los dos monjes leían el otro texto, se dio cuenta de que el Mahayana también poseía un gran resultado. Esta historia ilustra el propósito de conocer estas cuatro cualidades. De esa manera, para el *Madhyamakavatara*:

- El **tema** es los once bhumis, así como las tres causas del bodhisatva.
- El **propósito** es que al escuchar esto, obtengamos confianza en que dicho resultado tan extraordinario puede ser alcanzado.
- El **propósito último** es ir desde el primer hasta el undécimo bhumi.

EL CUERPO PRINCIPAL DEL TEXTO

A. Explicación de las ramas introductorias, la expresión de ofrecimiento

1. Explicar las razones para alabar la compasión

1:1 Los shravakas y los pratyekabudas nacen del rey de los sabios (el Buda);
los budas nacen de los bodhisatvas;
y de la mente de la compasión, la ausencia de dualidad y la bodhichita,
nacen los bodhisatvas.

El cuerpo principal del texto comienza con otro homenaje, pero en esta ocasión es hecho por el autor. En nuestros días, muchos escritores intentan llenar las páginas para tener un libro grueso que publicar. En este caso, al mismo tiempo que rinde homenaje, Chandrakirti nos muestra las tres causas de un bodhisatva. Este es un texto especial porque no rinde homenaje a una persona en particular, algo que la mayoría de los budistas hacen, sino que alaba a la compasión. Asimismo, Chandrakirti hace otras observaciones inusuales y atrevidas.

a) De los cuatro tipos de individuos iluminados, alaba a los bodhisatvas por encima de todos *(515)*

En las primeras dos líneas, Chandrakirti alaba a los bodhisatvas. De entre todos los tipos de seres sublimes: shravakas, pratyekabudas, budas y bodhisatvas, él rinde las alabanzas más elevadas a los bodhisatvas, diciendo que ellos son los más importantes. Quizás parezca que está rompiendo con la costumbre de alabar al Buda, al Dharma y a la Sangha, ¡pero no lo hace sólo para ser diferente! Tal vez podamos pensar que lo hizo para hacer surgir la controversia y llamar la atención como muchos lo hacen en nuestros días, pero no fue así. Tenía una buena razón para afirmar que los bodhisatvas son, de entre estos cuatro tipos de seres, los que más sobresalen.

(1) La forma en que los shravakas y los pratyekabudas nacen de los budas *(515),* 1:1.1

(a) Cómo es que nacen

Existen tres estados iluminados: el de los shravakas, el de los pratyekabudas y el de los budas. Tanto los shravakas como los pratyekabudas nacen de la palabra del Buda, esto quiere decir que primero han escuchado sus enseñanzas, y después las han practicado. Según el Mahayana, el límite que define el estado de la iluminación o *satsam (sa thsams)*, lo determina la destrucción del ego, la raíz del samsara. Según el Mahayana, tanto los shravakas como los pratyekabudas han eliminado esta raíz.

A los pratyekabudas en ocasiones se les llama 'budas intermedios', debido a que han purificado más obscurecimientos que los shravakas, pero menos que los bodhisatvas. De manera similar, los shravakas a veces son llamados 'budas pequeños'. Podemos ver que la palabra 'buda' no necesariamente se refiere a seres completamente iluminados. Si alguien ha destruido el ego, la raíz del samsara, se le puede llamar "despierto". Los shravakas y los pratyekabudas han despertado del samsara, y no regresarán a él; sin embargo, los bodhisatvas aspiran a algo más. Después de haber destruido la raíz del samsara, no se sienten satisfechos con dejar de verse obligados a regresar, sino también buscan el logro de la omnisciencia. Además, a diferencia de los shravakas, los bodhisatvas saben distinguir los dos tipos de obscurecimientos que existen. Por su parte, el único obscurecimiento que los shravakas reconocen es el ego, el apego a la identidad personal. Los bodhisatvas identifican además otro tipo de obscurecimiento: el aferramiento a la identidad de los fenómenos. Las cosas son un poco más complejas para los pratyekabudas, como veremos en breve.

Estoy seguro de que muchos de nosotros pensamos que los seres se convierten en shravakas o en pratyekabudas por practicar el Hinayana, y que se convierten en bodhisatvas y budas debido a que practican el Mahayana. Sin embargo, Chandrakirti afirma que no se pueden alcanzar los estados del shravaka ni del pratyekabuda sin pasar por el Madhyamika; de acuerdo con él, todos deben estudiar la perfección de la sabiduría (*Prajñaparamita*).

(b) Examinar las dudas acerca de que es así *(516)*

(c) Definiciones y etimología de los términos shravaka y pratyekabuda

En tibetano *shravaka* se dice *nyentö (nyan thos)*, que significa tanto 'oyente' como 'proclamador', es decir, alguien que hace que otra persona escuche. Los shravakas escuchan enseñanzas del Buda, tales como las cuatro nobles verdades o los doce vínculos del surgir interdependiente y, posteriormente, les hablan a otros sobre ellas. ¿Cómo hacen esto? Practican las enseñanzas que han escuchado y cuando alcanzan el estado de un shravaka, lo anuncian a otros. Llenos de alegría, dicen cosas como *ditar chawa cheso ('di ltar bya ba byas so)*, que significa "he hecho lo que tenía que hacer". Al decir esto, animan a los demás seres a también seguir el camino. Al anunciar "he hecho lo que tenía que hacer", están diciendo que han entendido la verdad del sufrimiento y han abandonado sus causas, tal y como las cuatro nobles verdades lo enseñan. También dicen cosas como "no conoceré ningún otro devenir; no conoceré ninguna existencia más allá de esta". Para ellos, después de haber destruido la causa del sufrimiento, ya no queda nada más por hacer.

Debido a nuestra pequeña influencia Mahayana, estoy seguro de que muchos de nosotros miramos con desdén a los shravakas, pero ni siquiera deberíamos osar intentarlo. Por ejemplo, hay una historia Mahayana que dice que cuando quinientos shravakas escucharon enseñanzas sobre la gran vacuidad, les dio un ataque al corazón. Las personas de mente estrecha como nosotros probablemente utilicemos estas historias para inflar nuestro ego debido a que somos seguidores del Mahayana, pero esto sería un error, de hecho, la historia está alabando a los shravakas. Su asombro quiere decir que al menos comprendieron algo, mientras que nosotros somos tan tontos que no nos conmueve en absoluto. Hay otra forma de explicar lo que son los shravakas. Cuando ellos escuchan enseñanzas del Buda, no solamente escuchan las cuatro nobles verdades o alguna otra enseñanza Theravada, sino también enseñanzas Mahayana. Por ejemplo, el *Sutra del corazón* que leímos esta mañana, es un diálogo entre uno de los grandes shravakas, Shariputra, con Avalokiteshvara. Sin embargo, aunque los shravakas escuchen enseñanzas Mahayana, no practican ese camino porque su objetivo es simplemente lograr la liberación para ellos mismos. No obstante, algunos de ellos, como Shariputra, Ananda y Subhuti, enseñaron el camino Mahayana a otros. El *Pundarika Sutra* (*dam chos pad ma dkar po'imdo – el sutra del loto*) menciona: "El día de hoy nos hemos convertido en shravakas. Expondremos el camino Mahayana para aquellos seres que estén interesados en él". Quizás se pregunten por qué hacen eso; simplemente porque es un servicio a su maestro, el Buda.

Puede que se pregunten, ¿por qué a los bodhisatvas no se les llama shravakas si también ellos escuchan e imparten enseñanzas? La diferencia es el propósito. La finalidad de los shravakas es que las personas escuchen. Y la de los bodhisatvas es que escuchen y que también sigan el camino.

Otro estado iluminado es el de los pratyekabudas o realizadores solitarios. Los pratyekabudas también han eliminado la raíz del samsara. Existen dos tipos de realizadores solitarios: aquellos que viven en comunidades, y aquellos que viven solos, como rinocerontes. ¿Cómo es posible que los realizadores solitarios, que nacen en una era (*kalpa*) en la que ningún buda enseña, surjan del rey de los sabios (*Muni*)? En un inicio, escuchan las enseñanzas del Buda; después, estudian y reflexionan en los doce vínculos del surgir interdependiente, acumulando de esta forma mérito para cien eras (*kalpas*). Hacen oraciones para renacer en un lugar y en un tiempo en el que no haya un buda, y en ese tiempo alcanzan las realizaciones por sí mismos. Por lo general enseñan visualmente y no con palabras; por ejemplo, realizan actos milagrosos como hacer arder en llamas la parte superior de su cuerpo y convertir en agua la parte inferior.

Existen dos razones por las cuales los pratyekabudas son considerados una forma superior de iluminación en relación con los shravakas: debido a su acumulación de mérito y a su acumulación de sabiduría. Los shravakas más veloces por lo general acumulan mérito durante tres vidas, mientras que los pratyekabudas lo hacen durante cien eones. En su acumulación de sabiduría, los shravakas sólo obtienen el logro de uno de los tipos de ausencia de identidad: la ausencia de identidad personal o del yo. Mientras que los pratyekabudas también reconocen la mitad de la ausencia de identidad de los fenómenos.

A los pratyekabudas se les considera menos iluminados en comparación con los bodhisatvas por las siguientes razones. Un bodhisatva acumula mérito por tres grandes eones y reconoce los dos tipos de ausencia de identidad, por lo tanto, tiene dos tipos de sabidurías: la que conoce la naturaleza tal como es, y la que conoce la naturaleza tal como se manifiesta, en su multiplicidad. Los shravakas y los pratyekabudas pueden tener la sabiduría de cómo es la realidad, pero no cuentan con la completa sabiduría de cómo se manifiesta. Hablaremos de ello cuando analicemos el decimoprimer bhumi, así que por ahora no se preocupen demasiado. Estas son solamente diferencias muy generales; existen muchas otras. Por ejemplo, la práctica de los bodhisatvas de intercambiarse por los demás no existe para los shravakas ni para los pratyekabudas.

(2) ¿Cómo es que los budas nacen de los bodhisatvas? *(519),* 1:1.2

La siguiente pregunta es: ¿de dónde proviene un buda? Puede que piensen que proviene de la bodhichita, pero de hecho proviene de un bodhisatva, de una persona. Existen dos razones para afirmar esto:

La primera es que cualquier buda fue antes un bodhisatva, y el primer momento de un buda proviene justo después del último momento del décimo bhumi del bodhisatva. Así que la causa de un buda es un bodhisatva. La segunda es que bodhisatvas como Vajrapani o Manyushri fueron maestros o sirvieron como recordatorio a muchos otros bodhisatvas. Por ejemplo, la visión Mahayana es que cuando Sidhartha Gautama salió del palacio y se enfrentó a la vida, fueron Manyushri y Vajarapani los que manifestaron el nacimiento, enfermedad, vejez y muerte.

(3) Por lo tanto, los bodhisatvas son dignos de alabanza *(520)*

Aún no estamos rindiendo homenaje a los bodhisatvas, simplemente estamos diciendo que son grandes seres. Pero antes de analizar las tres causas de un bodhisatva, podemos tener una sesión de preguntas.

> [Estudiante]: Chandrakirti dice que el logro del arjhat depende de su realización de la *Prajñaparamita*. En este punto, ¿los nyingmapas tendrían un punto de vista distinto?
> [R]: Un poco, pero los nyingmapas aún tienen que explicar unas líneas (*slokas*) posteriores. Mipham Rinpoche dice que de hecho con el *Abhidharma Kosha* se puede alcanzar la iluminación, aunque al Abhidharma se le conoce como un tema del vehículo menor. Existen algunos eruditos que piensan que el *Abhidharma Kosha* por sí mismo no es un camino completo, mientras que otros no están de acuerdo. Creo que el Abhidharma Kosha puede verse como parte del Madhyamika debido a que fue escrito después de que Vasubandu se inspiró cuando Asanga mandó que leyeran algunos textos Mahayana en voz alta. Debido a que esta obra es algo sarcástica acerca del camino del shravaka, podemos decir que Vasubandu tiene una mayor tendencia Madhyamika. Además, si tomamos estrictamente el punto de vista del Madhyamakavatara, incluso la escuela Svatantrika-Madhyamika tampoco tiene un camino completo. Esto es un poco impactante, especialmente para aquellos que pertenecen al linaje de Shantarakshita, ¡que somos todos nosotros! Pero Chandrakirti tenía una buena razón. Muchos piensan que, si la verdad definitiva de un camino es perfecta, eso por sí solo será suficiente para que alcancemos la iluminación, aunque su verdad relativa no sea perfecta. Pero de acuerdo con Chandrakirti, si la verdad relativa está degenerada, entonces no se cuenta con un camino completo.
>
> [Estudiante]: Al mencionar la relación que existe entre el *Abhidharma Kosha* y el Madhyamika, ¿quiere decir que el *Abhidharma Kosha* puede verse como parte del Mahayana?
> [R]: Así es, del Madhyamika Mahayana. Hay dos tipos de Mahayana y Hinayana. Cada uno tiene tanto el aspecto teórico o doctrinal, como el aspecto práctico. El aspecto teórico del Mahayana habla de ambos, de las prácticas Hinayana y Mahayana, y el aspecto teórico del Hinayana presenta

su propio entendimiento de ambos: Hinayana y Mahayana. Naturalmente, el Hinayana se dice ser Mahayana. Después de todo, ¿quién no quiere ser el más importante?

b) Explicación de las tres causas de las que surgen los bodhisatvas *(521),* 1:1. 3-4

(1) Identificación de estas tres causas

Ahora que hemos establecido que un bodhisatva es digno de alabanza, la siguiente interrogante es ¿de dónde proviene un bodhisatva? Aquí Chandrakirti presenta las tres causas de un bodhisatva:

- La mente de la compasión *nyinché sem (snying rje'i sems)*
- La ausencia de dualidad *nyisu me lo (gnyis su med blo)*
- La bodhichita *changchubkyi sem (byang chub sems)*

(2) La secuencia de estas tres causas *(522)*

Dedicaremos bastante tiempo a estas estrofas o *slokas*, debido a que se puede decir que casi revelan por completo todo el camino Mahayana. Por ejemplo, si alguien nos pregunta cómo es que una persona alcanza la iluminación, lo único que tenemos que hacer es leer la primera *sloka*, o incluso solamente las dos últimas líneas: la mente de la compasión, la ausencia de dualidad y la bodhichita. Pero aquí tenemos que estudiarlas de manera académica, así que nos adentraremos en los detalles de estas tres causas.

Para comenzar, ¿cuál es la razón de que estas tres causas vengan en ese orden? ¿Por qué no comenzamos con la bodhichita? No es porque Chandrakirti se haya dado cuenta de que ciertas palabras no encajaban en la línea, y entonces decidiera colocarlas en este otro orden al componer los versos. ¡No se debe a eso! De hecho, al leer otros sutras Mahayana, quizás notemos que el orden es distinto. La razón principal es que la compasión es el origen de las demás causas de la bodhichita, por eso aparece en primer lugar. Hay una buena explicación, pero breve, en el comentario de Rendawa. Podemos decir que desde la mente de la compasión surgen la ausencia de dualidad y la bodhichita, y que, desde estas dos, unidas a la compasión, surge un bodhisatva. Esta es solamente una manera distinta de leer las últimas dos líneas. Ahora hablaremos brevemente tanto de la compasión como de la ausencia de dualidad, y después analizaremos a detalle la compasión.

Como veremos dentro de un momento, la segunda *sloka* explica por qué la compasión es la más importante de estas tres. Es como la semilla, el agua y el fruto. Por lo tanto, la compasión está al inicio. Aunque el término tibetano *nyinché* (snying rje) se traduce como compasión, no necesariamente significa 'mente solidaria'. Tampoco significa 'sufrir con…'. Aquí es importante saber que compasión tiene la connotación de entendimiento. Esto lo encontramos en nuestro lenguaje ordinario, cuando decimos cosas como "no estás en mis zapatos", o "si tan sólo pudieras estar en mi lugar, sabrías lo que se siente". No significa que tú también tengas que sufrir, sino más bien que entiendes ese sufrimiento.

En lo personal creo que existe una razón de peso para poner la compasión en primer lugar. Quizás esto suene un poco sentimental, pero no importa. Tenemos la naturaleza búdica, y como dijo Sakya Pandita, podemos afirmar que hay fuego dentro de una estufa si al tocar la superficie sentimos el calor. Incluso aun siendo un individuo confuso y agresivo, algunas de las cualidades de la naturaleza búdica pueden ser percibidas dentro de nosotros, y una de ellas es la capacidad de entender o identificarse con otras personas.

Por ejemplo, si una persona agresiva le hace algo muy desagradable a otra, como golpearla, puede comprender que a través de sus acciones creará dolor, o al menos comprende lo que es el dolor. Esto es algo muy sutil. Si un árbol golpea nuestra cabeza, la rama no se da cuenta que nos lastimó. Pero cuando

nosotros lastimamos a alguien, sabemos que nuestras acciones crearán dolor. Existe un entendimiento mutuo del dolor, entre aquel que proporciona el dolor y aquel que lo siente. Y basándonos en este entendimiento podemos desarrollar compasión. Si alguien no cuenta con ese entendimiento, entonces no puede desarrollar compasión porque desconoce acerca del dolor. El fenómeno dolor ni siquiera existiría para esa persona. De esta forma, es necesario saber que la compasión no es simple simpatía sino un profundo entendimiento.

En segundo lugar, encontramos la ausencia de dualidad. También podemos utilizar palabras como "una mente amplia" o "un gran corazón" como lo hace Su Santidad el Dalai Lama. La ausencia de dualidad se refiere a darse cuenta del significado de la filosofía Madhyamika y, por lo tanto, a estar libre de los extremos de la existencia y de la inexistencia, del eternalismo y del nihilismo, y demás. Si una persona tiene compasión, pero no comprende la ausencia de dualidad, entonces puede convertirse en víctima de su propia compasión. Supongamos que su esposo o su mujer son alcohólicos, o adictos a algo. Puede que tengan compasión por él o ella, pero sin entender la ausencia de dualidad, se obsesionarán y aferrarán al resultado de ser capaces de curarlo o ayudarlo. Alguien que comprende la ausencia de dualidad no tiene tal aferramiento por las llamadas metas, y esa es la razón por la cual los bodhisatvas pueden continuar ayudando a los seres año con año, vida tras vida. Debido a que no están enfocados en las metas, no se dan por vencidos. Ellos no dicen cosas como: "Debido a que no puedo remediar a todos los seres, ni siquiera voy a intentarlo".

Si al ofrecer ayuda no nos aferramos a la meta, entonces nuestras acciones para ayudar a los seres nunca se detendrán. Y aún mejor, al comprender la ausencia de dualidad, nuestra compasión se fortalecerá aún más. Supongamos que todos nosotros en este lugar estamos soñando. Todos tenemos la pesadilla de tener una enfermedad mortal, pero por alguna razón uno de nosotros sabe que todo eso es un sueño, una pesadilla. Esta persona intenta decirles a los demás soñadores: "Oigan, es sólo una pesadilla", pero nadie lo escucha. Seguimos creyendo que es real y verdadera. ¿Pueden creerlo? Probablemente la persona que sabe que es un sueño ni siquiera se ha despertado; simplemente se da cuenta de que es un sueño y entonces siente una gran responsabilidad de decírselo a todos los demás. Mientras tanto, él poco a poco se va acercando a la bodhichita al generar la determinación de despertarse, por ejemplo, con una cubeta llena de agua.

Con esto podemos ver por qué la compasión ocupa el primer lugar, seguida de la ausencia de dualidad y luego de la bodhichita. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el orden puede variar. En este caso, estamos siguiendo a Chandrakirti y a su obra el *Madhyamakavatara*, la cual va dirigida a una audiencia general. Así que es posible que algunos bodhisatvas primero comprendan la ausencia de dualidad y con ella sean capaces de generar compasión hacia otros seres que no cuentan con este entendimiento.

(3) Identificar al bodhisatva nacido de estas tres causas *(523)*

¡Ahora las cosas se complican un poco! Todavía estamos en la última línea de la primera *sloka*, que habla sobre las causas de un bodhisatva, y surge la pregunta: Al decir bodhisatva, ¿a qué tipo de bodhisatva nos estamos refiriendo? ¿Cómo definir el límite? Nos preguntamos esto debido a que Shantideva, en su obra *Bodhicharyavatara*, afirma que el nombre de aquellos que tienen el deseo de iluminar a todos los seres cambia automáticamente al de 'bodhisatva' y por eso se vuelven objeto de refugio para los devas y humanos. De acuerdo con el enfoque de Shantideva, casi todos nosotros somos ese tipo de bodhisatva de vez en cuando. ¿Pero acaso Chandrakirti está hablando de este mismo tipo de bodhisatva?

Por lo general, hablamos de dos tipos de bodhichita: la relativa y la definitiva. Y clasificamos a los seres que tienen este tipo de mentalidad (*la bodhichita*), en tres grupos: seres ordinarios, bodhisatvas y budas. A diferencia de Shantideva, Chandrakirti se refiere al tipo de bodhisatva que posee la bodhichita definitiva, que es la experiencia directa de la vacuidad. Sabemos esto debido a que la quinta *sloka* dice: *"Con este*

logro, de ahora en adelante se le conoce como bodhisatva", y en su auto comentario, Chandrakirti explica que se está refiriendo a alguien que está en el primer bhumi del bodhisatva o más allá de este nivel.

Si eres un estudiante Prasanguika-Madhyamika, no querrías que dos de los grandes eruditos de la India de tu linaje, como Shantideva y Chandrakirti, se contradijeran entre sí. No obstante, la compasión y la bodhichita relativa también pueden existir en seres ordinarios, que es a lo que Shantideva se refiere cuando dice que una persona con bodhichita automáticamente se convierte en un bodhisatva. Shantideva dice que alguien puede ser llamado bodhisatva meramente por tener el deseo de iluminar a todos los seres, es decir, la bodhichita relativa. Pero Chandrakirti no se refiere a eso cuando habla aquí de un bodhisatva.

Existe una razón de peso. Chandrakirti dice que el bodhisatva nace o surge de la mente de la compasión, de la ausencia de dualidad y de la bodhichita. En este caso, en el texto hay que resaltar la palabra 'nace'. Es una palabra muy importante, alguien que *nace* de la ausencia de dualidad tiene que ser un bodhisatva que no es samsárico. Los bodhisatvas ordinarios siguen los caminos de la acumulación y de la aplicación, y aunque practican la compasión y la no dualidad, todavía no han *nacido* como bodhisatvas. La palabra 'nacido' es importante porque estamos hablando de un resultado: habiendo nacido, habiendo ya tomado un nacimiento. El resultado que proviene de entender la compasión, la bodhichita y en especial la ausencia de dualidad, tiene que ser un bodhisatva no samsárico.

Aquí también podemos hacer otras observaciones. Por ejemplo, al alabar a los bodhisatvas como supremos entre los cuatro tipos de seres, estamos rindiendo homenaje al Buda indirectamente, debido a que, al alabar la semilla, también estamos alabando el resultado. Resumiendo, las últimas dos líneas de la primera *sloka* son un lineamiento general de las causas de un bodhisatva, las cuales son compasión, ausencia de dualidad y bodhichita. En primer lugar, nos ocupamos de la compasión, y esto nos lleva a la segunda *sloka*.

c) Demostrar cómo la compasión es la más importante de estas tres *(529),* 1:2

> *1:2 La compasión por sí sola es la primera semilla para la abundante cosecha de la budeidad;*
> *seguida del agua para su crecimiento,*
> *y, por último, aquello que finalmente madura como un estado de gozo duradero,*
> *por lo tanto, en un inicio, comienzo alabando a la compasión.*

Si desean conocer acerca de la compasión, esta *sloka* hablará de ella. Aquí se presentan tres analogías: la semilla, el agua y el fruto. La primera analogía acerca de la semilla, *makye pa kye* (*ma skyed pa skyes*), nos dice que la compasión es como la semilla que da origen a todas las cualidades de los budas. No teníamos estas cualidades anteriormente, pero con la compasión podemos obtenerlas. Si solamente tenemos la semilla, pero no el fruto, podemos plantar la semilla y esperar el resultado. La compasión es como esa semilla.

La segunda analogía es que la compasión es como el agua. También podríamos decir que es como la tierra, la cual se labra y cuida de la semilla. La compasión actúa como el agua sobre la tierra, siempre cuidando de la semilla, fortaleciéndola y nutriéndola. Con la compasión, un bodhisatva continúa con la determinación de iluminar a los seres, incluso por tres incontables eones. Sin la compasión, aunque un bodhisatva tenga un correcto entendimiento de la ausencia de dualidad, no dispondrá de los medios para tener entusiasmo. Aunque es muy poco probable, quizás por la dificultad del camino, puede que a lo largo del mismo este tipo de bodhisatva se desanime o se canse, y termine con ganas de descansar en el estado de un shravaka o de un pratyekabuda. Por lo tanto, la compasión actúa como un compañero que anima a los bodhisatvas a medida que avanzan a lo largo del camino.

Finalmente, al alcanzar la iluminación, la compasión sigue siendo necesaria, aunque la flor ya haya florecido y el fruto haya madurado. La maduración del fruto es importante, debido a que sin él no hay una continuidad de las semillas. Al plantar arroz, éste crece y después con él puedes plantar más. Por lo tanto, la semilla es importante, tiene que ser perfecta, debido a que, si está podrida o dañada, entonces no podrá producir un buen resultado. Y al parecer, la compasión es la única semilla perfecta.

Chandrakirti nos dice que la compasión está presente al inicio, durante y al final del camino. En la tercera línea utiliza la analogía de la maduración cuando dice: "*aquello que finalmente madura como un estado de gozo duradero*". Este "*gozo duradero*" es importante, debido a que se refiere a la actividad infinita e interminable de un buda. No es que un buda se dedique a beneficiar solamente a un cierto número de seres y que después se tome unas vacaciones o algo por el estilo. Tal cosa no existe. Las actividades de un buda son para el beneficio de los infinitos seres debido a su compasión. Al final, si no hay compasión no habrá ningún resultado de maduración. Y si no hay maduración, ninguna semilla se produce.

Aquí es necesario aclarar una posible duda acerca de si el Buda tiene compasión. Si la tiene, ¿también tiene la motivación para ayudar a los seres? El problema aquí es que, si decimos que el Buda tiene 'motivación', puede que esto perturbe nuestra visión fundamental. Los budas no conciben sujeto y objeto ni nada de nuestro aferramiento dualista. Por lo tanto, no pueden tener el tipo de motivación que ve por las necesidades de un ser en particular que está en Francia, y así decidir ir allá y manifestar acciones específicas. Entonces, ¿tienen los budas compasión?

Hay dos respuestas. La primera dice que cuando los budas eran bodhisatvas hicieron muchas oraciones y aspiraciones, y debido a esas oraciones obtuvieron los tres kayas. En especial, obtuvieron el Rupakaya, que es el Nirmanakaya, aunque Nirmanakaya es un término del Vajrayana pues el Mahayana no habla mucho al respecto. Como dice Shantideva, la forma en la que los budas benefician a los seres es siendo como un sol o como un árbol que concede todos los deseos. El sol no tiene el deseo de solamente iluminar ciertas partes de la tierra y de no brillar en otras. Por el contrario, cuando sale el sol cualquiera que desee verlo y tenga el mérito o buen karma para ello, recibirá su resplandor. El sol no tiene el deseo de enviar sus rayos. Los budas se manifiestan de la misma forma, sin la motivación de sujeto y objeto.

Otra forma de aclarar esto es diciendo que la compasión del Buda se percibe desde el punto de vista de los seres. Para alguien que tiene devoción y mérito, desde su punto de vista, la compasión del Buda está ahí.

Así que es necesario entender que la compasión se necesita al inicio, durante e incluso después de haber alcanzado la iluminación. Por lo tanto, rendimos en primer lugar homenaje a la compasión. Ahora hablaremos de los tres tipos diferentes de compasión. Pero primero quizás tengan alguna pregunta.

> [Estudiante]: ¿Por qué no nos referimos a la naturaleza búdica como la semilla de la budeidad?
> [R]: Bueno, esto es algo que podemos discutir. Como dije anteriormente, la compasión serían los rayos de la naturaleza búdica. Hice referencia a la analogía que dio Sakya Pandita del fuego dentro de la estufa. Si al tocar la estufa tienes una sensación de calor, entonces sabes que hay fuego o algo parecido dentro de ella. La naturaleza búdica en realidad no se manifiesta. Por lo tanto, aunque podemos ver a las personas experimentando emociones como devoción o irritación, no decimos que "está experimentando su naturaleza búdica". Pero la compasión, este entendimiento especial, es una de las cualidades de la naturaleza búdica. Así que en este caso podemos decir que la primera línea de la segunda *sloka* habla sobre la naturaleza búdica.
>
> [Estudiante]: En la primera explicación acerca de la compasión del Buda, usted mencionó que el Buda no tiene el tipo de motivación en la que están presentes el sujeto y el objeto, sino que beneficia como los rayos del sol. Esto explica la manera en la que el Buda beneficia a los seres, pero no logro comprender cómo es que esto demuestra que el Buda tiene compasión.

[R]: Antes de convertirse en budas, cuando son bodhisatvas, los budas realizan diversas oraciones. Incluso hacen oraciones específicas, tales como quién estará ahí cuando alcancen la iluminación, cuántos discípulos tendrán e incluso qué tipo de flores crecerán en ese lugar. Benefician a los seres por el poder de su compasión, y su compasión continúa.

[Estudiante]: Es una compasión del pasado.
[R]: Pero aún está ahí. En realidad, no es posible separar la semilla, el tallo y el fruto. No son lo mismo, pero tampoco están separados. Así es como opera la compasión.

[Estudiante]: Usted dijo que la compasión incluye un entendimiento. Pero si este entendimiento es acerca del sufrimiento de los seres, no puede encajar con la idea de que no haya un sujeto y un objeto.
[R]: Esta es la razón por la que hice esta aclaración y di una segunda respuesta. Si hacemos oraciones al Buda: "Por favor, cuida de mí, estoy aquí sufriendo, mírame", y de repente nuestro problema desaparece, entonces le daríamos las gracias. Nosotros creamos a ese Buda que conoce nuestro sufrimiento y que de hecho nos ayuda, pero ese es solamente nuestro punto de vista acerca de lo que es su compasión.

Este tipo de intercambio es muy bueno. Así es como deberían de estudiar el tema, siempre intentando buscar alguna contradicción en lo que estoy diciendo. Como ya lo mencioné, apenas estamos hablando del homenaje que rinde el autor. Y sólo en el homenaje Chandrikiti ya ha explicado muchas cosas, y yo ni siquiera estoy cubriéndolo todo, tan solo estoy explicando la milésima parte de lo que hay aquí. Tulku Jigme Rinpoche estaba comentando que cuando Khenpo Rinchen, otro de mis maestros, enseñó esta obra, dedicó dos semanas para las primeras cuatro *slokas*. ¡Hay muchas cosas de qué hablar! Por ejemplo, hablamos de shravakas en términos de alguien que escucha y hace que otros escuchen. Esto inmediatamente conlleva a una duda: ¿Qué sucede si el shravaka está en el reino sin forma? Debido a que como ahí no emite ningún sonido, no puede hacer que otros escuchen. Hay varias cosas como esta que no he comentado.

[Estudiante]: No logro comprender la relación que hay entre la ausencia de dualidad y la compasión, ¿cómo es que la ausencia de dualidad surge después de la compasión?
[R]: En un inicio sueñas que tienes una enfermedad mortal, pero no te das cuenta de que se trata de un sueño. Pero como un ser superior, entiendes y tienes compasión hacia tus compañeros soñadores. Y de repente, te das cuenta de que estás soñando y comprendes la ausencia de dualidad. Sin embargo, como sabes que otros no conocen esto, también quieres que sepan que se trata de un sueño. Esta es la bodhichita, así de simple.

[Estudiante]: Su segunda respuesta no responde a la pregunta sobre si el Buda posee compasión. ¿El Buda tiene o no tiene [compasión]?
[R]: Lo que estoy diciendo es que, desde nuestro punto de vista, el Buda tiene [compasión]. Tenemos que ser cuidadosos, después de todo, su existencia misma también podría ser nuestro punto de vista.

[Estudiante]: No me siento satisfecho con la primera explicación. Al decir que los bodhisatvas realizan diversos deseos y que dicha motivación continúa hasta la budeidad, me hace pensar que los deseos son relativos, y que en algún momento se tienen que agotar. No pueden seguir de forma continua, sin tener fin.
[R]: El resultado está todavía ahí, y eso se debe a la compasión. La primera respuesta es que hay un continuo de compasión, y la segunda es que lo vemos desde nuestro propio punto de vista. Es un buen ejemplo. Una flor tiene una semilla particular, que crece con el agua y después produce más semillas. Tu argumento es bueno, de hecho, se puede decir que ya se ha agotado. Dharmakirti dijo que cuando se agota la totalidad del camino, se tiene que abandonar el barco. No obstante,

esta semilla produce la siguiente flor, así que los beneficios están ahí. Aun así, es necesario el fruto. Supongamos que a pesar de la semilla y del agua, la flor no crece; eso sería el fin del linaje de esa flor. De esto estamos hablando, la analogía de la semilla, el agua y el fruto es muy buena.

[Estudiante]: ¿Acaso la simpatía o solidaridad no contiene ya dicho entendimiento?
[R]: No existe ningún problema si el término solidaridad tiene la connotación de entendimiento. Pero pensé que en ocasiones solidaridad simplemente se refiere a sentir lástima por alguien, y puede que eso no funcione. Imaginemos a un ser atroz que no tiene solidaridad alguna. Si decimos que solidaridad es la compasión definitiva, entonces diríamos que este ser no tiene compasión y, por tanto, correríamos el peligro de afirmar que no tiene naturaleza búdica. Pero, como budistas, sabemos que no importa qué tan malo pueda ser alguien, aun así, tiene naturaleza búdica, la base para que desarrolle todas sus cualidades iluminadas. Desde mi punto de vista, me parece que la compasión es la cualidad más evidente de la manifestación de la naturaleza búdica.

[Estudiante]: Cuando una flor produce una semilla, esa semilla produce otra flor. Cuando tienes aspiraciones a lo largo del camino, ¿cómo es que esto puede producir algo diferente a la budeidad? ¿Cómo una semilla, la cual es dualista, produce un fruto que no es dualista?
[R]: Debido a que la esencia no es dualista, los nyingmapas hablan en términos de *lhündrup kyi nangcha* (*lhun grub kyi snang cha*), 'el aspecto espontáneo de las apariencias', que se refiere a la capacidad inherente de la naturaleza búdica para manifestarse.

[Estudiante]: ¿Acaso no es esto como el argumento en contra de los hinduistas, en el que la causa y el fruto son la misma cosa?
[R]: Ellos ni siquiera lo llaman causa y fruto, pero ya estamos saltando a otra cosa, y no estaríamos hablando del Madhyamika. Nosotros creemos en la budeidad, o al menos en los bodhisatvas, y aceptamos que las tres causas de un bodhisatva son la compasión, la ausencia de dualidad y la bodhichita. ¿Tu pregunta es acerca del tipo de compasión que tienen los bodhisatvas?

[Estudiante]: Lo que yo entiendo es que la bodhichita relativa que mora en los bodhisatvas ordinarios es una bodhichita dualista. Pero si la bodihchita relativa que mora en otro tipo de bodhisatvas no necesariamente es dualista, ¿puede haber una bodhichita relativa pero que no sea dualista?
[R]: En un bodhisatva, es necesario distinguir entre la meditación y la etapa posterior a la meditación. Por esa razón es que en un inicio mencionamos *tsendzin* (*mtshan 'dzin*), un aferramiento hacia las características. Durante la etapa posterior a la meditación, un bodhisatva que está en el primer bhumi tiene bodhichita relativa con aferramiento hacia las características, pero no durante el periodo de meditación. Se puede decir que el dualismo, *nyidzin* (*gnyis 'dzin*), es ignorancia, y que el aferramiento hacia las características es algo parecido a la ignorancia. Sin embargo, el aferramiento hacia las características no necesariamente es dualismo, es *tsendzin*.

[Estudiante]: ¿Es posible tener dualismo sin concebir las características de las cosas?
[R]: Sí, por eso no estoy muy seguro de que 'dualismo' sea la palabra correcta para referirse a *nyidzin*. Posteriormente hablaremos más acerca de *nyidzin* y *tsendzin*. Cuando estudiamos los obscurecimientos y la ignorancia, hablamos de una mente dualista. Una mente dualista es aquella que tiene aferramiento hacia los fenómenos duales, hacia el sujeto y el objeto. Un bodhisatva del primer nivel en adelante no tiene esto, pero sí tiene aferramiento hacia las características. Este no es un aferramiento dualista, más bien es ver la apariencia dualista, cosas como el color o la forma.

2) La alabanza en sí, basada en estas razones *(530),* 1:3. 1-4.2

a) Otras maneras de explicar los tres tipos de compasión

b) Esta forma extraordinaria de explicar los tres tipos de compasión *(531)*

> *1:3 Inicialmente, debido al aferramiento al llamado 'yo', como una entidad personal [existente],*
> *Surge el aferramiento a lo 'mío'.*
> *Los seres indefensos son conducidos como una rueda hidráulica,*
> *debido a eso, me postro ante la compasión.*

(1) Explicándolos en términos de sus diferentes campos de acción

En esta *sloka*, Chandrakirti rinde un segundo homenaje y hace una presentación de los tres tipos de compasión. Muchos eruditos coinciden en que estos tres tipos de compasión no se distinguen por su forma o por su aspecto, sino debido a sus tres campos de acción:

- ***Los seres que tienen dos tipos de sufrimiento***: ***el sufrimiento del sufrimiento y el sufrimiento del cambio.*** Según la filosofía Madhyamika, la compasión es el deseo de proteger o liberar a los seres del sufrimiento. De esta forma, el primer tipo de compasión es el deseo de liberar a los seres de estos dos tipos de sufrimiento.
- ***Los seres están atormentados por el sufrimiento compuesto***: *duché* (*'dus byas*). En palabras simples, utilizando un lenguaje sentimental, podemos decir que esta compasión va dirigida hacia los seres atormentados por el sufrimiento de la impermanencia, pero es mucho mejor usar el término 'compuesto'.
- ***Los seres que no se dan cuenta que todos los fenómenos carecen de una existencia inherente***: De nuevo, en un lenguaje sentimental, podemos decir que va dirigida hacia aquellos que no comprenden la vacuidad. Pero no se preocupen, veremos los detalles más adelante.

La tercera *sloka* cubre el primero de estos tres tipos de compasión.

(a) El significado del símil de la rueda hidráulica.

Ahora hablaremos a detalle acerca de cuál es el campo de acción del primer tipo de compasión. En un inicio, aunque no existe ningún objeto en concreto, es decir, simplemente no hay objeto, tenemos el engaño del 'yo'. De éste proviene la idea de 'lo mío', que hace que surja el aferramiento hacia todo tipo de objetos. Chandrakirti compara a los seres que sufren de esta forma con una rueda hidráulica. En el Tíbet no había ruedas hidráulicas, así que se refiere al tipo de ruedas para irrigar el agua que utilizaban en la India, en las que varios recipientes van unidos a una rueda de madera grande. Da seis razones por las cuales estos seres son como una rueda hidráulica:

1. Una rueda hidráulica está atada o sujetada por cuerdas, clavos, etcétera. De la misma forma, los seres están atados al karma y a las aflicciones, tales como la ignorancia.
2. Una rueda hidráulica no gira por sí misma. Es necesario que alguien la conduzca o la opere. Para los seres, este conductor es la consciencia, y las nociones del 'yo', 'lo mío' o 'lo que yo soy'.
3. Una rueda hidráulica saca el agua del pozo y la vierte sobre el campo que se tiene que regar. Creo que esto hace referencia al reino más elevado del samsara que, según el budismo, muchos hinduistas consideran el nirvana. Aunque alcances el nivel más alto dentro del samsara, aun así, tendrás que descender, igual que el agua escurrirá lejos del campo. Quizás estas analogías suenen difíciles, pero hay que tomar en cuenta que fueron escritas en la India.
4. Es necesario tener mucha fuerza para impulsar una rueda hidráulica hacia arriba, pero es muy fácil que vaya hacia abajo. De la misma forma, es difícil obtener un renacimiento superior, y muy sencillo ir hacia abajo a un renacimiento inferior.

5. La quinta semejanza se refiere a los doce vínculos del surgir interdependiente, los cuales son: ignorancia, percepción, consciencia, nombre y forma, seis sentidos, contacto, sensaciones, ansia, aferramiento, devenir, nacimiento, y vejez y muerte. Si no puedes recordar los doce, puedes resumirlos en tres: emoción, acción o karma y nacimiento. Ya sea que hablemos en términos de tres o de doce, el punto es que no podemos afirmar cuál va primero. De la misma forma, en una rueda hidráulica no es posible decir cuál es el primero de los recipientes que van unidos a ella.
6. Si vives junto a una rueda hidráulica y la observas, te darás cuenta de que hace lo mismo todos los días. No cambia de dirección, no se detiene a descansar ni se involucra en otras actividades como bailar; hace lo mismo todo el tiempo, una y otra vez. Los seres samsáricos son así, desayunan, comen y cenan, una y otra vez. Pero para poder verlo es necesario detenerse y observar por un tiempo.

Los seres son como una rueda hidráulica, giran una y otra vez. El primer tipo de compasión aspira a liberarlos de este tipo de sufrimiento. Varios eruditos llaman a este tipo de compasión: 'compasión común', debido a que los hinduistas también la tienen. El erudito sakyapa de nombre Sakya Chokden, dice que rendimos homenaje a este tipo de compasión debido al valor del objeto hacia quien se tiene compasión; no obstante, Chandrakirti rinde homenaje a los otros dos tipos de compasión no sólo por el valor del objeto, sino también por la forma de compasión de estos dos.

Ahora tenemos que preguntarnos ¿quiénes están incluidos como objeto o campo de acción de este primer tipo de compasión? Todos los seres samsáricos que experimentan los dos tipos de sufrimiento están incluidos, al igual que los shravakas y los pratyekabudas, quienes todavía están en el camino. En resumen, el objeto del primer tipo de compasión es alguien que ha nacido en el samsara sin elección, alguien que renace en él debido al poder del karma y de las emociones aflictivas, y no debido a su propia voluntad.

(b) El primer significado del símil del reflejo de la luna sobre el agua *(532)*

> *1:4.1-2 Los seres son como el reflejo de la luna sobre el agua en movimiento.*
> *Hay que verlos como vacíos en sus cambios y en su naturaleza.*

En la siguiente mitad de esta *sloka*, las primeras dos líneas de la cuarta *sloka* cubren los otros dos tipos de compasión. En esta ocasión solamente se presenta una analogía: el reflejo de la luna sobre el agua que ondula ligeramente, agitada por un viento suave. La misma analogía se utiliza en dos ocasiones para explicar tanto el segundo como el tercer tipo de compasión.

El objeto del segundo tipo de compasión son los seres que sufren debido a la naturaleza compuesta de los fenómenos, es decir, la impermanencia. En un nivel general, la compasión es un estado mental que desea que los seres estén libres de sufrimiento. Aquí sufrimiento se refiere al sufrimiento que tiene la capacidad de permear todo, inseparable de todos los fenómenos compuestos.

Un fenómeno compuesto siempre tiene un inicio. Si no hay un inicio, entonces no hay acto de composición. Y tendría que haber un estado de permanencia donde se more, de lo contrario una vez más no habría composición. Finalmente, el acto de composición debe de tener un final. Incluso si bebo una taza de té, hay un inicio, una duración y un final. Por ejemplo, si no existiera un final en el acto de beber, no existiría el concepto de beber una taza de té pues siempre se estaría atrapado bebiendo. Así que hay un surgir, una duración y un final para ese principio. Se puede decir que el final del principio es el nacimiento de lo restante, y que la muerte de lo restante es el nacimiento de la muerte. La muerte de la muerte es el nacimiento del nacimiento. Incluso aunque no tengas nada, tiene que haber un inicio de esa nada. Mientras bebo el vaso de agua, es el principio de que el vaso vaya quedando vacío. Y habrá entonces algo restante de dicho vacío, y así vendrá pronto la muerte de dicho vacío y el inicio de volver a llenarla con café. ¡Y también es el comienzo de ir a hacer pis!

Muchas personas dicen que los budistas siempre están hablando de cosas negativas o tristes, como la muerte o la impermanencia. Pero esto no necesariamente es algo triste; simplemente es la naturaleza de los fenómenos. Sin un fin, no hay un inicio. No tengo un Ferrari en este momento, pero si voy y compro uno, eso también es impermanencia. Cambié de no tener un auto a tener uno. Mientras los fenómenos compuestos existan, habrá objetos que serán campo de acción para este segundo tipo de compasión.

Chandrakirti explica lo anterior en esta línea: "*Los seres son como el reflejo de la luna sobre el agua en movimiento*". Aquí es necesario subrayar la palabra 'movimiento'. El agua se mueve debido al viento. El lago es el samsara y el viento es el karma, las emociones aflictivas y el ego.

Y de nuevo aquí encontramos algo muy especial. Mientras un fenómeno sea impermanente, puede ser afectado. Puede manipularse, ser interferido, obstruido o modificado. Esto está relacionado con la idea budista de la permanencia. Para nuestra mente ordinaria el sol es permanente, y la permanencia equivale a algo que se prolonga durante mucho tiempo. Nuestra definición de permanencia es: "algo que no tiene un inicio, ni duración, ni fin". No puede tener un principio porque mientras lo tenga, estará sujeto al tiempo y, por lo tanto, a la impermanencia.

Mientras algo sea impermanente, puede verse afectado, manipulado u obstruido. Nagarjuna dijo: *gang la gnod yod de bde min*, "donde existe una posibilidad de afectar, o incluso de causar un daño real, no hay felicidad". Quizás en estos momentos no haya un daño, pero está aguardando y uno de estos días aparecerá. Por lo tanto, tal como dijo Nagarjuna, la felicidad no está en algo que puede verse afectado.

En el *Mulamadhyamaka-karika*, Nagarjuna también dice*'dus byas tham chad slu'i chö 'di na dedag rdzun pa yin*, "por lo tanto, todos los fenómenos compuestos son ilusiones". Por ejemplo, si durante este año vas a un río, y al siguiente año regresas al mismo río, puede que pienses: "observé el mismo río el año pasado". Pero eso es una ilusión, no es verdad. El río que viste el año pasado ya no está ahí, se secó o se lo bebieron las ballenas y los tiburones. Es por eso por lo que Nagarjuna dice que todos los fenómenos compuestos son ilusiones, ¡esto es increíble! Así que la conclusión es que mientras la impermanencia esté presente, habrá sufrimiento. Esta es una afirmación particular del Mahayana. Las escuelas menores, como la Vaibhashika y otras, creen que algo puede cambiar a cada instante y aun así no producir sufrimiento. Hablaremos de esto más adelante.

Entonces todos los seres son como el reflejo de la luna sobre el agua que mueve el viento. En la segunda línea, donde dice: "*Hay que verlos como vacíos en sus cambios*", tenemos que resaltar la palabra 'cambios'. En tibetano se utiliza la misma palabra para 'cambio' y para 'movimiento'. Es necesario agregar la última frase de la tercera *sloka*: "*debido a eso, me postro ante la compasión*". Este era el deseo de Chandrakirti, el autor. Él no quiso desperdiciar espacio, como he dicho, así que a pesar de incluirlo todo, lo presenta de una forma concisa y abreviada.

¿Quiénes son el campo de acción de este segundo tipo de compasión? Están incluidos todos los objetos del primer tipo de compasión, así como los shravakas y los pratyekabudas, pero no sólo los que están en el camino, sino también los que han alcanzado el resultado. ¡Me sorprende que no estén impactados! Ellos son seres iluminados, pero aun así son objetos de compasión. Y por encima de ellos se incluye a todos los bodhisatvas, desde el primer hasta los del décimo bhumi en la etapa posterior a la meditación. Todos ellos están bajo el control de la ley de la impermanencia.

A este tipo de compasión también se le conoce como compasión común, debido a que es común para los shravakas y los pratyekabudas. Ellos comparten este tipo de compasión hacia los fenómenos compuestos e impermanentes, pero no incluyen a los bodhisatvas del primer al décimo bhumi en la etapa posterior a la meditación. Tampoco incluyen a los shravakas y a los pratyekabudas que han logrado el resultado de su respectivo camino.

[Estudiante]: ¿Cómo es que la impermanencia se manifiesta en los shravakas y los pratyekabudas que han logrado el resultado de su respectivo camino?
[R]: Logran la cesación, pero como hay un despertar de la cesación, es impermanente.

[Estudiante]: ¿Por qué el Buda no es impermanente, si nace y demás?
[R]: El Buda es un cuerpo de aparición, que realiza todas estas cosas porque pensamos que lo hace. Es el Nirmanakaya.

(c) El segundo significado del símil del reflejo de la luna sobre el agua *(533)*

Con relación al tercer tipo de compasión, se leen las primeras dos líneas, pero se hace énfasis en las palabras 'reflejo' y 'vacío'. Y de nuevo, agregando la última línea de la tercera *sloka*: "*debido a eso, me postro ante la compasión*".

[Estudiante]: ¿Aparece la palabra 'reflejo' en tibetano?
[R]: En tibetano es *chu yi nang gi da wa tar* (*chu'i nang gi zla ba ltar*), 'la luna que aparece en el agua', ¡pero todos sabemos que no es que la luna se haya caído al agua!

El campo de acción del tercer tipo de compasión son todos los seres que no han comprendido que la totalidad de los fenómenos no existen inherentemente. Hay una historia sobre un mono que fue una tarde a beber agua a un lago. Al ver a la luna reflejada en el lago pensó que se había caído dentro. Enseguida fue a contárselo al rey de los monos, quien no solamente era estúpido sino también ambicioso pues pensó: "Si salvo a la luna me haré famoso y seré un héroe". Así que reunió a todos los monos que había, quinientos en total, y se dirigió junto con ellos al lago. Se sujetaron unos a los otros de una rama que colgaba por encima para intentar rescatar a la luna. Finalmente, el peso fue tanto que la rama se rompió y todos cayeron. No comprendieron que era una ilusión. Así es el sufrimiento; nosotros somos como esos monos.

Decimos que todos los fenómenos no existen inherentemente, que son *tsam*: meras apariencias. Aquí es muy importante la palabra 'simplemente' o 'meramente'. Son meras apariencias, simplemente sonidos y experiencia. Por ejemplo, si tienes una pequeña herida y dices: "es simplemente algo pequeño", o tiene "simplemente" una apariencia, tiene un gran significado. No estamos negando la apariencia, estamos negando la idea de que tenga una existencia inherente, como el reflejo de la luna sobre el agua. ¡Nadie les diría a esos monos que no existe el reflejo de la luna sobre el agua! De hecho, si fueran monos más inteligentes, podrían sentarse junto al reflejo y disfrutar de todo tipo de romances. Nosotros decimos que esa luna no es la verdadera, pero ellos lo desconocen. Los bodhisatvas quieren que esto se sepa y que todos se liberen de esta clase de sufrimiento.

A los primeros dos tipos de compasión se les llama 'compasión inspirada en la acción' *chöpé kün ne longwé nyingché* (*spyod pas kun nasslong ba'i snying rje*).

Al tercer tipo se le llama 'compasión inspirada en la visión' *tawé künné longwényingché* (*lta bas kun nas slong ba'i rnying rje)*. Es una compasión que no es común debido a que requiere un entendimiento tanto de la ausencia de identidad de los fenómenos como de la ausencia de identidad del ego. Dentro del campo de acción de este tercer tipo de compasión están todos los objetos que mencionamos antes, incluido el bodhisatva del décimo bhumi en el periodo de meditación. Esto es así porque, durante el periodo de meditación, los bodhisatvas del décimo bhumi no han alcanzado el logro completo de la vacuidad. En pocas palabras, el objeto de este tercer tipo es cualquiera que no haya alcanzado el logro completo o total de la vacuidad.

(2) La explicación de que su forma es común *(533)*

(3) Un resumen del significado de los puntos importantes *(533)*

Resumiendo, el objeto del primer tipo de compasión es alguien que ha nacido en el samsara sin elección alguna, de manera indefensa. Decimos que es indefensa porque su nacimiento depende de causas y condiciones y no de su libre elección; el karma lo arroja. Por ejemplo, es probable que de acuerdo con su karma deba nacer como el perro de un millonario. O quizás renazca como un ser humano saludable, pero en una zona de guerra, como Bosnia. No tiene opción. Bueno, indirectamente existe la opción, pero él no la eligió, es decir, para poder elegir debemos de abstenernos siempre de ciertas acciones, algo que no hemos hecho.

Es necesario aclarar algo. Anteriormente les dije que la compasión, su naturaleza, posee la connotación de entendimiento más que de simpatía. Al hablar de compasión hacia un bodhisatva del décimo bhumi que está en estado meditativo, si compasión fuese simpatía, entonces no encajaría en su caso. No es posible sentir solidaridad hacia un bodhisatva del décimo bhumi, pero sí entendimiento. Creo que hasta ahora hemos cubierto el tema de lo que es la compasión, aunque no ha sido la mejor de las explicaciones. Si desean estudiar sobre la compasión, lean el texto. Hemos concluido con el homenaje y, finalmente, comenzado con la obra en sí misma, la cual empieza en la tercera línea de la cuarta *sloka*.

B. LA EXPLICACIÓN EN SÍ DEL SIGNIFICADO DEL CUERPO PRINCIPAL DEL TEXTO, EL CUAL ESTÁ SIENDO PRESENTADO

I. Explicación sobre los niveles (bhumis) del bodhisatva que son la causa *(534)*

A) Mostrar su naturaleza general en términos de la unión del método (compasión) y la sabiduría.

Ahora hablaremos de los once bhumis. Pero antes de mencionar a cada uno, es necesario que sepamos en general qué es un bhumi. ¿Qué conforma a un bhumi? Simplemente es una combinación de sabiduría y método. En sánscrito, *bhumi* literalmente quiere decir tierra, suelo o lugar, y puede referirse a varias cosas. Por ejemplo, la lengua de Indonesia tiene mucha influencia del sánscrito. En sus formas oficiales, utilizan palabras como *'bhumiputra'* cuando hablan de ciudadanía. Usamos el término 'bhumi' para referirnos a la combinación de sabiduría y método, debido a que es la tierra o el suelo lo que actúa como un recipiente para que todas las cosas operen. Por ejemplo, es posible armar esta carpa gracias al suelo. De la misma manera, todas las cualidades iluminadas pueden crecer gracias a la combinación del método y la sabiduría.

Esta combinación es esencial. Si tenemos sabiduría, pero no método, entonces seríamos como los shravakas y los pratyekabudas. Y si tenemos método, pero no sabiduría, estaríamos en un estado completamente ordinario igual al nuestro, puesto que ya disponemos de muchos métodos sin sabiduría. La combinación de método y sabiduría es lo que conforma un bhumi. Ahora bien, no es posible decir en qué bhumi se encuentra un bodhisatva en estado meditativo porque ahí no existe esa clase de fabricaciones mentales. Entonces, ¿sobre qué bases podemos distinguir los bhumis del primero al décimo? ¿Será porque han asistido a ciertas universidades y han obtenido títulos? ¿O porque sirvieron a la nación y fueron galardonados con varias medallas?

El concepto de la iluminación es el siguiente: Si tu camisa está sucia, la lavas y la limpias. La limpieza es el resultado, el resultado es la ausencia de suciedad. No es que, al colocar la camisa dentro de la lavadora, de repente se vuelva nueva o limpia. Es importante saber que el término 'resultado de la ausencia' en tibetano

se dice *dreldré* (*bral 'bras*). El grado de ausencia es distinto en cada bodhisatva, y de acuerdo con este puede decirse que ese bodhisatva está en el primer bhumi o en el segundo, etcétera.

Sin embargo, si en su estado meditativo no hay diferencia entre los primeros diez bhumis, ¿cómo se pueden clasificar? Digamos que un bodhisatva del décimo bhumi está meditando en la misma habitación donde está otro bodhisatva. Debido a su omnisciencia, sabe que el otro es un bodhisatva del primer bhumi o cualesquier otro en el que pueda estar. El día de ayer preguntaron a qué nos referíamos con aferramiento hacia las características, este sería un ejemplo. Durante el periodo posterior a la meditación, un bodhisatva del primer bhumi puede saber que está en ese nivel, pero no necesariamente puede reconocer el nivel en el que está un bodhisatva superior a él.

En la etapa posterior al tiempo de meditación, un bodhisatva puede ser reconocido por el número de sus cualidades; por ejemplo, en el primer bhumi un bodhisatva tiene 1,200 cualidades del camino. También pueden identificarse al ver qué es lo que les hace falta. En el primer bhumi hay una ausencia de *tongpang* (*mthong spang*), el obscurecimiento que se abandona a través de la visión. En el segundo bhumi hay una ausencia de *gom pang* (*sgom spang*), obscurecimiento que puede abandonarse a través de la meditación. Hablaremos de este tipo de obscurecimientos después. Cada nivel del camino del bodhisatva hace énfasis en una paramita en particular; además, el bodhisatva adopta una forma particular en cada estadio. Por ejemplo, un bodhisatva en el primer bhumi generalmente adopta una forma relacionada con la realeza, como un rey o una reina. Para ser precisos, como dice el *Dashabhumika Sutra* (*do sde sa chu pa*): "Cuando un pájaro emprende su vuelo en el cielo, no podemos identificar el rastro de su vuelo. ¿Cómo podemos siquiera hablar de ello? Del mismo modo, no es posible expresar las cualidades de los bodhisatvas, así que ¿cómo es posible siquiera escucharlas?". Ahora que tenemos una idea general de lo que son los bhumis, comencemos con el primero.

B. Explicación acerca de la naturaleza de cada uno en términos de la paramita que se enfatiza

1. El primer bhumi: La etapa del gozo completo

a) La sabiduría inmaculada como lo primero, el total gozo perfecto [1:4.3-5.2]

> *1:4.3-4 Los hijos de los victoriosos, poseyendo tal entendimiento,*
> *y excedidos por la compasión, desean liberar por completo a todos los seres.*
>
> *1:5.1-2 Dedicado totalmente tal como en las aspiraciones de Samantabhadra,*
> *su gozo es perfecto. A esto se le conoce como el primero.*

La tercera y la cuarta línea de la cuarta *sloka* expresa el tiempo de meditación del bodhisatva. Cuando Chandrakirti dice: "*poseyendo tal entendimiento*", se refiere a un bodhisatva con un entendimiento o sabiduría que está libre de todo concepto. Esto hace referencia a la sabiduría, y "*excedidos por la compasión*" hace referencia al método. No deberíamos nunca de separar la sabiduría y la compasión, como pueden ver aquí están unidas: la tercera línea habla acerca de la sabiduría, y la cuarta sobre la compasión.

Las palabras importantes son: "*poseyendo tal entendimiento*". Esto se refiere a la sabiduría, que es la segunda de las *siete ramas para la iluminación (byang chub yan lag bdun):*

1. Memoria pura	*dran pa yang dag*
2. Total discernimiento de los fenómenos	*chos rab tu rnam 'byed*
3. Perseverancia pura	*brtson 'grus yang dag*

4. Un estado de total alegría	*dga' ba yang dag*
5. Docilidad pura *(éxtasis)*	*shin tu sbyangs pa yang dag*
6. Samadhi o estabilización meditativa	*ting nge 'dzin*
7. Un estado puro de ecuanimidad	*btang snyoms*

Esta sabiduría es la habilidad de distinguir. De no permanecer en el samsara gracias a la sabiduría, pero gracias a la compasión tampoco quedarse en el nirvana. Esta es una cualidad importante de los bodhisatvas, y aunque un bodhisatva en el primer bhumi cuenta con todas estas siete cualidades, gracias al auto comentario del *Madhyamakavatara* de Chandrakirti sabemos, que aquí se está refiriendo a la segunda.

En las siguientes dos líneas hablamos de la etapa posterior a la meditación del bodhisatva. Durante el periodo de meditación, genera sabiduría y compasión. Y durante el periodo posterior a la meditación, hace oraciones y tiene la alegría para alcanzar ese estado. Esta parte es importante, eón tras eón, ha recorrido el camino de la acumulación y el camino de la aplicación, y la última parte del camino de la aplicación justo ha concluido. Entonces entra al estado meditativo conocido como *tonglam (mthong lam)*, el camino de la visión, en donde abandona los obscurecimientos que deben de dejarse atrás en el camino de la visión.

El periodo meditativo es algo inexpresable, pero al salir de la meditación y entrar al periodo posterior de la misma, un tipo de 'despertar', se da cuenta que ha cruzado el samsara. Se percata de que ha habido un terremoto, de que se han movido cien universos y que cien budas han venido a ungirlo. Sabe que ya no volverá de nuevo al samsara, que el samsara se ha ido y que ha cruzado la línea fronteriza. Y siente un tremendo gozo en ese momento; por eso se le llama así al primer bhumi. ¡Eso es todo! Ahora podemos tener una sesión de preguntas.

[Estudiante]: ¿La sabiduría del bodhisatva está libre de pensamientos o de conceptos? He escuchado que se utilizan ambos términos.
[R]: Cualquiera de los dos es correcto.

[Estudiante]: Mi pregunta es con relación a la permanencia y a la impermanencia. En un inicio usted mencionó que la impermanencia nacía, persistía y finalmente moría. Y que para que algo fuese permanente no debería de nacer, ni persistir ni morir. ¿Puede existir un fenómeno que no tenga nacimiento ni muerte, pero que sí persista?
[R]: Eso no es posible. Mientras algo persista o dure, debe de haber un inicio de dicho persistir.

[Estudiante]: ¿Entonces esto no representa un problema para la budeidad?
[R]: Un buda no tiene un comienzo o una duración. Pero la ignorancia tiene un inicio, un fin y una duración. A ese final de la ignorancia se le llama "buda". Pero no es un fenómeno.

[Estudiante]: ¿No es el fin de la ignorancia el principio de un buda?
[R]: Por el momento es todo lo que puedo decir. No es posible apuntar hacia la budeidad con el dedo. Lo que podemos afirmar es que, al disipar la ignorancia, entonces ahí encontramos la budeidad. Es como lavar la ropa. Aquí la dificultad es que, en cierta forma, el resultado y la ignorancia tienen una relación cercana. Pero, por otro lado, es algo totalmente separado, como la suciedad sobre la camisa. Al comprar la camisa, no la compras junto con la suciedad. Son algo distinto. Sin embargo, si crees que necesitas lavar la camisa, automáticamente estás aceptando que hay suciedad.

[Estudiante]: Usted dijo que podemos hablar sobre el final del samsara, pero que no podemos hablar sobre el inicio de la budeidad. Pero si es posible hablar del final del samsara, entonces nos encontramos con algo que no tiene principio pero que sí tiene un final.

[R]: Así es, pero eso es algo individual, y todo esto es terminología con relación al camino. Cuando hablamos del camino, podemos decir que contamos con un camino, que tenemos ignorancia y que podemos 'alcanzar' la budeidad o 'lograr' la iluminación. A todo esto, le llamamos 'terminología del camino', que se utiliza para animar a practicantes como nosotros. Pero ahora que estamos estudiando Madhyamika, estamos instituyendo la visión, así que es necesario utilizar una terminología distinta. Por ejemplo, al hablar de las dos verdades, *denpa nyi* (*bden pa gnyis*), esta es una 'terminología de la base'. Los dos tipos de acumulaciones es 'terminología del camino', y los dos tipos de kayas es una 'terminología del resultado'.

[Estudiante]: Quisiera preguntar sobre el significado de *chinyépé kyenpa* (*ji snyed pa'i mkhyen pa*). Entiendo que *chitawé kyenpa* (*ji lta ba'i mkhyen pa*) es comprender las cosas como son, es decir, que están vacías. ¿Es *chinyépé kyenpa* la comprensión de las cosas tal y como aparecen?
[R]: *Chinyépé kyenpa* no es sólo la comprensión de las cosas 'como aparecen', sino que también incluye muchas otras formas de omnisciencia. Por ejemplo, aunque *Maudgalyana* era, un shravaka, no sabía en dónde se encontraba su madre, entendía los fenómenos tal como son, es decir la ausencia del *ego*, la razón por la cual era un shravaka. Pero aún no tenía *chinyépé kyenpa*, que es más que un simple conocimiento de "cómo es que aparecen", y no supo en dónde estaba su madre. Hay otra historia en la que un laico fue con Shariputra para que lo ordenara como monje. Para recibir la ordenación, es necesario tener alguna semilla de virtud dejada por alguna acción positiva, pero, aunque Shariputra buscó, no pudo encontrar ninguna. Le dijo al hombre viejo que debido a que no tenía alguna semilla, no podía recibir la ordenación. El hombre se puso muy triste, y fue a visitar al Buda, quien vio que sí tenía una semilla debido a que hace millones de vidas había sido un cerdo y por accidente había circunvalado una estupa.

b) Una explicación detallada acerca de las cualidades del gozo completo

(1) Expresión de alabanza a aquellos que están en este bhumi

(a) La cualidad que se transfiere, el nombre, 1:5.3-4

1:5.3-4 Con este logro, de ahora en adelante
es conocido como un bodhisatva.

Hablamos acerca de la introducción al primer bhumi. Es importante, como budista a menudo se dice que alguien es un bodhisatva. ¿Qué se quiere decir al expresar eso? En estas dos líneas, encontrarás la respuesta. Hablamos de esto en el homenaje, en donde mencionamos a los shravakas, pratyekabudas, bodhisatvas y budas, y el límite que define cuando alguien se vuelve un bodhisatva. En esta *sloka*, sabemos que Chandrakirti se está refiriendo a bodhisatvas que están dentro del primer bhumi en adelante.

Por lo general, el nombre bodhisatva puede utilizarse de dos maneras. Uno es desde la perspectiva de las acciones de un bodhisatva. Y la otra desde la perspectiva de la visión de un bodhisatva, es decir, su realización de la visión de la vacuidad.

(i) Definición del término 'bodhisatva' de acuerdo con la acción (práctica)

En el *Bodhicharyavatara*, Shantideva enseña que la primera forma de obtener el nombre de bodhisatva viene desde el punto de vista de las acciones. En el momento en que la persona tiene el deseo de iluminar a todos los seres, entonces es alguien a quien se le puede llamar un bodhisatva, y será objeto de postración y homenaje para los devas y los humanos. Esto es lo que es un bodhisatva desde la perspectiva de las acciones.

Sin embargo, es necesario aclarar algo. Puede que alguien tenga este pensamiento iluminador sólo por un momento; por ejemplo: "Quisiera poder iluminar a todos los seres". Pero dicho estado es tener sólo un momento de bodhichita, más no de ser un bodhisatva. Incluso el *Bodhicharyavatara* distingue entre la bodhichita de "aspiración" y la bodhichita de "acción". Una persona puede tener durante un día o por un minuto el deseo de iluminar a todos los seres, pero el tener ese deseo por unos minutos no lo hace digno de ser llamado bodhisatva.

Alguien que tiene la bodhichita de acción, se ha comprometido de ahora en adelante en que todo lo que haga será para el beneficio de todos los seres. Por ejemplo, beberá una taza de té para el beneficio de todos los seres, o irá de un lugar a otro en beneficio de todos los seres. Alguien que ha tomado este voto y ha hecho este compromiso, puede ser llamado un bodhisatva.

Estos dos pensamientos, el de aspiración y el de acción, es lo que llamamos la bodhichita relativa. Alguien que tiene ambos, la aspiración y la acción, es llamado un bodhisatva, y este nombre le es dado desde el punto de vista de sus acciones. Por ejemplo, puede haber personas como nosotros, que de vez en cuando, inesperadamente, tengamos el deseo de iluminar a todos los seres. Yo sólo lo he tenido una vez, ¡sólo una! Sin embargo, al tomar iniciaciones, hacer las *sadhanas* u ofrecer lámparas de mantequilla, si realmente podemos comprometernos y decir: "De ahora en adelante, que mis acciones se transformen en algo que sea de beneficio para todos los seres", entonces nos convertimos en un bodhisatva.

Y surge la pregunta: ¿Esto significa que personas ordinarias como nosotros, tenemos que pensar que todo lo que estamos haciendo es para el beneficio de todos los seres? Muchas veces ni siquiera pensamos en lo que estamos haciendo, como cuando no tenemos pensamientos; por ejemplo, cuando dormimos. ¿Entonces, cuando dormimos, nos convertimos en un no-bodhisatva, y sólo somos bodhisatvas cuando al despertar pensamos que estamos haciendo algo en beneficio de todos los seres? No es así. Está escrito en el *Bodhicharyavatara* que una vez que te has comprometido y has tomado el voto, entonces, aunque estés dormido o en coma, aun así, eres un bodhisatva y tus méritos aumentan todo el tiempo.

(ii) Definición del término 'bodhisatva' de acuerdo con la visión (al logro)

Aquí, las palabras "*de ahora en adelante, es conocido como un bodhisatva*" se refiere a alguien que ha generado la bodhichita definitiva. Ha obtenido el nombre de 'bodhisatva' debido a su logro de la visión. Tiene una experiencia directa de la vacuidad o una visión directa, y esta es la razón por la que decimos que está en el 'camino de la visión'. Sabemos que, en este caso, Chandrakiti se refiere a la bodhichita definitiva, tal y como lo menciona en su auto comentario, citando el *Sutra de los dos mil quinientos versos*.

(b) Las cualidades que se alcanzan, el significado *(537)*

Por lo tanto, con esto se nos ha dado una presentación de la calidad de este ser que tiene el nombre especial de 'bodhisatva del primer bhumi', *mingpoy yönten* (*ming po'i yon tan*). La quinta *sloka* nos dice que ha obtenido el nombre o título de bodhisatva, y en las siguientes *slokas*, hablaremos de las diversas cualidades que ha obtenido un bodhisatva del primer bhumi. La primera cualidad es haber obtenido el nombre de bodhisatva; no es un bodhisatva ordinario, sino un bodhisatva último, es decir, debido al logro de su visión. Es como un soldado dentro del ejército, que después de varios años obtiene el rango de 'general'. Además del nombre, el bodhisatva también ha obtenido cuatro cualidades:

1. Raza o familia, *rik* (*rigs*)
2. Purificación, acumulación y habilidad.

3. La habilidad para mejorarse a sí mismo con rapidez, alcanzando fácilmente el siguiente paso. Es como subir una escalera: después de colocar tu pie izquierdo en un escalón, el pie derecho automáticamente sube al siguiente escalón. Un bodhisatva tiene la habilidad de ir subiendo, mientras que personas como nosotros puede que obtengamos algunas buenas cualidades inesperadamente, esperando que se mantengan por diez años, si es que no las perdemos antes.
4. Sobresale de los niveles inferiores.

(i) La cualidad de nacer dentro de la familia, 1:6.1

1:6.1 Ha nacido en la familia de los Tathagatas

La primera cualidad se expone en la primera línea de la sexta *sloka*. Sabemos que definitivamente no es un ser ordinario, y lo opuesto a eso es un ser iluminado. Existen tres tipos de seres iluminados: shravakas, pratyekabudas y budas. Entonces si un bodhisatva del primer bhumi no es ni un shravaka ni un pratyekabuda, ¿qué es? Por ejemplo, al cruzar el eurotúnel y llegar a Francia, ya no estamos en Inglaterra. Puede que sólo estemos en la frontera, pero estamos en Francia. De la misma forma, con seguridad un bodhisatva se convertirá en un buda. No hay desviaciones, solamente un camino a seguir. Esta es la razón por la que los poetas los llaman 'príncipes', *gyalse* (*rgyal sras*) o 'hijos de los victoriosos'. Con seguridad un bodhisatva se convertirá en un buda, así que pertenece al linaje o familia de los budas. La palabra '*Tathagata*', que hace referencia a un buda, literalmente significa 'aquél que ha seguido el camino correcto'. Hay una agencia de viajes en Bodhgaya que se llama Tathagata, me parece un bonito nombre.

(ii) La cualidad de contar con la habilidad de descartar y lograr, 1:6.2-4

1:6.2-4 Al abandonar por completo las tres ataduras constantes,
el bodhisatva posee un deleite supremo
y es capaz de hacer vibrar a cientos de mundos.

La segunda cualidad es *küntü chorwa sum* (*kun tu sbyor ba gsum*), la cual se ha traducido como 'ataduras'. En tibetano significa algo que no solamente nos ata al samsara, sino que también nos impulsa hacia abajo. Son tres las ataduras o causas que nos arrastran dentro del samsara y que ahí nos mantienen:

1. La concepción de una visión [incorrecta] como suprema (*lta ba mchog 'dzin*). Esta tiene tres divisiones:

1. La visión del conjunto transitorio de los cinco agregados como supremos, *chigtsok* (*'jigs tshogs*). Creemos que el yo y lo mío son lo supremo y mantenemos esta visión creyendo que 'yo soy superior', esta es la razón por la que estamos aquí y por la que regresamos continuamente.
2. La visión de que el nirvana es lo supremo, *tar ta* (*mthar lta*), como el deseo de querer renacer en un paraíso creyendo que eso es lo más alto o que la iluminación es lo supremo.
3. La creencia en una visión errónea como suprema, *logta* (*log lta*). Por ejemplo, algunas personas tienen complejo de inferioridad y creen que no sirven para nada y que no tienen valor alguno. Esta es una visión errónea que se ve como superior. Si son adictos a ella, disfrutarán al pensar que son malvados o que no valen nada. Otro ejemplo es pensar que la ignorancia es algo inherente y que no puede eliminarse.

2. La concepción de éticas y modos de conducta [incorrectos] como supremos, *tülshukgi chogzin* (*brtul zhugs gi mchog'dzin*). Por ejemplo, pensar que por ser vegetarianos somos superiores, o que lo somos

porque practicamos el Vajrayana. Abarca desde creer que como el Vajrayana es muy 'abierto', podemos comer carne, beber alcohol y andar con mujeres, hasta el simple hecho de sentir orgullo por ser budista, o por practicar el Mahayana o por ser un practicante de Dzogchen. ¡Esto sólo nos lleva a renacer de nuevo en el samsara, así que hay que tener cuidado! También puede que ciertos monjes o monjas actúen de manera arrogante, viendo a otros por debajo del hombro y sintiéndose superiores, pensando "soy monje o soy monja". Maitreya dijo que la base de la ética es ser humilde y estar libre de arrogancia.

3. Duda, *té tsom* (*the tshoms*)*:* Este tipo de duda es uno de los mayores problemas para un practicante, en el sentido de que no es capaz de decidir cuál es el camino correcto. Puede llegar a ser un gran obstáculo para la iluminación, y la causa perfecta para renacer en el samsara.

Supongamos que Gerardo Godet me pregunta dónde está el baño. Su vejiga está a punto de reventar y yo le muestro el camino diciéndole: "al llegar a una puerta que tenga una señal que diga 'caballeros', ese es, abra la puerta y entre. Estas son mis indicaciones". Puede entonces seguir al pie de la letra mis instrucciones hasta llegar a la puerta, pero al ver el letrero que dice 'caballeros', comienza a dudar y se pregunta si en realidad es el baño de los hombres o si acaso no lo cambiaron por el de 'damas'.

Tener estas dudas representa un obstáculo, ha perdido tiempo y las ganas de orinar han aumentado, pero sigue posponiendo por varios minutos su entrada al sanitario. ¡Esto es un gran obstáculo! Y aparte, desconoce el método Vajrayana de orinar en los pantalones. Lo que realmente necesita es el valor para cometer un error. No importa si abre la puerta y se encuentra con Ani Jinba, ¡puede cerrarla de nuevo! Este tipo de valor es necesario y la carencia de éste es la duda - *té tsom*.

Si alguien nos preguntara qué es lo que nos hace renacer y vagar en el samsara, la respuesta sentimental sería: 'la ignorancia'. Pero en lugar de responder eso, todo lo que necesitamos hacer es mencionar estas tres causas, las cuales han sido abandonadas por los bodhisatvas.

La cualidad de la acumulación se menciona en la siguiente línea: "*el bodhisatva posee un deleite supremo".* No tiene ninguna duda de que alcanzará la iluminación, está totalmente seguro. Como ya lo mencioné, ya está ahí, en Francia, es sólo cuestión de cuánto tiempo más le tomará llegar a París. Ha entendido la ausencia de identidad del individuo y la ausencia de identidad de los fenómenos.

La siguiente línea habla sobre su habilidad: "*y es capaz de hacer vibrar a cientos de mundos*". A cada segundo, si lo desea, puede hacer que el mundo vibre, aunque no lo haga en todo momento. Por ejemplo, cuando Gorbachov se convirtió en el presidente de la URSS, subió el mercado de valores y demás. De alguna manera había un sentimiento de que el mundo se estremecía.

(iii) La cualidad de proceder aún más (el progreso espontáneo), 1:7.1

1:7.1 Avanza con gozo de un bhumi a otro

Uno de mis maestros, Khenpo Kunga Wangchuk, decía que cuando los buitres están aprendiendo a volar, se enfrentan a ciertas dificultades, pero una vez que emprenden el vuelo, planean en el cielo y solamente mueven sus alas un poco de vez en cuando. De la misma forma, un bodhisatva del primer bhumi no tendrá dificultades para alcanzar el segundo, el tercero, el cuarto y todos los que le siguen. A menos que por compasión decida quedarse en el primero; de lo contrario, puede avanzar en cualquier momento que lo desee. Esto se debe a que tiene poder, o control, del esfuerzo para poder comprometerse en la acumulación de mérito y sabiduría. En nuestro caso, aunque queramos alcanzar la iluminación nos enfrentamos con muchas dificultades para purificar nuestras aflicciones y acumular mérito y sabiduría. Hay muchas circunstancias desfavorables para lograrlo, y muchas favorables para fortalecer nuestros obscurecimientos. Esto es lo que menciona la primera línea de la séptima *sloka*.

(iv) La cualidad de ir más allá de los niveles inferiores, 1:7.2-3

> *1:7.2-3 Elimina los distintos caminos que conducen a los reinos inferiores;*
> *agotando los niveles de la existencia ordinaria.*

La cuarta cualidad se menciona en la segunda y en la tercera línea de la séptima *sloka*. La primera de estas dos menciona que el bodhisatva ha cerrado la puerta hacia los reinos miserables y se refiere al camino de la aplicación, *chorlam menché* (*sbyor lam sman chad*) y a aquello que está por debajo del mismo. Hay dos caminos, el de la acumulación y el de la aplicación, además de todos los reinos dentro de la existencia samsárica. El bodhisatva ha cerrado la puerta de entrada a estos caminos, lo que significa que nunca se verá forzado de nuevo a ir hacia abajo debido al poder del karma y de las aflicciones. No obstante, motivado por su compasión, puede elegir ir a esos reinos inferiores.

> [Estudiante]: Usted mencionó que un bodhisatva podría desanimarse y desviarse hacia los caminos del shravaka o del pratyekabuda.
> [R]: Eso no es descender a los reinos inferiores. Por no contar con la compasión suficiente, puede que un bodhisatva se agote y se sienta atraído hacia el nivel de un shravaka o de un pratyekabuda, pero lo hace buscando un camino más corto hacia la iluminación, no es que caiga en un reino inferior. Sin embargo, tu pregunta llega en el momento justo, la siguiente línea habla de este tema: "*Agota los niveles de la existencia ordinaria*".

Quizás piensen que Chandrakirti está siendo repetitivo en la tercera línea; sin embargo, no es el estilo de los grandes eruditos como él. Aunque parece una repetición, siempre hay algún aspecto nuevo y diferente. Por ejemplo, en este caso, justo después de mencionar que elimina los caminos que conducen a los reinos inferiores, dice que agota los niveles de la existencia ordinaria. Esta frase es un poco sarcástica hacia las doctrinas hinduistas, las cuales afirman que es posible alcanzar la cima de la existencia a través del *shamatha*, pacificando la mente por completo. Piensan que ese reino, el más alto dentro del reino de los devas, es la iluminación.

En el tiempo de Chandrakirti, el hinduismo era el mayor oponente o alternativa al budismo; pero en general, podemos decir que otras religiones tienen estos tres objetivos:

- ***Lograr una existencia superior*** (srid rtse): Algunas religiones lo llaman el paraíso, y dentro del hinduismo es la cima de la existencia. Debido a que en este estado superior de existencia no hay percepción, gran parte del dualismo burdo no está presente. Debido a esto, a menos que seamos expertos, es posible confundirlo con algo real. Es como el diseño de los relojes, los auténticos los hacen en Suiza, pero es posible conseguir imitaciones en Tailandia, y a menos que seamos expertos, no podremos distinguir bien entre ambos.

- ***Renacer en el continente del norte***. Según la cosmología budista, en este momento nos encontramos en el continente sur. Los habitantes del continente norte viven por miles de años, y cada uno de sus años equivale a un millón de años nuestros. Tienen vacas que lo conceden todo y disfrutan de placeres y riquezas. Es como un paraíso. No tienen que preocuparse demasiado sobre este tema, yo lo menciono porque viene en el comentario y es bueno conocer esta información. Quizás alguno de nosotros terminemos ahí y podremos reconocerlo.

- ***El estado de Brahma***. Este es un sarcasmo directo. Un bodhisatva ha agotado todos esos estados y ha ido más allá. El paraíso o el estado de Brahma le representan una alternativa atractiva o interesante, puede que incluso sienta rechazo hacia ellos, en estos sitios hay demasiado idealismo, pero no se asume ningún tipo de responsabilidad. Ahí, todas las enseñanzas siguen el estilo de

Rudolf Steiner, en donde no hay exámenes, tampoco se tiene que trabajar y la seguridad social es buena. ¡Aun así alguien tiene que pagar las cuentas!

La razón principal por la cual los bodhisatvas no están interesados en ir a esos tres reinos o estados, se debe a que hay muchos 'obscurecimientos que maduran', los cuales se dividen en dos:

- Al acumular mérito a través de la meditación *shamatha*, y posteriormente alcanzar dicho estado, el individuo piensa que ya ese es el final y no aspira a avanzar más.

- Al estar disfrutando de todo eso, el balance kármico positivo comienza a bajar hasta que el individuo se da cuenta que sólo le quedan unos cuantos centavos, que termina por gastar, impulsándolo de nuevo a ir hacia abajo. Por esa razón no será capaz de escuchar el Dharma - una de las libertades con las que cuenta alguien que ha obtenido una preciada existencia humana.

Esto puede suceder en nuestra vida diaria. Por ejemplo, cuando nos sentimos muy felices no nos acordamos del Dharma. Por eso, cuando nos sintamos muy felices, durante cinco minutos pensemos que hemos nacido en el reino de los devas de larga vida por ese lapso y que no necesariamente tenemos que apegarnos a él.

(c) Las cualidades que se enseñan por analogía, 1:7.4

1:7.4 Se dice que este es como el octavo nivel sublime.

La última línea de la séptima *sloka* nos presenta una analogía. Cuando un ser samsárico logra destruir la raíz del samsara, se convierte en un *arya*, que significa noble o supremo, es decir, alguien que no está dentro del samsara. Hay un argumento en el que los Hinayanas afirman que dentro del camino Mahayana hay un avance instantáneo del camino de la visión al camino del no más aprendizaje, y que por lo tanto no puede haber *aryas* dentro del Mahayana, es decir, un ser no-samsárico que todavía esté dentro del camino, como en el primer bhumi, por ejemplo. Así que algunos Hinayana afirman que el Mahayana no cuenta con un camino gradual, debido a que no cuentan con seres no-samsáricos que estén aún en el camino. Esta objeción es importante debido a que, si no se cuenta con un camino gradual, entonces no se cuenta en absoluto con un camino. Y si no hay un camino, entonces no hay un antídoto para las aflicciones. Eso es lo que intentan lograr.

Alguien dentro del camino Hinayana que entra en la corriente es un *arya*, un ser que no es samsárico. El siguiente nivel dentro del camino es el de aquellos que sólo retornan una vez, posteriormente el de aquellos que no vuelven nunca y luego el estado del destructor del enemigo. De esta forma, podemos ver que hay niveles de seres no samsáricos que están en el camino. Algunos seguidores del Hinayana dicen que dentro del Mahayana esto no existe y que, al llegar al camino de la visión, instantáneamente se alcanza el estado del destructor del enemigo.

Así que el propósito de esta línea es decirles a los seguidores del Hinayana que un bodhisatva que está en el primer bhumi equivale al octavo nivel de un *arya*. ¿Y cómo contar hasta el octavo? Ha habido mucho debate dentro del Tíbet acerca de cuál es el octavo nivel.

Hay que tomar en cuenta que Chandrakirti es un erudito defensor de la escuela Prasanguika Madhyamika, un consecuencialista. Los integrantes de esta escuela utilizan siempre alguna analogía previamente aceptada por su oponente, como en este caso al utilizar la visión Hinayana. En este punto, pongan un gran signo de interrogación en sus cuadernos, porque pasé dos horas ayer escuchando enseñanzas de Khenpos y leyendo muchos comentarios, y hasta ahora no me queda claro cómo contar el octavo nivel. Definitivamente el conteo no es descendente. Hay dos tipos de individuos que han entrado a la corriente:

aquellos que entran y aquellos que permanecen. Después encontramos la misma división en aquellos que sólo retornan una vez, y así sucesivamente. Al contar hacia arriba, en orden inverso, significa que en el octavo nivel están aquellos que han entrado en la corriente. Pero aún no estoy seguro si en el octavo sólo están aquellos que han entrado a la corriente o también aquellos que permanecen en dicha corriente.

Los *cinco caminos* no son solamente un término Mahayana. Estos cinco son el camino de la acumulación, de la aplicación, de la visión, de la meditación y del no más aprendizaje. Los bodhisatvas del primer bhumi están en el camino de la visión, y la línea entre el samsara y el nirvana está justo antes de este camino. Según Chandrakirti, entrar a la corriente es lo mismo que entrar al camino de la visión. Sólo son términos diferentes utilizados por el Hinayana y el Mahayana. Ambos son el resultado, el nirvana.

Ser alguien que ha entrado a la corriente es algo grandioso, debido a que significa que ya no eres un ser samsárico. Aquellos que alcanzan este estado, reciben respeto y devoción de los demás. Durante la época del Buda, algunos monjes abusivos querían impresionar a los practicantes laicos, pero como todavía no habían entrado a la corriente, no podían mentir al respecto. Así que cuando iban pasando los practicantes laicos, se acercaban a la orilla del río y gritaban: "¡Justo he entrado a la corriente!", esperando que los laicos malentendieran sus palabras.

(d) La cualidad de brillar más que otros, 1:8

> *1:8 Esforzándose por lograr la iluminación, incluso aunque esté dentro del primer nivel,*
> *supera a aquellos que nacen de la palabra del rey de los sabios, incluyendo a los realizadores solitarios. Y a través de un mérito que constantemente aumenta,*
> *"por haber ido lejos", su entendimiento también es mayor.*

Hasta ahora, a través de esta analogía, hemos visto cómo se obtienen el nombre y las cuatro cualidades de un bodhisatva. También, que ser un bodhisatva del primer bhumi equivale a ser alguien que ha entrado a la corriente. Ahora exploraremos otra de sus cualidades, la de opacar a otros, de la cual habla la octava *sloka*.

En todas las shedras y todos los Khenpos, dedican mucho tiempo a esta *sloka* debido a que se tiene que hablar del Hinayana, del Mahayana y de otras cosas más. En especial, la última línea es ampliamente conocida y maestros como Khenpo Rinchen dedican dos o tres semanas a explicarla.

En la primera línea, es necesario que resaltemos la palabra 'incluso'. Esta simple palabra ha sido objeto de muchas discusiones, además de que hay un profundo significado detrás de ella. ¡Hay algunas shedras que invitan a Khenpos a que hablen solamente sobre ese tema!

(i) Opacar a otros debido a la fuerza del mérito en este bhumi, 1:8.1-3

Imaginen a un rey sentado en su trono, rodeado de majestuosos generales, ministros, miembros del parlamento, representantes del pueblo, etcétera. Y de pronto la reina entra con el príncipe recién nacido. Aunque es pequeño, opaca a los ministros con su mérito puesto que será el futuro rey. Sin importar qué tan grandiosos e inteligentes sean los ministros, o qué tan largas sean sus barbas, o cuánto conocimiento posean o lo majestuosos que sean, nunca se convertirán en reyes. Siempre serán ministros y generales.

Un bodhisatva del primer bhumi es como el príncipe, muy pequeño frente a los sabios, majestuosos y maduros shravakas y pratyekabudas, pero eso no importa, debido a que al igual que ese bebé que por ahora es príncipe se convertirá en rey, también el bodhisatva se convertirá en un buda y no los demás. Encontramos otro ejemplo en el *Sutra sobre la biografía del gran Maitreya*, en donde se menciona un nido

de garudas sobre un árbol grande, rodeado por buitres, búhos, halcones, águilas, etcétera. Dentro del nido hay una garuda recién nacida, sin siquiera plumas en sus alas, pero aun así opaca a todos los demás. Los halcones pueden volar mucho mejor que la garuda recién nacida, pero la garuda sigue siendo la reina de las aves.

En la primera línea, la palabra 'incluso' nos dice que si un bodhisatva del primer bhumi opaca a los shravakas y a los pratyekabudas, entonces definitivamente los bodhisatvas que están en el segundo bhumi en adelante también los opacarán. ¿Por qué los bodhisatvas pueden opacar a los demás? Debido a su compasión y al mérito que han acumulado durante incontables eones.

> [Estudiante]: ¿Usted dijo el día de ayer que los shravakas también tienen compasión?
> [R]: Así es, pero la compasión de los shravakas es como una gota de agua, mientras que la compasión de un bodhisatva equivale a toda el agua de los cuatro océanos juntos. Y nuestra compasión es como una gota de rocío sobre el pasto, que al compararla con la de los shravakas, la de ellos equivaldría a los cuatro océanos juntos.
>
> [Estudiante]: Usted mencionó que un bodhisatva está libre de tres ataduras: visión incorrecta, ética incorrecta, y duda. ¿Se refiere a que nunca tienen ninguna duda ni siquiera a nivel temporal? Es decir, no surge el pensamiento en su mente, o si surge, ¿no les afecta?
> [R]: No tienen ninguna duda y esto ya no existe en ellos.
>
> [Estudiante]: La analogía dice que un bodhisatva opaca a los demás debido a que en el futuro será el rey, pero todos tenemos el potencial para ser budas.
> [R]: La respuesta a esta pregunta está en la primera línea de la sexta *sloka*. El bodhisatva nace dentro de la familia de los Tathagatas; por lo tanto, seguro se convertirá en un buda. Los shravakas y los pratyekabudas aún están en Inglaterra, pero el bodhisatva está ya en la frontera con Francia.
>
> [Estudiante]: Pero lo que importa es en dónde se encuentra en este momento, y no si estará en París el año entrante. Quizás el que está en Inglaterra en estos momentos llegará antes a París que el que está en la frontera con Francia.
> [R]: Cuando todas las condiciones están presentes y no hay ningún antídoto u obstáculo, podemos estar seguros de que habrá un resultado. La persona en Inglaterra no cuenta con esto. Es como cuando alguien dice: "Quiero eso", y alguien más le responde: "Lo tendrás". No es que ya lo tenga; sin embargo, está seguro de que se lo dará.

(ii) Opacar a otros debido a la fuerza de comprender los bhumis posteriores, 1:8.4

(a) Brilla más que otros como se menciona de manera implícita en el sutra *(539)*

La última línea de la octava *sloka* dice: "*por haber ido lejos, su entendimiento también es mayor*". En el *Dashabhumika Sutra*, el cual es nuestro principal apoyo, el Buda dice que un príncipe recién nacido, debido a su mérito, brillará más que los maduros y preparados ministros y generales. Cuando el príncipe crezca y pueda dirigir el país, opacará a los ministros con su inteligencia. El sutra continúa: "De la misma forma, los hijos y las hijas de los victoriosos, en el momento en que el bodhisatva alcanza la bodhichita definitiva, debido al poder de su noble aspiración, brillará mucho más que los shravakas y los pratyekabudas". De hecho, el término 'aspiración noble' resulta excelente para referirnos a la compasión.

El Buda continúa diciendo que un bodhisatva "ha ido lejos", el cual es el nombre para el séptimo bhumi, y brillará más que los shravakas y los pratyekabudas incluso con un 'gran entendimiento de su propio objeto', *rangi yül shepé chewa* (*rang gi yul shes pa'i che ba*). Menciona lo mismo en esta línea: que no sólo

su mérito es mayor, sino que también lo es su entendimiento, es decir, el entendimiento superior de su propio objeto. Más adelante hablaremos con detalle acerca del significado de esta parte.

Al leer la obra, quizás a veces tengamos la sensación de que Chandrakirti está tan impresionado con el camino Mahayana, que solamente alaba a los bodhisatvas. En las primeras tres líneas menciona que, debido a su mérito, un bodhisatva del primer bhumi opaca a los shravakas y a los pratyekabudas. Y también que un bodhisatva en el séptimo bhumi los opaca con su sabiduría. Pero no dice nada negativo como "*solamente* él puede opacar a los otros con su mérito". Quizás como está alabando constantemente a los bodhisatvas, algunos seguidores del Hinayana lo puedan interpretar como un sarcasmo.

Chandrakirti pudo haber dicho solamente que un bodhisatva del primer bhumi opaca con su mérito a los shravakas y a los pratyekabudas, pero no con su sabiduría. Pero en lugar de presentarlo de esta manera, lo que dice es que cuando un bodhisatva alcanza el séptimo bhumi, también brilla más que ellos debido a su sabiduría. Pero uno de mis maestros, Khenpo Rinchen, dice que la palabra "*también*" es de hecho una de las más grandes alabanzas que Chandrakirti hace a los shravakas y pratyekabudas. Es muy inteligente, pues al decir "también", al mismo tiempo que alaba a los bodhisatvas lo hace con los shravakas y pratyekabudas. Es una alabanza indirecta, nos dice que los shravakas y los pratyekabudas cuentan con una gran inteligencia, tan grande que incluso un bodhisatva del sexto nivel no puede opacarla.

(b) El significado en sí dentro de esa cita *(540)*

(i) La afirmación dentro del sutra de que los shravakas y pratyekabudas comprenden que los fenómenos no tienen una naturaleza verdadera

En general, la visión que deben tener los shravakas, los pratyekabudas y los bodhisatvas es la misma. Pero su logro espiritual no lo es, como se ilustra con la siguiente imagen. En ocasiones, un insecto pequeño carcome el interior de una semilla de mostaza creando un espacio dentro de ella. La realización de la vacuidad que alcanzan los shravakas y pratyekabudas es tan grande como ese espacio dentro de la semilla. Dense cuenta de que no dije 'tan pequeño como', ¡es un espacio grande! Por el contrario, la comprensión del vacío que alcanza un bodhisatva es tan grande, o quizás debería decir tan pequeña, como el cielo. Aquí estamos hablando sobre la inteligencia del bodhisatva. Si el entendimiento de la vacuidad de un bodhisatva en el primer bhumi es superior al de los shravakas y los pratyekabudas, ¿por qué no brilla más que ellos desde que está en ese bhumi?

Del primer al sexto bhumi, un bodhisatva no puede eliminar de manera irreversible su 'aferramiento hacia las características', *tsendzin* (*mtshan 'dzin*). Continúa creciendo y no puede evitar que regrese. Así que aquí tenemos que distinguir dos tipos de obscurecimientos:

- *Dendzin* (*bden 'dzin*): Cuando observan este lápiz, se aferran a él como si existiera verdaderamente. Si alguien les dice que es espagueti, dirían: "no, es un lápiz". Esto es *dendzin*.

- *Tsendzin* (*mtshan 'dzin*): Es un aferramiento hacia las características. Mientras exista un objeto y un sujeto, existe *tsendzin*. No están los detalles de si existe verdaderamente o no. En fin, esta es una explicación muy general.

Permítanme darles un ejemplo que quizás sea malo. Si están soñando con una taza de café, y dentro del sueño alguien les pregunta si están tomando café, como no saben que están soñando responden que "sí". Si les preguntan de nuevo ¿están seguros?, responderán que "sí lo están", definitivamente. Y si les preguntan si les está gustando el café, dirían que sí. Si al despertar alguien les pregunta si el café que

tomaron realmente existe, dirían: "No, fue sólo un sueño". Es decir, no había una taza de café que existiera verdaderamente.

Por ahora, para facilitar las cosas, podemos decir que la creencia de que las cosas existen verdaderamente, *dendzin*, es la causa del samsara, y que los shravakas, los pratyekabudas y los bodhisatvas del primer bhumi, han abandonado ya esta creencia. Y como ya dije, el entendimiento que tienen los shravakas y los pratyekabudas de la vacuidad es tan grande como el interior de una semilla de mostaza, mientras que el entendimiento de los bodhisatvas es como el cielo. Entonces, ¿por qué un bodhisatva que está en el primer bhumi no puede opacar a los shravakas si tiene un mayor entendimiento? Debido a que ni los shravakas, ni los pratyekabudas, ni los bodhisatvas han logrado que su aferramiento hacia las características sea irreversible. Aquí estamos hablando de su avance en términos de *dreldré*, el resultado de la ausencia.

Digamos que Gerardo y yo estamos viendo la misma montaña. Gerardo está unos pasos más cerca y, por lo tanto, tiene una mejor vista; pero tanto él como yo tenemos un problema en los ojos, es decir, somos iguales en cuanto a que tenemos el mismo problema. De la misma forma, los shravakas, los pratyekabudas y los bodhisatvas del primer al sexto bhumi, son todos iguales. Dentro de una igualdad, ninguna de las partes puede opacarse; debe haber una que sea superior para poder sobresalir. Por lo tanto, a pesar de su entendimiento, los bodhisatvas no pueden brillar más que los shravakas.

Como hemos visto, las dos formas en las que un bodhisatva puede brillar más que los shravakas y los pratyekabudas son a través de su noble aspiración y de su gran entendimiento acerca de su propio objeto. La compasión es la noble aspiración que hace que un bodhisatva del primer bhumi genere una gran cantidad de mérito y opaque a los shravakas. Y el gran entendimiento de su propio objeto es lo que alcanza el bodhisatva al llegar al séptimo bhumi 'que ha ido lejos'.

(ii) Lo que dicen otras tradiciones acerca de esta cita

[Nota del editor: Rinpoche no mencionó nada acerca de este punto]

(iii) Presentar el entendimiento del maestro Nagarjuna acerca de este punto *(542)*

Al hablar de 'gran entendimiento acerca de su propio objeto', *rangi yül shepé chewa*, hay tres puntos a tomar en cuenta:

1. Superior
2. Entendimiento o comprensión
3. Su propio objeto

Comenzaremos con el tercero: 'Su propio objeto'. Es necesario comenzar hablando de los cuatro extremos, los cuales se explican en el cuadro de abajo. Según Nagarjuna, todos los fenómenos pueden incluirse en alguno de estos cuatro. Si alguien encuentra un quinto, ¡le daré una píldora de Manyushri! Al hablar sobre la existencia, no estamos haciendo la diferencia entre inherente y no-inherente o convencional, simplemente estamos hablando acerca de la existencia ordinaria dentro del mundo. Por ejemplo, ¿tienen un automóvil? Sí, tenemos uno. Esto es la existencia. Un ejemplo de algo ni existente ni inexistente sería el cuerno afilado en la nariz de Gerardo; como es algo que nunca ha existido, no podemos hablar acerca de su filo.

Existencia *Ejemplo: una cuchara* Cónfer. El cristianismo y algunos tipos de hinduismo	**Inexistencia** *Ejemplo: los cuernos de un conejo o un cuerno en la nariz de Gerardo* Cónfer. Existencialismo
Ambas: existencia e inexistencia *Ejemplo: el reflejo de tu rostro en un espejo* Cónfer. La nueva era	**Ni existencia, ni inexistencia** *Ejemplo: lo afilado que está el cuerno en la nariz de Gerardo* Cónfer. Taoísmo

Estos son los cuatro extremos. Si caemos en alguno de ellos somos extremistas y no tendremos la visión correcta del camino medio. Y tampoco tendremos 'una visión libre de extremos'. Podemos encontrar al cristianismo dentro del primer grupo llamado 'existencia'. Tengo la sensación de que muchos budistas, cuando meditan en la vacuidad, simplemente dejan de tomar en cuenta la 'existencia' y se enfocan en el segundo grupo, la 'inexistencia'. El tercero de ellos, que incluye a ambas, existencia e inexistencia, es como la visión de la nueva era, en donde todo está bien. Y el cuarto sería como la visión taoísta, que por ser parecida a la propuesta del budismo puede llegar a confundir a muchas personas al hacerlas creer que es el camino medio, cuando en realidad está dentro del grupo llamado 'ni existencia ni inexistencia'. Por su parte, Chandrakirti dice que no es así. Hablaremos sobre esto en el capítulo sexto.

En general, podemos decir que si deseamos eliminar la raíz del samsara es necesario destruir el primero de los cuatro extremos, lo que denominamos 'existencia'. Sin embargo, la visión en la que un bodhisatva medita va más allá de estos cuatro grupos, y la llamamos 'la gran vacuidad'. Así que vacuidad no equivale a 'inexistencia'. Muchos dicen que la vacuidad es como un espacio amplio, en blanco o la existencia de eso, pero eso es incorrecto. La noción que muchos tienen de vacuidad entra en el segundo grupo, el cual es uno de los extremos, es decir, una trampa.

Los shravakas y los pratyekabudas se enfocan más en el primero: la existencia. Hacen énfasis en la compresión de la inexistencia de dicha existencia. Sin embargo, los bodhisatvas tienen que comprender tanto la inexistencia de la existencia, como la inexistencia de la inexistencia. Cuando pensamos "yo soy", nos estamos aferrando a la existencia. Y es a través de la meditación que podemos reconocer la vacuidad del yo, pero en ocasiones las personas pueden tener aferramiento o apego a no existir. Desde un punto de vista Mahayana, ese también es un tipo de obscurecimiento.

Cuando en el Mahayana decimos que una flor no existe, lo que queremos decir es que está libre de esos cuatro extremos: existencia, inexistencia, existencia e inexistencia, y ni existencia ni inexistencia. Al comprender esto, dejaremos de preguntar cosas como: ¿Por qué los Mahayanas dicen que esta carpa no existe si la estoy viendo? Chandrakirti diría que no existe, pero tampoco que es inexistente. Ante nuestra mente ordinaria, si se dice 'tampoco es inexistente' entendemos que existe, pero Chandrakirti dice que ni uno ni otro, ninguno de los extremos. Es por eso por lo que lo llamamos el camino medio. ¡Incluso Nagarjuna dice que los sabios no deben de permanecer en el camino medio!

> [Estudiante]: Al visualizar un *yidam*, primero hacemos que exista y, posteriormente, al disolverlo, se vuelve algo inexistente.
> [R]: Sí, eso es cierto. En el capítulo sexto, Chandrakirti menciona que todas las meditaciones y visualizaciones son parte de la verdad relativa. No está diciendo que la existencia y la inexistencia

no puedan formar parte de la verdad relativa. Tengamos en cuenta que aquí estamos intentando explicar la verdad definitiva, la visión de la vacuidad.

No hablaré demasiado acerca de cómo liberarse de estos extremos. Para lograr comprender esto, es necesario contemplar y meditar en el tema. Hablar de esto una y otra vez sólo empeora las cosas. Pero al escuchar y estudiar esta enseñanza, podemos tener una visión general de lo que ocurre en el camino de la acumulación. ¡Puede que esto nos suceda a nosotros!

Y al meditar en esta idea general sobre la visión, durante el camino de la aplicación, logramos tener la experiencia de estar libre de los extremos, también llamada *nyam* (*nyams*). El verdadero entendimiento comienza en el primer bhumi. Esto explica la analogía del espacio que hay dentro de una semilla de mostaza en comparación con el espacio que hay en el cielo. Un bodhisatva, a partir del primer bhumi, comienza a tener un verdadero entendimiento de lo que es estar libre de estos cuatro extremos. Este entendimiento es superior al de los shravakas y los pratyekabudas, quienes solamente han logrado comprender el primer extremo y parte del segundo.

Regresando al tema del 'gran entendimiento acerca de su propio objeto', hablaremos de la palabra 'gran' y de cómo un bodhisatva del séptimo bhumi supera a los shravakas y a los pratyekabudas. Cuando un bodhisatva alcanza el séptimo bhumi, durante el periodo posterior a la meditación puede liberarse del aferramiento hacia las características, *tsendzin*, volviéndose irreversible. Esto quiere decir que hasta que un bodhisatva no alcanza el séptimo bhumi no puede hacer irreversible dicho aferramiento hacia las características, igual que los shravakas y los pratyekabudas. Por esa razón un bodhisatva del primer bhumi no puede opacarlos con su inteligencia.

Esto no quiere decir que, a partir de ahí, un bodhisatva del séptimo bhumi esté totalmente libre del aferramiento hacia las características. Aún tiene *tsendzin*, pero ya no genera más. La semilla ha sido plantada y la flor creció, pero ya no está plantando más semillas. Podemos decir que ha hecho que la semilla sea estéril, y ya no continúa acumulando causas para continuar en el futuro con dicho aferramiento hacia las características. Pero repito, eso no quiere decir que esté libre del aferramiento hacia las características, porque si fuera así, pasaría hasta el décimo bhumi o incluso hasta la budeidad. ¡Pero aún hay cosas que purificar dentro de los bhumis octavo y noveno! Esto nos dice que los shravakas y los pratyekabudas todavía tienen ese aferramiento hacia las características, y que por esa razón son iguales a los bodhisatvas del primer al sexto bhumi.

Ahora, aquí comienza el verdadero problema, las citas del *Dashabhumika Sutra* y el *Sutra sobre la biografía del gran Maitreya* hacen que aparezcan otras interrogantes. Tomando citas de ambos, sabemos que los shravakas y los pratyekabudas tienen tanto el logro de la ausencia de identidad de los fenómenos, como el de la ausencia de identidad personal. Si no fuera así, los bodhisatvas del primer bhumi podrían opacarlos incluso con su inteligencia. Sin embargo, debido a que los shravakas y los pratyekabudas cuentan con cierto entendimiento sobre la vacuidad de los fenómenos, un bodhisatva no puede opacarlos hasta que llegue al séptimo bhumi.

Aquí estamos hablando de dos cosas: los logros y la purificación de las aflicciones. La superioridad de un bodhisatva no se refiere a cosas como su tamaño físico o su color de piel, sino a estos dos aspectos: su noble aspiración y su entendimiento de la vacuidad, el cual es mucho más vasto que el de los shravakas. Para hacer una comparación sobre su entendimiento de la vacuidad, utilizamos el ejemplo del espacio dentro de la semilla de mostaza. ¿Entonces por qué Chandrakirti no dice que los bodhisatvas han sobresalido por completo con relación a los shravakas? Debido a que ellos son superiores en términos del logro que han obtenido de la visión, es decir, la forma en la que perciben los fenómenos; pero no son superiores con relación a la purificación de los obscurecimientos. Utilizando una analogía, podemos decir que, si un shravaka y un bodhisatva estuvieran lavando ropa sucia, ninguno ha llegado al punto en el que no sea posible que la ropa se vuelva a ensuciar de nuevo.

La cita del *Dashabhumika Sutra* nos dice que el pequeño príncipe no opaca a los ministros con su conocimiento, lo que quiere decir que los ministros también tienen conocimientos. También sabemos que los shravakas, los pratyekabudas y los bodhisatvas no son seres samsáricos debido a que han entendido la ausencia de identidad personal. Así que esta cita nos dice que un bodhisatva del primer bhumi no opaca a un shravaka con su inteligencia, lo que significa que los shravakas tienen cierto entendimiento sobre la ausencia de identidad de los fenómenos.

(c) Eliminar las controversias relacionadas con esta cuestión *(542)*

Ahora es momento de hablar acerca del entendimiento que tienen los shravakas y los pratyekabudas acerca de la ausencia de identidad de los fenómenos. Quizás se pregunten la razón por la cual estoy haciendo mucho énfasis en esto. Se debe a que, si cometemos el más mínimo error, podríamos deducir que los shravakas están ya practicando para lograr comprender la ausencia de identidad de los fenómenos, y que por lo tanto no tendría sentido haber enseñado el Mahayana.

En especial, Bhavaviveka dijo que los shravakas y los pratyekabudas sólo han logrado comprender la ausencia de identidad personal y no la de los fenómenos. Aquí está presentando una objeción, a la cual Chandrakirti responde explicando las consecuencias de la afirmación de Bhavaviveka. Tengan paciencia, tenemos que hablar de esto. Si aquí tenemos algún problema, por más pequeño que sea, hará que tengamos problemas mayores con el resto de la explicación acerca del Madhyamika.

Si nos enfocamos en la estructura de todo el Madhyamika, es necesario tomar en cuenta dos puntos:

- La ausencia de identidad del individuo: *gang zag gi bdag med*
- La ausencia de identidad de los fenómenos: *chos kyi bdag med*

Y hay dos tipos de obscurecimientos que deben ser eliminados:

- La creencia/aferramiento a la identidad del individuo: *bdag 'dzin*
- La creencia/aferramiento a la identidad de los fenómenos: *chos kyi bdag 'dzin*

Tanto la ignorancia, como los obscurecimientos y obstrucciones a la iluminación, están incluidos en el último punto del segundo grupo. Los dos primeros puntos, que hablan sobre comprender la ausencia de identidad personal y de los fenómenos, son sabiduría. Cuando hablamos de aquello que tiene que ser eliminado, nos referimos a los dos tipos de aferramiento, y al hablar de aquello que debe ser comprendido, nos referimos a los tipos de sabiduría.

Quizás se pregunten por qué se dividen en dos estos obscurecimientos. Esta es una buena pregunta, y depende de nuestro propio interés, es decir, si queremos alcanzar la iluminación personal, *moksha* o liberación, entonces es necesario deshacerse del primero. Al lograrlo alcanzamos la liberación. Esto es lo que hacen los shravakas y los pratyekabudas pues es eso lo que desean. Como vimos dentro del homenaje en la tercera *sloka*, este obscurecimiento se refiere a que "*inicialmente, debido al aferramiento al llamado* '*yo*' *como una entidad personal, surge el aferramiento a lo* '*mío*'". Aquí nos estamos refiriendo al *ego*, que es el primer obscurecimiento y la causa del resto de los doce vínculos de surgir dependiente. ¿Pero cómo es que estos dos obscurecimientos pueden ser algo separado? Después de todo, no puede haber una noción del 'yo' sin los cinco agregados, los cuales pertenecen al segundo obscurecimiento. Este es el problema.

Según Bhavaviveka, los shravakas sólo están interesados en alcanzar la liberación; por lo tanto, solamente les interesa deshacerse del primero de los obscurecimientos: el ego. Y está bien. Pero posteriormente

Bhavaviveka dice que el método para reconocer la ausencia de identidad de los fenómenos pertenece exclusivamente al Mahayana. Y según Chandrakirti, esto es un error. Con esto nos dice que los shravakas y los pratyekabudas también tienen una comprensión de la vacuidad de los fenómenos; si no la tuvieran, no podrían comprender la vacuidad de los cinco agregados. Ahora, cuando están presentes las causas y condiciones, el resultado aparecerá a menos que se aplique algún antídoto. En este caso, el resultado es el aferramiento al 'yo'. Si no comprendieran la vacuidad de los cinco agregados, el *ego* aparecería automáticamente. Tanto en la India como en el Tíbet han existido diferentes maneras de analizar el tema. Por ejemplo, Mipham Rinpoche, Gorampa y Tsongkhapa tienen sus propias ideas al respecto, pero no voy a explicarlas en este momento.

Ahora hablaremos acerca de *bdag 'dzin* (*chos kyi bdag 'dzin*) y *bden 'dzin*.

Dagdzin (*bdag 'dzin*) significa aferramiento a una identidad personal o del individuo, dentro del cual se incluye el aferramiento a la identidad de los fenómenos. Algo que caracteriza a un fenómeno es que puede ser percibido por los seis sentidos, y la identidad personal está incluida aquí. *Chos* significa fenómenos, y *bdag* algo así como identidad o yo verdadero; el punto es que identifica algo o hace que algo sea lo que es. Por ejemplo, identificar algo como "este es un vaso de agua" o "este es un pedazo de manzana", eso es *bdag*.

> [Estudiante]: En la filosofía occidental, distinguimos entre aquello que es percibido y aquello subyacente que causa la aparición de dichas sensaciones; sin embargo, solamente percibimos las sensaciones y no aquello que subyace. Las personas creen que hay algo por debajo produciendo la causa de esas sensaciones. A eso le llamamos substancia. ¿Es *bdag* dicha substancia?
> [R]: Cuando me refiero al 'yo' o a 'mí mismo', eso es un nombre, una identificación, un patrón habitual y una confirmación. De la misma forma, al decir que esto es una carpa, estoy identificando de manera confundida el concepto de que posee cierta identidad. *Bdag* quiere decir 'en sí mismo' y 'por sí mismo'.
>
> [Estudiante]: Al hablar del objeto 'en sí mismo', ¿se refiere a algo completamente separado de nosotros, que existe por sí mismo y hace que surjan nuestras sensaciones con respecto a algo? Si no hay alguien que percibe, ¿ese objeto sigue teniendo una identidad?
> [R]: No, debido a que no es un fenómeno, *chos* (*dharma*). Si no está presente ninguno de los seis sentidos para percibirlo, no hay tal fenómeno.
>
> [Estudiante]: No podemos percibir directamente la substancia subyacente de algo, solo a través de nuestros sentidos. Podemos percibir el color de algo, su dureza o su forma, pero no podemos ir más allá de los sentidos. Alguien que no sea budista, diría que "efectivamente, eso verdaderamente está ahí".
> [R]: Al decir "esta es una taza", se preguntan si hay algo más allá de esta 'taza' que podamos llamar taza. Según Chandrakirti, eso es una confusión, tal cosa no existe, la llamamos *zhi mé* (*gzhi med*). Sin haber una base, toman eso como base y piensan 'esto es mío'. Aquí llegamos al análisis del carruaje en siete puntos, en el que Chandrakirti nos dice que no hay una base pero que debido a nuestra confusión creemos que sí la hay y afirmamos "este es un carruaje". Lo mismo sucede cuando decimos "esto es una carpa". ¿A qué nos estamos refiriendo? ¿A sus soportes metálicos o a los pedazos de tela? Si separamos una cosa de otra, no podremos encontrar la carpa debido a que no hay una base, aun así, tenemos la idea de que dicha carpa existe y nos aferramos a ella. Eso es *dagdzin*.

También cuando Jacobo piensa que su novia es bonita, eso es *dagdzin*. Al estar enamorado, piensa que su olor es delicioso, que luce muy bien y que tiene un sabor agradable, ¡todo eso! Pero no existe esa base, si verdaderamente existiera, tendría que percibir siempre su delicioso olor y demás. Pero cierto día ya no

huele bien, ni se ve bien y tampoco tiene un sabor agradable; por lo tanto, es una 'suposición que no cuenta con una base'.

Pensar que algo existe verdaderamente es *dendzin* (*bden 'dzin*). Este es un obscurecimiento mucho más burdo porque algo puede ser *dagdzin* sin que necesariamente sea *dendzin*. Debido a que el aferramiento hacia las características, *tsendzin*, es creer en la existencia de los fenómenos, *chos kyi bdag 'dzin*, pero eso es algo diferente a *dendzin*.

Ya hemos visto que, para lograr comprender la ausencia de identidad personal, los shravakas y los pratyekabudas deben de entender la ausencia de identidad de los cinco agregados, es decir, que no tienen una existencia substancial. Y en efecto, el Buda les dio enseñanzas acerca del segundo tipo de ausencia de identidad, es decir, la ausencia de identidad de los fenómenos, tal y como lo podemos constatar en la siguiente cita: "tanto la forma como las sensaciones son como una burbuja", es decir, sin esencia, carentes de una existencia substancial. En realidad, carecen de una existencia verdadera. El Buda también dijo que "la percepción es como un espejismo, y las formaciones kármicas son como un árbol de plátanos". El tallo de un árbol de plátanos tiene muchas capas, pero al verlo desde afuera parece de una sola pieza, sólido y macizo. Sin embargo, está formado por esas capas que lo recubren, así que si retiramos cada una al final nos daremos cuenta de que no hay nada sólido en su interior. También en esta cita se menciona que la consciencia es como una ilusión mágica.

Entonces ¿por qué decimos que el Mahayana es algo especial? Este reto proviene de Bhavaviveka, al afirmar que las enseñanzas acerca de la ausencia de identidad de los fenómenos son exclusivas del Mahayana. Dice que, si se les hubiese enseñado este tema a los shravakas, no habría entonces nada de especial en el Mahayana y no habría razón para enseñar de nuevo el mismo tema.

Chandrakirti dice que los shravakas y los pratyekabudas deben tener una comprensión de la ausencia de identidad de los fenómenos, sin ella no pueden lograr comprender la ausencia de identidad personal. Estamos en el samsara por no entender la ausencia de identidad personal. Así que como respuesta a Bhavaviveka, Chandrakirti formula dos preguntas: ¿Bhavaviveka está diciendo que las enseñanzas del Mahayana son irrelevantes en general? ¿O que sólo lo son las enseñanzas Mahayana acerca de la ausencia de identidad de los fenómenos?

La primera objeción no es válida, debido a que dentro del Mahayana no sólo encontramos las enseñanzas acerca de la ausencia de identidad personal y de los fenómenos, sino también las enseñanzas sobre las paramitas, las aspiraciones, la compasión, la dedicatoria y demás. Además, el objetivo del Mahayana no es sólo trascender uno de los extremos, sino ir más allá de los cuatro extremos.

Ahora, como respuesta a la segunda objeción, en la que se dice que las enseñanzas Mahayana acerca de la ausencia de identidad de los fenómenos son irrelevantes, tocaremos el tema del 'gran entendimiento acerca de su propio objeto'. Ya hemos hablado sobre los términos 'gran' y 'su propio objeto', así que nos resta definir lo que es 'entendimiento'.

(d) Negando explicaciones en base al análisis conceptual *(545)*

Aunque los shravakas y pratyekabudas tienen un entendimiento acerca de la ausencia de identidad de los fenómenos, existen tres razones por las que la enseñanza Mahayana sobre este tema es superior:

1. Es más clara.
2. Es mucho más vasta.
3. Está completa.

¿Por qué se dice que es más clara? A los shravakas y pratyekabudas el Buda solamente les dijo que la forma era como una burbuja, las percepciones como un espejismo, etcétera, pero no clarificó esto. Sin embargo, dentro del Mahayana dijo que la forma está vacía y la vacuidad es la forma, esta es una explicación mucho más clara y directa. Y aunque el Buda se lo dice a Shariputra en el *Sutra del corazón*, Shariputra no lo práctica, solamente lo repite, por eso le llamamos shravaka (oyente, en tibetano *nyentö*).

¿Por qué se dice que es mucho más vasta? Cuando el Buda da enseñanzas a los shravakas y pratyekabudas acerca de la ausencia de identidad personal y de los fenómenos, niega solamente un aspecto: la existencia. Pero dentro del Mahayana no solamente niega este primer aspecto, sino también los otros tres: la inexistencia, la existencia e inexistencia, y ni la existencia ni la inexistencia. Hay una lista en donde se clasifica la vacuidad en dieciséis o hasta en veinte tipos, de la cual hablaremos en el capítulo sexto. Al decir que es mucho más 'vasta' nos referimos a la cantidad de tipos de vacuidad. Los shravakas y pratyekabudas solamente reciben enseñanzas acerca de un tipo de vacuidad, pero dentro del Mahayana se llegan a explicar hasta 20 tipos.

¿Por qué está completa? Los shravakas y pratyekabudas solamente comprenden el primero de los cuatro extremos y un poco acerca del segundo. En el Mahayana se enseñan los cuatro; por lo tanto, es mucho más completo.

Aquí encontramos diferentes explicaciones. Aunque no entraré en detalles sobre los diversos debates, diré que son muy buenos; ninguno está mal, todos son excelentes. Los debates no se hacen para ver quién gana, aunque si hay algo que ganar dentro de ellos, es únicamente sabiduría.

Tsongkhapa dice que un bodhisatva que está entre el primer y el séptimo bhumi, ha eliminado ya el aferramiento a la identidad personal, *dagdzin*, pero que todavía tiene que purificar el aferramiento hacia las características, *tsendzin*. Hay que recordar que estamos hablando de dos tipos de obscurecimientos: el aferramiento a la identidad personal y el aferramiento a los fenómenos. Un bodhisatva, para alcanzar la iluminación y ser omnisciente, tiene que eliminar el aferramiento a la identidad de los fenómenos. La ausencia de identidad de los fenómenos se divide en nueve partes, estas nueve son diferentes obstáculos que hay que purificar a través de los nueve estadios del bodhisatva.

Cuando un bodhisatva logra eliminar el aferramiento a la identidad personal, alcanza el primer bhumi. Podemos decir que esta primera etapa hacia la budeidad dura sólo un instante. El camino de la visión, *tonglam*, acontece en el momento que percibimos la vacuidad. ¡Eso es todo! Pero como dijo Tulku Jigme Rinpoche: para ellos, un minuto y cien años, son lo mismo.

El día de hoy hemos terminado con la línea que dice *"por haber ido lejos, su entendimiento también es mayor"*. Por lo general, enseñar esto toma de diez a veinte días. No les digan a los tibetanos que yo lo hice en un día, ¡nunca lo creerían y sería la burla de todos!

> [Estudiante]: ¿Alguien en el camino de la visión está libre de los cuatro extremos?
> [R]: No del todo. Es por eso por lo que un bodhisatva en el camino de la visión aún sigue recorriendo el camino.
>
> [Estudiante]: ¿Es cierto que, si los shravakas y pratyekabudas comprendieran del todo la ausencia de identidad de los fenómenos, debido a eso surgiría en ellos la compasión y entrarían al Mahayana?
> [R]: Así es. De hecho, tienen mucha compasión, pero comparada con la Mahayana es pequeña.
>
> [Estudiante]: ¿Por qué se explica por separado la ausencia de identidad personal y la de los fenómenos?

[R]: Esto se debe a la variedad de intereses de cada individuo. Algunos quieren solamente alcanzar la liberación, y para ello tienen que eliminar el aferramiento a la identidad personal, que es lo que los ata al samsara. Algunos desean ir más lejos y alcanzar la omnisciencia, y para ello tienen que eliminar el aferramiento a la identidad de los fenómenos, la cual los ata al nirvana.

[Estudiante]: El 'yo' solamente puede percibir los fenómenos a través de sí mismo, así que no puedo ver ninguna diferencia. Pareciera que el 'yo' puede percibirse a sí mismo a través de los fenómenos.
[R]: Aún tienen eso, incluso al haber eliminado el aferramiento a la identidad personal. Sólo han abandonado el aferramiento hacia la persona; y no a la persona en sí misma.

[Estudiante]: ¿Podemos decir entonces que el ego se transforma durante este recorrido?
[R]: Sí, así parece. Pero siendo estrictos, tendríamos que hablar en términos de *dag*, la suposición falsa hacia algo que no cuenta con base alguna, hablaremos de esto más adelante. Por ejemplo, creemos que hay una carpa, aunque no hay una base para pensar eso. Esto es similar al aferramiento a una identidad en los fenómenos. Y, encima de eso, pensamos que la carpa tiene una existencia verdadera, pero los bodhisatvas no piensan así. Resulta estúpido intentar hablar en nombre de los bodhisatvas, pero supongo que ellos tienen una idea sobre lo que es la carpa, así como de quién percibe la carpa, el sujeto y el objeto, pero no se aferran. Estos dos no son algo separado. Es parecido a una escalera muy larga que llega hasta el primer y segundo piso de una casa. Si se sienten satisfechos, pueden llegar al primer piso y dejar de subir más, pero si desean continuar, siguen subiendo hasta llegar al segundo piso. Podemos dividir la misma escalera en dos, diciendo que una parte de la escalera nos lleva al primer piso, y otra parte al segundo piso. En resumen, aunque no hay una base para el concepto de carpa, una persona ordinaria piensa que esto es una carpa y que existe verdaderamente. Los bodhisatvas no la ven como si existiera verdaderamente; aún tienen el concepto de sujeto y objeto, pero sin aferramiento.

Anteriormente hablamos del resultado de la ausencia, *dreldré*. La palabra *buda* en tibetano se dice *sangyé* (*sang rgyas*), y *sang* ('purificado'), es el resultado de la ausencia o *dreldré*. Al rendir homenaje al Buda, nos referimos a él como 'el despierto', esta es la mayor de todas las alabanzas, tales como 'el grandioso', 'el poderoso' o 'el hermoso'. Su mayor cualidad es la de estar despierto, la cual es el resultado de la ausencia de permanecer dormido, ignorante, etcétera. Debemos de tomar este significado por sentado, debido a que hay mucho que reflexionar con respecto al mismo. En sánscrito, 'ignorancia' se dice *avidya*, y en tibetano *marigpa*.

El problema es que en las lenguas occidentales la ignorancia se refiere a una 'ausencia de conocimiento', lo cual implica que hay algo por conocer que en ese momento desconocemos. Pero en este caso no aplicaría debido a que *avidya* se refiere a lo contrario; no es que no sepamos algo que deberíamos saber, sino que percibimos algo que no es, algo que no tiene base, algo que en realidad no existe. Pero creamos ese algo y posteriormente lo 'percibimos', eso es *avidya*, a eso nos referimos con ignorancia, a no conocer o percibir la realidad. Desde luego, las percepciones erróneas están incluidas dentro de la ignorancia; por ejemplo, si alguien piensa que esta bolsa de té es un pez también es ignorancia. Sin embargo, aquí nos estamos refiriendo a que, en realidad, no hay nada que exista de manera sólida, aunque nuestra mente piense que sí hay algo que existe de esa forma. A eso nos referimos con *avidya*. Y ese algo es *dag*, y el aferramiento a ello es *dzin*. *Dag* quiere decir algo así como identidad. Por ejemplo, cuando Jacobo piensa que su novia es hermosa, en este caso la 'hermosura' sería *dag*. Y *dzin* sería el apego y aferramiento de Jacobo que hacen que se ponga celoso cuando otros están cerca de ella.

En el budismo, la ignorancia no tiene nada que ver con la maldad o un desacuerdo. Más bien es un tipo de confusión, un espejismo. Las personas creen que el dualismo hace referencia a bueno y malo, feo y hermoso, etcétera. Eso también es dualismo; sin embargo, no existen entidades sólidas separadas tales como sujeto y objeto, en realidad son uno solo. Si sabiendo esto separamos el sujeto del objeto, eso es

dualismo. El dualismo también es ignorancia. Al ver la bolsa de té, nuestra mente ordinaria cree que es un fenómeno sólido con una existencia externa. Creemos que realmente hay una bolsa de té que existe sin importar si nuestra mente piensa "esto es una bolsa de té". Pero según el budismo, en particular el Mahayana, no habría una bolsa de té si no hubiera alguien que la percibiera y la etiquetara con dicho nombre. Por esta razón, si les pregunto si ven la taza de té que yo estoy viendo, me responden con naturalidad que sí. Pero en realidad no pueden ver mi idea de la taza de té, sólo pueden ver la suya acerca de la taza de té.

Aunque sólo existe un tipo de ignorancia, esta se divide en dos según el objeto en el que se enfoque: el aferramiento a una identidad personal y el aferramiento a una identidad en los fenómenos. En el segundo tipo está incluido el primer tipo; sin embargo, el primer tipo se centra principalmente en la identidad del individuo, como cuando surge el concepto 'yo soy'. Y pensar 'él es', eso sería la identidad de un fenómeno. La identidad individual se refiere a nuestra propia persona, mientras que la de los fenómenos hace referencia a algo ajeno al individuo, como esta carpa. Es posible eliminar el primero pero todavía seguir teniendo el segundo. Supongamos que estamos lavando ropa sucia y que para eliminar toda la suciedad necesitamos lavarla por media hora, pero algunas personas se sienten satisfechas lavándola solamente durante quince minutos. No ven la suciedad restante como suciedad, mientras que aquellos que son fanáticos de la limpieza sí la lavan apropiadamente. Podemos dividir en dos categorías la manera en que la ignorancia opera y nos obscurece:

- Concebir a las cosas como si existieran de manera verdadera.
- Concebir a las cosas como meras apariencias.

En el primer punto, pensamos lo siguiente: "Yo creo que yo existo de manera verdadera". Y no se preocupen si tienen el segundo tipo de ignorancia, para nosotros ese tipo de suciedad sería un logro en lugar de un obscurecimiento. Para ilustrar mejor estas ideas, podemos hacer un diagrama (*véase más abajo*). Dentro del diagrama, el triángulo representa la ignorancia. Haremos su trazo continuo para representar una sola secuencia. Al inicio del camino es cuando tomamos refugio, o cuando aceptamos los cuatro mudras o sellos, los cuales son:

1. La totalidad de los fenómenos compuestos o producidos son impermanentes.
2. La totalidad de las emociones [que surgen con relación al *ego*] son dolorosas.
3. La totalidad de los fenómenos no tienen características que existan de manera absoluta, y tampoco cuentan con una verdadera 'identidad individual'.
4. El nirvana está más allá de los extremos (es decir, el nirvana es la paz).

En la toma de refugio, estos cuatro mudras están incluidos en la joya del Dharma.

TOMA DE REFUGIO	Seres ordinarios		
	Seres en el camino	**OBSCURECIMIENTOS**	
SAMSARA		- Aferramiento a los dos tipos de identidad	- Camino de la acumulación - Camino de la preparación
NIRVANA	Aquellos que han entrado a la corriente - (dentro de los caminos del shravaka y del pratyekabuda).	- No más aferramiento a la identidad personal - No más *dendzin* (la creencia sólida de que los fenómenos tienen una existencia verdadera). - Aún crea causas para *tsendzin*.	- Del primer al sexto bhumi del bodhisatva.
		- Aún hay aferramiento a la identidad de los fenómenos - *Tsendzin* aún está presente. - Los bodhisatvas del séptimo al décimo bhumi, no siguen creando causas de *tsendzin*.	- Del séptimo al décimo bhumi
ILUMINACIÓN		-Ya no hay más aferramiento a la identidad de los fenómenos	

Al cruzar la línea entre el samsara y el nirvana, nos convertimos en un bodhisatva del primer bhumi. Dentro del Hinayana, a este individuo se le conoce como *alguien que ha entrado a la corriente*. Al alcanzar el primer bhumi, el bodhisatva ha eliminado tanto el aferramiento a la identidad personal como el aferramiento a 'concebir las cosas como si existieran de manera verdadera', *dendzin*.

El décimo bhumi es la línea divisoria para el camino de no más aprendizaje. La iluminación significa dos cosas: no regresar al samsara y lograr la omnisciencia. También podemos llamar "iluminación" al primer bhumi debido a que no se retorna al samsara. Pero podemos ver que la total omnisciencia, *dzokpé sangyé* (*rdzogs pa'i sang rgyas*), está al final del diagrama.

Hay otra línea divisoria en el séptimo bhumi. Como ya lo mencioné, un bodhisatva del primer bhumi puede opacar a los shravakas y pratyekabudas con sus méritos, pero no con su inteligencia. Los bodhisatvas cuentan con una visión superior, un gran entendimiento acerca de su propio objeto, debido a que toman en consideración los cuatro extremos, mientras que los shravakas y pratyekabudas sólo toman en cuenta uno y la mitad de otro. Pero un bodhisatva del primer al sexto bhumi no puede opacarlos con su inteligencia, aún tiene las causas para 'concebir las cosas como meras apariencias', *tsendzin*. Un bodhisatva del séptimo bhumi sobresale ante los shravakas y los pratyekabudas debido a que no sigue creando las causas para concebir las apariencias, pero hasta que no alcance la omnisciencia seguirá experimentando sufrimiento por ellas. Por lo tanto, sigue siendo objeto de compasión. Este sería el tercer tipo de compasión del que hemos hablado anteriormente.

Chandrakirti denomina 'islas de iluminación' a los shravakas y a los pratyekabudas porque, en el pasado, los aventureros de la India emprendían viajes a lo largo del océano en busca de joyas. En ocasiones, después de buscar durante meses y solo ver el mar y el cielo, quedaban tan agotados que cuando veían una pequeña isla deseaban desembarcar en ella y quedarse ahí por un tiempo. Sin embargo, desde el punto de vista Mahayana, llega un momento en el que tienen que continuar con el viaje.

(2) Expresar las cualidades de la paramita en la que se hace énfasis *(558)*

(a) Demostrar que la paramita de la generosidad es la principal, 1:9

> *1:9 Aquí, la primera de las causas para la perfecta iluminación,*
> *la generosidad, es la más importante.*
> *Al dar su propia carne con entusiasmo,*
> *deduce aquello que es inimaginable.*

Aquí estamos hablando de las cualidades que busca cultivar un bodhisatva durante el periodo posterior a la meditación y en particular a la paramita más importante en este bhumi, la generosidad. Existen tres tipos de generosidad:

- Generosidad material.
- Protección.
- Dharma.

Aunque un bodhisatva practica las tres, aquí se hace énfasis en la generosidad material, la cual se divide en dos: externa (ofrecer flores, agua, incienso, elefantes, pavos reales y palacios), y la interna (ofrecer cosas preciadas como podrían ser nuestros familiares). Podemos encontrar varios ejemplos de generosidad material en las historias de las vidas pasadas de un bodhisatva.

En una vida previa, cuando Shakyamuni era un rey de la India, ofreció a cambio de una sola palabra de Dharma a toda su familia. Siendo un rey, disponía de una inimaginable riqueza material, pero aun así no se sentía satisfecho con su vida. Anunció que, si alguien pudiera ofrecerle sabiduría, él le daría lo que fuera. Indra se transformó en un brahmin y le dijo que podría darle una palabra de sabiduría si le daba todas sus esposas, las reinas. Shakyamuni accedió.

El amor que tenía ese rey de la India por la sabiduría era increíble, quizás el mayor que ha habido en toda la historia de la humanidad. Fue después de la invasión de los mongoles a la India, que los reyes comenzaron a embriagarse, a obsesionarse con mujeres y a querer expandir sus reinados. Hari Chandra, uno de los reyes Rajput, perdió todo su reino debido a que su pasatiempo favorito era debatir con cincuenta eruditos budistas y cincuenta hinduistas. Aunque sus ministros le informaron a tiempo de la invasión mongola, ¡decidió proseguir con el debate! El amor que los reyes del pasado tenían por la sabiduría la podemos ver reflejada en la arquitectura. En vez de construir adornados palacios, solamente construían cuatro pilares y un techo, ni siquiera construían paredes. Ani Jinba ya se quejó y dice que nos estamos saliendo del tema, así que regresemos al texto.

Debería de agregarse la palabra '*incluso*' al inicio de la tercera línea, cuando dice que, para él, la generosidad es la más importante y que de esta forma "*incluso puede dar su propia carne con entusiasmo, deduciendo aquello que es inimaginable*". Por ejemplo, cuando Shakyamuni fue un príncipe llamado 'el valeroso', le ofreció su cuerpo a una tigresa hambrienta. La última línea es muy importante, ¿cómo una persona ordinaria puede juzgar si alguien está o no en el primer bhumi? No podemos ver, oler o probar sus cualidades. Pero si alguien tiene el valor suficiente para ofrecer su propia carne, esto nos dice que tiene cualidades internas que no se pueden ver y que está dentro del primer bhumi. Sin embargo, hasta que no alcance el camino de la visión, un bodhisatva tiene instrucciones de no ofrecer su carne o su vida, con excepción de donar sus órganos después de la muerte.

Ashvaghosha, un maestro que seguía el hinduismo con rigidez hizo esto. Debatió con Aryadeva, discípulo de Nagarjuna, y el trato fue que el perdedor se convertiría a la religión del ganador. Ashvaghosha perdió tres veces, pero le desagradaba tanto el budismo que decidió saltar al Ganges. Aryadeva mandó a un monje de la universidad de Nalanda a salvarlo y lo mantuvieron cautivo en la librería de Nalanda durante siete

días. Ashvaghosha no tenía otra cosa que hacer más que leer libros, y encontró una cita en donde Buda Shakyamuni predecía que Ashvaghosha iba a ser el primero en narrar la vida del Buda. Durante esos siete días, recordó todas sus vidas previas como un bodhisatva y generó una gran devoción hacia el Buda, el Dharma y la Sangha.

Se convirtió en uno de los poetas más famosos de la India y escribió el *Buddhacarita*, la historia del Buda. Por ejemplo, Ashvaghosha narra con delicado detalle la escena en donde Siddhartha escapa en la noche del palacio. Describe cómo todas las cortesanas estaban dormidas, incluyendo la que estaba tocando el *tambourah*, que se durmió abrazando al instrumento cual si fuera su esposo.

Un día, Ashvaghosha estaba cruzado un bosque y se encontró con un tigre, el cual se comió sus extremidades. Ashvaghosha sobrevivió y siguió arrastrándose, pero estaba perdiendo mucha sangre y, por lo tanto, muriendo. En cada piedra junto a la que pasaba, escribía un poema, pero después de haber escrito setenta versos murió. A este poema lo llamamos *Las setenta aspiraciones*, el cual podemos recitarlo.

(b) Alabanza a los otros tipos de generosidad *(559)*

(i) Como siendo la causa de que los seres se liberen del sufrimiento, 1:10-11

> *1:10 Los individuos ordinarios que ansían la felicidad,*
> *no pueden vivir sin las comodidades que traen consigo los recursos.*
> *Al reconocer que los recursos provienen de la generosidad,*
> *el sabio (Muni) habló de ella en un inicio.*

De la décima a decimosegunda *sloka*, alaban los actos de generosidad en general, pero no los de un bodhisatva del primer bhumi. En esta *sloka*, Chandrakirti dice que mientras una persona no tenga recursos materiales, por lo general consideramos que es infeliz. Aunque debemos hacer énfasis en el término 'por lo general' para evitar preguntas como la de "¿Entonces Milarepa no era feliz?". No puede haber recursos materiales sin causas y condiciones. Estas se dividen en dos:

- El conocimiento y la habilidad para acumular recursos, por ejemplo, ser diestro en los negocios, además de paciente, ingenioso y constante. Pero estas sólo son condiciones y no la causa principal, podemos ver a muchas personas con un grado académico en negocios pero que no tienen recursos y pasan hambre.

- La verdadera causa detrás de ello es haber sido generoso en vidas pasadas o al principio de esta vida. El Buda conoce las buenas cualidades que surgen de la generosidad y las desventajas de no practicarla. Por esta razón, enseñó primero la paramita de la generosidad antes que las demás.

Por lo general hablamos de tres niveles dentro de las enseñanzas del Buda, en donde se supera algo en cada uno de ellos. En el primero, para evitar las acciones no virtuosas, enseñó la ley de causa y efecto (*karma*), el renacimiento y cosas similares. El segundo nivel lo enseñó para lograr eliminar el aferramiento a la identidad personal. Y el tercero para eliminar el aferramiento a todo tipo de visiones. Este último es exclusivo del Mahayana, el segundo es común tanto en el Mahayana como en el Theravada, y el primero son las prácticas comunes. Como la generosidad es una acción (*karma*), la enseña dentro del primer nivel.

> *1:11 Incluso, hasta aquellos individuos que no son compasivos,*
> *que son extremadamente insensibles y que solamente buscan un beneficio personal,*
> *obtienen a través de la generosidad las comodidades que traen consigo los recursos*

y apaciguan todos los sufrimientos.

En esta *sloka*, aquellos con la actitud 'ridícula' de ignorar el sufrimiento de todos los demás seres, se incluyen en el grupo de seres 'extremadamente insensibles'. Se está refiriendo a los shravakas y pratyekabudas de forma sutil.

(ii) Como siendo aquello que también causa felicidad duradera, 1:12

1:12 Además, por practicar la generosidad,
rápidamente se encontrarán con alguien superior,
cortando así por completo la continuidad del samsara.
Teniendo esa causa, proceden a encontrarse con la paz.

Normalmente las personas practican la generosidad para propósitos mundanos en vez de para alcanzar la iluminación. Pero aquí Chandrakirti dice que incluso ellos, que no tienen una motivación superior, si practican la generosidad con una motivación mundana como la de ser millonario, si continúan practicando finalmente se encontrarán con un ser superior. Esto también se menciona en un sutra, en donde dice que los *aryas*, que son seres no samsáricos como los bodhisatvas, están obligados a ir con personas generosas. Son atraídos hacia ellos. Por ejemplo, el cuenco de mendicante del Buda representa que él mismo va al pueblo a pedir dádivas.

En una ocasión, el hábito del Buda se había rasgado ligeramente. Ananda se ofreció a coserlo, pero el Buda no aceptó. Se puso el hábito y fueron al pueblo a pedir dádivas como normalmente lo hacían. Se encontraron con una niña que no tenía nada, pero que fue y cosió la rotura. En ese instante, Shariputra sonrió. Cuando posteriormente le preguntaron el por qué, respondió que, en ese momento, en el *paraíso de los treinta y tres*, Indra le ordenó a Vishwakarma, el deva encargado de los diseños arquitectónicos y de la ingeniería, que comenzara a sacar la medida del palacio que esta niña ocuparía en su siguiente renacimiento. Pero como su objetivo era la iluminación, ella no deseaba eso. Creo que se convirtió en la monja Utpalmo, que recibió ese nombre porque era tan bella como una flor de *utpala*.

Era tan hermosa, que a pesar de ser monja el príncipe local la perseguía. Después de varios días, se detuvo y le preguntó cuál era la parte de su cuerpo que más le gustaba. Ella ya había destruido al enemigo, es decir, había alcanzado el estado de un *arjhat*. El príncipe se quedó atónito y le respondió que lo que más le gustaba eran sus ojos. Ella se sacó los ojos y se los dio. En ese momento, el príncipe reconoció la verdad acerca de las cosas, comprendiendo que la belleza es un fenómeno compuesto, una idea.

Si alguien continuamente practica la generosidad, algún día se encontrará con un ser superior, escuchará las enseñanzas, cortará con la continuidad del samsara y alcanzará el nirvana.

(c) Alabanza a la generosidad de un bodhisatva

(i) El resultado que se obtiene, el gozo manifiesto, 1:13.1-2

1:13.1-2 Aquellos comprometidos con el bienestar de los demás,
pronto alcanzarán la felicidad a través de la generosidad.

Ahora estamos hablando de la generosidad de un bodhisatva. El resultado de nuestra generosidad, que puede que sean recursos o felicidad futura, puede llegar dentro de diez años o incluso en la siguiente vida. Esto no es algo obvio ni rápido, lo cual puede explicar la razón por la que las personas no son generosas. Pero los bodhisatvas no desean ser ricos y poderosos; están comprometidos con el bienestar de los demás,

su objetivo es hacer felices a otros. Así que cuando son generosos saben que la otra persona se siente feliz y eso los hace felices. En nuestro caso, la motivación detrás de nuestra generosidad es obtener felicidad. La motivación de un bodhisatva es que los demás sean felices, así que de manera natural obtiene el resultado con mucha mayor rapidez.

(ii) Por lo tanto, este tipo de generosidad es de suma importancia, 1:13.3-4

> *1:13.3-4 De esta forma, se hace hincapié en la importancia de la generosidad,*
> *tanto para aquellos que son compasivos, como para los que no lo son.*

Por consecuencia, la felicidad de todos los seres se basa solamente en la generosidad. Ya sea si tienen compasión, como los bodhisatvas, o si no la tienen como los shravakas, pratyekabudas o personas como nosotros. Por esta razón se hace hincapié en la importancia de la generosidad.

> [Estudiante]: Nosotros somos generosos para obtener felicidad, ¿pero también a los bodhisatvas cierto? Ser generosos los hace felices.
> [R]: Los hace felices, pero la diferencia es que lo que los hace felices es la felicidad de la otra persona. En nuestro caso, sólo el resultado nos hace felices.
>
> [Estudiante]: ¿Los bodhisatvas tienen la intención de sentirse felices ellos mismos?
> [R]: No, no la tienen. Esto es algo muy importante que deben tomar en cuenta los budistas Mahayana. Por ejemplo, si vamos a construir un templo para nuestro maestro, en el momento en que tenemos la intención de hacerlo, si nuestra motivación es pura, eso en sí mismo es ya todo un logro. El éxito no depende de construir el templo y hacer la ceremonia de bendición. Mientras tengamos una motivación pura, hemos concluido con la obra. Pero eso no significa que debamos conformarnos con eso, podemos seguir acumulando acciones positivas. Y aun si el templo fuese destruido por el viento o por un terremoto, un bodhisatva no se lamentaría. En vez de darse por vencido, lo construiría de nuevo.

(iii) Supera por mucho un tipo particular de gozo analógico, 1:14

> *1:14 Al escuchar o pensar en la "generosidad",*
> *la alegría que siente un bodhisatva es tal,*
> *que excede el gozo de aquellos arjhats en el nirvana,*
> *sin mencionar [la alegría que le produce] el darlo todo.*

Aquí de nuevo estamos hablando de la generosidad de un bodhisatva. Incluso la felicidad de los shravakas y de los pratyekabudas no puede exceder la alegría que siente un bodhisatva cuando escucha la palabra 'dar'. Chandrakirti no dice esto como una poesía o palabras agradables hacia los bodhisatvas. Es algo cierto y lógico, el objetivo de los shravakas y pratyekabudas es alcanzar la liberación, mientras que el de los bodhisatvas es hacer felices a los demás. No es necesario ni mencionar si en realidad un bodhisatva es generoso, debido a que la simple palabra 'dar' lo hace sumamente feliz. En sánscrito, *danaparamita* se refiere a 'dar', aunque también tiene muchos otros significados. Da la connotación de impermanencia, muerte, renacimiento, vida previa y vida futura, así como la oportunidad de acumular mérito. Esta es otra razón por la que los bodhisatvas se sienten felices cuando alguien menciona la palabra "dar". Les da la oportunidad de dar, pero también hace que recuerden muchas enseñanzas.

(iv) Eliminar las controversias sobre cómo es que se obtiene dicho gozo, 1:15

> *1:15 Al sufrir cuando corta y da su cuerpo,*

reconoce el sufrimiento que otros tienen
que soportar en los reinos infernales y demás.
Y por lo tanto se esfuerza en erradicar ese sufrimiento.

Cuando un bodhisatva ofrece sus extremidades o su carne, siente dolor al cortar su cuerpo debido a que todavía tiene aferramiento hacia las meras apariencias, *tsendzin*. Una persona ordinaria dejaría de hacerlo debido a lo duro que resulta, pero un bodhisatva siente los sufrimientos de todos los *narakas* y *pretas* en su propio cuerpo. Esto hace que recuerde su responsabilidad de extinguir el sufrimiento de todos los seres. Así que, en vez de detenerse, se apresurará para concluir.

(d) Clasificación de esta paramita *(560)*, 1:15

1:16 A la generosidad que está vacía de un donante, del objeto dado y de un receptor,
se le conoce como paramita trascendental.
Cuando se tiene apego hacia estos tres,
se le denomina paramita ordinaria.

(i) Explicación del significado de la palabra paramita *(561)*

Ahora estamos hablando de dos tipos de paramita. La verdadera paramita todavía no está presente dentro del primer bhumi. 'Paramita' significa 'ir más allá', y un bodhisatva del primer bhumi todavía no ha ido más allá. Cuenta con algo que es casi auténtico, pero no la totalidad.

(ii) Aquello a lo que verdaderamente se le puede dar este nombre

Cuando el donante no tiene ningún tipo de aferramiento a su identidad personal, ni hacia el objeto que está dando, por ejemplo, una flor, ni hacia el receptor; entonces a ese tipo de generosidad se le llama 'paramita trascendental'.

(iii) Aquello a lo que se le puede dar este nombre por asociación

Se le denomina "paramita ordinaria" en caso de que un bodhisatva sienta apego hacia estos tres, no como verdaderamente existentes, pero sí como meras apariencias, y así dedique el acto de generosidad en beneficio de la iluminación de todos los seres.

Un ejemplo de esto sería si yo quiero darle a Gerardo Godet una cuchara, se la doy y él me la regresa diciendo: "No tengo donde ponerla, por favor cuídamela mientras encuentro donde". Ahora, aunque la cuchara está en mis manos, ya no es mía. Ya se la di, y aunque fue un regalo si salgo corriendo con ella sería un robo. De esta forma, aunque un bodhisatva aún tiene aferramiento, si dedica sus actos de generosidad para alcanzar la iluminación entonces se convierte en una paramita ordinaria. Por eso se le denomina 'dar el nombre del resultado a la causa'. Es como el sol entrando en la carpa.

c) Un resumen conciso de sus cualidades a través de similitudes *(564)*, 1:17

1:17 El bodhisatva, con un fundamento firme en este estado mental,
se ha convertido en un ser sagrado, encantador y que irradia gozo,
como una joya cristalina en el agua,
desvanece perfectamente la densa oscuridad.

Así que el bodhisatva permanece firme en ese estado mental comprendiendo su propio objeto. Y mientras esto sucede, de su realización surge un gozo radiante que indica que ha alcanzado el primer bhumi. Este gozo es como una joya de cristal en el agua -este es un término que se utiliza en la India para referirse a la luna, y que desvanece la densa oscuridad del aferramiento a una existencia verdadera de la identidad personal y de los fenómenos.

Aquí concluye la primera aspiración iluminada de "La filosofía del camino medio".

2. El segundo bhumi: Sin mancha alguna

a) Una explicación detallada de las cualidades de la paramita que se enfatiza

(1) Los aspectos de la disciplina ética, la paramita en cuestión

(a) El logro de una perfecta disciplina ética, 2:1.1-2

> *2:1.1-2 Aquí, debido a que posee una disciplina ética perfecta*
> *incluso en sus sueños, abandona las manchas de una ética incorrecta.*

(i) Su definición

Un bodhisatva en el segundo bhumi hace énfasis en la disciplina ética, así que hablaremos un poco acerca del tema. Los budistas, al tratar este tema, hablamos de 'caídas' o *tung wa* (*ltung ba*), en las que se incluyen 'caídas naturales' y 'caídas que se basan en haber roto preceptos'. Es importante saber que dentro del budismo no hay un ser superior, por ejemplo, el Buda, que determine qué acciones son malas o si crean o no karma negativo. Más bien nosotros lo decidimos, por ejemplo, supongamos que estamos muy molestos con Gerardo. Deseamos que sea infeliz y que se vea separado de su felicidad. Si acabáramos de llegar a la tierra, no sabríamos lo que hace felices o infelices a las personas, así que quizás haríamos lo contrario.

Pero no actuamos así, ya sea que creamos en el renacimiento y en que hemos estado en el samsara durante millones de vidas. O si no, al menos hemos estado aquí por algunos años, lo que significa que hemos recibido cierta educación. Sabemos que una caricia produce felicidad, pero golpear a alguien en la nariz no. Tenemos esta referencia porque alguna vez alguien nos golpeó y sentimos dolor, y ahora estamos utilizando dicha referencia para causarle dolor a alguien más.

Supongamos que Gerardo Godet acaba de llegar de Júpiter, y tiene una nariz y orejas extrañas. Para él, golpear alguien en la nariz es un saludo, pero como yo no lo sé, entonces creo karma negativo al golpearlo debido a que creo que eso le producirá dolor. Todo depende de mí motivación. Es muy diferente si lo hago sabiendo que a él le gusta que lo golpeen en la nariz al saludarlo o cosas por el estilo.

Al darle la mano a alguien, no es que estemos pensando en crear karma positivo, pero lo creamos si tenemos cierto tipo de motivación. Es posible crear mérito. Esto es lo que llamaríamos una 'caída natural'. Al decir karma positivo y negativo, las palabras "positivo" y "negativo" distinguen el resultado. Lo llamamos karma negativo debido que produce una experiencia dolorosa, y positivo porque el resultado no es doloroso. Eso es todo, si queremos cambiar podemos hacerlo.

Ahora hablaremos de las 'caídas que se basan en haber roto preceptos'. El Buda les dijo a los monjes que no deberían cortar árboles. Si somos seguidores del Buda y no seguimos esta pauta, estamos rompiendo un voto. Esto no tiene mucha relación con las 'caídas naturales' debido a que no cumplimos con una promesa que hicimos. Por ejemplo, si dentro del Vajrayana nuestro maestro nos pide que no le digamos a nadie que el sol y la luna existen, aunque estén en el cielo y el mundo entero lo sepa, no debemos de decirlo, debemos mantener el secreto. No debemos responderle a nuestro maestro que todo el mundo lo sabe, porque quizás perdamos una importante oportunidad de recibir ciertas enseñanzas. Pero bueno, dejemos de lado estas cosas sentimentales que hay en el Vajrayana.

(ii) Su naturaleza

Según la tradición Theravada, muchos de los votos tienen forma. Por lo general, hablan de dos tipos de forma. El primer tipo consiste en algo que podemos ver y tocar con nuestros sentidos. El segundo tipo no podemos percibirlo, sin embargo, estas formas imperceptibles dependen de los elementos para existir. Por ejemplo, cuando una persona toma votos de monje, los votos tienen forma y dependen de los elementos corporales de la persona y de sus agregados. Al morir, sus votos desaparecen. Desde luego, el resultado meritorio de haber tomado votos continúa. Así, al desaparecer los votos, si la persona renace como un pájaro no puede ser un monje pájaro.

Por esta razón, cuando alguien va a ordenarse como monje, se le hacen varias preguntas como "si cuenta con un órgano secreto". Esto se debe a que, si no se cuenta con uno, no podemos tomar los votos de monje o de monja. Hay muchas cosas que se estudian a profundidad en el *Vinaya*. Muchos creen que el *Vinaya* consiste en cosas que 'al Buda se le ocurrió prohibir y muchas otras que se le ocurrió permitir'. Pero, por ejemplo, podemos encontrar una explicación detallada sobre lo que sucede si una persona hermafrodita toma votos monásticos y después de unos meses su órgano cambia.

Para el Mayahana, el voto de bodhisatva no tiene forma. Un bodhisatva puede tomar dicho voto desde ahora hasta que alcance la iluminación. En el proceso puede que renazca como serpiente, pájaro o humano, pero sigue siendo un bodhisatva. Pero esto no quiere decir que, si un practicante Mahayana tomó votos de monje, en su siguiente vida vaya a seguir siendo un monje. Los sutras Theravada son los que determinan las reglas monásticas, es muy importante saber que cuando un practicante Mahayana toma los votos monásticos lo hace desde la perspectiva Theravada.

En la segunda línea de la primera *sloka*, hay que destacar la palabra 'incluso'. La primera *sloka* nos da una presentación de un bodhisatva que está en el primer bhumi, así como de sus cualidades éticas y de disciplina durante el periodo posterior a la meditación. Es necesario aclarar el significado de 'las manchas de una ética incorrecta'. Aquí no estoy queriendo decir que debamos sentir culpa, sentirse culpable por haber roto un voto o una regla demuestra que todavía no hemos perfeccionado la ética. La diferencia entre culpa y arrepentimiento es que cuando nos arrepentimos tenemos una mayor capacidad para no volver a repetir la acción, mientras que al sentir culpa seguimos cometiéndola. Un bodhisatva que está dentro del camino puede arrepentirse y sentir culpa por haber roto las reglas o alguno de los votos, pero una vez que alcanza el segundo bhumi se libera de ambas sensaciones.

(iii) La medida de su perfección

Pero esto no significa que un bodhisatva del primer bhumi tenga una ética incorrecta. Lo que está diciendo Chandrakirti es que un bodhisatva dentro del segundo bhumi pone un mayor énfasis en la disciplina ética, no solamente en la vida real sino también en sus sueños. Esto es debido a que sus acciones de cuerpo, palabra y mente son puras, ha dejado de dañar por completo a otros seres. Y, además se ha comprometido a ayudarlos.

(b) La acumulación de las diez acciones virtuosas, 2:1.3-2.2

2:1.3-4 Debido a que sus acciones de cuerpo, palabra y mente son puras,
acumula los diez aspectos del camino sagrado.

2:2.1-2 Dentro del camino de las diez acciones virtuosas,
en la medida en la que avanza, se convierten en algo sumamente puro.

Debido a esto, acumula los diez aspectos del camino sagrado, los cuales consisten en tres con el cuerpo, cuatro con la palabra y tres con la mente:

- ***Cuerpo*:** Abstenerse de matar, robar y tener una conducta sexual poco sabia.
- ***Palabra:*** Abstenerse de mentir, hablar sin sentido, insultar y utilizar un lenguaje divisorio.
- ***Mente:*** Abstenerse de la codicia, la malicia y las visiones erróneas.

Cuando Chandrakirti dice que "*se convierten en algo sumamente puro*", no está diciendo que un bodhisatva del primer bhumi no cuenta con estos diez aspectos sagrados del camino, más bien que dentro del segundo bhumi se convierten en algo extremadamente puro.

(c) Embelleciendo al bodhisatva, 2:2.3-4

> *2:2.3-4 Como una luna de otoño, siempre con una [disciplina ética] inmaculada*
> *cautiva con su luz tenue.*

La tercera y la cuarta línea hablan sobre las cualidades de su disciplina ética, las cuales hacen al bodhisatva inmaculado, hermoso y totalmente puro. Se expone la analogía de una luna de otoño, que por lo general es clara y blanca, pero en la India es especialmente brillante debido a que durante esa época del año no hay nada que nuble el cielo. De la misma forma, un bodhisatva del segundo bhumi está libre de toda caída con cuerpo, palabra y mente.

(d) Está libre del apego dualista hacia el sujeto, el objeto y la acción, 2:3

> *2:3 Si considerase su propia conducta ética como pura,*
> *no sería una disciplina ética pura.*
> *Así que con relación a estos tres [aspectos], en todo momento,*
> *está completamente libre de una mente dualista confusa.*

Esta *sloka* habla sobre la cualidad especial de la disciplina ética del bodhisatva, la cual consiste en no aferrarse a los defectos del objeto, ni del sujeto ni de la acción. Debería de aparecer la palabra 'si' en la traducción. Aunque es algo imposible, digamos que si un bodhisatva sintiera orgullo (una de las tres ataduras) por ser una persona bien disciplinada, entonces su disciplina no sería pura. Por lo tanto, un bodhisatva del segundo bhumi está completamente libre de una mente dualista que se aferra a la disciplina que hay que mantener, a la acción de mantenerla o a él mismo que es quien mantiene dicha disciplina.

(2) Alabanza a otros tipos de disciplina ética *(566)*

(a) Los defectos de quebrantar la disciplina ética, 2:4-5

> *2:4 Si al contar con recursos debido a la generosidad aun así experimenta el sufrimiento,*
> *éste proviene de haber quebrantado el soporte de la disciplina ética.*
> *Al haber consumido por completo todas las adquisiciones,*
> *se verá sin recursos en el futuro.*

Esta es una alabanza general a la disciplina ética, y no a la disciplina del bodhisatva en particular. Es mejor utilizar en la traducción de la primera línea la palabra 'recursos' en lugar de 'comodidades', puesto que

estos son el resultado de la generosidad. Puede que alguien practique la generosidad y obtenga todo tipo de comodidades materiales, pero a pesar de ello aún podemos ver a seres en este mundo que se encuentran en una situación miserable. Un ejemplo sería convertirse en el rey de los *nagas*, el cual supuestamente tiene una gran cantidad de riquezas. Algunas personas cuentan con recursos debido a su generosidad en vidas previas, pero puede que en esta sean tacañas y no deseen compartir sus bienes con los demás o incluso no deseen gastarlos en ellos mismos.

Desde la perspectiva del Dharma, ser afortunado o no es determinado por el hecho de poder entender o no el Dharma. Así que, si alguien nace como la mascota o el caballo de una familia rica, se debe a que rompió su disciplina ética, además de que en dichas circunstancias agotará su karma positivo. Como está utilizando todas sus causas para tener abundancia, y no está creando más, llegará un punto en que no tendrá ningún tipo de recursos ordinarios. Este es un aspecto sobre las desventajas de no mantener la disciplina ética.

> *2:5 Si independientemente continúa en ese lugar agradable,*
> *en el que aún no es posible permanecer,*
> *caerá en un abismo y perderá todo tipo de independencia,*
> *¿cómo saldrá de ahí en el futuro?*

La quinta *sloka* nos explica la razón por la que una persona debe de mantener una disciplina ética. Cuando un valeroso guerrero tiene libertad, salud y muchas otras circunstancias favorables, debe de aprovechar esta oportunidad y avanzar. Quizás puede conquistar a su enemigo o incluso ganar la batalla, pero si lo atrapan sus enemigos lo atarán y lo encarcelarán, y no podrá moverse sin importar lo valiente que sea. No podrá hacer nada. Así que si independientemente de todo, continuamos en un lugar agradable, no podremos continuar ahí para siempre. En otras palabras, si no aprovechamos las circunstancias favorables, cuando caigamos en un abismo y dependamos de otros, ¿cómo lograremos salir? Por lo tanto, la disciplina ética es necesaria para ser libres.

(b) Mantener la disciplina ética como antídoto hacia eso, 2:6.1-2

> *2:6.1-2 Por tal motivo, habiendo hablado ya sobre la generosidad,*
> *el Buda habló sobre la disciplina ética.*

Debido a que existen muchas desventajas al no mantener una disciplina ética, tal y como mencionan las dos *slokas* previas, el Buda habló del tema justo después de haber explicado la generosidad.

(c) La disciplina ética como el fundamento de todas las buenas cualidades, 2:6.3-4

> *2:6.3-4 Las cualidades crecen en el campo de la disciplina ética,*
> *proporcionando el gozo de sus innumerables frutos.*

Si contamos con el campo adecuado de la disciplina ética, todas las cualidades iluminadas crecerán.

(d) La disciplina ética como la causa de un renacimiento superior y del bienestar definitivo, 2:7

> *2:7 Los seres ordinarios, los que nacen de la palabra,*
> *los que están encaminados hacia la iluminación solitaria,*
> *y los bodhisatvas, todos ellos obtienen el bienestar definitivo y*
> *un renacimiento superior solamente a través de la disciplina ética.*

Al estudiar estos textos de la India, en lugar de buscar diversos comentarios, podemos entenderlos con claridad al leerlos directamente, dependiendo de cómo lo hagamos. Por ejemplo, podemos leer la séptima *sloka* de la siguiente forma:

> *Para aquellos individuos ordinarios que obtienen un renacimiento superior, la única causa de este es su disciplina ética. La disciplina ética también es la única causa de que aquellos que nacen de la palabra, es decir, los shravakas, obtengan el bienestar definitivo. De la misma forma es la causa de los budas solitarios o pratyekabudas, así como de los bodhisatvas. Aquí estamos hablando de dos tipos de resultados: el bienestar definitivo, que se refiere al nirvana, y un renacimiento superior.*
>
> [Estudiante]: Cuando decimos: "aquellos que nacen de la palabra", ¿estamos incluyendo tanto a los shravakas como a los pratyekabudas?
> [R]: Sí, aunque por lo general no nos referimos a los pratyekabudas como *nyentö*, que quiere decir "aquellos que nacen de la palabra". En este caso, nos estamos refiriendo solamente a los shravakas.

Al realizar alguna de las diez acciones no virtuosas, en el caso de que sea una acción muy fuerte, causará un renacimiento en los reinos *narakas*. Si no es tan fuerte, entonces causará un renacimiento en el reino animal y en el reino de los *pretas*. Y si aún resta cierto poder, aunque renazcamos como seres humanos, experimentaremos los efectos. Se dice en general que:

- Si hemos *matado* en vidas previas, como resultado tendremos una vida corta y experimentaremos enfermedades.
- Si hemos *robado* en vidas previas, como resultado careceremos de recursos y tendremos que compartirlos con otros.
- Si hemos tenido una *conducta sexual poco sabia*, como resultado tendremos amigos en los que no podremos confiar o una pareja que siempre estará enemistándose con los demás.
- Si hemos *mentido*, como resultado tendremos que enfrentar escándalos y nos estafarán.
- Si hemos *difamado*, como resultado siempre terminaremos en situaciones conflictivas y sin poder resolverlas. Estaremos rodeados de personas sin educación.
- Si hemos *insultado*, como resultado estaremos propensos a recibir malas noticias. Sin importar lo que digamos, nuestras palabras sólo harán que el problema crezca y que finalmente todo termine en un desastre.
- Si hemos *criticado*, como resultado nadie logrará entender lo que queremos decir. No tendremos valentía ni firmeza. Por ejemplo, cuando se va de compras es necesario tener cierto valor para tomar decisiones, como si se va a escoger una camisa roja o no. Pero algunas personas no pueden hacerlo, dudan y se preguntan si es mejor comprar una roja o una azul.
- Como resultado de la *codicia*, experimentaremos insatisfacción constantemente y ansiaremos poseer todo tipo de cosas materiales.
- Como resultado de la *malicia*, estaremos constantemente buscando algo. Dicha búsqueda siempre será perjudicial y otros nos dañarán.
- Como resultado de las *visiones erróneas*, sin importar lo inteligentes o escépticos que seamos, creeremos en las cosas increíblemente estúpidas que digan los demás. Un ejemplo es Cat Stevens. Tendremos el hábito de ser críticos y de siempre estar buscando errores. Un periodista entra en esta categoría.

Todos estos resultados ocurren debido a la filosofía del karma, de la cual ya hemos hablado. No es que haya una fuerza policiaca budista que determine los castigos apropiados para cada crimen. Estoy explicando esto para que puedan identificar que el resultado es la continuación de la causa. Si matamos a alguien, tendremos una vida corta. Si sembramos arroz, crecerá una planta de arroz y no un caballo.

(3) Una analogía para una disciplina ética perfecta y pura *(568)*, 2:8

> *2:8 Así como el océano es incompatible con un cadáver,*
> *y como la prosperidad [y la desgracia no pueden] co-existir,*
> *de la misma forma un gran soberano que aplica la disciplina ética*
> *no puede vivir de manera descuidada.*

Esta estrofa habla sobre la costumbre en la India de arrojar cadáveres al mar, los cuales aparecían en la orilla a la mañana siguiente. Lo que dice esta *sloka* es que, así como el cadáver y el mar no permanecen juntos, tampoco lo hacen la prosperidad y la desgracia. Así, un bodhisatva del segundo bhumi se somete a la disciplina ética y no puede vivir descuidadamente.

(4) Las divisiones de esta paramita, 2:9

> *2:9 El que abandona, lo que es abandonado y con respecto a quien [se abandona],*
> *tal disciplina ética con estos tres puntos de referencia,*
> *se dice que es una paramita ordinaria;*
> *aquella trascendental es en la que está ausente el aferramiento a estos tres.*

Aquí encontramos tres puntos. El que abandona (como un bodhisatva del segundo bhumi); lo que es abandonado (*como matar*); y con respecto a quien se abandona (como los animales o las vacas locas). Se convierte en una paramita ordinaria cuando el bodhisatva se apega o aferra a alguno de estos tres. Aun así, es posible dedicar el acto. Y en caso de que no exista apego, la acción se convierte en una paramita trascendental. Sucede lo mismo con la primera paramita.

b) Un resumen de sus cualidades en términos certeros *(568)*, 2:10

> *2:10 Como la luna, el bodhisatva aún sin ser mundano,*
> *es la gloria de este mundo.*
> *Al igual que el resplandor de la inmaculada luna de otoño,*
> *su pureza alivia la angustia de los seres.*

En el segundo nivel, el bodhisatva ya no es un ser mundano y es la gloria de este mundo debido a que puede proteger a los seres mundanos. Se le llama inmaculado debido a que no tiene ningún tipo de caídas en relación con su disciplina ética. Como una luna otoñal en la India, un bodhisatva del segundo bhumi refresca a aquellos que sufren debido al calor y calma la angustia de todos los seres. Con esto concluimos el segundo capítulo e intentaremos llegar al quinto el día de hoy. En muchas de las *shedras* se cubre el material del segundo al quinto capítulo en un día. Para los estudiantes, esto es como un día de descanso, como durante esos días no hay mucho que estudiar, aprovechan para lavar su ropa. ¡Pero eso es todo! Hay unas cuantas *slokas* más como esta al principio del capítulo sexto, y a partir de ahí se vuelven como diamantes, duras y con una mayor dificultad.

Aquí concluye la segunda aspiración iluminada de "La filosofía del camino medio".

3. El tercer bhumi: La etapa luminosa (esplendor)

a) La naturaleza de este bhumi en palabras certeras *(569)*, 3:1

> *3:1 El fuego de la sabiduría quema la leña de todos los fenómenos,*
> *debido a que arde, a este tercer bhumi*
> *[se le llama] 'luminoso'. Aquí, como el hijo del Sugata*
> *irradia luz color cobre al igual que el sol.*

Aquí se compara a los fenómenos con la leña y a la sabiduría con el fuego. La primera línea nos dice que el fuego de la sabiduría consume la leña de todos los fenómenos, quemando por completo el aferramiento a la noción de que los fenómenos tienen una existencia verdadera.

En la India se identifican varias etapas en la madrugada antes de que salga el sol, desconozco si tal concepto existe en el Occidente. Hay un primer amanecer, un segundo, etcétera. Y justo antes del último, aparece en el cielo una luz rojiza y azulada. Lo que intentamos explicar con esto es que la total iluminación es como cuando el sol aparece por completo en el cielo, pero la luz de color cobre aparece a primera hora de la mañana. De esta manera, aunque un bodhisatva del tercer bhumi todavía no llega a la última etapa, tiene una experiencia completa, *nyam* (*nyams*), comparable con la luz azulada del amanecer. Esto no quiere decir que vea una luz azulada, sino que el primer indicio de la total iluminación se muestra durante este nivel, por eso se le conoce como 'el creador de la luminosidad'. Durante la etapa posterior a la meditación, lo que practica el bodhisatva dentro de este bhumi es la paciencia.

b) Una explicación detallada de las cualidades de la paramita que se enfatiza

(1) La paciencia, la paramita que se enfatiza

(a) La paciencia principalmente a través de la compasión *(569)*, 3:2

> *3:2 A pesar de ser inocente, puede haber individuos agresivos*
> *que poco a poco corten su carne y sus huesos,*
> *trozo por trozo, sin embargo,*
> *tal disección solamente hace que su paciencia crezca.*

Inocente no es la palabra correcta. Un bodhisatva es tan amable y gentil, que no puede ser objeto de agresión debido a que no provoca a nadie. Alguien con tal inocencia no merece ser objeto de nuestra agresión. Sin embargo, algunas personas son tan egoístas y agresivas que llegan a cortar el cuerpo de un bodhisatva, esperar un poco, y después volverlo a cortar. Lo hacen lentamente, trozo por trozo. Esto se basa en una historia.

Pero en este tipo de situación, en vez de molestarse con otros, el bodhisatva del tercer bhumi genera gran compasión y es paciente con quien le está infligiendo dolor. Esta *sloka* describe el poder de su paciencia, motivado por la compasión.

(b) La paciencia principalmente a través de la visión *(569)*, 3:3

> *3:3 Porque el bodhisatva que reconoce la ausencia de identidad,*

al ver como un reflejo a la víctima, al agresor, al momento,
a la manera y al propósito,
[alcanza] la paciencia.

La tercera *sloka* describe el poder de su compasión que proviene de comprender la realidad, es decir, la vacuidad. Un bodhisatva del tercer nivel ha logrado reconocer por completo la ausencia de identidad personal. También, al reconocer la ausencia de identidad de los fenómenos, deja de aferrarse a ellos como si existieran verdaderamente. En este momento, el bodhisatva ve todos los fenómenos como un reflejo, y para él ya no existen la víctima ni el agresor ni la acción. Y a través de entender la verdad, obtendrá el logro de la paciencia.

(2) Las desventajas de no tener paciencia

(a) Ocasiona resultados kármicos desagradables, 3:4-5

3:4 Tomar venganza cuando nos hacen daño,
no puede reparar el daño que ya está hecho.
Por lo tanto, en esta vida, la venganza resulta inútil
y contraproducente con respecto a la siguiente.

Aquí hablaremos de aspectos generales, tal como las desventajas de no ser paciente. Cuando una persona nos lastima deseamos vengarnos. Pero ¿acaso al vengarnos podemos regresar el tiempo y volver a estar en la misma situación en la que nos encontrábamos antes de que nos hicieran daño? En pocas palabras, ¿resolveríamos el problema? En las primeras dos líneas de la cuarta *sloka* se hacen estas preguntas. Y la respuesta que se da en las dos líneas posteriores es: no.

Por lo cual, en la vida no es necesario dejar de ser pacientes y tomar venganza, esto también producirá resultados negativos en las vidas futuras. Como dijo Aryadeva: "Si alguien te critica, analiza si lo que dice es cierto o no. Si es verdad lo que dice, no debemos molestarnos e impacientarnos debido a que es cierto. Y si no es verdad lo que dice, tampoco debemos molestarnos e impacientarnos puesto que no es cierto".

3.5 Al resultado de acciones negativas previas
[el Buda] lo llamó purificación.
[Aun así] dañamos a otros. Y así procedemos a sembrar
el sufrimiento de dicho odio.

Seguimos hablando de las desventajas de no practicar la paciencia. Cuando alguien más nos produce dolor o sufrimiento, debemos considerar esto como una manera de agotar nuestro karma previo. Pero si en lugar de ello tenemos la intención de dañar a los demás y vengarnos, esto causará sufrimiento. ¿Cómo podemos generarnos tanto sufrimiento a nosotros mismos?

(b) Disminuye el mérito acumulado *(570)*, 3:6

3:6 Al irritarnos con un bodhisatva,
destruimos en un instante las virtudes que a través de la generosidad
y la disciplina ética hemos acumulado durante cien kalpas.
Por lo tanto, no hay nada peor que la ira.

Si una persona se irrita con un bodhisatva, destruye en un instante el mérito que a través de la generosidad y la disciplina ética ha acumulado durante cien *kalpas*. El odio es la más fuerte de todas las acciones negativas que destruyen los méritos acumulados.

Existen diferentes categorías de acciones no virtuosas, las cuales tienen distintos efectos, como destruir o madurar. Por ejemplo, una de ellas que posee un resultado muy fuerte es matar a nuestro padre. Ésta es una de las cinco acciones negativas de retribución inmediata. El odio es la peor de todas las acciones negativas.

Es necesario aclarar dos puntos. El primero es que Shantideva dice en el *Bodhicharyavatara* que el odio es capaz de destruir todas las acciones positivas acumuladas durante miles de *kalpas*. Pero el *Madhyamakavatara* habla de sólo cien. Tanto Chandrakirti como Shantideva son Prasanguika-Madhyamika, entonces ¿por qué tienen una visión diferente? En este caso no hay ninguna contradicción, se están basando en dos sutras Mahayana distintos. Shantideva basa su explicación en *El sutra del cúmulo de joyas, Ratnakuta Sutra* (*dkon mchog brtsegs pa*). Y Chandrakirti en *El sutra sobre la exposición de Manyushri*. El *Ratnakuta Sutra* habla acerca de los primeros niveles del bodhisatva como el camino de la acumulación y la importancia de no molestarse con un bodhisatva que esté en un nivel superior como el camino de la visión. Y *El sutra sobre la exposición de Manyushri* habla sobre un bodhisatva de nivel superior, como aquel que está en el camino de la aplicación y de la importancia de no perder la paciencia con alguien que esté dentro del camino de la acumulación. Ambos sutras hablan sobre bodhisatvas que pierden la paciencia o sienten odio, no hablan de personas ordinarias. Si una persona ordinaria se molesta con un bodhisatva, ¡no podrá ser capaz de concebir el resultado en términos de cientos o miles de *kalpas*!

El segundo punto que es necesario aclarar tiene que ver con la palabra "destruir". ¿Qué tan profundo es el significado de esto? ¿Chandrakirti está diciendo que, si una persona ordinaria se irrita, destruye por completo su mérito y éste deja de existir? Este es un ejemplo de cómo los grandes santos y eruditos resaltan algo cuando escriben. Lo que Chandrakirti quiere es que practiquemos la paciencia y abandonemos el odio. Por eso utiliza la palabra 'destruir'.

En el *sutra del ornamento floral*, el *Avatamsaka Sutra*, el Buda dice que una acción no puede ser destruida por ninguna otra cosa a menos que haya madurado. Aquí nos encontramos con el problema de que entonces un bodhisatva que está en el camino de la acumulación nunca podrá alcanzar la iluminación debido a que en ocasiones se sigue molestando y cada vez que eso sucede, destruye el mérito que ha acumulado por cientos o miles de *kalpas*. Así que, en este caso, 'destruir' significa 'aplazar'. El odio aplaza la maduración de dicho mérito, el cual ha sido acumulado a través de la generosidad y la disciplina ética.

(c) Sus sanciones son visibles e invisibles, 3:7

> *3:7 Crea un cuerpo desagradable, conduce hacia lo impío*
> *y priva del discernimiento mental.*
> *La impaciencia nos precipita hacia los reinos inferiores,*
> *la paciencia enmienda lo anteriormente mencionado y permite el desarrollo de cualidades.*

De nuevo hablamos sobre las caídas generales relacionadas con la impaciencia o el odio. Las primeras dos líneas de la séptima *sloka* describen caídas que son obvias, y la tercera habla sobre una que no es tan obvia. La primera línea menciona que en el momento en que una persona se irrita, crea las causas para tener un cuerpo feo. Es decir, la agitación hace que su aspecto sea desagradable.

Incluso cuando alguien que normalmente es gentil, santo, sereno y positivo se irrita, experimenta un retroceso. Deja de ser positivo, gentil y bueno. Al estar dominado por su ira, ésta le roba toda su inteligencia para poder discernir entre lo positivo y lo negativo. ¡Esto es muy cierto, analicémoslo! La

mayoría de nuestros errores los cometemos al irritarnos, como conducir demasiado rápido y pasarse la luz roja. La tercera línea habla sobre cómo la impaciencia o el odio nos llevan a los reinos inferiores de los animales, los pretas o los narakas. Y la última línea habla sobre las cualidades de la paciencia mencionando que sus efectos son totalmente opuestos a los de la impaciencia.

(3) La excelencia de las cualidades de la paciencia *(570)*, 3:8

> *3:8 Gracias a la paciencia [se obtiene] belleza;*
> *el aprecio de los santos; la habilidad para*
> *discernir entre lo correcto y lo incorrecto; y partiendo de ahí*
> *un nacimiento como humano o deva, agotando toda negatividad por completo.*

Como continuación de la séptima, la octava *sloka* explica que gracias a la paciencia obtenemos un cuerpo bello, seremos conducidos hacia seres santos, tendremos discriminación mental y nos elevaremos a los reinos superiores. Todo esto es opuesto a las desventajas de la ira.

(4) La importancia de entonces practicar la paciencia *(570)*, 3:9

> *3:9 Cuando los individuos ordinarios y los bodhisatvas*
> *reconocen las desventajas de la ira y las cualidades de la paciencia,*
> *abandonan la impaciencia y confían en la*
> *paciencia tal como es alabada por los seres superiores.*

Para comprender esta *sloka*, solamente es necesario cambiar el orden de las palabras. Al reconocer que los individuos ordinarios experimentan los defectos del odio, abandonemos la impaciencia y confiemos en la paciencia. Al comprender que los bodhisatvas cuentan con las cualidades iluminadas de la paciencia, dejemos de lado la impaciencia y confiemos en la paciencia tal y como es alabada por los seres superiores.

(5) Las divisiones de esta paramita *(571)*, 3:10

> *3:10 Aun dedicada hacia la iluminación, el perfecto estado de un buda,*
> *es una paramita ordinaria si hace referencia a los tres.*
> *En caso de no hacer referencia, el Buda*
> *dijo que es una paramita trascendental.*

Esta *sloka* habla sobre los tres tipos de paciencia. Al igual que en las otras paramitas, aunque hayamos dedicado los méritos de la paciencia, si nos aferramos a los tres, nuestra paciencia será una paramita ordinaria. Si no hay tal aferramiento, el Buda dijo que es una paramita que trasciende lo mundano. Para saber más acerca de la paciencia y las desventajas de la ira, podemos leer el *Bodhicharyavatara* de Shantideva, en donde se presentan a detalle métodos como los veinticuatro tipos de paciencia, etcétera. Explicaré brevemente los cuatro tipos de paciencia, los cuales son:

- Paciencia ante las condiciones desfavorables que experimentamos nosotros o nuestros amigos y familiares.
- Paciencia ante los obstáculos para obtener condiciones favorables para uno mismo.
- Paciencia ante las circunstancias favorables de nuestros enemigos.
- Paciencia ante los obstáculos que impiden que nuestros enemigos se enfrenten a circunstancias desfavorables.

Aquí se incluyen todos los tipos de paciencia. Los primeros dos podemos comprenderlos fácilmente. El tercero se refiere al desagrado que sentimos cuando nuestros enemigos la pasan bien, y la cuarta es cuando alguien le ayuda a nuestros enemigos a resolver sus problemas.

c) Cómo se obtienen también otras cualidades en este bhumi *(571)*, 3:11

> *3:11 En este bhumi el bodhisatva [obtiene el logro] del samadhi y de la clarividencia,*
> *consumiendo por completo el apego y el odio.*
> *Y es capaz de superar para siempre*
> *los deseos apasionados y burdos de este mundo.*

En el tercer bhumi, el bodhisatva obtiene el logro del samadhi. Hay cuatro tipos de samadhi, pero antes voy a mencionar los seis tipos de clarividencia:

- El ojo divino
- El oído divino
- La memoria de vidas anteriores
- El conocimiento de las mentes de los demás
- El conocimiento de las cosas a través de poderes asombrosos
- El conocimiento de las cosas sin ningún tipo de emoción

Un bodhisatva del tercer bhumi cuenta con el quinto y sexto tipo. No se preocupen demasiado por esto; simplemente estoy mencionando los nombres para que tengan toda la información. Las cuatro concentraciones del reino de la forma, las cuatro absorciones meditativas, son el resultado de la meditación *shamatha*. En términos budistas se le llama *shinchong* (*zhin sbyong*), una mente que se vuelve servicial.

Las primeras dos líneas de esta *sloka* hablan sobre las cualidades del bodhisatva. La primera describe lo que ha logrado y la segunda lo que ha purificado. Es necesario aclarar la frase que dice "*consumiendo por completo el apego y el odio*", pues quizás pensemos que esto ya había sucedido en el primer bhumi. Más bien, en el primer bhumi se elimina la visión de que el apego y el enojo tienen una existencia verdadera, *dendzin*. Pero la concepción de las meras apariencias, *tsendzin*, se divide en nueve categorías. Hay nueve engaños, lo cual quiere decir que además del primer bhumi cada uno de los bhumis restantes cuenta con su propio grupo de engaños. La segunda línea dice que un bodhisatva del tercer bhumi ha abandonado este grupo de aflicciones.

Las primeras dos líneas mencionan su cualidad de haber logrado purificar, y las dos últimas líneas hablan sobre lo que puede hacer por los demás. Aunque no estoy seguro si esta traducción se entiende. Quiere decir que un bodhisatva del tercer bhumi no solamente ha eliminado el apego, la causa para sí mismo de los diferentes reinos del deseo, sino también que puede eliminar esto en los demás.

d) Una explicación de las tres prácticas generales, la generosidad y demás *(572)*, 3:12

> *3:12 Estas prácticas generales, la generosidad y demás,*
> *el Sugata las dirigió a las personas laicas.*
> *[A estas] se les conoce como acumulaciones de mérito,*
> *son las semillas que contienen el cuerpo de forma de un buda.*

Esta *sloka* es casi la conclusión. Los tres tipos de generosidad, la disciplina ética y la paciencia, son reverenciadas como las prácticas ideales para los bodhisatvas laicos. En el Mahayana, hablamos de dos tipos de acumulaciones: mérito y sabiduría. El mérito se explica en la terca línea de la *sloka*. Si alguien preguntara acerca de las causas del *nirmanakaya* y del *sambhogakaya*, la forma de un buda puede encontrar la respuesta en la cuarta línea. De hecho, los términos *nirmanakaya* y *sambhogakaya* no son Mahayana; ahí hablamos del *rupakaya*, el cuerpo de forma.

e) Las cualidades de este bhumi, un resumen conciso como conclusión *(572)*, 3:13

3:13 El bodhisatva que es el resplandor del sol,
primero disipa su propia oscuridad por completo,
y posteriormente desea disipar la oscuridad de los seres.
En este bhumi, aunque es muy sagaz, no es agresivo.

Un bodhisatva del tercer bhumi crea luminosidad o luz. Mientras está generando la sabiduría del tercer bhumi, disipa su propia oscuridad, es decir, la concepción de las meras apariencias o *tsendzin*. Al hacer esto, elimina la oscuridad de los demás. Asimismo, es muy astuto para disipar sus propias caídas y las de otros.

Aquí encontramos una afirmación importante dentro del Mahayana. Un bodhisatva, a pesar de ser sagaz, no es agresivo con alguien con defectos. Los seres ordinarios no son así. Algunos de nosotros al resolver nuestros propios problemas nos sentimos orgullosos y esto conduce a la agresión. El orgullo siempre está basado en algún tipo de comparación. Por ejemplo, al ver que alguien tiene un defecto que nosotros tuvimos en el pasado, surgen el orgullo y la agresión. Pero cuando un bodhisatva ve un defecto en alguien, reconoce que la persona tiene la habilidad para resolver su problema. Es como cuando nos hemos despertado de una pesadilla y nos damos cuenta de que alguien más está teniendo una; no nos jactamos de haber podido despertar de ese mal sueño porque es algo muy sencillo de hacer.

Aquí concluye la tercera aspiración iluminada de "La filosofía del camino medio".

4. El cuarto bhumi: La etapa radiante de luz

a) Las grandiosas cualidades de la perseverancia, 4:1.1-2

4:1.1-2 Todas las cualidades dependen de la perseverancia,
la cual es la causa de las dos acumulaciones de mérito y sabiduría.

Todas las cualidades iluminadas que surgen en el periodo posterior a la meditación dependen de la perseverancia. La perseverancia es la causa de los dos tipos de acumulaciones, mérito y sabiduría.

b) La naturaleza de este bhumi que enfatiza la perseverancia, 4:1.3-4

4:1.3-4 Al brillar con perseverancia,
al cuarto bhumi se le llama radiante.

En este cuarto bhumi, la perseverancia brillará. Cuando esto sucede a este bhumi se le llama 'radiante'.

c) Palabras certeras con relación a este bhumi en términos de experiencia meditativa, 4:2.1-3

4:2.1-3 Aquí, la brillantez del resplandor del bodhisatva
por haber meditado exhaustivamente en los aspectos de la budeidad,
es superior a la del cobre.

Aquí, el color púrpura del que hablábamos anteriormente se ha vuelto mucho más rojizo. En el cuarto bhumi, el bodhisatva cuenta con un mayor número de cualidades, entre las que se incluyen las treinta y siete ramas o armonías con la iluminación. Ya las tenía en el primer bhumi, pero aquí su poderío sobre ellas es mucho mayor. En este nivel encontramos todas estas cualidades, las cuales voy a leer a manera de información:

- Los cuatro fundamentos de la atención plena
- Los cuatro abandonos perfectos
- Las cuatro ramas de emanación asombrosa
- Los cinco poderes
- Las cinco fuerzas
- Las siete ramas de la iluminación
- Las ocho ramas del sendero de los seres nobles

d) Dejando atrás aquello que se abandona específicamente en este bhumi, 4:2.4

4:2.4 La creencia en una identidad y sus efectos quedan extintos.

En esta línea se enfatiza que el bodhisatva abandona su propia carga de aflicciones.

Aquí concluye la cuarta aspiración iluminada de "La filosofía del camino medio".

5. El quinto bhumi: La etapa difícil de superar

a) Palabras certeras con relación a este bhumi, 5:1.1-2

> *5:1 Todos los demonios de la importancia personal*
> *no pueden vencer al [bodhisatva] que esté en el bhumi difícil de superar:*
> *Su meditación es excelente, su mente es buena, reconoce por completo*
> *la naturaleza de la verdad y así se vuelve hábil.*

Este gran ser en el quinto nivel no puede ser vencido por los demonios de la importancia personal, incluyendo los cuatro demonios físicos, como los *maras* o los *yakshas*. Este bodhisatva no puede ser derrotado del estado "difícil de superar", el cual ahora es su nombre.

b) La paramita que se enfatiza, 5:1.3-3½

Aquí, incluso después del periodo posterior a la meditación, sigue haciendo énfasis en la meditación, por ejemplo, *shamatha*.

c) Otras cualidades, 5:1.3½-4

La traducción de la tercera línea no es muy buena. El bodhisatva tiene una comprensión mucho más profunda del significado sutil de las cuatro nobles verdades. Por ejemplo, estas cuatro nobles verdades pueden resumirse en las dos verdades, pero estas dos verdades no se pueden incluir en las cuatro nobles verdades. Por ejemplo, Sukhavati, la tierra pura de Amitabha, es una verdad relativa, pero al hablar en términos de las cuatro nobles verdades en esta tierra pura no hay sufrimiento, ni emociones, ni camino, ni cesación. Así que las tierras puras tienen que ser parte de la verdad relativa. Un bodhisatva del quinto bhumi entiende las cosas de esta manera.

> [Estudiante]: Cuando hablamos acerca de que un momento de ira puede destruir *kalpas* de mérito, usted hizo la distinción entre un bodhisatva y un ser ordinario. Se me ocurre que si cuando alguien toma el voto del bodhisatva aumenta el poder de sus acciones, así también la ira de un bodhisatva es peor que la de un ser ordinario, y por lo tanto mucho más negativa.
> [R]: El voto del bodhisatva es como un recipiente de oro que puede ser reparado. El voto Theravada es como un recipiente de barro, que al romperse se queda así.
>
> [Estudiante]: ¡Pero los seres ordinarios no tienen ninguno de esos recipientes!
> [R]: Es bueno no contar con un recipiente, porque así podemos comenzar a tener uno. Todo esto suena muy sentimental, pero una acción virtuosa siempre es mucho más poderosa que una no virtuosa. Y en realidad es mucho más fácil de crear que una acción perjudicial, porque las acciones negativas nos hacen sudar. También existe un razonamiento lógico para esto. Al lavar una camisa sucia, limpiarla resulta más fácil; puede haber manchas sobre ella, pero es imposible hacer que la camisa sea una con la suciedad.
>
> [Estudiante]: Pero hay muchos más seres en los reinos inferiores que en los superiores.
> [R]: Les estoy dando la teoría y la lógica detrás de ella. No estoy negando que hay muchas camisas sucias, pero en realidad no podemos hacer que la suciedad y la camisa sean algo inseparable. Es posible desenmascarar a alguien con una máscara, pero es imposible desenmascarar a alguien sin máscara.

Aquí concluye la quinta aspiración iluminada de "La filosofía del camino medio".

6. El sexto bhumi: La etapa de avanzar/conocimiento claro

a) Lograr la cesación a través de hacer énfasis en la paramita de la sabiduría, 6:1

> *6:1 En el 'avance' su mente permanece en equilibrio meditativo,*
> *avanzando hacia el dharma de la perfecta budeidad.*
> *Al ver la realidad tal como es del surgir dependiente,*
> *[el bodhisatva] mora en la sabiduría y de este modo logra la cesación.*

Las dos primeras líneas de la primera *sloka* hablan de la cualidad del *shamatha* que ha logrado el bodhisatva del sexto bhumi. Y las últimas dos hablan sobre su cualidad con relación al logro del *vipashyana*. En el quinto bhumi, el bodhisatva hizo *hincapié* en la concentración, *samadhi*. Debido a eso, ahora que ha alcanzado el sexto bhumi, está avanzando hacia las cualidades únicas de un buda, como los diez poderes. Tengan en cuenta que aquí estamos hablando de las cualidades del bodhisatva durante el periodo posterior a la meditación. Pero como pueden ver, en el sexto bhumi las cualidades del periodo posterior a la meditación se asemejan a las cualidades del periodo de meditación.

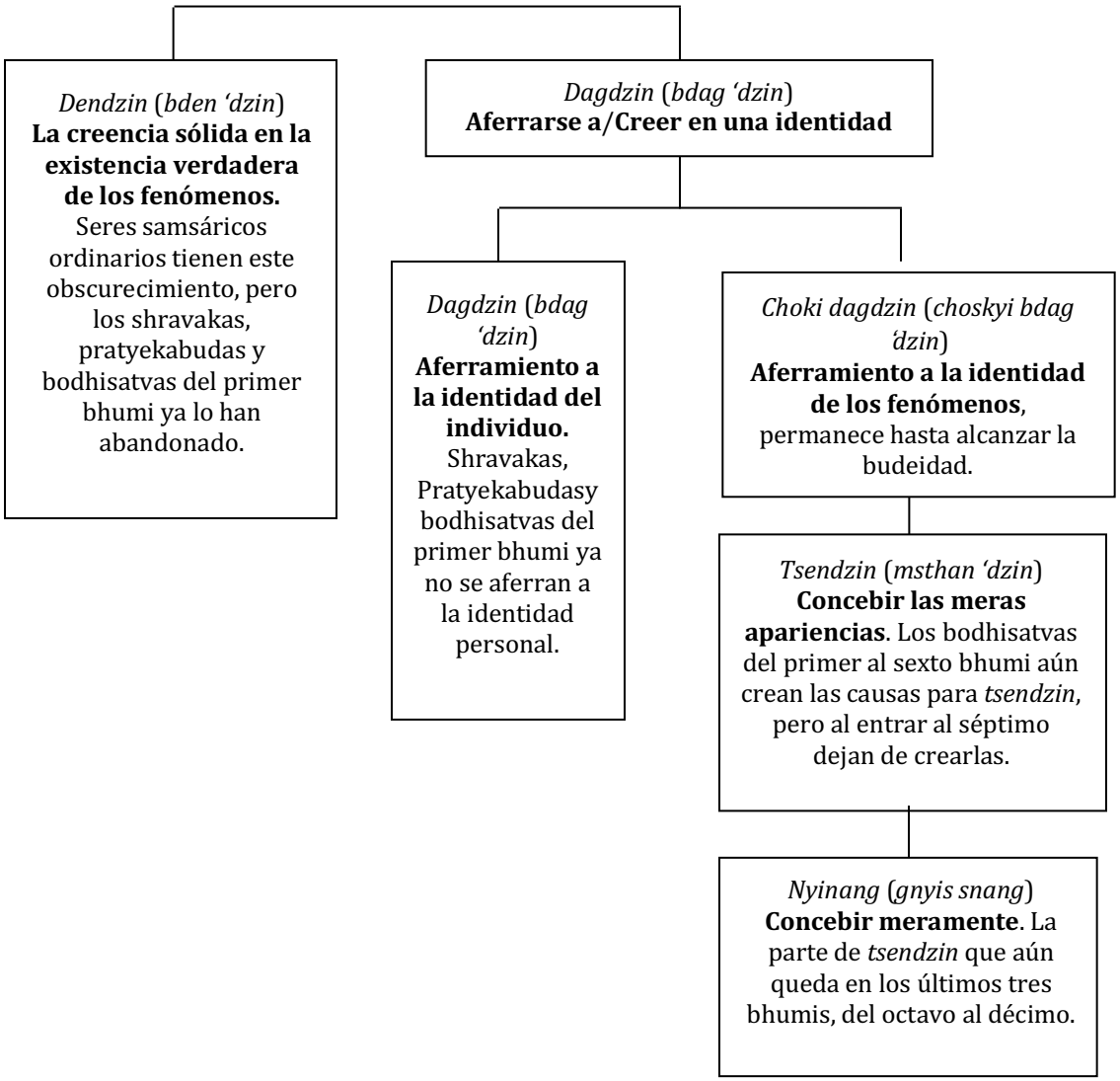
Debido al poder de su *vipashyana*, se da cuenta del surgir dependiente de la realidad, y con esa sabiduría alcanza la cesación. En este caso, la cesación no se refiere al nirvana, sino a la cesación de los cuatro extremos. Comprende de una manera mucho mejor que, en los cinco bhumis previos, todo es una ilusión. Por ejemplo, su entendimiento de la tercera noble verdad de la cesación es mucho más perfecto y puro.

Aquí es importante destacar que todos los bodhisatvas buscan lo mismo: obtener sabiduría. Sin embargo, dentro de sus respectivas meditaciones existen diferencias en cuanto a la distancia. Es decir, un bodhisatva del décimo bhumi está mucho más cerca que uno del primer bhumi. Un bodhisatva no puede notar la diferencia entre su sabiduría y la de un bodhisatva superior. No obstante, un bodhisatva que esté en un bhumi más alto, durante el periodo de meditación puede utilizar su clarividencia para ver las diferencias entre su sabiduría y la de un bodhisatva que esté en un bhumi más bajo.

Si bien los bodhisatvas pueden permanecer en meditación durante largos periodos, no pueden quedarse ahí para siempre. Cuando la intensidad de su meditación se agote, tendrán que salir del estado meditativo y entrar a lo que llamamos el estado posterior a la meditación. Durante este periodo posterior, los bodhisatvas observan las cosas y hacen distinciones, por ejemplo, entre un hombre y una mujer, o entre el color negro y el azul. A esto es a lo que le llamamos concebir las meras apariencias o *tsendzin*.

Ahora agregaré otra aflicción a nuestra lista, la cual es parte de *tsendzin*. A los primeros siete bhumis se les conoce como 'los siete bhumis impuros dentro del camino del bodhisatva'. Y a los tres últimos se les llama niveles puros del bodhisatva. Los últimos tres son muy especiales. Desde un punto de vista ordinario como el nuestro, no podemos notar la diferencia entre ese tipo de bodhisatvas y un buda. Del octavo bhumi en adelante, los bodhisatvas ya no reciben más enseñanzas del nirmanakaya. Pero aún tienen un obscurecimiento, el cual es parte de *tsendzin* y lo llamamos *nyinang* (*gnyis snang*), 'concebir meramente'. No hay más apariencias ni percepción. Me parece que esa es la razón por la que estos bodhisatvas tienen acceso al sambhogakaya.

Hablaremos de esto más adelante, pero estoy mencionando desde ahora el término para que estén preparados para el análisis que haremos acerca de *tsendzin*, *dendzin* y *dagdzin* (vean el siguiente diagrama).



b) La grandeza de la paramita de la sabiduría para aquellos que están cegados *(575)*, 6:2

> *6:2 Al igual que una muchedumbre entera de personas ciegas*
> *puede fácilmente ser guiada a su destino deseado*
> *por un individuo que puede ver, de la misma forma la inteligencia*
> *puede conducir las cegadas cualidades hacia la victoria.*

La primera *sloka* resume el sexto bhumi. Y la segunda *sloka* es un resumen del elogio a la sabiduría. Si cinco, diez o miles de ciegos viajan a un sitio extraño que nunca han visitado, solamente necesitan que alguien que no esté ciego los guíe a su destino. Lo que está diciendo Chandrakirti es que, sin sabiduría, todas las demás cualidades iluminadas como la generosidad, la disciplina ética, la paciencia y la

meditación quedan cegadas. Pero la sabiduría conducirá hacia la virtud a todas las demás cualidades que no cuentan con el ojo de la sabiduría o *nyam*. Como se menciona en la tercera y cuarta línea de la primera *sloka*: "*Al ver la realidad tal como es del surgir dependiente, un bodhisatva en el sexto bhumi mora en la sabiduría y de este modo logra la cesación*". Aquí surgen dos preguntas:

- ¿Qué significa surgir dependiente?
- ¿A qué nos referimos al decir que el bodhisatva mora en ese tipo de sabiduría que reconoce el surgir dependiente?

El resto de este capítulo se dedica a responder estas dos preguntas, define el surgir dependiente y la sabiduría que comprende dicho surgir dependiente. En su auto comentario, *rangdrel* (*rang 'grel*), Chandrakirti dice que este tipo de preguntas solamente las deberían de hacer los *aryas* o aquellos seres no samsáricos, como los bodhisatvas del sexto bhumi, y no alguien como él. Esto indica que para que una persona pueda responder estas preguntas adecuadamente, debe haber alcanzado al menos el primer bhumi. De manera directa está siendo humilde al decir que todavía no ha llegado al primer bhumi. E indirectamente advierte a futuros autores que no deben pretender ser seres superiores y capaces de explicar las palabras del Buda.

Ahora nuestro oponente imaginario pregunta la razón por la que no podemos utilizar sutras como el *Dashabhumika Sutra* o algunos de los *Sutras Prajñaparamita* como base para nuestra explicación. La respuesta de Chandrakirti es que no es posible interpretar las palabras del Buda a menos que hayamos alcanzado el primer bhumi. En ese caso, nuestro oponente pregunta, ¿cómo entonces nos las vas a explicar tú? Si no puedes hacerlo directamente por ti mismo, ¿cómo vas a explicar esto si no puedes hacer comentarios acerca de las palabras del Buda? Y esto nos lleva a la tercera *sloka*.

b) Establecer la forma de presentar la paramita de la sabiduría

(1) La base sobre la cual se explica aquí esta enseñanza, 6:3

> *6:3 Aquel que reconoció el dharma profundo de este [bhumi],*
> *tanto por medio de las escrituras como del razonamiento,*
> *fue Arya Nagarjuna. Basándome en sus citas textuales,*
> *explicaré esta tradición tal y como existe al día de hoy.*

Lo que dice Chandrakirti aquí es que las grandiosas cualidades de los bodhisatvas del sexto bhumi fueron enseñadas en sutras "definitivos" que no requieren de interpretación, así como por cognición directa. Y a través de la lógica, indirectamente. En pocas palabras, afirma que él por sí mismo no puede enseñar el tema, sino que lo hará de la forma en que lo hizo Nagarjuna. Esta *sloka* menciona algo importante con relación a lo que hace auténtico a un shastra.

Chandrakirti explicará estas enseñanzas basándose en la tradición de Nagarjuna, pero aquí surge la pregunta de ¿cómo saber si Nagarjuna estaba al menos en el primer bhumi? Su venida como alguien que ya había alcanzado el primer bhumi fue predicha en dos sutras: *El Lankavatara sutra* y *El sutra de las doce mil nubes*. Anteriormente dijimos que es posible saber si alguien está en el primer bhumi debido a que puede ofrecer sus extremidades. Al final de su vida, Nagarjuna le entregó su cabeza a un príncipe.

(2) A quién se le debe explicar estas enseñanzas *(578)*

(a) El receptor a quien se le enseña, 6:4

Ahora hablaremos sobre las cualidades o características de aquellos que reciben estas enseñanzas. ¿A qué tipo de personas debemos responder estas dos preguntas? O de una forma más directa, ¿a quiénes instruir en las palabras de Nagarjuna?

6.4 Al escuchar sobre la vacuidad, puede que un individuo ordinario
repetidas veces sienta una inmensa alegría que crece en su interior,
humedeciendo sus ojos con lágrimas
y poniendo de punta todos los vellos de su cuerpo.

6:5 Cuenta con la semilla de la perfecta iluminación
y es un perfecto receptor para las instrucciones,
A él se le debe de enseñar la verdad definitiva.
Y así surgirán las cualidades resultantes.

6:6 Al aplicar una perfecta disciplina ética en todo momento, permanece dentro de ella.
Da generosamente, consolida la compasión,
medita en la paciencia,
y dedica por completo todas sus virtudes para la iluminación de los seres.

6:7 Dedicado a los perfectos bodhisatvas,

La respuesta viene en las *slokas* cuarta, quinta y sexta, y en la primera línea de la séptima. ¿Y cómo saber si alguien tiene o no las cualidades de un receptor? Incluso un ser ordinario puede sentir una constante alegría al escuchar las enseñanzas de la vacuidad. La señal de dicha alegría es que sus ojos se humedecen con lágrimas y todos los vellos de su cuerpo se erizan. Esta persona tiene la semilla para la iluminación y puede recibir enseñanzas tanto de la ausencia de identidad personal como de la ausencia de identidad de los fenómenos. Así, poco a poco, obtendrá las siguientes cualidades iluminadas:

- Apreciará las preciosas enseñanzas de la vacuidad, las cuales solamente pueden recibirse y ser comprendidas teniendo un preciado renacimiento humano. Por lo tanto, se asegurará de no transgredir ningún código de disciplina ética para asegurar su renacimiento en un reino superior.
- Reconocerá que para poder recibir estas enseñanzas es necesario contar con circunstancias favorables, de esta forma plantará las causas a través de practicar la generosidad.
- Meditará en la compasión, consciente de que al no generarla puede sentirse satisfecho con el primer tipo de liberación de los extremos y, por lo tanto, no continuar avanzando hasta lograr comprender los otros extremos y liberarse de ellos.
- Practicará la paciencia al comprender que, si siente una intensa ira o es agresivo, no será capaz de distinguir entre un camino correcto y uno incorrecto.
- Para no desperdiciar sus méritos, los dedicará por completo a la iluminación de los seres.
- Sabrá que la única persona que realmente puede guiarlo a lo largo del camino y en su práctica es un bodhisatva. Por lo tanto, sentirá devoción hacia los bodhisatvas perfectos.

Esta lista es como un resumen. Ahora voy a explicar a detalle los tres tipos de personas a las que es posible enseñarles el Madhyamika:

(i) Aquellos que siguen filosofías que hablan sobre una realidad externa o interna

El primer tipo de persona es aquella que ya tiene una filosofía establecida, como el hinduismo o el budismo. Resulta más sencillo enseñarle a un musulmán o cristiano que tenga ideas cerradas, pues cuentan con una visión y, por lo tanto, podemos debatir al respecto. Y es mucho más difícil enseñarles a aquellos que siguen las corrientes de la nueva era porque son como la miel. Toman cosas de un lado y de

otro, y además no saben de lo que están hablando y nosotros no sabemos hacia dónde dirigir nuestros argumentos. Hay una gran diferencia entre el movimiento *no sectario* o *rimé* (*ris med*), y la nueva era. El movimiento *rimé* intenta ser lo más auténtico posible y tener una visión pura, mientras que en la nueva era siempre están mezclando todo, desde música clásica hasta Dharma.

Para alguien que ya cuenta con una visión, podemos enseñarle el Madhyamika e incluir todos los argumentos lógicos de los Prasanguikas. Un ejemplo de este tipo de persona es alguien que sigue la escuela *Samkhya*, una filosofía hinduista que acepta la idea de entidades auto-creadas. Ellos serán nuestros oponentes durante los siguientes días.

(ii) Principiantes

El segundo tipo de persona a la que se supone que debemos enseñar es alguien completamente nuevo, sin ningún tipo de antecedentes filosóficos. No obstante, según Jamyang Khyentse Wangpo, esa persona debe tener estas cualidades: vergüenza y consideración. Esto es importante, así que presten atención. Si se encuentran con alguien que no cree en nada, resulta casi imposible poder enseñarle algo. Por lo tanto, para comenzar es necesario encontrar una causa. Debe tener vergüenza y consideración, es fácil saber si cuenta con ello o no. Si la persona tiene *ego*, tiene vergüenza y consideración.

Por ejemplo, si le pido a Gerardo que se suba el faldón porque no estoy seguro de si es hombre o mujer, se sentirá avergonzado. ¿Por qué? Porque tiene algún tipo de filosofía, aunque no crea en el renacimiento ni el karma. ¡Esto es suficiente para comenzar a hablar de Dharma! Puede que no acepte este tipo de filosofía, pero ¿por qué se siente avergonzado? Debido a que tiene algún tipo de teoría. Aquí estamos hablando de apegos relacionados con la vergüenza y la consideración. Sin importar si son apegos culturales o de ego, desde un punto de vista académico y siempre y cuando una persona tenga apegos o se enganche con algo, sostiene alguna teoría o doctrina. Y con esto como base, se abre la puerta al diálogo.

Para alguien así, sin antecedentes religiosos o filosóficos, lo mejor es comenzar con el entrenamiento mental. Compartiendo enseñanzas sobre las desventajas del samsara, los efectos del karma, lo preciado de la existencia humana, meditación *shamatha* y diferentes meditaciones sobre la bodhichita. Es necesario mostrarle el camino gradual para así poder introducirlo al Madhyamika. Según los sutras Mahayana, si una persona no tiene una base sólida en el entrenamiento mental y la práctica, al enseñarle el Madhyamika estamos transgrediendo nuestro voto de bodhisatva. Podría destruir a la persona. El *Mulamadhyamaka-karika* dice que enseñarle la vacuidad a alguien que no esté preparado, es como si alguien inexperto sostuviera en sus manos una serpiente venenosa.

(iii) Aquellos que ya han despertado dentro de la familia del Mahayana

El tercer tipo de oyente, el cual se describe en la cuarta *sloka*, es alguien a quien puedes enseñarle directamente. No necesita de convencimientos lógicos ni ningún tipo de enseñanzas básicas.

(b) Los beneficios que se derivan de ser tan culto, 6:5.1-7-1

(c) Y, por lo tanto, la importancia de escuchar aquello que es enseñado, 6:7.2-4

> *6:7.2-4 Hábil en aquello que es profundo y vasto,*
> *gradualmente alcanzará el bhumi extremadamente gozoso.*
> *Por lo tanto, aquellos con esta aspiración deben escuchar este camino.*

En las últimas tres líneas de la séptima *sloka*, Chandrakirti nos pide que escuchemos. "*Hábil en aquello que es profundo*" hace referencia a la vacuidad, y "*vasto*" se refiere a los diez bhumis. Como el primer bhumi se alcanza gradualmente, aquellos que desean alcanzarlo deben de escuchar esto. Es como una solicitud. Quizás no logremos comprender por completo o en lo más mínimo el profundo significado de la vacuidad. Pero resulta de gran beneficio para esta vida y la siguiente, escuchar las palabras y las frases que hablan sobre *shunyata*. Un ejemplo de esto es la historia de *Sthiramati*.

Vasubandu tuvo cuatro discípulos, todos ellos lo superaron en erudición. Cuando le enseñó a Dignaga sobre lógica budista, Dignaga lo superó en el tema. Otro de sus discípulos, Sthiramati (Lodrötenpa), en lo que se refiere al tema de la *Prajñaparamita* era considerado superior a Vasubandu.

En su vida previa, Sthiramati fue una paloma que durante toda su vida vivió cerca de la cueva donde estaba Vasubandu, y todas las mañanas lo escuchaba leer los *8000 versos del Prajñaparamita*. Cuando la paloma murió, al parecer sus acciones previas no habían sido positivas y nació como un intocable, un *sudra* (*dmangs rigs*), marginado y en la casta más baja de la India como el hijo de una familia de mendigos. En la India es común que los hijos pidan limosna para sus padres y para el resto de la familia, pero este niño tenía problemas con su familia porque siempre llevaba muy pocas limosnas.

Cerca de su casa había una estatua de Tara, y cada vez que le daban de limosna algo para comer primero iba y se lo ofrecía a ella. Con frecuencia gran parte de la comida que colocaba sobre su sagrada mano caía al suelo, pero considerando que ya no le pertenecía no la llevaba consigo a casa. Esa era la razón por la que siempre llegaba a su casa con poca comida y recibía azotes. En cierta ocasión, después de haber mendigado durante todo el día, obtuvo solamente siete granos. Todos se cayeron al suelo tras colocarlos sobre la mano de Tara. Sthiramati sintió temor de regresar a casa con su familia pues sabía lo que le esperaba, así que decidió hablar con la estatua. Le preguntó por qué no aceptaba casi ninguna de sus ofrendas, y le dijo que debido a eso no podía llevar nunca suficiente comida a su casa. Rompió en llanto y, a causa de su gran devoción, la estatua cobró vida y le dio consuelo. Su familia se dio cuenta entonces de que no era un niño normal y decidieron llevarlo con Vasubandu. Fue así como llegó a convertirse en su asistente y, con el transcurso del tiempo, en un gran erudito.

La mayoría de los eruditos de la India, como Sthiramati, Chandrakirti, Asanga y Vasubandu, realizaban las prácticas de Manyushri, Arya Tara y Achala (*Miyowa*). A estas tres se les conoce como las deidades de los eruditos. Achala es una forma airada de Vajrapani, y en ocasiones también se le considera un aspecto airado de Manyushri, con su rodilla izquierda recogida.

Acumulación de mérito

Aquí, después de la séptima *sloka*, lo tradicional es realizar una ceremonia. A partir de la octava *sloka* abriremos el banquete del *Madhyamakavatara*. El Madhyamika es tan complejo que nuestra sabiduría e inteligencia humana resultan insuficientes para comprenderlo, por lo que necesitamos mérito y bendiciones. Por esta razón se hace una ceremonia. El *drubchen* finalizará el día de mañana fecha que coincide perfectamente con el tema que comenzaremos a ver, el cual será la ausencia de identidad de los fenómenos. Se le llama el gran 'rugido de león' a la manera en la que Chandrakirti expuso la visión. Comenzará a rugir a partir de mañana y esperemos que continúe rugiendo en su mente y en sus corazones por el resto de sus vidas. Porque si esto sucede, las visiones erróneas, incompletas y sentimentales, que son como hienas y zorros, no se atreverán siquiera a acercarse a ustedes. Así que para aquellos de ustedes que están escuchando todo esto con seriedad, es bueno que mañana ofrezcan algunas luces, incienso y flores en el santuario. Yo también lo haré, quizás necesito más bendiciones que ustedes para que mi boca se exprese de manera adecuada y para tener claridad mental. Para mí es una gran responsabilidad exponer la visión correcta del Madhyamika.

En ocasiones, el Madhyamika puede ser muy difícil, pero no debemos desanimarnos. Estudiar filosofía budista no es lo mismo que estudiar otras enseñanzas. Por ejemplo, para comprender la relatividad no es suficiente con visualizar a Einstein en el espacio frente a nosotros y así recibir sus bendiciones. Pero en este caso, sí podemos hacerlo. En cierta forma, ya cuentan con un total conocimiento de aquello que estamos estudiando. Otro tipo de estudios se basan en cosas que no tenemos y, por lo tanto, tenemos que comenzar por alguna parte. Pero aquí estamos estudiándonos a nosotros mismos; una vez que nuestra mente haga '*click*', todo será más sencillo. Todo esto es un estudio acerca de cómo opera nuestra mente, la manera en la que nos aferramos a las cosas y cómo dicho aferramiento crea problemas. Qué es lo que sucede al eliminar dicho aferramiento, etcétera. Por esta razón incluso las enseñanzas más elevadas de la tradición Nyingma, como el Dzogchen, siempre reverenciarán al Madhyamika, al Mahamudra y al Mahasandhi como inseparables.

En caso de no poder realizar más cosas para acumular mérito, entonces regocíjense de contar con esta oportunidad de estar juntos y poder hablar acerca de este tema maravilloso, lo cual es una muestra de que hemos acumulado mérito en el pasado. Al escuchar sobre el Madhyamika seguimos acumulando mérito, y al regocijarnos creamos aún más. El mérito no es una idea sentimental, estamos hablando de causas y condiciones. Imaginemos que todos estamos viendo una película, pero no nos damos cuenta de que lo que aparece en la pantalla es una película. Creemos que todo lo que está pasando es real y nos implicamos con la historia. Si ocurre algo triste, lloramos. También nos emocionamos o, en caso de que la película sea de terror, nos asustamos. La persona sentada junto a nosotros se da cuenta que estamos sufriendo y quisiera decirnos que nos relajemos, que es sólo una película.

Pero, aunque quiera decírnoslo, como no tenemos el mérito suficiente puede entonces que esa persona tenga la garganta irritada en esos momentos. O quizás está bien de la garganta y nos dice todo con claridad, pero en ese momento la persona de atrás tose con fuerza y no nos deja escuchar el mensaje. E incluso, aunque nada de eso pase, no podemos escucharlo claramente. Y si llegamos a escuchar con claridad que todo eso es una película y que no es real, puede que al interpretar sus palabras creamos que la realidad es incluso peor que la película. Así que tener mérito es importante. El mérito hace que escuchemos adecuadamente. Y también hace a alguien un buen orador. ¡Aunque en este caso parece que no tienen el mérito suficiente para escuchar a un buen orador! Así que es necesario que creen más mérito, lo cual puede hacerse con acciones sencillas como ofrecer un pan a un niño. Y en caso de no tener un pan, lo que pueden hacer es regocijarse.

Evitar tener una visión estrecha dentro del Madhyamika

Es una lástima que algo tan grandioso como la filosofía Madhyamika tenga que ser enseñada por personas con un aspecto religioso. Esto automáticamente delimita toda la idea de la filosofía Madhyamika. El oyente o el expositor de la filosofía Madhyamika la convierte de inmediato en algo cerrado que sólo tiene que ver con el budismo o con cosas religiosas, lo cual es una pena. De hecho, siendo honesto, es una lástima que tengamos que usar palabras, esto delimita bastante el entendimiento y el estudio del Madhyamika. Cada vez que hablo o menciono un nombre nuevo, ustedes crean un fenómeno dentro de su cabeza y estoy seguro de que dicho fenómeno es limitado. Pero desafortunadamente, es la única forma de comunicarnos.

En términos simples, al igual que la ciencia, la economía o la política, la filosofía Madhyamika intenta crear una sociedad mejor. De hecho, de ser posible, el Madhyamika busca crear una sociedad iluminada. Dentro del Madhyamika estudiamos la causa que hace que la sociedad no funcione adecuadamente. ¿Por qué nuestra sociedad no es buena? ¿Qué es lo que hace que todos experimentemos un sinfín de sufrimientos? La economía dice que la causa es la recesión y el fracaso de la política económica. En el Madhyamika también intentamos comprender por qué nuestra sociedad no funciona adecuadamente, tanto a nivel temporal como a nivel duradero.

El Madhyamika dice que el problema es la ignorancia, el ego, aferrarse a una identidad personal creyendo que verdaderamente existe. En pocas palabras, el problema es nuestro egoísmo. Así se aboca en una exhaustiva investigación para ver de dónde proviene este egoísmo. ¿Realmente es posible superarlo? ¿Podemos superarlo por completo o solamente durante unos cuantos años? ¿Es posible purificarlo? Para responder estas preguntas, hay estudios, meditaciones y contemplaciones. Debido a esto, surgieron todo tipo de términos religiosos y técnicas, como las nociones de gurú, discípulo, ética, generosidad, etcétera.

Por desgracia, debido a nuestra estrechez mental y a este tipo de técnicas, no logramos comprender estos términos y terminamos creyendo que el Madhyamika es una religión. A veces pienso que, en lugar de decir meditación en el Madhyamika, es mejor decir investigación del Madhyamika. Y, por ejemplo, al *drubchen* que haremos deberíamos de llamarlo asamblea. Eso es lo que es, una gran reunión en la que estamos intentando resolver el problema. Al entrar en debates filosóficos aparentemente complejos, es importante recordar lo que estas personas intentan decirnos. Es algo muy sencillo: debemos comprender la realidad. Eso es todo. Pero como a veces resulta demasiado simple, puede parecer difícil. Estamos mucho más acostumbrados a la ficción y a la fantasía que a la realidad. Esto nos muestra la gran compasión del Buda. Casi tiene que rendirse por completo ante nuestras mentes que adoran la ficción y la fantasía, y adoptar esto por completo para así poder diseñar un camino ficticio. Esta es la única forma en la que puede enseñarnos, es como la historia de la persona que soñaba que un monstruo gigante lo atacaba. Tenía tanto miedo que no sabía qué hacer. Así que le preguntó al monstruo: "¿Qué puedo hacer?". Y el monstruo le dijo: "No lo sé, es tu sueño".

Supongamos que queremos despertar a alguien que está soñando y no tenemos a la mano una cubeta con agua. O quizás sí tenemos la cubeta, pero nuestros brazos y piernas están tan cansados que no podemos utilizarla. Lo único que podemos hacer es decirle: "Escucha, eso es sólo un sueño". Pero puede que la otra persona simplemente no escuche. O en el peor de los casos, nos damos por vencidos después de decirle durante repetidas ocasiones que está soñando. ¡Esto quiere decir que no tenemos compasión! Si somos personas compasivas, tenemos que ser hábiles hasta llegar al punto de actuar como si estuviéramos de acuerdo y decirle "sí, es cierto". Esto demuestra que tenemos algo de compasión. Las enseñanzas del Buda son así.

Antes de comenzar con la octava *sloka*, tengo algo más que decir. Revisé cuatro comentarios, y entre todos ellos conté 428 páginas de explicaciones preliminares a la octava *sloka*. Hay bastante material y creo que a partir de aquí va a ser útil que sigamos las líneas directrices de Gorampa, aunque si lo desean también puedo utilizar las de Mipham. A veces, cuando el tema se vuelve difícil, es necesario ejercitar nuestra mente un poco y hacer todo a la inversa. Este en un consejo personal que les doy. Por ejemplo, al despertar por la mañana piensen que apenas van a acostarse, den las buenas noches a todos y al moverse de un lado a otro piensen que están soñando. Lo mismo al irse a la cama, digan buenos días a todos. ¡Ayudaría que al irse a dormir se pusieran el traje, la camisa y la corbata! O en ocasiones usaran la chaqueta como si fueran unos pantalones, colocando las piernas en las mangas. Podemos hacer cosas como estas para romper un poco con nuestros hábitos. Aunque en estos casos no me tomen muy en serio, estoy bromeando.

(3) Determinar el tema que va a ser explicado, la vacuidad *(580)*

Basándonos en la estructura de las líneas directrices, la vacuidad se explica de dos formas:

1. Una explicación de la vacuidad tal y como debe ser entendida en todos los vehículos. Se refiere a los tres vehículos de los shravakas, pratyekabudas y bodhisatvas.
2. Una explicación de la vacuidad tal y como debe ser entendida dentro del Mahayana.

Más adelante hablaremos del segundo punto, quizás durante el tercer año de enseñanzas. El primero de ellos es sumamente importante, hablaremos a detalle de las dos verdades y de los dos tipos de ausencia de identidad. Esto nos indica que los shravakas, pratyekabudas y bodhisatvas están enfocados en un mismo objeto, la vacuidad. La única diferencia es la amplitud de su visión.

(a) Determinar la manera de entender la vacuidad en todos los vehículos

Al hablar del camino y su resultado, *lam dang drébu* (*lam dang 'bras bu*), también hacemos referencia a los tres vehículos: shravakas, pratyekabudas y bodhisatvas. Las posturas filosóficas, *drumta* (*grub 'tha*), se dividen en Mahayana y Hinayana. Al hablar de este tema, nos referimos a filosofías que incluyen el camino y el resultado. Dentro del budismo hay cuatro escuelas filosóficas principales: Madhyamika, Chittamatra, Sautrantika y Vaibhashika. Las primeras dos escuelas son Mahayana y las dos restantes Hinayana:

Madhyamika Chittamatra	Mahayana (bodhisatvas)
Sautrantika Vaibhashika	Hinayana (shravakas y pratyekabudas)

Esto es de suma importancia, así que por favor presten atención, estoy seguro de que harán varias preguntas al respecto durante los próximos años. Todas las cuatro escuelas hablan sobre el resultado del camino de los shravakas, pratyekabudas y bodhisatvas. Todas tienen su propia visión de estos tres resultados. También las cuatro hablan acerca del camino, de hecho, las otras tres escuelas también se llaman a sí mismas Madhyamika. ¡Todos quieren ser seguidores del camino medio! Incluso en la India, para los hinduistas, ser seguidores de la filosofía del camino medio es algo muy prestigioso, así que cada una de las escuelas intenta demostrar que su sendero es el camino medio. Al hablar del Madhyamika,

adoptamos este nombre para nosotros mismos. Pero las otras escuelas se refieren al Madhyamika como 'Nisvabhava', que literalmente quiere decir "el que habla del vacío o el que expresa la nada".

Cuando en las directrices se habla de "*determinar la manera de entender la vacuidad en todos los vehículos*", no se refiere al aspecto filosófico del Hinayana y del Mahayana, sino al camino y al resultado de los shravakas, pratyekabudas y bodhisatvas. Es muy importante comprender esto. En ocasiones escucho que algunos seguidores del Mahayana menosprecian a los Hinayana, y al escuchar con atención podemos notar su menosprecio hacia el camino y el resultado de los shravakas y pratyekabudas. Este es un tremendo error que genera un karma increíblemente negativo. Durante las discusiones filosóficas podemos rebatir a las escuelas Sautrantika y Vaibhashika; sin embargo, nunca debemos menospreciar a los shravakas o a los pratyekabudas. ¿Cómo podríamos, si son individuos grandiosos? Nyoshul Khen Rinpoche utiliza un término muy bonito para referirse al Hinayana, dice que deberíamos llamarle el 'yana raíz'. Esto nos dice que el Mahayana y el Vajrayana no pueden existir sin el Hinayana. El camino y la filosofía son cosas distintas, pero sin una filosofía, no puede haber un diálogo que determine el camino puesto que no hay medios ni intermediarios. Así que alguien tiene que hablar al respecto y comprobarlo.

> [Estudiante]: Al decir 'vehículo inferior', me suena como una crítica a la motivación Hinayana, nos estamos refiriendo a la motivación de solamente buscar la liberación individual en lugar de la de todos los seres.
> [R]: Aunque parezca una crítica, en realidad no lo es. Es como decir que un Land Rover es mejor que un Peugeot. Esto no es una crítica, ¿cierto? Si queremos visitar Escocia o África, nos vamos en el Land Rover. Pero si queremos ir a una ciudad grande como Montignac, entonces nos vamos en un Peugeot.

Aquí comienza la explicación acerca de la manera de entender la vacuidad en todos los vehículos. Chandrakirti es muy ingenioso, alterna la palabra 'vacuidad' con la palabra 'surgir dependiente'. A veces utiliza una, y en ciertas ocasiones otra. Al alternar las palabras, lo que nos quiere decir es que significan lo mismo. Más adelante se darán cuenta que esta es una muy buena táctica lógica. Utilizará el término 'surgir dependiente' varias veces.

(i) Determinar el surgir interdependiente mediante la ausencia de identidad en los fenómenos

Para determinar el primer tipo de vacuidad, la cual es la que tiene que ser comprendida en todos los vehículos, procederemos de dos formas. Primero, Chandrakirti explica el surgir dependiente mediante la ausencia de identidad de los fenómenos, y segundo, lo explica a través de la ausencia de identidad personal. En resumen, es una enseñanza acerca de la ausencia de identidad de los fenómenos y del individuo. El primero de ellos se divide en tres categorías:

(a) Como lo afirman los sutras acerca de las cosas tal como son.
(b) Como lo establecen los shastras.
(c) Como lo determina este texto a través del razonamiento lógico.

(A) Como lo afirman los sutras acerca de las cosas tal como son *(581)*

Según el *Dashabhumika Sutra*, en el cual nos estamos apoyando, el Buda dijo: "*Oh bodhisatvas, un bodhisatva que haya ido más allá del camino 'difícil de superar'* (es decir, el quinto bhumi), *entrará al sexto bhumi de diez maneras diferentes*". El nombre del sexto bhumi es 'que avanza', así que podemos decir que un bodhisatva avanzará dentro del sexto bhumi de diez formas diferentes al mismo tiempo. A estos diez métodos se les conoce como las diez cualidades, *nyampanyi chu* (*mnyam pa nyid bcu*), y son:

- La igualdad de no tener características verdaderamente existentes. En otras palabras, todos los fenómenos son iguales en el sentido de que carecen de tener características que existan verdaderamente, *tsenma mépa* (*mtshan ma med pa*). De igual forma tenemos:
- La igualdad de no tener definición o características definitivas, *tsennyi mepa* (*mtshan nyid med pa*).
- La igualdad de la ausencia primordial de la generación desde alguno de los cuatro extremos, *togmar kyéwa mepa* (*thog mar skye ba med pa*).
- La igualdad de ser no-creado o no-producido, *makyépa* (*ma skye pa*).
- La igualdad de la ausencia, *wenpa* (*dben pa*).
- La igualdad de la pureza total, *takpa* (*dak pa*).
- La igualdad de no tener elaboraciones o extremos, *tröpa mepa* (*spros pa med pa*).
- La igualdad de estar más allá de la aceptación o el rechazo desde el punto de vista de la verdad definitiva, *langdor mepa* (*blang 'dor med pa*).
- La igualdad de ser ilusorio como un sueño, un espejismo, un espantapájaros, un eco, el reflejo de la luna sobre el agua, nuestro propio reflejo en un espejo o como una manifestación mágica, *gyuma* (*sgyu ma*).
- La igualdad de no ser real ni irreal, *ngöpo dang ngö mepa* (*dngos po dang dngos med pa*), igual en la no diferenciación de la entidad y la no-entidad;

Los primeros ocho de estos se explican desde el punto de la verdad definitiva. No es necesario invertir demasiado tiempo en estas diez cualidades, al *Madhyamakavatara* solamente le interesa una de estas diez, puesto que, al hablar sobre ésta, las demás quedan cubiertas. Quizás nos preguntemos ¿por qué entonces nos explica todo esto? Debido a que es bueno escuchar los nombres y darnos cuenta de lo poco que hemos escuchado al respecto. Tal vez hemos recibido muchas enseñanzas y escuchado bastante acerca de estar libres de elaboraciones o extremos, que es la séptima cualidad. Pero en realidad no sabemos mucho de las otras y esto hace que nos demos cuenta de que el estudio es algo vasto.

(B) Tal y como lo determinan los shastras *(582)*

El *Mulamadhyamaka-karika* es el shastra al que nos estamos refiriendo. Como ya lo dije, solamente hablaremos de una de las diez cualidades: *skye ba mepa*, a saber, que no hay tal cosa como el origen o la creación de los fenómenos. La mayoría de los shastras se basan en la cuarta cualidad para explicar la vacuidad. Estaremos hablando del tema durante algunos años, ¡así que no se emocionen demasiado! Tenemos tiempo suficiente para hablar de ello.

Los budistas afirman que todos los fenómenos se pueden clasificar en dos grupos: compuestos y no-compuestos. Es importante ponernos de acuerdo en esto antes de continuar con el resto de estos estudios. ¿Hay algún fenómeno que no entre en alguna de estas dos categorías? Solamente hay una excepción, el estado de la iluminación. Pero ya hemos hablado de esto anteriormente. Algunos eruditos dicen que la iluminación no es un fenómeno compuesto, otros afirman que sí lo es. Los Nyingmapas dirían que ni siquiera es un fenómeno y que, por lo tanto, no podemos clasificarlo en alguno de estos dos grupos. ¿Están de acuerdo con esta clasificación de los fenómenos?

> [Estudiante]: ¿Es posible explicar a detalle estos dos grupos?
> [R]: Cuando decimos que un fenómeno es compuesto, debemos tener claro lo que esto significa. Estrictamente hablando, desde un punto de vista budista, un fenómeno compuesto es aquel que tiene estas tres características: surgir, morar y cesar.

[Estudiante]: ¿Podríamos decir que un fenómeno es compuesto cuando se reúnen causas y condiciones?
[R]: Al decir que aquello que lo caracteriza o define es el conjunto de causas y condiciones no estamos abarcando lo suficiente. Recordemos que ya hablamos acerca de cómo definir lo que es una 'definición', la cual está libre de tres tipos de defectos. La reunión de causas y condiciones puede ser la definición específica de otra cosa, sin embargo, en este caso no abarca lo suficiente. Por ejemplo, puede resultar útil al definir un 'árbol de sándalo', pero no al definir lo que es un 'árbol'. Aunque, desde luego, siempre es posible debatir al respecto. Pero tu pregunta tiene sentido, alguien puede argumentar que el conjunto de causas y condiciones es la definición de un fenómeno compuesto. Así como también alguien puede negar esto y decir que la definición de un fenómeno compuesto es la ausencia de causas y condiciones reunidas. En ocasiones no llegan a reunirse las causas y condiciones, y ese mero hecho es también un fenómeno compuesto. Incluso puede ir más allá y argumentar que para no reunir algo, es necesario que existan causas y condiciones para ello. Podríamos hablar de esto una y otra vez, pero yo diría que es peligroso definir a un fenómeno compuesto solamente en términos de causas y condiciones. Desde luego, no es algo que negaría, sin embargo, si estuviéramos debatiendo con los monjes de la universidad de Sera, ¡deberíamos tener mucho cuidado!

[Estudiante]: ¿Es posible que la palabra 'compuesto' quiera decir que algo puede analizarse o dividirse en partes?
[R]: Sí, eso también es correcto. De hecho, así es como lo define la escuela vaibhashika. ¡Ya hablaremos ello! Siempre me emociona hablar acerca de la escuela vaibhashika, puesto que definen de manera muy inteligente la verdad relativa y la verdad definitiva. Creo que, en nuestros días, con todos los adelantos científicos, la forma en la que definen la verdad definitiva resulta muy relevante. Hablaremos de esto más adelante.

[Estudiante]: ¿Cómo un fenómeno inexistente puede ser compuesto?
[R]: Esta es una pregunta complicada. El 'ayer' no existe el día de 'hoy', sin embargo, es un fenómeno compuesto. Puede que alguien hable sobre un fenómeno inexistente como los cuernos de un conejo, pero si somos inteligentes y sabemos debatir, le responderíamos: al hablar de los cuernos de un conejo, puedo imaginármelos y afirmar que tal cosa es inexistente. ¡Pero debemos tener cuidado! El debate filosófico es como un juzgado y debemos hablar con cautela.

[Estudiante]: Al hablar sobre las tres características de surgir, morar y cesar, parece como si estuviéramos hablando de las categorías del espacio y tiempo.
[R]: Así es, excelente. Estamos hablando del espacio y del tiempo, aunque más acerca del tiempo. Los budistas no hablamos mucho sobre el espacio, pero aquellos que deseen saber más acerca de cómo se niega la noción del espacio, pueden leer las *400 estrofas del Madhyamika* de Aryadeva, en donde se investiga a fondo el supuesto espacio.

Esto es bueno, el tiempo nos relaciona con la definición de un fenómeno compuesto. Por lo tanto, si no cesa, debe de haber entonces o un surgir, o una continuidad de aquello que permanece. Esto nos lleva a algo más complicado, por ejemplo, si el día de hoy no cesa, entonces el día de mañana no podrá existir. Si la cesación del día de hoy fuese inexistente, entonces lo que resta del día siempre existiría.

Ya hablamos acerca de cuál de las tres, surgir, durar o cesar, es la característica más importante para nuestra mente ordinaria, y concluimos que es el surgir. Aunque desde luego, en contadas ocasiones, las personas piensan en la muerte o en la vida en general. Tanto en nuestra vida diaria, así como en las distintas filosofías, está presente constantemente la pregunta acerca del origen. ¿De dónde proviene esto? ¿Qué lo causó? ¿Cómo? ¿Por qué? Y debido a que esto se ha vuelto un hábito, se le considera de suma

importancia. Aquí tocaremos todas estas interrogantes relacionadas con el origen. Nagarjuna, en el shastra *Mulamadhyamaka-karika*, justo después de rendir homenaje escribe:

> *Todos estos fenómenos nunca han surgido, ni se han desarrollado ni han sido producidos por sí mismos.*
> *Tampoco han surgido ni han sido producidos por otros.*
> *Nunca han surgido ni han sido producidos por ambos.*
> *Y tampoco surgirán ni serán producidos por ninguno de éstos (es decir, sin causa).*

En realidad, esta *sloka* no es una tesis, hay que tener en cuenta que dentro del Madhyamika no existen las tesis. Pero por el momento, lo llamaremos una aserción. Nagarjuna hizo estas cuatro aseveraciones principales en su obra *Mulamadhyamaka-karika*. Al estudiarlas, nos encontraremos con todo tipo de oponentes sofisticados. Por ejemplo, en la primera de ellas que habla de la producción por sí mismo, nuestro oponente es la escuela Samkhya. Tendremos que debatir con escuelas muy perspicaces que cuentan con un fundamento bien establecido, lo cual hará que surjan distintas dificultades en la medida en que vayamos avanzando. Debatir acerca de la producción debido a algo diferente, resulta mucho más difícil que el primer punto que habla sobre la producción por sí mismo. Esto es debido a que nuestros oponentes no sólo serán los hinduistas, sino también los seguidores de la escuela Chittamatra, la cual es la más elevada dentro del budismo Mahayana, sin tomar en cuenta a la escuela Madhyamika. Entre más elevado sea nuestro oponente, nos encontraremos con mayores dificultades al estudiar.

Es aún más importante reconocer que cada una de estas escuelas representa nuestras emociones, nuestra forma de pensar. Por ejemplo, si le pregunto a Gerardo a dónde fue ayer, me dirá que visitó Montignac y pasó un rato agradable con Ani Jinba. Y al preguntarle en dónde estaba esta mañana, quizás me diga que hablando con Adriana. Él tiene la idea de que el hombre macho que estuvo el día de ayer con Ani Jinba es el mismo que estaba con Adriana esta mañana. Este es un ejemplo de creer que surge de sí mismo, diría que es la misma persona. Pero debido a su sentimiento de culpabilidad, actuaría de manera ligeramente distinta y desde luego Ani Jinba notaría que su comportamiento es un poco extraño. Pero él diría "no, sigo siendo el mismo". Esto es creer que las cosas surgen de sí mismas.

El Buda, para poder enseñar, tuvo que referirse a Brahma y a Indra. Así que debemos mostrar aprecio a algunos de los personajes aquí presentes como Gerardo Godet, Ani Jinba, Jacobo y Adriana, que nos han servido para ponerlos de ejemplo. Es como el ejemplo de los cuernos del conejo que les encantaba poner a los eruditos del pasado.

(i) Identificar las diferencias entre las escuelas Prasanguika y Svatantrika *(582)*

(a) A nivel general

Aquí nos enfrentamos con una dificultad. Existen dos formas de explicar las cuatro aseveraciones que escribió Nagarjuna en una sola *sloka*, lo cual dio lugar a la aparición de dos escuelas de filosofía Madhyamika en la India. Estas dos escuelas son Madhyamika-Prasanguika y Madhyamika-Svatantrika. Bhavaviveka fue el fundador de la Svatantrika, y Buddhapalita de la Prasanguika.

Estas dos escuelas Madhyamika se asemejan bastante. Ambas afirman que la causa del samsara es el apego a la identidad personal, al ego, como si verdaderamente existiera. Y ambas coinciden en que los cuatro extremos deben ser refutados para así poder eliminar el aferramiento a la existencia verdadera de la identidad personal y de la identidad de los fenómenos. Al recordar la división de los cuatro extremos de existencia e inexistencia, y ni existencia ni inexistencia, podemos ver que la producción por sí mismo, por otros, por ambos o por ninguno, son subdivisiones de la existencia, el primer extremo. Desde luego que

solamente algo que existe puede tener un supuesto surgir. De esta forma, ambas escuelas están de acuerdo en que los cuatro extremos deben ser refutados. Entonces ¿en qué difieren estas dos escuelas? Difieren en la forma de determinar la visión definitiva, así como en su manera de aceptar la verdad convencional.

(b) Las diferencias en el razonamiento por el cual determinan la verdad definitiva *(589)*

Al determinar la visión definitiva, encontramos seis diferencias principales que corresponden a los seis elementos que conforman un silogismo budista, los cuales se explican en el siguiente ejemplo:

(1) Sujeto/ Tema	(2) Predicado	(4) Razonamiento	(5) Ejemplo
Las formaciones mentales	no provienen de sí mismas	puesto que existen	al igual que una vasija.

(3) Propuesta = (1) + (2)

(6) El silogismo = La frase entera, del (1) al (5)

El *predicado* es aquello que intentamos demostrar. Por ejemplo, al decir "ella está bonita", el *sujeto* es 'ella' y 'bonita' es el *predicado*. Al juntar el sujeto y el predicado, se forma una tesis o *propuesta*, en este caso sería que "ella está bonita".

Ahora, para poder determinar su belleza, tenemos que presentar ciertos *razonamientos*, como el hecho de que "está bonita porque tiene dos narices y cuatro ojos". Y por último das un ejemplo, en este caso podemos poner a "Ani Jinba". A la totalidad de la frase la denominamos *silogismo*, y quedaría así: "Ella está bonita porque tiene dos narices y cuatro ojos como Ani Jinba".

Quizás pensemos que estas seis cosas son simples palabras, pero no es así. Es importante tenerlas en cuenta si queremos conocer las diferencias que hay entre Svatantrika y Prasanguika. La manera en la que expresamos las cosas es también de suma importancia. Por ejemplo, existe una gran diferencia entre decir "la taza está vacía" y "no hay agua en la taza". Muchos de los problemas surgen al dar por sentado el significado. Al decir "la taza está vacía", puede que yo espere que lo que ustedes escuchen es que "no hay agua en la taza".

(i) Sujeto/Tema *(chos)*

Svatantrika: Para esta escuela, por lo general el tema es algo específico como por ejemplo 'las formaciones mentales'. Eso se debe a razones históricas, muchos de estos eruditos Madhyamika anteriormente pertenecieron a alguna otra de las escuelas como Chittamatra, Sautrantika o Vaibhashika; puede que incluso algunos hayan sido hinduistas. Así que siempre traerán alguna de sus influencias pasadas, como en este caso tener un tema en concreto. Volviendo al ejemplo del silogismo:

"Las formaciones mentales no existen por sí mismas puesto que existen al igual que una vasija"

Esto es lo que intentan decir los Svatantrikas. Hay que tener en cuenta que basaremos nuestra explicación en las cuatro aseveraciones de Nagarjuna, en las que se menciona que las cosas no surgen por sí mismas, y aquí los Svatantrikas están dando una buena razón acerca de este punto.

Las formaciones mentales	1	Sujeto *chöchen* (*chos can*)
no provienen de sí mismas	2	Predicado *drubché chö* (*bsgrub bya'i chos*)
{1 + 2}	3	Propuesta/tesis *drubcha* (*bsgrub bya*)
puesto que existen	4	Razonamiento *tak* (*rtags*)
al igual que una vasija	5	Ejemplo *pé* (*dpe*)
{La totalidad de la frase}	6	Silogismo *chorwa* (*sbyor ba*)

Lo que dice es que las formaciones mentales no surgen por sí mismas debido a que existen. Por ejemplo, al igual que una vasija. Este tipo de lógica es increíble. Para que algo surja de sí mismo, debe de estar ahí anteriormente. Y si ya estaba ahí, ¿por qué decimos que surgió? La lógica es tan sencilla e increíble, que quizás haga que nos dé un ataque al corazón. La lógica es simple: debido a que existen. ¡Sin embargo esto tiene un profundo significado! De esta forma, la conclusión es que las formaciones metales no surgen por sí mismas.

Prasanguika: Aunque los Svatantrikas siempre presenten un tema en específico, como por ejemplo las formaciones mentales, los Prasanguikas no hacen esto. Más bien, lo que hacen es agregar la palabra "*etcétera*" y decir "las formaciones mentales, etcétera, no surgen por sí mismas". Siempre prefieren incluir a todos los fenómenos, sin embargo, los Svatantrikas no. Esta es una gran diferencia, como veremos más adelante, los Svatantrikas cuentan con una tesis acerca de la verdad relativa, por lo tanto, no les gusta decir "todos los fenómenos". Más bien prefieren ser específicos.

(ii) Predicado *(bsgrub bya'i chos)*

Svatantrika: Los Svatantrikas dicen que "*en la verdad definitiva*, las formaciones mentales no surgen por sí mismas". Agregan la frase "*dentro de la verdad definitiva*". Afirman que "en la verdad definitiva, las cosas no surgen de sí mismas ni de otras".

Prasanguika: Esto no lo aceptan los Prasanguikas. Dirían que las formaciones mentales no surgen por sí mismas. Según ellos, incluso dentro del marco de la verdad relativa, las cosas no surgen de sí mismas, ni de otras, ni de ambas ni de ninguna. Este es otro rugido de león.

Chandrakirti pertenece a la escuela llamada 'los Prasanguika-Madhyamikas que aceptan la experiencia ordinaria', así que definitivamente no agrega las palabras "dentro del marco de la verdad definitiva". Afirma que, si en el marco de la verdad relativa le preguntamos a un granjero, de dónde proviene el estiércol de las vacas, ellos no hablarían sobre este en términos tales como el surgir de sí mismo, de otros, de ambos o de ninguno, solamente dirán que ¡proviene de las mismas vacas! Chandrakirti dice que esta es la verdad relativa y que no vamos más allá de eso. Hablaremos de esto más adelante. Los Svatantrikas distinguen entre:

- Existencia verdadera, *den drup* (*bden grub*)
- Existencia a través de la lógica, *tsedrup* (*tshad grub*)

Los Svatantrikas no dicen que las cosas tienen una existencia verdadera, si lo hicieran, toda la filosofía Madhyamika se vendría abajo. No obstante, aceptan que, en el marco de la verdad relativa, algunas cosas tienen existencia lógica. Por esta razón es que aceptan que, en la verdad relativa, algunas cosas surgen de otras. Por eso tienen que agregar palabras como "dentro de la verdad definitiva". Con esto se demuestra

que los Svatantrikas aceptan esta idea dentro del marco de la verdad relativa, sin embargo, los Prasanguikas no.

(iii) Tesis/Propuesta *(bsgrub bya)*

Svatantrika: Para los Svatantrikas, tanto el defensor como el oponente deben estar de acuerdo en que el tema, en este caso las "formaciones mentales", tiene existencia lógica. Después de esto, se determina la tesis (que en este ejemplo es que "*no provienen de sí mismas dentro del marco de la verdad definitiva*"). En otras palabras, presentan una tesis, que en este caso es que las cosas no surgen por sí mismas dentro del marco de la verdad definitiva.

Prasanguika: Para los Prasanguikas, en un inicio no es necesario determinar el tema a través de la lógica. Además de que no es necesario estar mutuamente de acuerdo acerca del tema. Mientras que el oponente lo acepte, está bien, sin que el defensor tenga que aceptarlo. Por ejemplo, si estamos debatiendo acerca de este caracol, si yo fuese un Svatantrika entonces tendríamos que llegar a un acuerdo mutuo de que esto es un caracol. Pero si fuese Prasanguika, no me importaría debido a que soy un consecuencialista. Mientras el oponente piense que es un caracol, no importa lo que el oponente Prasanguika piense.

Si les preguntáramos a los Prasanguikas si mantienen alguna tesis, responderían que no. Y al preguntarles por qué afirman que las cosas no surgen de sí mismas, responden lo siguiente: "Lo decimos para esclarecer la ignorancia de los demás. No lo decimos para nosotros mismos, afirmamos esto para los demás". Si un Prasanguika nos dice que estamos soñando, lo hace sin mantener alguna tesis en la que, por ejemplo, ellos mismos no estén soñando o en la que se exponga la ausencia de sueño de los fenómenos. Pueden resultar bastante fastidiosos puesto que sabemos que están en lo correcto, pero no mantienen ningún tipo de tesis. Hablaremos de esto más adelante. Una diferencia importante entre el método de los Svatantrikas y el de los Prasanguikas, es que el de los primeros, al presentar un punto de vista opuesto acaba con la postura del oponente. Mientras que los Prasanguikas lo anulan a través de demostrar su incoherencia, haciendo que se desplome por sí mismo.

(iv) Razonamiento *(rtags)*

Svatantrika: Aquí, "*puesto que existen*" es el razonamiento que se presenta. Al igual que con el tema, debe haber una aceptación mutua del razonamiento por parte del defensor y del oponente. En este caso, ambos tienen que aceptar que "*existen*", y utilizando esta lógica, los Svatantrikas derrotarán a su oponente. Supongamos que hay humo en aquella colina. Un Svatantrika diría que hay fuego en la colina debido a que hay humo. Tengan en cuenta que estamos hablando con alguien que ve el humo pero que en realidad no sabe si hay un incendio o no. Y nosotros estamos tratando de convencerlo de que hay fuego porque hay humo. Así de simple.

Es necesario que haya un acuerdo mutuo en el tema y en el razonamiento, pero no en la tesis. La tesis es aquello que se presenta. Tanto el defensor como el oponente deben tener ojos y ser capaces de ver el humo a lo lejos. También deben saber qué es el humo y que proviene del fuego, este tipo de lógica no funcionará si hablamos con alguien que nunca ha visto humo o fuego.

> [Estudiante]: Pero esto no tiene sentido, usted dijo que ambos tienen que estar de acuerdo sobre la lógica del tema. Así que, si yo veo el humo, de inmediato sé que ahí hay fuego debido a que acepto que el humo proviene del fuego.
> [R]: Podría ser que quizás hasta el momento, tú no hayas visto el fuego, y que, al alejarte, de repente yo vea el humo y te diga: "Oye, Dominique, debe haber un fuego en aquella colina porque hay humo".

Prasanguika: De nuevo, para los Prasanguikas esto no es necesario. Todo está bien siempre y cuando el oponente acepte el razonamiento. En caso de que el oponente vea el humo y no acepte que haya fuego, los Prasanguikas dirían: "Bueno, en ese caso, no debería haber humo puesto que no hay fuego". Y por supuesto, los Prasanguikas deben estar seguros de que la otra persona acepta que el humo surge del fuego.

Los Svatantrikas dicen que "*debe de haber fuego debido a que hay humo*". Y los Prasanguikas dicen que "*no puede haber humo porque no hay fuego*", así de simple. Los Prasanguikas están más al ataque, son un poco más desagradables por así decirlo. Dirían que el resultado final será la consecuencia de que no debería haber humo debido a que los oponentes afirman que no hay fuego, pero a la vez al ver el humo es imposible negar su existencia. Por lo tanto, debe haber fuego.

(v) Ejemplo *(dpe)*

Lo mismo sucede aquí. Para los Svatantrikas es necesario que haya un acuerdo mutuo en el ejemplo entre el oponente y el defensor. Pero los Prasanguikas solamente aceptan el ejemplo que el oponente acepta.

(vi) Silogismo *(sbyor ba)*

En general, los Prasanguikas no aceptan el silogismo para sí mismos. Ellos no cuentan con una supuesta lógica por inferencia, más bien utilizan la del oponente para derrotarlo. No aceptan que "*debe de haber fuego debido a que hay humo*". Pero como saben que el oponente sigue esta lógica, aunque ellos mismos no la sigan, la utilizarán para derrotarlo. De esta forma, estas seis diferencias en el razonamiento conforman una de las discrepancias esenciales entre las dos escuelas. Este es otro rugido de león de Nagarjuna:

"*Yo no defiendo ninguna tesis, por lo tanto, soy inocente y estoy libre de todo fallo*"

> [Estudiante]: ¿Los Prasanguikas aceptan la lógica como un criterio para establecer la verdad?
> [R]: La aceptan solamente para aclarar las dudas de la otra persona. Esta es una buena pregunta, muchos de los Svatantrikas anteriormente eran Sautrantikas o Chittamatras. Estas dos escuelas se enfocan mucho en la lógica y creen en la supuesta naturaleza certera de la lógica, la cual no es aceptada por los Prasanguikas. Sólo aceptan esto para poder comunicarse.
>
> [Estudiante]: Dado que no tienen tesis, ¿los Prasanguikas tienen alguna visión?
> [R]: En términos de la verdad definitiva, no cuentan con una visión, aparte de tampoco tener una visión en el marco de la verdad relativa, !esta es su belleza!

Estoy seguro de que muchos piensan que, en el marco de la verdad definitiva, las cosas no existen; y que, dentro de la verdad relativa, los budistas siempre muestran alguna debilidad. Quizás esta afirmación funcione a nivel relativo. Durante el camino, esto resulta adecuado, pero en la teoría, al establecer la visión, es imposible hacer eso.

Al final del capítulo sexto, nuestro oponente nos cuestiona diciendo que, al no tener una visión, ¿cuál es la razón de involucrarse en todo esto? Los Prasanguikas respondemos que lo hacemos motivados por nuestra gran compasión, es decir, nos damos cuenta de todos los problemas que tienen y no podemos evitar señalarlos. Por lo tanto, lo que pretendemos es destruir todas tus visiones. Cada vez que Su Santidad el Dalai Lama da enseñanzas, o inclusive cuando recibió el premio Nóbel de la paz, recita la siguiente *sloka* cuyo significado es "*me postro ante el Buda, que no posee ningún tipo de visión*":

> *Me postro ante Buda Gautama,*
> *Que nos mostró la enseñanza carente de visión,*
> *Para así poder eliminar cualquier visión.*

Este es el objetivo del Madhyamika-Prasanguika, echar abajo cualquier punto de vista.

> [Estudiante]: ¿Y qué hay de las cuatro nobles verdades? Definitivamente son un punto de vista.
> [R]: Así es, los Prasanguika aceptan todo eso solamente para el beneficio de otros. Pero puede que les preguntemos ¿cómo es que, motivados por su compasión, debaten con sus oponentes? La respuesta es que ellos no han determinado su propia compasión como algo lógica o verdaderamente existente. Saben con precisión que la compasión es una ilusión, aun así, los Prasanguikas hablan de la compasión como lo máximo; todo esto en beneficio de los demás. El hecho de que no podamos aceptar que no mantienen una visión, solamente nos demuestra lo fuertes que son nuestras aflicciones con relación a querer mantener una visión.
>
> [Estudiante]: Sin embargo, es normal que hablemos de visión, meditación y acción, así que la visión está presente.
> [R]: Tengo un consejo para ti: no hay que mezclar. Al hablar sobre visión, meditación y acción, nos estamos refiriendo al camino. Y dentro del camino, hablamos de visión, meditación y acción. Pero en estos momentos, estamos determinando la visión. Los Prasanguikas están estableciendo la visión de que para ellos no hay una visión, y al hacerlo destruyen los puntos de vista de los demás.
>
> [Estudiante]: ¿Y qué hay de la base, el camino y el resultado? ¿No se supone que una visión debe incluir estos tres?
> [R]: Incluso la base, el camino y el resultado son terminología con relación al camino. Si alcanzamos la iluminación en este instante, no es que hayamos estudiado el Madhyamika anteriormente, debido a que no hay tal cosa como 'anteriormente'. No hay una visión, por lo tanto, el fruto no es el resultado de cierto tipo de práctica.
>
> [Estudiante]: ¿Por qué en el *Bodhicharyavatara*, Shantideva, un gran expositor del Madhyamika Prasanguika, menciona que solamente podemos tener una compasión perfecta si carecemos de tener una visión? ¿El hecho de no poseer una compasión perfecta es lo que refrena a las otras visiones?
> [R]: Yo no lo diría así, en lo personal siento una gran afinidad con la visión Sautrantika, y si hablan mal de los Chittamatras, ¡hasta puedo llegar a molestarme!
>
> [Estudiante]: ¿Por qué su compasión no es perfecta?
> [R]: Creo que es debido a esta visión. Si surge el aferramiento, entonces no tenemos visión. No obstante, muchos interpretan esto diciendo que debemos eliminar el aferramiento solamente en términos de la verdad definitiva. Pero los Prasanguikas también lo aplican para la verdad relativa. ¡Esto resulta increíble! Esto es lo que llaman el rugido del león, de lo cual hablaremos de nuevo más adelante.
>
> [Estudiante]: Al alcanzar la iluminación, no hay un camino. Entonces, ¿qué es más importante, el camino o la iluminación?
> [R]: El camino. Sin él, la iluminación se torna aburrida. El camino es lo que la hace emocionante. Existen tres niveles de apego a lo largo del camino: el primero es cuando pensamos que no somos perfectos. El segundo es cuando queremos ser perfectos. Y el tercero es seguir un camino hacia la perfección. Un *mahasiddha* dijo que nuestro principal error es creer que necesitamos un camino.

Con esto, hemos cubierto brevemente las diferencias que hay entre los Prasanguikas y los Svatantrikas en relación con la manera de aproximarse a la verdad definitiva.

(c) Las diferencias en la manera de determinar las convenciones de la verdad relativa *(592)*

En las líneas directrices, las diferencias entre los Prasanguikas y los Svatantrikas se presentan en dos partes: (a) en la manera en la que determinan la visión; (b) en la forma en la que aceptan la verdad convencional. Estamos dentro del segundo punto, el cual se divide en tres: base, camino y resultado (o fruto).

(i) La base

Los Svatantrikas aceptan que, dentro del marco de la verdad relativa, a nivel convencional, la semilla y el brote son algo distinto. De esta forma, de una semilla que es diferente al brote, surge dicho brote el cual a su vez es diferente a la semilla. Pero los Prasanguikas no aceptan esto, hablaremos de esto a detalle más adelante. Además, para los Svatantrikas existe una base común entre los fenómenos compuestos y los fenómenos no-engañosos. En otras palabras, un fenómeno puede ser tanto compuesto como no-engañoso. Para los Prasanguikas, todos los fenómenos compuestos son falsos o engañosos, no existe ningún fenómeno que sea compuesto y no-engañoso. Es importante tomar en cuenta esto al estudiar lógica budista, pero no en este caso.

Los Svatantrikas también dicen que una percepción válida, como ver el fuego, no es engañosa. Pero para los Prasanguikas una percepción válida también puede ser engañosa. Cuando los Svatantrikas hablan acerca de la percepción válida, hablan de dos tipos de percepción: directa e indirecta. Por lo tanto, encontramos dos sistemas de lógica:

- ***Percepción directa*** (*mngon sum tshad ma*). Un ejemplo sería este micrófono que podemos ver.
- ***Lógica por inferencia*** (*rjes dpag tshad ma*). No vemos el fuego, pero vemos el humo, es una percepción indirecta. Comprobamos la existencia del fuego a través de una percepción lógica por inferencia.

Al estudiar lógica budista, *pramana*, podemos profundizar en todo esto. Los Svatantrikas dicen que solamente hay estas dos divisiones, pero los Prasanguikas agregan dos más.

- ***Un ejemplo especial***
- ***Las palabras del Buda,*** las cuales no podemos clasificarlas dentro de la percepción directa o la lógica por inferencia. Al menos eso es lo que ellos afirman.

Lo siguiente es importante, por lo general hablamos de dos tipos de verdad relativa: válida e inválida. Según los Svatantrikas, esta clasificación de la verdad relativa se basa en el objeto. Pero para los Prasanguikas, la clasificación de la verdad relativa como válida o inválida, se basa tanto en el sujeto como en el objeto. Esto es importante y daré una explicación al respecto. Con esto hemos cubierto brevemente lo que respecta a la base.

(ii) El camino

También existen diferencias con relación al camino. Los Svatantrikas no aceptan que los shravakas y los pratyekabudas tengan un entendimiento de la ausencia de identidad de los fenómenos, pero los Prasanguikas sí. Si no lo tuvieran, no podrían comprender la ausencia de identidad personal. Ya hablamos de esto anteriormente. Según los Svatantrikas, durante el periodo de meditación de un *arya*, un ser no samsárico, hay percepción de las apariencias. Pero para los Prasanguikas, no hay tal percepción de las apariencias.

(iii) El resultado

Los Svatantrikas dicen que existe una diferencia entre el periodo posterior a la meditación y el periodo de meditación de un buda, pero los Prasanguikas dicen que no.

(ii) Refutación de la presentación Svatantrika *(593)*

(iii) Una explicación detallada de la manera en la que los Prasanguikas establecen la verdad *(594)*

Ahora, antes de retomar el texto, haré una presentación especial sobre la escuela Prasanguika Madhyamika. Aquí hay un punto importante, que es la distinción entre aquello verdaderamente establecido, *dendrup* (*bden grub*), y aquello establecido a través de la lógica, *tsédrup* (*mtshad grub*).

Anteriormente mencioné que tanto los Prasanguikas como los Svatantrikas buscan purificar el obscurecimiento o la aflicción que considera que las cosas están verdaderamente establecidas. Esto automáticamente nos dice que los Prasanguikas tienen un camino, puesto que el obscurecimiento que tiene que purificarse a través del camino es el aferramiento hacia las cosas como si existieran verdaderamente. Los Prasanguikas aceptan que los seres samsáricos son ignorantes, y por esa razón les enseñan. Pero no dicen que sean *lógicamente* ignorantes. No aceptan cosas lógicamente establecidas. No obstante, todas las visiones e ideas que otras escuelas han fundado son conclusiones de algún sistema lógico; por eso los Prasanguikas no aceptan este tipo de visiones.

Como estudiantes de la filosofía Madhyamika, debemos desarrollar ciertos hábitos con relación a nuestra manera de decir las cosas. Al determinar la visión, los Prasanguikas no afirman nada. Al establecer el camino, como la práctica de la meditación, desde luego que están la base, el camino, el resultado y todo lo demás; pero si alguien les preguntara si algo de esto existe, esta pregunta proviene de otra sección, la cual está encargada de establecer la visión. Aquí nos encontramos con dos grupos distintos de interrogantes. Las preguntas como: "¿existen verdaderamente?" o "¿son inexistentes?" son parte del grupo dedicado a determinar la visión. Mientras que preguntas como "¿cómo puedo generar devoción a un maestro?" o "¿de qué manera elimino las aflicciones?", están relacionadas con el camino.

Así de sencillo. Supongamos que le preguntamos a Chandrakirti si cuenta con agua potable en su casa. Si estamos sedientos y en verdad necesitamos beber agua, él diría que sí. Pero si somos filósofos y estamos ahí para debatir con él, más bien sería cuidadoso y nos preguntaría a qué nos estamos refiriendo. Siempre hay una diferencia entre el camino y el establecimiento de la visión.

(a) Presentación de la visión Prasanguika

Estudiamos todo esto en el marco de tres categorías: (a) determinar la visión de uno mismo, (b) refutar la visión de la contraparte, y (c) refutar objeciones con relación a la visión Prasanguika.

(i) Determinar la visión de uno mismo

(a) Aquello que debe ser establecido

- Que la verdad relativa es como una ilusión.
- Que la verdad definitiva está libre de cualquier tipo de elaboración.
- Y que, en términos de ambas, no hay apariencias verdaderas.

Al determinar la visión, los Prasanguikas intentan establecer dos cosas. Que todo es como una ilusión dentro del marco de la verdad relativa. Y que todo está libre de extremos en el marco de la verdad definitiva.

Como podemos ver, los Prasanguikas no van a decir que es sólo a un nivel definitivo que nada existe y que en lo relativo todo existe. Quizás lleguemos a creer que la visión última es afirmar que todo es una ilusión. Y tanto si queremos establecer que a nivel relativo todo es una ilusión, como si queremos decir que todo está libre de extremos, es necesario que primero neguemos el aferramiento hacia la existencia verdadera. ¡Esto es de suma importancia! Estamos intentando determinar una visión a nivel relativo, la cual es una ilusión, así como intentando establecer una visión a nivel definitivo, la cual está libre de extremos. Para ambas opciones, debemos negar el aferramiento a todas las apariencias como algo verdaderamente existente. Por esta razón, de ahora en adelante, escucharemos varias veces la palabra *denmé* (*bden med*), que quiere decir "sin existencia verdadera", la cual es sumamente importante.

(b) Cómo es determinada (*595*)

Existen dos pruebas para determinarla. Para aquellos que aceptan los sutras, *ngé dön* (*nges don*), los Prasanguikas citan en particular los sutras definitivos (o discursos que tienen significado particular), y no citan los sutras relativos, *drang dön* (*drang don*), o discursos con un significado provisional. La segunda prueba es utilizando la lógica Prasanguika de la consecuencia, que afirma cosas como "al aceptar esto, habrá esta consecuencia".

(ii) Refutar la visión errónea de la contraparte

(a) Identificar aquello a ser refutado

(i) A través del camino

(a) Todas las apariencias engañosas

Las aflicciones es lo que es necesario refutar por medio del camino, tales como la ira, la cual se contrarresta con el amor, la compasión, la no dualidad, la bodhichita, la generosidad, la disciplina ética, etcétera.

(ii) Pero aquí, por medio de las palabras del Buda y de la lógica

Y algo más que tiene que refutarse, en esta ocasión a través de las palabras del Buda y de la lógica. Así que hablaremos de estos objetos en esta segunda refutación. Hay dos cosas que tienen que ser eliminadas o refutadas: la primera en base al objeto y la segunda en base al sujeto.

(a) El objeto

Como ya lo mencioné, hay dos cosas que tienen que ser eliminadas o refutadas. No podemos decirles 'aflicciones' debido a que esa es terminología del camino. Las aflicciones serían el odio, los celos y el orgullo, las cuales pueden purificarse con el mantra de Vajrasattva. Así que las dos cosas que es necesario eliminar son:

- Etiquetar a través de una ignorancia que imputa, *küntak marigpa* (*kun brtag ma rig pa*). Por favor no se detengan mucho en esto, lo explicaré más adelante. Como dijo Longchen Rabjam: si deseamos ver la situación en su totalidad, no es bueno quedarse atascado en el camino. Debemos de ir hasta la cima y desde ahí ver hacia abajo.
- La segunda es etiquetar a través de una ignorancia innata, *lhenkyé marigpa* (*lhan skye ma rig pa*). Quizás aquellos que han asistido a algunas enseñanzas sobre Dzogchen están familiarizados con estos términos. Hay dos tipos de ignorancia, la que etiqueta y la innata. Aquí es casi lo mismo, pero

con una ligera diferencia, la cual es que ambas etiquetan. Imputar es etiquetar y la ignorancia innata etiqueta.

(i) Etiquetar a través de una ignorancia que imputa

Dentro del primer objeto de refutación se incluyen las conclusiones de todas las escuelas teóricas con excepción de la Prasanguika Madhyamika. De ahora en adelante, llamaremos *substancialistas* a todas las escuelas budistas o hinduistas que no sean Prasanguikas, debido a que creen en algún tipo de existencia substancial. Ahora, etiquetar a través de una ignorancia que imputa, tiene dos subcategorías: exageración y subestimación.

Exageración: el extremo de la existencia

Que a su vez se divide en dos:

- La identidad personal

Se refiere a todas las ideas acerca de la identidad personal que determinan los budistas y los hinduistas. Aquí estamos haciendo referencia a la etiqueta del 'yo' de la que hablan los teóricos. No estamos hablando de la identidad personal que cada uno creamos, como se menciona en la tercera *sloka* del capítulo uno: "*Inicialmente, debido al aferramiento al llamado 'yo' como una entidad personal, surge el aferramiento a lo mío*". Aquí no nos estamos refiriendo a esto.

- La identidad de los fenómenos

Aquí de nuevo se refiere a todas las afirmaciones o etiquetas por parte de filósofos budistas e hinduistas, pero en esta ocasión con relación a los fenómenos.

Subestimación:

La segunda subcategoría es la subestimación, la cual es otra forma de etiquetar a través de la imputación. Aquí entran escuelas como la de los Charvakas, ¡no confundan el término con shravakas!, y probablemente también entran en este grupo los existencialistas. No creen en vidas pasadas, ni en la causa y el efecto, etcétera. Más bien dicen que todo es una mera coincidencia. No tienen que entender todo esto de inmediato, así que no se preocupen. Hay que tener un punto de partida: así que no se desanimen. Para mí lo importante es continuar y crear puntos de referencia como Gerardo Godet, para que puedan recordarlos fácilmente. Dentro de las historias, las personas por lo general solamente recuerdan los eventos dramáticos.

(ii) Etiquetar a través de la ignorancia innata

Etiquetar a través de la ignorancia innata incluye tanto a aquellos que sostienen alguna teoría, como a aquellos que no. Sin importar si formamos parte de alguna religión o de alguna escuela filosófica budista, todos tenemos la noción de un 'yo'. Con esto concluimos la sección destinada al objeto, ahora pasaremos a la sección del sujeto.

(b) El sujeto

Dentro de la sección del sujeto se incluye el aferramiento a las cosas como si existieran de manera verdadera, (*bden 'dzin*), y concebir las cosas como meras apariencias (*mthsan 'dzin*).

(b) Explicar la razón por la cual se refuta

Los Prasanguikas utilizan cuatro metodologías para refutar las visiones de los demás. Más adelante las estudiaremos a detalle, pero resumiéndolas son:

- ***Señalar las contradicciones*** de la visión del oponente, (*'gal ba brjod pa'i thal gyur*).
- ***Utilizar la lógica por inferencia del oponente***, (*gzhan la grags kyi rjes dpags*).
- ***Reducción a lo absurdo*** (reductio ad absurdum): utilizar la lógica del oponente para llegar a conclusiones que el oponente rechaza (*rgyu mtshan mtshung pa'i mgo snyoms*). Por ejemplo, si dice "soy un ser humano debido a que tengo cabeza", nosotros podríamos responderle que entonces "ese perro también es un ser humano puesto que también tiene cabeza". Lo que intenta el oponente es comprobar su visión utilizando un tipo de lógica en particular, y nosotros utilizamos su propia lógica para llegar a una consecuencia que el oponente se rehúsa a aceptar. Nos daremos cuenta de que los Prasanguikas hacen esto frecuentemente.
- ***Señalar argumentos redundantes que no comprueban nada***, (*grub byed grub bya dang mtshung pas ma grub pa*). Una explicación redundante surge cuando la prueba que el oponente intenta utilizar es la misma que tiene que comprobar. En otras palabras, la prueba todavía no ha sido comprobada, así que no puede utilizarse como base para establecer otra prueba. Por ejemplo, sería como decir que "esto es una cabeza puesto que es una cabeza". Esto es un gran error, pero muchos filósofos lo cometen con bastante frecuencia.

(iii) Por nuestra parte, estar libre de cualquier error *(596)*

[Nota: Rinpoche no dio enseñanzas específicas con relación a este encabezado]

(b) Refutar objeciones con relación a la visión Prasanguika

Hay dos subdivisiones para *"refutar objeciones con relación a la visión Prasanguika"*: una que se basa en el establecimiento de lo relativo, y otra que se basa en el establecimiento de lo definitivo.

A nivel relativo: A lo largo del texto, parecería que en ocasiones los Prasanguikas aceptan ciertas cosas. Por ejemplo, puede que acepten que hay humo, pero no lo hacen para sí mismos. Simplemente están de acuerdo para que la otra persona comprenda que hay fuego.

A nivel definitivo: Cuando los Prasanguikas dicen que no afirman nada, es importante tomar en cuenta que al decir esto no es que estén afirmando algo. De esta forma, ningún tipo de lógica puede penetrar esta afirmación incluso aunque no sea una tesis.

Estas son las líneas directrices las cuales estudiaremos a detalle, pero antes podemos tener una sesión de preguntas.

> [Estudiante]: Para alguien que afirma no tener ninguna visión, pareciera que los Prasanguikas mantienen varias visiones con relación a la base y el camino.
> [R]: Como ya lo dije, aceptan todas estas cosas a lo largo del camino, pero no al abordar la visión.
>
> [Estudiante]: ¿Tanto los Prasanguikas como los Svatantrikas están de acuerdo en que las cosas no se producen a sí mismas?
> [R]: Con relación a que los fenómenos no se producen a sí mismos, están de acuerdo. Pero existe una gran diferencia en la manera de determinarlo. Como ya lo he dicho, los Svatantrikas agregan unas cuantas palabras que los Prasanguikas no. A simple vista quizás no parezca una gran diferencia, pero más adelante podremos darnos cuenta de que la visión Prasanguika es excepcional. Aunque no escucharemos lo mismo acerca de los Svatantrikas debido a que estamos

estudiando un texto Prasanguika, lo cual es una lástima. Lo ideal sería estudiar el *Madhyamika Alankara* (*dbu ma rgyan*) de Shantarakshita al terminar esta obra, y ver qué tiene que decir con relación a todo esto.

[Estudiante]: ¿Podría explicar un poco más acerca de las líneas directrices que estamos siguiendo? [R]: Estoy utilizando los lineamientos de Gorampa, sin embargo, estoy eliminando todas las discusiones entre las diferentes escuelas tibetanas. No hemos ni siquiera tocado el tema. Como podemos ver, no solamente existen los debates entre los Prasanguikas y los Svatantrikas con relación a cómo definir las cosas, sino que también hay una discusión amplia entre Tsongkhapa y Gorampa, y entre todos los grandes eruditos tibetanos en cuanto a cómo definir las definiciones. Los comentarios de Gorampa y Mipham son muy parecidos, pero Tsongkhapa tiene una presentación muy particular. Quizás toque alguno de los argumentos tibetanos durante las discusiones acerca de que las cosas se producen debido a algo más, son muy interesantes y no solamente una serie de palabras sin sentido. No obstante, la aproximación al tema varía dependiendo de la escuela. Jamyang Khyentse Wangpo y Jamyang Khyentse Chökyi Lodrö establecieron la escuela de Dzongsar, y principalmente utilizaron el comentario de Dzogchen Khenpo Zhenga que no tiene ningún tipo de elaboración tibetana.

El estudio del Madhyamika es vasto. Solamente dentro del Tíbet, más de 200 autores han escrito comentarios acerca del Madhyamika. Pero no creo que sea algo inútil, es posible aprender sobre el tema. Solamente es cuestión de interés. ¡Pueden hacerlo! Si alguien como yo cuenta con la energía y el interés para leer una novela complicada como *Crimen y castigo* de Dostoyevsky, con todos esos nombres en ruso y los diferentes sucesos. ¡Esto es mucho más sencillo!

La combinación del estudio y de la práctica

Alguien me preguntó acerca de cómo combinar el estudio y la práctica. Al estudiar es como si nos pusiéramos una armadura, la cual nos ayuda a desarrollar una devoción firme como un diamante. Quizás más adelante te des cuenta de que tu gurú es un travesti sadomasoquista, pero si tenemos una plena confianza como un diamante, ¡no nos derrumbaremos! El estudio también es importante debido a que es como una fuente de abundancia inagotable. Si contamos con muchos recursos, podemos compartirlos con los demás. Al estudiar adecuadamente, beneficiamos a muchas personas.

Al hablar de práctica, hablamos de las aflicciones, las cuales no siguen ninguna lógica, aunque a veces quieran pretenderlo. Observemos nuestras aflicciones, llega un punto en la vida en el que, siguiendo cierto tipo de lógica, nos agradan algunas cosas, pero después de unos años, utilizando una lógica diferente, ya no nos agradan. ¡No hay una lógica que esté establecida! Así que mientras haya algo que se oponga a los deseos del ego, eso se vuelve una práctica. Por eso se hace tanto énfasis en la meditación, en especial en el *shamatha*, que aísla al ego de todas sus distracciones. Lo último que desea el ego es estar aislado, se siente infeliz estando en ese tipo de circunstancias. El ego por naturaleza se siente inseguro acerca de su propia identidad y existencia.

Por lo tanto, el ego constantemente busca todo tipo de pretextos y distracciones en los cuales refugiarse, y así, olvidarse al menos por unos momentos de su inseguridad. ¡Deberíamos intentar sentarnos en calma por un minuto! Nuestras manos se comenzarían a mover, a querer ver el periódico o tomar el control remoto para encender el televisor. El ego necesita estar ocupado haciendo algo, pero entre más se lo permitimos, más fuerte se vuelve. Por eso necesitamos la meditación, para aislar al *ego* de todas sus distracciones. Aunque también estudios como este pueden convertirse en una distracción. Así que si tienen un maestro y les dice que su meditación consiste en beber 30 coca colas diarias, ¡háganlo! Y entre menos vueltas le den, mejor. Además de esto, no sé qué más decir, debido a que yo no soy su maestro espiritual, por lo que deben de consultar cada uno individualmente con su propio maestro.

La importancia del adiestramiento mental

Al enseñar la filosofía Madhyamika, se espera que el maestro en repetidas ocasiones les recuerde a los estudiantes acerca de los diferentes tipos de adiestramiento mental y *loyong*. Un maestro estricto como Khenpo Kunga Wangchuk lo haría todos los días. Enseñaría *loyong* durante cuarenta y cinco minutos, y *Madhyamakavatara* durante otros cuarenta y cinco minutos. Por desgracia en esta ocasión no podemos hacer esto, sin embargo, les recordaré constantemente sobre el tema.

Así como el gurú yoga es una práctica fundamental dentro del Vajrayana, el *loyong* es una enseñanza esencial dentro del Mahayana y del Hinayana. Sin el *loyong*, carecemos de cimientos y no reconocemos la futilidad del samsara. Y al no hacerlo, seguiremos siendo personas débiles, seremos víctimas de los ocho intereses mundanos, los cuales son:

Apego a recibir alabanzas	*Rechazo a ser criticado*
Apego a obtener ganancias	*Rechazo a la pérdida*
Apego a sensaciones agradables	*Rechazo a sensaciones desagradables*
Apego a ser famoso	*Rechazo a ser ignorado*

Estos ocho son la armadura del ego, que siente apego hacia cuatro de ellos y rechazo hacia los otros cuatro. Es importante que constantemente nos demos cuenta si estamos siendo víctimas de alguno de estos ocho intereses mundanos. ¡Cuando hago una introspección de mí mismo, a menudo me doy cuenta de que soy víctima de todos ellos! Por ejemplo, si desean recibir alguna enseñanza elevada del Vajrayana, todo lo que tienen que hacer es alabarme; de los ocho, creo que este es con el que tengo mayor problema. Así que debemos de observar repetidamente si estamos o no cayendo en su trampa.

Cuando alguien es víctima de estos ocho intereses mundanos, pierde su autenticidad; por ejemplo, me he dado cuenta de que debido a la posición que tengo, constantemente estoy viviendo un estilo de vida pretencioso. No tengo la vergüenza o la consideración que debería tener, ¡más bien carezco de inhibiciones! Por eso, todo lo que hago, incluso sonarme la nariz, lo hago para hacerme notar.

La última vez que estuve en Londres, quise ponerme a prueba. Así que fui al Soho, una zona roja, y me encontré con un hombre que distribuía folletos en la calle, los cuales tenían información sobre prostitutas, líneas eróticas, y todo eso. Pensé, quizás deba de intentar algo diferente, así que me acerqué a él y le pregunté si podía tomar su lugar y distribuir los folletos. Al principio se sorprendió y se me quedó viendo, para al final decirme que podía hacerlo. Se puso feliz y se retiró, y yo los distribuí. Pero cada vez que veía a algún japonés o algún chino que pareciera tibetano, dentro de mí pensaba: "que no sea un tibetano", me preocupaba que me preguntaran: "Rinpoche, ¿qué acciones para beneficiar a los seres está usted realizando?" Había personas que después de leer los folletos, me preguntaban: ¿y ahora qué tengo que hacer? ¡Yo no tenía idea! Así que lo único que les respondía era que toda la información estaba dentro del folleto. Había un basurero cerca, y varias veces estuve tentado a arrojar los folletos dentro y salir huyendo, pero no lo hice y al final pude repartirlos todos.

Como acabo de decirlo, hasta que no contemos con un adiestramiento mental adecuado, nuestras emociones seguirán siendo rígidas. Puede que este tipo de filosofía Madhyamika logre penetrar un poco nuestro intelecto, pero no entrará en nuestro corazón hasta que nuestras emociones sean más flexibles o al menos no tan rígidas. Nuestras aflicciones no aceptan que las cosas no existen de manera verdadera ni que no tienen existencia lógica. Habiendo hablado de todo esto, volvamos al texto.

(c) Cómo se determina en esta obra a través del razonamiento lógico *(598)*

Nos encontramos en el inicio de la tercera subcategoría que explica el surgir interdependiente a través de la ausencia de identidad de los fenómenos. Las primeras dos hablan acerca de cómo el Buda explicó el tema y la manera en que se aborda en el shastra. El tercero es la forma en cómo este texto lo explica.

Es necesario que tengan en cuenta varias cosas. Los Prasanguikas no pretenden negar el proceso general del nacimiento. Si le preguntáramos a Chandrakirti si su madre lo parió, él diría que sí. El problema aquí es que tanto teólogos y filósofos budistas e hinduistas, han establecido diversas visiones.

Al hablar de la verdad, pareciera como un instinto básico que todos tenemos. Aceptamos lo verdadero y rechazamos aquello que es falso. Por ejemplo, distinguimos entre una piel italiana auténtica y una imitación falsa hecha en Tailandia. Pero hay que reconocer que, sin la imitación, no existiría lo genuino. Si no fuese por las imitaciones, los publicistas no podrían presumir lo auténtico de sus productos. Sin embargo, en nuestro mundo ordinario, se dan por sentadas las distinciones entre lo verdadero y lo falso, lo auténtico y lo imitado. No hay un razonamiento detrás de todo esto, por lo general las decisiones se toman por acuerdo de la mayoría, o por una percepción directa como cuando nos quemamos al tocar el fuego y decidimos que de ahora en adelante quema. Pero no llegamos demasiado lejos, ahí nos quedamos.

Menciono todo esto puesto que nuestras ideas acerca de lo verdadero y lo falso son la base sobre la que desarrollamos nuestra filosofía, ética, religión y todo lo demás. Por ejemplo, las religiones védicas ven a dios como la verdad, y de nuevo podemos ver que su definición de verdad es algo que no es falso. No es un invento, es algo que ha estado ahí independientemente si alguien cree en ello o no, y que no depende de una serie de causas y condiciones. Es como la diferencia que existe entro lo mágico y lo no mágico, por ejemplo, esta carpa es verdadera; es real, no depende de un mago para existir. Pero si un mago durante su acto hace que aparezca una carpa, dicha carpa sería falsa porque sería algo creado por el mago y dependería de él. Diríamos que es su truco, su propia idea.

Muchas de las tradiciones védicas creen que dios tiene una existencia verdadera, que no depende de causas y condiciones; y que los seres humanos no lo inventaron, sino que siempre ha existido. Y que todo lo demás es *maya* o ilusión. Esto es lo que creen.

El cristianismo, el islam y el judaísmo también hablan acerca de lo verdadero y lo falso, aunque quizás no utilicen estos términos. Podemos debatir al respecto, pero existen tanto la forma correcta como la incorrecta de hacer las cosas, es decir, una ética. ¿Por qué es correcto ir todos los domingos a la iglesia? Debe de haber una visión detrás de todo esto, si profundizamos dirían que dios es el único que es totalmente misericordioso, etcétera. Al preguntarles por qué matar es erróneo, responderían que es debido a que va en contra de esto y aquello. La distinción entre la verdad y la falsedad siempre está ahí; en otras palabras, está estableciendo la existencia verdadera de un fenómeno.

La escuela budista que denominamos Vaibhashika derrumba de manera considerable la idea o noción de dios, demostrando que es un invento de las religiones. Para los Vaibhashikas, solamente existen dos cosas muy pequeñas: algo tan diminuto como un átomo, y una pequeña partícula mental. Por eso les llamamos Vaibhashikas, 'aquellos que postulan entidades aisladas' (*bye brag smra ba*). La visión Sautrantika es muy parecida, aunque existen algunas diferencias entre ellas. La escuela Chittamatra derrumba considerablemente las ideas de los Vaibhashikas y de los Sautrantikas, llegando a la conclusión de que la mente tiene existencia verdadera. Que todo lo demás es una ilusión, como una imitación hecha en Tailandia, y que la mente es lo único que es original; como si habláramos de una prenda de piel genuina.

Pero Chandrakirti no cree que dicha prenda de piel tenga existencia verdadera. Afirma que, si existe, entonces tuvo que haber surgido de algo. Y si tiene existencia verdadera, entonces tuvo que

necesariamente haber surgido de sí misma, de algo más, de ambos o de ninguno. Examina todas estas posibilidades debido a que va a refutarlas y concluir que no puede existir de esta forma. Si le preguntáramos entonces qué es lo que él acepta, la respuesta sería: "el surgir dependiente". Sin tener una prenda de piel original, no puede haber una imitación de dicha prenda; y viceversa. La original depende de la imitación, y la imitación de la original. Esta es su filosofía o forma de pensar, así que, para él, no puede haber tal cosa como una causa verdadera.

Chandrakirti avanzará en tres etapas. Primero explicará el surgir dependiente para refutar los cuatro extremos relacionados con cómo surgen las cosas. Después explicará por qué todo es un surgir dependiente. Y finalmente hablará de los beneficios de comprender el surgir dependiente.

(i) Refutar las cuatro teorías extremas de la creación a través del razonamiento *(598)*

> *6:8.1-2 Si no puede provenir de sí mismo, ¿cómo puede provenir de algo distinto?*
> *No puede provenir de ambos, aun así, ¿qué cosa existe sin una causa?*

(a) Explicación de la verdad sobre el surgir dependiente a través de refutar (las cuatro teorías extremas) de la creación *(598)*

(i) En breve, la propuesta de Nagarjuna, 6:8.1-2

Las primeras dos líneas de la octava sloka son una corta presentación de las cuatro aseveraciones de Nagarjuna. La primera de ellas, "*no puede provenir de sí mismo*", no se explicará a detalle en este texto, sin embargo, podemos consultar el noveno capítulo del *Bodhicharyavatara* de Shantideva en donde encontraremos una excelente explicación al respecto. Aquí haremos énfasis en la segunda aseveración, que dice: "*¿cómo puede provenir de algo distinto?*", y nuestros oponentes serán principalmente budistas. Las aseveraciones tercera y cuarta las encontramos en la segunda línea: "*No puede provenir de ambos, aun así, ¿qué cosa existe sin una causa?*".

(ii) Una explicación detallada del razonamiento *(599)*

(a) Auto-creación (producción por sí mismo)

Aquí, nuestro oponente simbólico es la escuela Samkhya, la cual fue fundada por Kapila, quien se cree que vivió en el siglo VII de la era actual. Esta escuela aboga por una visión dualista del universo bastante complicada, comenzando con la pregunta tradicional de ¿qué es lo que compone al universo? La cual nos conduce hacia interrogantes acerca de la verdadera identidad personal o, mejor dicho, afirma la verdadera identidad personal a partir de aquello que parece ser dicha identidad.

Según los Samkhyas, existen dos categorías básicas en el universo: *purusha* y *prakriti*. Afirman que la historia del mundo es la historia de estos dos componentes fundamentales, lo cual es bastante distinto a lo que dicen los *Upanishads*. A partir de este dualismo simple, se desarrollan una serie de interrelaciones complejas entre *purusha*, el cual es como el espíritu del atman, y *prakriti*, que es como la materia de la naturaleza original. La naturaleza de *purusha* es el espíritu; en sus diversos aspectos. Es su ser, su conciencia, su ilimitada e inmaculada percepción.

Los Samkhyas argumentan que el mundo está formado como *purusha* que infunde *prakriti*, y que de esta forma incita los tres estados de *prakriti*, a los que se les llama las tres *gunas* que son actividad (*rajas* en sánscrito), inactividad (*tamas*) y transparencia (*sattva*). Esta teoría es muy interesante, es la filosofía hinduista más elevada. Si no somos cuidadosos al explicar la naturaleza búdica, terminaremos haciendo referencia a algo parecido a *purusha*.

Las *gunas* juegan roles diferentes e interactúan en el desarrollo de *prakriti*, al activarse, se convierte en *buddhi* o intelecto, del cual se desarrollan los egos individuales. A menudo las personas confunden su ego con su verdadera identidad, y la liberación solamente puede ocurrir al comprender la verdadera distinción. La verdadera liberación se logra durante la muerte, al disolverse los vínculos entre *purusha* y *prakriti*.

La escuela Samkhya también tiene una firme creencia en la causalidad, esto es importante, argumentan la causa, el efecto y lo indestructible de la materia. Los científicos tienen una afirmación parecida. Se le conoce como la *teoría del efecto existente*, que quiere decir que, en todas las cosas, el efecto ya existe dentro de la causa. Así, de una manera misteriosa, la causa de algo existe previa a su efecto, a pesar de que son algo distinto. Por ejemplo, en un jarrón de arcilla, el jarrón es la arcilla, pero no es una masa de arcilla.

La idea básica es que aquello que ya existe no puede cambiar, y aquello inexistente no puede surgir. ¡Es una idea muy buena! Lo que está ahí no puede ser cambiado por algo más, lo que no está ahí no puede surgir. De cierta forma, lo que aceptan es una visión dualista; dicen que el jarrón existe ya dentro de la arcilla. No es que ya fuese arcilla anteriormente y que después se convirtiera en un vaso. Lo que dicen es que el jarrón es la arcilla: el efecto existe al mismo tiempo que la causa. Estoy seguro de que, si me preparo adecuadamente durante varios días y defiendo la postura de los Samkhyas, la mayoría de ustedes terminaría enredado con las palabras mientras intentan atacarme. La escuela Samkhya es grandiosa, ¡no son solamente una bola de estúpidos!

> [Estudiante]: ¿Qué sucede cuando el jarrón se rompe?
> [R]: ¿Cuál jarrón? Si hacemos otro jarrón con esa arcilla rota, entonces ese otro jarrón ya existía ahí. La causa y el efecto existen al mismo tiempo, se le conoce como la teoría del efecto ya existente. El agua tiene el efecto de saciar nuestra sed, el efecto ya está ahí, por eso bebemos agua. Si no tuviera el efecto de saciar nuestra sed, entonces sin importar que tanta agua bebiéramos, nunca lograría saciar nuestra sed. ¡Este tipo de lógica es increíble!
>
> [Estudiante]: ¿Hay algún tipo de substancia que esté por debajo de todo esto?
> [R]: Si, *prakriti*, en sus tres estados de *rajas*, *tamas* y *sattva*.
>
> [Estudiante]: Pero esto no tiene sentido.
> [R]: ¡Eso es bueno! Es exactamente lo que dice Chandrakirti. No es necesario conocer todo acerca de la escuela Samkhya; más bien lo que necesitamos saber es que una de sus teorías esenciales es que la causa contiene ya su resultado. Su lógica es que aquello que existe no puede ser modificado, y que aquello que no existe no puede surgir. Así que, dentro de la arcilla, debe de haber un jarrón, si el jarrón no existiera ya, no podría entonces surgir; no importaría que tanto un alfarero intentara hacer el jarrón, jamás podría crearlo.
>
> [Estudiante]: Si el efecto ya existe dentro de la causa, no podemos hablar de una teoría causal.
> [R]: ¡No los estoy defendiendo! Hablaremos de todo esto en breve.

(i) El razonamiento del comentario (*Madhyamakavatara*)

(a) La producción por sí mismo o auto-creación refutada por las cosas tal como son

(i) Las consecuencias insostenibles que están explícitas en la afirmación del oponente

No sé qué les parece todo esto, tal como los silogismos; quizás piensen que estamos aprendiendo algo nuevo, pero no es así. Estamos aprendiendo algo que siempre hemos hecho, pero para estudiar una filosofía, tenemos que aprender acerca de nuestros hábitos utilizando palabras y categorías. Por eso es que lo encontramos difícil.

Incluso, encontramos un silogismo y una total lógica por inferencia cuando un cocinero pone un huevo a cocer; si contamos con cierta cantidad de agua, calor y fuego en la estufa, el huevo se cocerá a su tiempo. Quizás se pregunten ¿por qué estudiar todo esto? La razón es porque estamos intentando comprobar algo que no puede ser percibido directamente, como el fuego detrás de la colina, el cual no es algo que se pueda percibir directamente. Pero al ver el humo, podemos inferir que ahí debe de haber fuego, este es el silogismo, la lógica por inferencia, de esta forma podemos trazar conclusiones a lo largo de todos estos siglos. Sucede algo parecido al refutar que las cosas '*provienen de sí mismas*' o son auto-creadas. Sin embargo, el texto raíz es muy conciso y quizás sea difícil seguirlo, así que lo explicaré brevemente y al terminar podemos discutir al respecto.

(a) Tal origen no tendría sentido (la refutación de Budapalita), 6:8.3-4

> *6:8.3-4 No hay ningún motivo para que algo que ya se ha producido, surja de nuevo.*
> *Aquello que ya ha surgido, no puede surgir de nuevo.*

En la tercera línea de la octava *sloka*, Chandrakirti comienza refutando que algo provenga de sí mismo. Las líneas tercera y cuarta de la octava *sloka* hacen referencia a la refutación de Budapalita; quien argumenta que, si las cosas provienen de sí mismas, entonces el acto de surgir no tiene ningún propósito y resulta completamente innecesario. Como ya lo vimos, los Svatantrikas dicen que las formaciones mentales no provienen de sí mismas puesto que existen. El concepto de surgir únicamente puede aplicarse a algo que todavía no existe; no había ninguna flor en tu jardín y ahora ha comenzado a crecer o a surgir.

No crean que esto es complicado, es muy sencillo. Si hay algo que ya está ahí, entonces no puede ser producido debido a que ya existe. Si algo proviene de sí mismo, entonces es necesario que exista una identidad que le de origen; y si ya existe tal identidad, dicho surgir no tendría sentido. Todo el propósito de ese supuesto surgir, es que como no tenemos un hijo, entonces producimos uno; pero en este caso el hijo ya existe. Si alguien entrara a esta carpa y dijera que viene de la cocina, esa sería nuestra percepción ordinaria; pero siguiendo este tipo de análisis, la persona ya estaba aquí, eso de que viene de la cocina es inexistente. Estos aspectos simples de la vida que no son obvios, y a pesar de ser sencillos, por lo general permanecen ocultos en nuestras vidas. Aquí el punto importante que tenemos que recordar es que los Samkhyas afirman que el resultado ya está presente.

Los Samkhyas dicen que la causa y efecto tienen una sola esencia, y que la causa contiene el resultado. En el noveno capítulo del *Bodhicharyavatara*, Shantideva niega este argumento diciendo que, si ese fuera el caso, entonces al comer arroz automáticamente estaríamos comiendo excremento (9:135.3-4). Pueden argumentar que existe el potencial para el excremento, y que eso es lo que te estás comiendo. Pero debido a que los Samkhyas creen que las cosas tienen una existencia verdadera, no utilizan la palabra 'potencial'. Creen que *purusha* existe verdaderamente, y que *prakriti* es la abundancia de *purusha*, y que *purusha* disfruta de *prakriti*. *Purusha*, el atman, existe verdaderamente y es permanente, así que para ellos es impensable hablar de un potencial. Palabras como 'potencial' pertenecen a la escuela del surgir dependiente, a personas como nosotros.

(b) Nunca ocurrirá ningún tipo de creación (la refutación de Chandrakirti), 6:9.1-2

> *6:9.1-2 Si se sostiene que algo ya creado puede volverse a crear, entonces en la experiencia ordinaria, no podría tener lugar la producción de cosas tales como la germinación.*

Las primeras dos líneas de la novena *sloka* son una nueva negación de Chadrakirti. Los Samkhyas dicen que la causa y efecto son una misma esencia, es decir que la semilla proviene de sí misma debido a que es una misma esencia. Este es otro método que utilizan los Prasanguikas para atacar; los Samkhyas creen que las cosas tienen la misma esencia, lo que están diciendo es que la semilla produce la semilla. En este caso, nunca podría haber un brote, no existiría pues el tiempo está completamente ocupado por la semilla.

(ii) Consecuencias conflictivas implícitas en las afirmaciones del oponente

(a) Tal origen no tendría final, 6:9.3-4

> *6:9.3-4 O una semilla continuaría reproduciéndose hasta el final de la existencia –*
> *pues, ¿qué [brote] podría causar que dicha semilla cesara?*

La tercera línea es muy parecida a las dos primeras, pero se enfoca más en la semilla. Aquí los Samkhyas tendrán la consecuencia de que la semilla continuará por siempre, y no habría oportunidad alguna de que surgiera el brote. La cuarta línea es como una respuesta a una pregunta oculta ahí mismo. El interrogante u objeción de los Samkhyas es que cuando una semilla produce un brote, la condición de la semilla cambia gradualmente debido a cosas como el agua, la tierra, la humedad y el calor, haciendo que la semilla comience a producir un brote. Chandrakirti responde que no es posible que se destruya a sí misma, según los Samkhyas, las causas y condiciones no son algo separado del brote; y al serlo, su teoría es que los fenómenos provienen de algo más y no de sí mismos.

(b) La naturaleza de la causa y el efecto se mezclaría, 6:10.1-2

> *6:10.1-2 Un brote distinto a la semilla que lo produce, con una forma diferente,*
> *color, sabor, potencial y maduración, no puede existir.*

La primera y la segunda línea de la décima *sloka*, dicen que para los Samkhyas que creen en que algo puede surgir de sí mismo, la consecuencia sería una mezcla entre la causa y el efecto. En otras palabras, dice que no podríamos diferenciar entre la semilla y el brote, en términos de su color, sabor, potencial o maduración, debido a que son lo mismo.

(c) La causa y el efecto serían tanto lo mismo como algo diferente, 6:10.3-11

> *6:10.3-4 Al desaparecer la substancia previa,*
> *debido a que asume una naturaleza distinta, ¿qué es lo que queda de tal cosa?*

Las dos líneas siguientes, dicen algo así: al hacer yogurt, primero requerimos leche. Cuando la leche se convierte en yogurt, no podemos decir que el yogurt es una entidad diferente a la leche. De la misma forma no podemos encontrar un brote que sea totalmente distinto a su semilla. Otro ejemplo es la iluminación. Al alcanzarla, dentro del Vajrayana decimos que esa persona ha despertado su naturaleza búdica. El resultado ya está ahí presente, lo único que es necesario es reconocerlo; pero debido a que no lo hacemos, creamos una separación entre la causa y el efecto. Eso es un engaño el cual hace que creemos toda esta ilusión. Chandrakirti presenta esta negación en forma de pregunta, cuestionando si la substancia previa como la semilla misma o la leche desparece y se convierte en algo más como el yogurt, entonces ¿qué es lo que realmente queda de tal cosa? Pregunta qué es lo que queda de dicho objeto o cosa que surgió por sí mismo; si algo surge por sí mismo, entonces tal cosa idéntica tendría que perdurar, sin embargo, están diciendo que se transforma.

> *6:11 Si en la experiencia ordinaria, una semilla no es distinta a su brote,*
> *no sería posible distinguir ni la semilla ni el brote.*
> *Y si fuesen lo mismo, al observar el brote,*

también deberíamos identificar la semilla. Por lo tanto, esta tesis es inaceptable.

Si la semilla no es algo distinto al brote, entonces la consecuencia para los Samkhyas es que de la misma forma en que no logran percibir la semilla, tampoco podrán ver el brote. O debido a que son lo mismo, entonces al identificar el brote, también deberían de ser capaces de identificar la semilla. Niega que algo surja por sí mismo incluso a nivel relativo, es decir, al hablar de la verdad convencional.

(b) La auto-creación refutada por la experiencia ordinaria y convencional, 6:12.1-2

6:12.1-2 Debido a que un resultado aparece cuando su causa ha perecido,
incluso en la experiencia ordinaria es inaceptable decir que ambos son lo mismo.

Inclusive dentro de la experiencia ordinaria es posible darse cuenta de que, aunque la causa que produjo dicha leche ya se ha agotado, aún podemos ver el resultado que en este caso sería el yogurt. Por eso incluso las personas comunes dentro de su experiencia ordinaria no afirman que la causa y su efecto son una misma cosa, pueden ver que primero había leche la cual se convirtió en yogurt; dirían que son algo separado. Por esta razón, una tesis que afirma que las cosas surgen de sí mismas es inaceptable no solamente dentro del marco de la verdad definitiva, sino también al hablar de la verdad convencional.

(c) Resumen final de ambos puntos, 6:12.3-4

6:12.3-4 Al investigar apropiadamente el supuesto de que las cosas provienen de sí mismas,
resulta imposible tanto en términos de la realidad tal cual es como en términos de la experiencia ordinaria.

(ii) El razonamiento del comentario (*el Mulamadhyamakakarika de Nagarjuna*), 6:13

6:13 Si algo creado surge de sí mismo, entonces el resultado, el creador,
el acto y el agente serían idénticos.
Sin embargo, no lo son, por lo tanto, esta aseveración es insostenible,
pues el resultado traería consigo todos los errores previos ampliamente explicados.

En conclusión, si uno afirma que las cosas provienen de sí mismas, entonces el fruto, como por ejemplo el humo o el brote, serían lo mismo que aquello que los creó, en este caso el fuego o la semilla. Además, una acción como escribir, y el agente, el escritor, también serían lo mismo. Esto es imposible, conlleva a muchos errores explicados anteriormente.

(ii) Análisis acerca de la producción por sí mismo (auto-creación)

Como hemos visto esto brevemente, lo retomaremos para analizarlo un poco más. Pero antes, me gustaría saber qué puntos les han parecido más complejos o qué encuentran difícil de aceptar. Aquí, uno de nuestros mayores problemas es no conocer mucho acerca de nuestros oponentes, los Samkhyas. Así que por favor hagan preguntas al respecto.

> [Estudiante]: ¿Podría resumir en pocas palabras el problema que hay en lo que proponen los Samkhyas?
> [R]: Aquí, lo que a Chandrakirti le disgusta es que están intentando establecer la existencia verdadera de un fenómeno, *purusha*, y un *prakriti*, que es algo que surge de sí mismo. Por lo tanto, los refuta con diversos argumentos debido a que afirman que son fenómenos con existencia verdadera. Por ejemplo, dicen que las cosas provienen de sí mismas. El significado de surgir es que hay algo que es producido que no existía anteriormente. De lo contrario, ¿qué sentido tendría la producción de algo? ¿Qué es aquello que se produciría? Y en caso de no contar con él previamente, ¿cómo puede surgir de algo que no existe? Si separamos estas dos palabras: surgido y de sí mismo, no solo hay una contradicción; sino algo totalmente carente de sentido. Además de ser algo completamente inútil debido a que es algo que ya existe, que ya está ahí. Pero aquí se corre peligro de pensar que atacar a los Samkhyas es algo muy sencillo, pero no es así debido a que son personas con una gran fortaleza. De hecho, al eliminar la palabra "existencia verdadera", su presentación tiene mucho sentido. Por ejemplo, dicen que una concha tiene un sonido, y eso es cierto. Pero se equivocan al afirmar que dicho sonido tiene una existencia verdadera. Si le preguntáramos a Chandrakirti ¿de dónde proviene el melodioso sonido del caracol?, entonces a nivel convencional diría que es un surgir dependiente. La boquilla depende de la concha, la concha depende de la boquilla y el sonido depende de la boquilla y de la concha, todo esto es un surgir dependiente. Pero los Samkhyas creen en la existencia de un dios, *purusha*, el cual es un creador con existencia verdadera; ahí es donde se equivocan.
>
> [Estudiante]: Si para refutar a los Samkhyas utilizamos la experiencia convencional y ordinaria, entonces ¿por qué no aceptamos otro tipo de surgimientos como verdaderos, puesto que son aceptados por la experiencia convencional y ordinaria?
> [R]: Cuando lleguemos al punto en el que analizamos otro tipo de surgimientos podrás ver por qué. El día de hoy, nuestro héroe (*Chandrakirti*) dijo que ni siquiera las personas comunes aceptan que las cosas surjan de sí mismas. Pero mañana, cuando hablemos de otro tipo de surgimientos, dirá que esas mismas personas comunes dicen cosas como "*yo planté ese árbol*", o "*yo formé a ese niño dentro del vientre de mi esposa*", es decir no aceptan otro tipo de surgimientos. ¡Ahora inclinará la balanza de nuevo hacia el otro lado! Las personas ordinarias son como los Madhyamikas: flexibles, sin examinar demasiado; la diferencia es que las personas comunes solamente aceptan cierto tipo de realidad, a diferencia de los Madhyamikas que al analizar las cosas se dan cuenta del surgir dependiente de las mismas. Además de que las personas ordinarias no cuentan con un camino y los Madhyamikas sí.
>
> [Estudiante]: Creo que estamos tergiversando la postura de los Samkhyas. Estamos analizando cosas que ellos dicen que no existen de manera verdadera como si tuvieran dicha existencia verdadera. Pareciera que ellos afirman que *atman* (identidad) tiene una existencia verdadera. Cuando dicen que todos los fenómenos se producen o surgen por sí mismos, es sólo una convencionalidad lingüística que están utilizando; lo que ellos quieren decir es lo que usted está diciendo, exactamente eso. Que las cosas no pueden surgir de sí mismas; puesto que son una ilusión. Pareciera que surgen de sí mismas y que tuvieran una naturaleza distinta, pero, de hecho, no es así. Todas tienen una identidad; de esta forma al separar su argumento estamos de acuerdo con ellos y al mismo tiempo intentamos demostrar que dicho argumento es absurdo.

[R]: Aquí, el único problema es la existencia verdadera, creen en una identidad (*atman*) que existe verdaderamente; mientras que no aceptan la existencia de la vacuidad o del surgir dependiente.

[Estudiante]: Sin embargo, dicen que el *atman* es ilimitado; que no tiene principio, así que nunca ha surgido en primera instancia.
[R]: Pero ahí se están contradiciendo, no es posible afirmar que el *atman* tiene una existencia verdadera y que es ilimitado.

[Estudiante]: ¿Podría explicar un poco más al respecto?
[R]: Afirman que el tiempo es ilusorio; que es *maya*. Creo que solamente difieren un poco del budismo. En el Vajrayana, los Samkhyas son muy respetados debido a que su visión entra en los obscurecimientos que se purifican en la primera iniciación conocida como la del vaso.

[Estudiante]: ¿Los bodhisatvas tienen la visión que intentamos establecer aquí?
[R]: Un bodhisatva del sexto bhumi está libre de las tres ataduras, debido a eso, no tiene aferramiento hacia la visión que propone la escuela Samkhya. Pero tampoco se aferra a la visión de la escuela Madhyamika, no tiene aferramiento hacia ningún tipo de visión. Sin embargo, en este momento, estamos intentando establecer la visión de personas ordinarias como nosotros. Y lo estamos haciendo gradualmente a través de negar las cuatro opciones de la producción por sí mismo, por otros, por ambos o por ninguno. El día de hoy comenzamos a refutar la producción por sí mismo, que es la primera de las cuatro opciones.

[Estudiante]: Pero ¿qué sucede al decir que un bodhisatva ve como vacíos al obsequio, al donante y al receptor?
[R]: Eso es algo totalmente distinto, aquí el punto clave es la existencia verdadera. Los bodhisatvas no creen que la vacuidad tenga existencia verdadera. Así que un bodhisatva comprende la unión de estos tres al entender que no cuentan con una existencia verdadera. Por esta razón, no pueden convertirse en lo mismo. Y aunque los Samkhyas también afirmen que todos son idénticos, la dificultad radica en que dicen que están basados en *purusha* y *prakriti* que existen verdaderamente; ese es el problema.

En lo personal, creo que la teoría de la "producción por sí mismo" es difícil de transmitir, la mayoría de las veces, si somos estudiantes de filosofía, ciencia, tecnología o cualquier otra cosa, por lo general estamos orientados hacia la idea de que las cosas son producidas por otras y no por sí mismas. La teoría de la producción por sí mismo es prácticamente algo religioso; creo que los científicos no hablan de esto, ¿o sí? ¿Los científicos se enfrentan al problema de que haya algo que exista verdaderamente? Quizás se sigan aferrando a la existencia verdadera de las emociones, sin afirmar que son una teoría establecida.

"Yo soy" es un ejemplo de esto; es un aferramiento hacia una identidad que existe verdaderamente. Yo soy algo verdadero, a diferencia de un arcoíris. Siento dolor al ser golpeado y tengo emociones. Y así, después de hacer un análisis, decido comenzar una escuela de pensamiento y me doy cuenta de que existo verdaderamente. Esto es una teoría, de hecho, de las peores, debido a que ya tenemos bastantes problemas y encima nos estamos creado un nuevo problema.

Chandrakirti tiene compasión hacia aquellos que ignorantemente piensan que: 'yo tengo una existencia verdadera'. Debido a su actitud sumamente compasiva, nos muestra un camino para desarrollar compasión, bodhichita, etcétera. Pero si hemos construido un concepto o ideología con relación al 'yo', entonces muestra una compasión airada. No nos da instrucciones sobre la meditación ni nos imparte enseñanzas acerca de la compasión; más bien comienza utilizando nuestra propia lógica para vencernos, demostrándonos que aquello que hemos establecido como una identidad personal, es algo totalmente equivocado. Las personas comunes y corrientes no compartimos las ideas de los Samkhyas; por ejemplo

¿creemos que somos *purusha*? ¡No! Más bien creemos que somos Juan o cualquier otro nombre. Los científicos entran en esta segunda categoría.

> [Estudiante]: Pero la ciencia moderna está demostrando que la mente depende del cerebro.
> [R]: Si decimos que el cerebro es parte de la mente, entonces lo acepto; el Buda también lo dijo. El cerebro es parte de los tres reinos o *kamsum* (*khams gsum*). El Buda dijo que todo depende de la mente, ¡así que el cerebro tiene que depender de ella también! Pero la mente no es el cerebro; aquí hay una enorme diferencia y si creemos que la mente es el cerebro, nos enfrentaríamos a un problema. Supongamos que en este momento nuestro cerebro y todas sus células están en perfectas condiciones, y de repente nos muestran seis objetos frente a nuestras cabezas, y el cerebro tiene que percibirlos simultáneamente. Pero el cerebro escoge no verlos todos, esta elección proviene de patrones habituales. Y esto nos demuestra que la mente no es el cerebro (*más adelante podremos encontrar una discusión amplia sobre este tema*).
>
> [Estudiante]: El cerebro es un órgano sistémico. La ciencia ha demostrado que los patrones habituales son creados durante la juventud, cuando estamos en la etapa de crecimiento, así que lo que usted está diciendo no es necesariamente cierto.
> [R]: Muy bien, hablaremos de esto más adelante cuando lleguemos a la parte de la "producción debido a otras fuentes". ¡Debatir con los científicos es complicado, no tienen una visión establecida! Constantemente cambian su visión, cada siglo, cada año, inclusive cada vez que dictan alguna conferencia. Cuando el Buda habló acerca de la realidad de los fenómenos, dijo que incluso antes de que él viniera a esta tierra, dicha realidad ya existía. E incluso cuando todos los budas se vayan, seguirá existiendo. Si los budas enseñaran algo completamente equivocado, la realidad no se vería alterada. No es necesario tener conferencias ni discusiones al respecto; está ahí en este momento, ha estado ahí y estará ahí.
>
> [Estudiante]: Pero ¿quién está ahí para confirmar eso?
> [R]: Para decir eso, no es necesario que alguien esté ahí. Dicha realidad es simplemente un surgir dependiente. No hay nada exótico ni colorido en ello, es simplemente un surgir dependiente, es todo. Mientras haya algún científico loco que afirme haber encontrado la partícula 'más pequeña', entonces la mente que piensa 'esto es lo más pequeño' depende de dicho objeto 'más pequeño'. Y el objeto 'más pequeño' depende de la mente que ha determinado que eso es lo más pequeño. Por esta razón, encontraremos que en ocasiones dentro del budismo se dice que la realidad es inexpresable o inconcebible. Esto no es un pretexto, es la mejor respuesta. En el momento en el que intentamos expresar la realidad, de inmediato la deformamos; se paraliza como un vegetal. Pero a pesar de eso, tengo que decirles que la realidad es simplemente el surgir dependiente.

Creo que es un descubrimiento increíble. Pero los Samkhyas no aceptan el surgir dependiente, no creen que *purusha* dependa de algo. Si aceptaran que *purusha* es algo dependiente, estarían aceptando que no tiene existencia verdadera. De aquí en adelante sería de gran utilidad si vieran como sinónimos a la 'carencia de existencia verdadera' y al 'surgir dependiente'. Para que un fenómeno tenga existencia verdadera, debe ser independiente y no haber sido producido. De lo contrario, depende de algo más y por lo tanto implica un surgir dependiente.

> [Estudiante]: ¿Existe alguna relación entre las tres cualidades, las *gunas* y los doce vínculos del surgir interdependiente?
> [R]: Creo que sí; simplemente son términos diferentes.
>
> [Estudiante]: Los Samkhyas creen que las actividades provienen del desbalance de las tres *gunas*.
> [R]: Si, todo lo que dices es correcto.

[Estudiante]: Pero siempre existen las proyecciones mentales. Si hubiese un total equilibrio de las *gunas*, no habría proyecciones mentales y por lo tanto se experimentarían de igual manera el sujeto y el objeto. Y al no haber conciencia del tiempo, todo eso sería la vacuidad.
[R]: No, eso no es la vacuidad. Antes que nada, ¿con qué fundamento sostienen dicha afirmación? ¿Están hablando a nivel relativo o a nivel definitivo? Tendría que ser a nivel definitivo. La verdad definitiva no debe de contradecir la verdad relativa; de lo contrario no sería una definitiva. Ahora, lo que tú acabas de decir contradice la verdad relativa; mientras que el surgir dependiente que propone Chandrakirti jamás estará en contradicción con dicha verdad relativa. Por eso puse el ejemplo de una piel italiana auténtica y una imitación falsa hecha en Tailandia. Podemos distinguir la auténtica gracias a la imitación. En este caso, es como si intentaras decir que no existe la imitación y aun así intentar encontrar la auténtica, ¡es imposible! Al eliminar la imitación, la idea de autenticidad queda también eliminada; no puede existir el concepto de auténtico sin el concepto de imitación.

Creo que al estudiar todo esto, es importante contar con un entrenamiento previo acerca de cómo abordar este tema, sobre la forma en la que pensamos. En el análisis previo que hicimos acerca de los Samkhyas, puede que dos maneras de pensar les creen ciertas dificultades:

La primera es pensar que siempre están equivocados por ser hinduistas. ¡Eso no es verdad! La teoría que proponen es magnífica, y como lo dijo Atisha, a menos que seamos grandes académicos, resulta muy difícil diferenciar entre el budismo y los Samkhyas.

La segunda es no ser hábil al interpretar el debate debido a que nuestra mente ha desarrollado ya diversas predisposiciones. Es bueno estar abierto a la posibilidad de que los Samkhyas pueden tener la razón. Pero podemos enfrentarnos a un problema si carecemos de habilidad para interpretar el debate o si lo interpretamos a nuestra propia manera, y así creer que la refutación que hace Chandrakirti no es del todo válida. Nuestros siguientes oponentes, que son las demás escuelas budistas, son increíblemente expertos, en particular los Mahayana y dentro de ellos, los Chittamatras. Si no logramos entender la refutación que hace Chandrakirti a los Samkhyas, entonces nunca lograremos comprender la refutación que hace la escuela Madhyamika a las demás escuelas budistas.

Anteriormente hablamos acerca de la diferencia entre lo verdadero y lo falso. Este es un aspecto de la verdad relativa y de la verdad definitiva del que hablaremos más adelante. Así que tenemos que estar de acuerdo en la definición de la palabra definitivo o último, por ejemplo, si tiene o no una connotación de inmutable, independiente o carente de análisis. ¿La lengua inglesa cuenta con un vocabulario distinto para hablar de términos filosóficos? Por ejemplo, cómo podríamos traducir *döndampar drubpa* (*don dam par grub pa*), que lo hemos estado traduciendo como 'con existencia absoluta'.

Supongamos que estamos frente a un mago que de pronto, de la nada, crea una flor la cual es una ilusión mágica. A eso lo denominamos magia y no realidad. Cuando decimos que simplemente es un truco de magia, ¿estamos diciendo que en cualquier momento en el que un mago desee transformar esa flor en algo más se convertirá en esa otra cosa?
Esta es una manera de comprender el debate con los Samkhyas. Ellos creen que *purusha* y *prakriti* tienen una existencia verdadera. Sin embargo, Chandrakirti afirma que nada existe de manera absoluta, porque según el Madhyamika, para que un fenómeno pueda existir, debe tener inicio, una duración y un final. ¿Aceptan esto?

[Estudiante]: Eso se refiere a la existencia relativa, pero no necesariamente a la existencia absoluta. De hecho, es contradictorio.
[R]: ¡Exacto! Para un filósofo Madhyamika bien entrenado, existencia hace referencia a nacimiento, muerte y duración. Para ellos eso es algo automático y su mente está entrenada de esa manera. Pero no sé si eso también sucede contigo. Aunque también es cierto que, a pesar de

haber recibido formación en el Madhyamika durante diecisiete años, cuando digo que hay café en esta taza, no tengo presentes el inicio o la duración, de eso estoy seguro.

[Estudiante]: En mi diccionario, de las diversas definiciones que aparecen sobre el término "absoluto", una de ellas dice que es algo sin restricción, independiente, como cuando hablamos acerca de un monarca absoluto y no relativo. También significa no cualificado e incondicional. Y en filosofía, auto existente y concebido sin relación alguna con otras cosas. También puede ser último, como en el caso del cero absoluto, puesto que nada puede ser más frío.
[R]: ¡Exacto! Y aquí nos encontramos con nuestro oponente. Debido a que somos Madhyamikas, podemos utilizar esa definición de absoluto, podemos argumentar ante nuestros oponentes que estamos utilizando la palabra 'absoluto' solamente para poder comunicarnos con ellos; nosotros no la necesitamos. Al final del capítulo sexto, diremos que la ardua tarea de definir la verdad definitiva no es nuestra. Como dijiste que algo existe, entonces tienen que definir lo que es la verdad última o definitiva. Nosotros no lo dijimos, eso dirían los Madhyamikas.

En tibetano, se utiliza la misma palabra para referirse a que algo posee 'existencia absoluta' o que tiene 'existencia verdadera'. ¿Sucede lo mismo con la lengua inglesa? Creo que hasta que no lleguemos a una conclusión respecto al lenguaje, esto no hará mucho sentido. Mantengamos en mente la diferencia entre una piel que es auténtica y una que es imitación.

Aunque me está empezando a dar algo de pereza, no debo de comenzar a utilizar términos sin antes definirlos. En otras palabras, cuando se trata de definiciones, no debería lavarles el cerebro. ¡Esa es la peor forma de enseñar el Madhyamika! Por ejemplo, cuando les pregunte la definición de "real", deben de responder de manera espontánea e inocente, sin utilizar libros de Dharma como referencia ni terminología filosófica.

[Estudiante]: Si usted va a estar utilizando el término 'verdad relativa', no creo que sea apropiado afirmar que 'verdaderamente existente' quiera decir verdad definitiva. De lo contrario, tendremos problemas para definir la verdad relativa debido a que no existe razón alguna para utilizar la palabra 'relativa' si utilizamos la palabra 'verdad' para referirnos a lo absoluto o definitivo. ¡No existe algo que sea relativamente-definitivo!
[R]: ¿Te refieres a que la verdad relativa también existe verdaderamente?

[Estudiante]: Lo que estoy diciendo es que, si vamos a utilizar la palabra 'verdad' en el contexto de 'verdaderamente existente' para referirnos a aquello que es 'absoluto' o 'definitivo', nos vamos a enfrentar a un problema. Normalmente utilizamos estas palabras en la lengua inglesa, debido a que no contamos con una presentación filosófica similar a esta. Así que quizás sea necesario definir bien las cosas porque palabras como 'existencia' y 'verdad' tienen muchos significados diferentes dependiendo del contexto en el que estemos hablando.
[R]: Muy bien, lo haré entonces con su permiso.

Aquí hay algo importante, al hablar de existencia, estamos hablando de producción, duración y cesación. Y al decir *dön dampar drubpa*, que quiere decir que existe de manera absoluta, la palabra 'absoluto' hace referencia a algo que no ha sido producido y que es independiente. Nagarjuna argumenta que, si una cosa depende de otra, entonces no puede ser absoluta. Por ejemplo, ante su madre, una muchacha aparece como su hija; pero no podemos decir que esa muchacha existe ante otros como hija de manera *absoluta*, debido a que, si está casada con alguien, su pareja tendría que también verla como hija y no como esposa.

No es posible afirmar que lo absoluto depende de nuestro punto de referencia actual, de ser así, no podríamos confiar en aquello que es absoluto. El propósito de crear una verdad definitiva es para poder confiar en ella; si las pieles italianas auténticas cambiaran constantemente de una tienda a otra, ¿las consideraríamos genuinas? Es decir, no podemos decir que las pieles auténticas pierden dicha

autenticidad por el hecho de trasladarlas de una tienda a otra que vende pieles falsas, incluso aunque se ubique en la misma calle. No deberían cambiar; puesto que, si lo hacen, entonces no son algo definitivo.

Además, deberían ser independientes, pues si dependen de algo, entonces pueden cambiar en cualquier momento. Por ejemplo, el café de esta taza depende de la misma; si la rompo, derramaré el café. De la misma forma, si la verdad absoluta depende de algo más, pierde su calidad. Por lo tanto, debe ser independiente.

> [Estudiante]: Rinpoche, creo que es importante notar que cuando usted utiliza todas estas palabras, les está dando un nuevo significado. Puesto que, en occidente, nuestros conceptos de absoluto y relativo son distintos según nuestros modelos de pensamiento.
> [R]: De hecho, esto no solamente tiene que ver con los conceptos occidentales, como ya lo mencioné. Cuando Jacobo se enamora de su novia, cree que ella es absolutamente hermosa. Todos experimentamos esto, no solamente los occidentales.
>
> [Estudiante$_1$]: Dentro de este contexto, al decir que los fenómenos tienen o no existencia absoluta, es algo distinto a lo que propone al cristianismo cuando afirma que las cosas existen. Dentro del cristianismo, las cosas no existen de manera absoluta debido a que son dependientes.
> [Estudiante$_2$]: Acorde con lo que usted dijo en el momento de definir los términos, sin duda hay una contradicción entre las palabras 'absoluto' y 'existente'.
> [R]: ¡Exacto! No hay nada que exista de manera absoluta; esto es lo que Chandrakirti pretende demostrar. Esto no representa ningún problema para los Madhyamikas pues no aceptan que las cosas tengan existencia absoluta; tampoco aceptamos que las cosas no existan de manera absoluta.
>
> [Estudiante]: Pero Rinpoche, tenemos que ser justos con nuestros oponentes, si ellos aceptaran la definición de 'existente' que usted propone, así como la definición de 'existencia absoluta', y si nosotros nos tomáramos dos minutos, les demostraríamos que son completamente incoherentes. Por lo tanto, cuando ellos utilizan estos términos, se han de referir a algo diferente para evitar que, desde su perspectiva, sus propias definiciones se colapsen.
> [R]: ¡Esa es nuestra tarea! Defender a los oponentes es la tuya.
>
> [Estudiante]: ¡Pero tiene que haber una definición!
> [R]: ¡Entonces tú crea una! Los Madhyamikas siempre harán esto. Afirmarán que "las cosas se clasifican en existentes, inexistentes, ambas y ninguna, tú propón una quinta categoría". Así es como ellos actúan, definen algo y te ponen a prueba para que respondas algo que esté en desacuerdo con dicha definición.
>
> [Estudiante]: Aquí hay un problema con el vocabulario, en inglés hay una diferencia entre las palabras 'ser' y 'existir'. Puede que dicha contradicción no surja si decimos que algo 'es absoluto'.
> [R]: Ya veo. En inglés, ¿cuál es la definición de 'ser', *chönyi* (*chos nyid*)?
>
> [Estudiante]: [Un estudiante la lee del diccionario]: "El ser es aquello que en virtud de algo existe, lo que subyace en dicha existencia. Es la base, el substrato. Sin dicho ser o identidad, ese algo no puede existir".
> [R]: Está bien. Esa definición hace referencia a algo absoluto. Es posible analizar si ese ser o esa identidad tiene un principio, una duración o un final.
>
> [Estudiante]: ¿Y qué hay del espacio?
> [R]: El espacio definitivamente existe.

[Estudiante]: Lo interesante aquí es que anteriormente dijimos que los cristianos afirman que los fenómenos poseen una identidad la cual depende relativamente de la existencia absoluta de dios. Existen en virtud de la existencia de dios. Pero en la práctica, los cristianos hacen lo mismo que los Samkhyas. Consideran que las cosas tienen una existencia absoluta, aunque estas surjan, perduren y finalicen. Pero consideran que, al surgir, perdurar y finalizar, no experimentan cambio alguno y por lo tanto son substanciales. Entonces es necesario aclarar las diferencias entre las palabras 'ser' y 'existir'.
[R]: Para mí no existe una gran diferencia entre ellas. Ya sea que lo denominemos 'ser', 'existencia' o algo diferente, es necesario que tenga las tres características de producción, duración y cesación. Si no las tiene, ¡entonces sería algo interesante!

[Estudiante]: Pero no hay especulación acerca de la existencia o de la inexistencia. Cada uno de los filósofos afirma que hay algo en la realidad que subyace, lo que en este momento estamos denominando 'ser'. Pero el 'ser' o la existencia no está limitada al tiempo y por lo tanto no tiene un principio, un durante y un final.
[R]: Si el 'ser' no tiene un inicio, una duración y un fin, ¿es acaso un fenómeno?

[Estudiante]: Para un cristiano, el 'ser' es aquello divino dentro de nosotros. Y la 'existencia' es el camino que conduce a dicha divinidad.
[R]: Pero eso sigue sin sernos de utilidad para nuestra definición.

[Estudiante]: Los cristianos utilizan el término 'ser' a nivel definitivo y por lo tanto no puede ser analizado. Si intentamos analizarlo en términos 'absolutos', no podremos encontrar ningún argumento para desacreditarlo debido a que, por su propia definición, transciende todo tipo de argumentos y análisis.
[R]: ¿Qué es lo que estamos haciendo aquí? Algunos queremos iluminarnos y algunos otros queremos comprender la filosofía Madhyamika. Para lograr ambas cosas, es necesario comprender la verdad. La palabra *Dharma* significa 'verdad', así que es importante llegar a conclusiones acerca de la misma. Si tenemos dudas, por pequeñas que sean, acerca de la existencia, del ser, de la inexistencia y demás, esto podría representar un obstáculo. La definición de 'ser' que tú estás dando suena como si fuese la verdad en sí misma. La palabra 'ser' es muy similar al término *chö* (*chos*), que por lo general significa 'fenómeno', *dharma*. Es simplemente una idea que utilizamos para definir otras cosas, como el 'ser' o existencia de esta concha, de esta flor, etcétera. ¿Estás diciendo que tú piensas de una forma distinta a esta?

[Estudiante]: Los cristianos dicen que todos los seres venimos de dios; cualquier cosa que eso quiera decir.
[R]: Creo que se refiere a *chö*, y en ese caso no habría ningún problema. Pero de tarea tienes que pensar en esto. Por el momento no haremos ninguna conclusión al respecto. Por ahora, para poder continuar con el texto, definiré la 'verdad definitiva' como algo independiente y no elaborado.

Chandrakirti clasifica todas las cosas dentro de cuatro categorías: existencia, inexistencia, ambas y ninguna. En este preciso momento estamos hablando de la categoría de 'existencia'. Y de nuevo, en nuestro mundo ordinario, de estas cuatro, la 'existencia' parece ser el mayor problema. La tarjeta de identidad de la iluminación es cuestión de la existencia. Para Chandrakirti, existencia se refiere a algo que tiene las tres características de producción, duración y cesación. Creo que aquí podemos hablar de una duda muy valiosa: ¿existe alguna otra manera de definir la existencia en la que no se incluyan estas tres características? Resultaría bastante difícil y quisiera desearles buena suerte en caso de que quieran ahondar en esto, en el momento en el que decimos que algo tiene 'duración', que se encuentra ahí, entonces necesariamente tuvo que haber sido producido. Y si no está ahí, ¿para qué hablar del fenómeno?

[Estudiante]: ¿Y qué sucede con el samsara? Decimos que no tiene principio ni fin.

[R]: Este es solamente un lenguaje que utilizamos para la práctica. ¡Es una terminología sentimental acerca del camino! Es como hablar acerca de qué fue primero, si el huevo o la gallina. Si la gallina es primero, entonces sin huevo no podría haber gallina, pero sin el huevo, ¿podremos tener una gallina? De hecho, al decir que el samsara no tiene principio ni fin, nos estamos refiriendo al origen mismo del samsara. Desde luego que dentro del samsara hay principio y fin; de lo contrario no podría ser impermanente. Si el samsara fuese permanente, ¡entonces todo esto sería una pérdida de tiempo! Sería mejor salir a divertirnos en lugar de estudiar temas tan complejos como Madhyamika y lógica budista o *pramana*. A menudo los estudiantes lloran y empapan sus libros de lágrimas debido a que no logran entender estos temas. En cierta ocasión un compañero de clase me dijo que ojalá que las supuestas vidas futuras fuesen verdad; de lo contrario estaría perdiéndose de muchas cosas allá afuera.

Así que, aunque en términos generales no existe un inicio del samsara, si podemos ponerle un fin de manera individual. Estoy seguro de que, si leen todos los textos budistas de principio a fin, ninguno de ellos dirá que el samsara existe de manera absoluta como tampoco dirán que no existe de manera absoluta. Mencionarán palabras como "existencia", pero solamente a nivel relativo.

Si las personas quieren afirmar la existencia de dios o de *purusha*, está bien. Ante eso Chandrakirti se quedaría callado. El problema surge cuando afirman que existe de manera verdadera o absoluta. "Existencia" implica que algo tiene un inicio, una duración y un fin. Si decimos que en un inicio Jesucristo o dios provienen de alguna parte, no hay problema. Nadie discutiría eso. Pero si decimos que existen de manera absoluta, entonces ahí nos enfrentaríamos a un gran problema, esto implicaría que son independientes y sin elaboración alguna.

Esto es exactamente lo que Dominque estaba diciendo al afirmar que 'absoluto' y 'existente' son mutuamente excluyentes. No creo que Chandrakirti dijera nada si los Samkhyas afirmaran que *purusha* es algo absoluto sin mencionar que existe. El problema es que no dicen "*purusha* absoluta", no tendría sentido. Muchos de los filósofos Madhyamikas dicen que estas personas religiosas tienen un temor fundamental. Nuestro miedo o inseguridad básica radica en que encontramos sumamente difícil negar la noción del 'yo'. Las grandes religiones son maravillosas cuando hablan acerca de cosas como *gunas*, *sattvas*, *rajas* y *tamas*. O sobre la ilusión y el estado mental de la renuncia. Pero cuando toca el turno de hablar de la identidad, en el fondo modifican el tema y le dan nombres como *purusha*. Esto ya lo mencioné. Si no somos cuidadosos, puede que cataloguemos a la naturaleza búdica en esta categoría. Debemos tener mucho cuidado al hablar sobre la naturaleza búdica, esta debe transcender los cuatro extremos.

[Estudiante]: Pero está también la noción que va más allá de la existencia y de la inexistencia.
[R]: Así es, dentro del camino, podemos imaginar que hay algo más allá.

[Estudiante]: Y para algunos cristianos, dios está más allá.
[R]: Entonces no habría ningún problema, si dios va más allá de los cuatro extremos. Es solamente un término: dios o naturaleza búdica, ¿qué diferencia habría?

[Estudiante]: Pero dios creó los cielos y la tierra, así que no es posible afirmar que va más allá.
[R]: Como ya lo mencioné, tenemos que ser cuidadosos al definir la naturaleza búdica. Parece que muchas personas no se dan cuenta de eso. En lo personal, he tenido la oportunidad de leer varios libros novedosos que hablan acerca de la naturaleza búdica, y me han dado la sensación de ir viajando en picada por un acantilado sin ningún tipo de sustento.

[Estudiante]: ¿Cuál es la definición de naturaleza búdica?
[R]: La naturaleza búdica tiene que transcender los cuatro extremos.

Si dios transciende los cuatro extremos, entonces no habría problema alguno. Chandrakirti no tiene problemas con nadie mientras acepten que: (1) a nivel definitivo las cosas van más allá de los cuatro extremos, y que (2) a nivel relativo, no es necesario analizar las cosas. Esta es la verdad relativa, esta es una carpa, es todo; simplemente aceptemos eso. Pero cuando comenzamos a analizar, preguntándonos si esta o aquella parte es la carpa, en ese momento la carpa no podrá mantenerse así puesto que estamos aproximándonos a la verdad definitiva.

Esta es una idea maravillosa. A nivel definitivo, tenemos que transcender los cuatro extremos y evitar el análisis. Y a nivel relativo, simplemente no analizar. ¡Es todo!

Espero que al retomar el argumento de que no tiene sentido que algo se produzca a sí mismo, ahora que hemos hablado acerca de la existencia y de lo definitivo, este tenga un poco más de sentido. Al leer el texto, recuerden que todo aquello que es definitivo tiene dos características (independencia y no elaboración), y que la existencia tiene tres (producción, duración y cesación). Los Samkhyas dicen que *purusha* existe, y en ese caso, necesariamente tiene que provenir de algún lado, como es algo existente, debe tener un principio. Así que, ¿de dónde proviene? Los Samkhyas no quieren decir que viene de la nada, debido a que *purusha* es su tesoro preciado y especial. Pero como tampoco quieren que dependa de algo más, entonces afirman que proviene de sí mismo. Y en caso de ser así, lo que están diciendo es que la causa y efecto son lo mismo, dentro de una misma esencia.

Aquí nos encontramos con dos argumentos principales. El primero es que *purusha* no debería existir, algo no puede ser producido si previamente no existe. Y si ya existe, ¿qué sentido tendría su surgimiento? Ahora, los Samkhyas no pueden afirmar que un ser tiene dos o cientos de *purushas*, debido a que entonces *purusha* se vuelve algo impermanente. Y el *purusha* de ayer, que disfrutó las *gunas* del día anterior, no podría disfrutar las *gunas* de hoy.

En contraste, yo no creo que el dios cristiano se haya producido a sí mismo. Creo que entra en el departamento de producción debido a algo diferente, puesto que dios creó al mundo y a los fenómenos. Desconozco bastante acerca del dios cristiano, pero me da la sensación de que es algo similar a la escuela Chittamatra y a la teoría atómica de los Vaibhashikas. La escuela Chittamatra no solamente afirma que la mente ha creado, sino que continúa creando todo el tiempo. Ahora hablaremos de la producción debido a algo diferente, el cual es un tema vasto. En él se incluyen las categorías de Shiva y Brahma, y pienso que aquí fácilmente se podría incluir el concepto del dios cristiano.

> [Estudiante]: Me resulta problemático comprender la manera en la que los Samkhyas entienden el equilibrio de las *gunas*. Normalmente se dice que, al lograr el equilibrio de las *gunas*, en ese momento uno cesa con las proyecciones mentales, lo cual corresponde a la vacuidad. Pero si no hace referencia a la vacuidad, ¿cómo podemos entonces interpretar esto?
> [R]: Nosotros no tenemos ningún problema con las *gunas*; el problema es con *purusha* y *prakriti*. El problema es que, en estos momentos, con este debate estamos determinando la visión. Si *purusha* existiera de manera absoluta y eso funciona, entonces está bien. Pero Chandrakirti pone en duda la existencia absoluta de *purusha*.

A todos aquellos que les impacienta esta discusión, les recuerdo que, en ocasiones, en lugar de que yo esté hablando sin parar pensando que ustedes están entendiendo todo lo que digo, a veces es bueno que ustedes también hablen. Así yo sabré lo que ustedes están pensando y ustedes sabrán lo que yo pienso.

Espero que ahora cuenten con mejor entendimiento sobre el debate con los Samkhyas. No crean que estos argumentos son algo repetitivo, cada uno es distinto. Existen muchas consecuencias para todos aquellos que creen que las cosas provienen de sí mismas. Por ejemplo, significaría que la causa y el resultado serían lo mismo, una misma esencia. También significaría que el surgir no tendría ningún propósito; que todo aquello que ya surgió no puede hacerlo de nuevo; que una causa duraría para siempre pues se produce a

sí misma; y que una semilla nunca podría convertirse en un brote. De esta forma, *purusha* siempre permanecería como una causa.

Si fuese una semilla que se produjera a sí misma, entonces lo que produciría sería una semilla y nunca un brote. De la misma forma si un brote se produce a sí mismo, nunca podría producir una semilla. Podemos afirmar que una semilla produce un brote, y que este a su vez produce otra semilla. Pero si la semilla produce algo más, necesariamente tiene que cambiar. Y esto contradeciría la definición de absoluto, debido a que se refiere a algo independiente.

> [Estudiante]: Usted dijo que la causa y el efecto son lo mismo. Pero la semilla es la causa y el brote es el efecto. Si usted afirma que la semilla y el efecto son lo mismo, no podría decirse que la semilla se produce a sí misma puesto que también tenemos el brote. Si la causa y el efecto fuesen lo mismo, significaría que la semilla ha producido un brote pero que ambas cosas son idénticas.
> [R]: Eso es exactamente lo que los Samkhyas afirman.
>
> [Estudiante]: Si algo se ha producido a sí mismo, aunque sea en una sola ocasión, entonces podría hacerlo una segunda, una tercera y una cuarta vez. Y no habría límite para ello.
> [R]: Exactamente. No habría lugar para ninguna otra cosa. Sin importar lo que sea la semilla o el brote, mientras algo fuese producido por sí mismo, habría un problema.
>
> [Estudiante]: ¿Qué sucede con el ejemplo del huevo y la gallina?
> [R]: Ese ejemplo no funcionaría en este caso. Puede que pensemos que la gallina produjo el huevo y viceversa. Tal vez las personas ordinarias crean que se produce a sí mismo, pero en este caso estamos hablando de algo más complejo que eso. Si yo produzco un nombre para mí mismo, esto no sería una autoproducción, al yo producir un nombre, estoy dando origen a una entidad diferente. Puedo modificarlo y al hacerlo tendría un final y comenzaría otro nombre nuevo. Pero en este caso, según nuestros oponentes, nos enfrentamos a una contradicción puesto que *purusha* existe de manera verdadera. Si existe de manera absoluta, para 'existir' tiene que haber sido producida, tener una duración y una cesación. Además de que, si es algo con existencia verdadera, tendría que ser independiente y sin elaboración alguna. Entonces si *purusha* existiera verdaderamente y se produjera a sí misma, la consecuencia sería que todo el tiempo se estaría produciéndose a sí misma y nunca podría producir algo más.
>
> [Estudiante]: ¿Los Samkhyas aceptan que 'existencia' significa que algo es producido, que tiene una duración y que cesa?
> [R]: Tienen que aceptar esto, esto precisamente es lo que están afirmando. Aunque existe la posibilidad de dar alguna otra definición. He clasificado a los fenómenos en cuatro categorías, pero pueden intentar encontrar una quinta. También he dicho que a la existencia la caracterizan tres cosas, intenten encontrar alguna otra. O busquen algún fenómeno existente que no tenga estas tres características.
>
> [Estudiante]: En la práctica no sería posible encontrar algún fenómeno con esas características.
> [R]: Exacto, es imposible. Por esta razón los Madhyamikas afirman que solamente su escuela filosófica habla acerca de la naturaleza de ambas realidades, la relativa y la definitiva. Crearán una definición y esperarán que tú crees otra o encontrarán algún fenómeno que no esté dentro de esa definición. No es necesario que nos involucremos en la ardua tarea de conocer la definición de existencia que dan los Samkhyas. Podemos preguntárselas, pero incluso aunque no lo hagamos, terminarán hablando de ella. Puede que utilicen un lenguaje diferente o un orden distinto. Pero no importa, está bien mientras tenga inicio, intermedio y final. Recordemos que los Prasanguikas no tienen una tesis. La definición de existencia como algo que es producido, que tiene una duración y que cesa, no es una tesis de los Madhyamikas; sino una tesis aceptada por sus oponentes.

[Estudiante]: Sin embargo, podemos debatir solamente si ambas parten comparten un entendimiento similar.
[R]: Tienes todo el derecho de representar a los Samkhyas. Y por mi parte yo utilizaré la tesis que tú aceptes para poder derrotarte.

[Estudiante]: Así es, pero si hablas sobre los cuatro extremos, eso solamente tiene sentido si los Samkhyas aceptan esa misma definición de 'existencia'.
[R]: ¿Cuál es la definición que crees que ellos dan de existencia? ¡Da alguna!

[Estudiante]: ¿Están de acuerdo con la definición que usted está dando?
[R]: Tienen que estarlo, no hay otra opción, ellos mismos fueron quienes dijeron eso. Chandrakirti no tiene tiempo para hacer una presentación de todas las obras de los Samkhyas. Más bien hablará en cierto contexto y les dirá a sus oponentes que eso es lo que ellos afirmaron. ¡Y sí lo afirmaron! Ese es el problema. Puede que estas sean palabras de Chandrakirti, pero si lo dijeron. ¡Esa es la parte que les molesta!

[Estudiante]: Parece que no todos estamos de acuerdo sobre exactamente a qué nos referimos al decir que la 'existencia' es algo con producción, duración y cesación. Sin una definición apropiada, simplemente estamos llegando a conclusiones basadas en la fe. Debido a que estos conceptos e ideas no son iguales a las nuestras, me parece importante hacer un esfuerzo e intentar establecer un puente entre estos términos poco familiares y el lenguaje que normalmente utilizamos.
[R]: Muy bien. Si tienes algún tipo de fe en alguna otra forma de existencia, por favor danos la definición en estos momentos.

[Estudiante]: ¿Sería posible afirmar que Chandrakirti está utilizando esa definición de existencia debido a que es la forma en la que normalmente nosotros procedemos? Como seres humanos, asumimos de manera natural que los fenómenos surgen, duran y cesan.
[R]: Precisamente eso es lo que estamos diciendo. Los Madhyamikas dicen que no hay nadie que los supere al clasificar y definir a los fenómenos. Y jamás dirán algo que requiera de algún tipo de devoción o fe; simplemente hablarán de la forma en la que son las cosas.

[Estudiante]: Lo que usted dice es que la manera en la que nosotros los humanos experimentamos las cosas no es la forma en la que realmente son, ¿cierto?
[R]: En realidad no son algo separado. En base a nuestra experiencia, debemos encontrar la manera en la que existen. Esto es la verdad relativa y la verdad absoluta.

[Estudiante]: Pero dios puede tener una función y aun así ser algo definitivo.
[R]: Al decir que algo 'tiene una función', estamos hablando de surgir, durar y cesar. En el momento en el que abrimos la boca para hablar de 'existencia', hacemos referencia a esto. El problema es que pensamos que no nos estamos refiriendo a eso. A esto le llamamos la esencia de una religión, a creer algo y hablar acerca de las cosas en base a la fe.

[Estudiante]: ¿Los Madhyamikas, al igual que los Vaibhashikas, aceptan la categoría de fenómenos no condicionados? Como por ejemplo el nirvana.
[R]: Si.

[Estudiante]: Entonces esa es otra categoría de existencia.
[R]: Por razones prácticas y para poder argumentar, clasifican a los fenómenos en compuestos y no compuestos. Lo que tú deseas hacer es colocar la *purusha* de los Samkhyas dentro de la categoría de fenómenos no compuestos. Pero entonces no podría producir. Y si no deseas caer en los errores de la 'auto-creación' expuestos por Chandrakirti, entonces solamente te restan tres

opciones: la inexistencia, ambas o ninguna. Tendrás que enfrentarte al problema de que tu *purusha*, o cualquier cosa que afirmes que se produce a sí misma, no tiene sentido alguno. Es como intentar hablar de los colores de las flores que crecen en el cielo. Podemos hablar de ellos de manera poética durante mucho tiempo, está bien, Chandrakirti no nos detendría; simplemente lo denominaría una fantasía. De hecho, a todas estas teorías les llama las últimas de nuestras fantasías.

De cualquier manera, la auto-creación o 'producción por sí mismo' no representa un mayor problema en nuestra vida diaria. Solamente es relevante en algunas tradiciones védicas, para aquellas que creen en el *atman* y demás. Para nosotros, el verdadero problema se aproxima ahora y se llama: la producción debido a algo diferente. En la primera, la semilla y el brote eran tanto causa como efecto, pero dentro de la producción debido a algo diferente, la semilla produce un brote, y ambos son algo distinto. Como lo he hecho antes, primero hablaré del tema y posteriormente explicaré los detalles.

(b) La producción debido a algo diferente *(600)*

(i) Afirmación de dicho punto de vista

Ahora, al determinar las visiones definitiva y relativa, nuestros principales oponentes serán las escuelas Vaibhashika, Sautrantika y Chittamatra. Incluso la escuela Svatantrika-Madhyamika también es nuestra oponente al establecer la visión relativa, aunque no al determinar la visión definitiva. Esto se debe a que la escuela Svatantrika-Madhyamika tiene una gran influencia de los Sautrantikas y de los Chittamatras, lo que dio origen a las dos sub-escuelas: Sautrantika-Svatantrika-Madhyamika y Yogachara-Svatantrika-Madhyamika. La Yogachara-Madhyamika es reconocida como una gran escuela, incluso muchos consideran a Shantideva como seguidor de esta escuela debido a que dentro del capítulo quinto del *Bodhicharyavatara* menciona:

> *5:5 ¿Quién construyó las armas infernales*
> *que torturan a los seres?*
> *¿Quién ideó el suelo de hierro candente?*
> *¿Y de dónde han salido estos demonios femeninos?*
>
> *5:6.1-2 El sabio ha dicho que todo esto*
> *ha surgido de la mente no virtuosa.*

Esta es una clara indicación de la influencia de la escuela Chittamatra. Como ya lo mencioné, al estudiar el Madhyamika tenemos que expresar con fidelidad lo que pensamos. Así, por favor denme una definición del término 'otro'.

> [Varios estudiantes]: Algo que no es el ser, algo separado.
> [R]: Los Madhyamikas se pondrían contentos al escuchar 'separado'. ¿Pero no tienen otras definiciones? Después de estar utilizando la palabra 'otro' durante todos estos años, ¿no saben lo que significa?
>
> [Estudiante]: Lo que sucede es que puede tener muchos significados distintos dependiendo del contexto.
> [R]: Sin embargo, podemos definir lo que es un árbol, y también lo que es un árbol de sándalo. Lo que estoy pidiendo aquí es una definición general del término 'otro'.
>
> [Estudiante]: Pero depende de su punto de vista.
> [R]: ¡Yo no puedo darles un punto de vista, pues se convertiría en algo particular!

La definición Madhyamika del término 'otro' es muy interesante; uno de sus aspectos es que tiene que estar presente al mismo tiempo. ¡Es muy buena! Los Madhyamikas son muy brillantes y puede que comiencen a volverse un poco pesados. A pesar de que, como Orgyen Tobgyal Rinpoche dice, todo esto es el resultado de que Shantideva se la pasara día tras día mascando la nuez del buyo y durmiendo en la universidad de Nalanda.

(ii) Explicar dicha refutación

(a) Refutar la producción debido a algo diferente (debido a otros) desde el punto de vista de las dos verdades

(i) Refutación desde un punto de vista definitivo

(a) Exponer razonamientos falsos *(601)*

(i) Exponer ciertas implicaciones extremadamente falsas

(a) Las cosas podrían surgir de otras cosas que son de diferente tipo, 6:14.1-2

> *6:14.1-2 Si algo es producido por algo diferente a sí mismo,*
> *entonces la oscuridad más densa pudiera producirse debido a una flama.*

(b) Las cosas podrían producirse sin ningún tipo de previsibilidad

(i) La refutación, 6:14.3-4

> *6:14.3-4 Y cualquier cosa pudiera producirse debido a cualquier otra,*
> *puesto que cualquier cosa que no* [*fuese*] *el agente creador, sería igual a esa otra cosa.*

Aquí comienzan los argumentos. Las primeras dos líneas afirman que, si un fenómeno surge de algo distinto a sí mismo, entonces la oscuridad podría producirse de la luz, debido a que es 'otra cosa diferente'. Las siguientes dos líneas agregan que, en ese caso, cualquier cosa podría provenir de cualquier otra. Y que incluso aquello que no es la causa podría producir el resultado pues sería igual a esa 'otra cosa'. Un árbol sería capaz de producir un ser humano como nosotros y un automóvil podría producir esta carpa. Todos estos son algo separado, y lo que está haciendo aquí es atacar la idea de aquello 'separado', la cual es la palabra que ustedes mencionaron con anterioridad. ¡Yo no fui el que la dije!

> [Estudiante]: No es culpa nuestra.
> [R]: ¡Si lo es! Es necesario que constantemente recuerden que Chandrakirti no cree en la existencia absoluta de algo diferente. Para él, el término 'otro' es simplemente lenguaje convencional. Podemos llamarlo como nos plazca, mientras no pensemos a fondo en ello, en el momento en el que comenzamos a analizar, esa cualidad de 'distinto u otro' se derrumba. Puedo percibir lo que sienten. ¡Nosotros también pensábamos que eso era injusto!
>
> [Estudiante]: Por lo general el término 'otro' aplica a cosas que pertenecen a una misma categoría. Y también implica similitud.
> [R]: Entonces nos enfrentamos a grandes peligros. Cuando digo que tú y yo somos 'distintos', puede que algunas personas mal interpreten esto y piensen que tú y yo somos lo mismo. No debemos olvidar que somos filósofos y tenemos que hablar con mucha cautela, tenemos que expresar con fidelidad lo que pensamos. Hablar de cosas que pertenecen a una misma categoría es algo diferente. Podemos hablar de un árbol, de un árbol de sándalo y de un roble; pero al referirnos a categorías, de nuevo estamos refiriéndonos a algo distinto.
>
> [Estudiante]: ¿Podríamos definir el término 'otro' como algo que se distingue por su clase o su número?
> [R]: Aun así, caeríamos en el error de distinguir algo separado.
>
> [Estudiante]: ¿Acaso a eso 'otro' que es distinto se le considera solamente una proyección mental?
> [R]: Eso hace la escuela Chittamatra, de la cual hablaremos más adelante. ¡Y puede que quizás el tema los vuelva locos! Así que aún no hablemos de las proyecciones mentales, en estos momentos estamos debatiendo con los substancialistas.

(ii) Eliminar las objeciones al respecto

(a) La objeción, 6:15

> *6:15 [Objeción]: Se le llama con certeza efecto, debido a que fue perfectamente capaz de ser producido [por alguna otra cosa].*
> *La causa, aunque sea algo distinto, es capaz de producir.*
> *Pues se encuentra dentro de la misma continuidad y es producido por su creador,*
> *la cebada no puede producir un brote de arroz.*

Esta es la objeción de nuestro oponente ante la refutación que hicimos. En este punto, solamente contamos con una personificación de nuestro oponente. Estamos refutando en general la producción debido a algo diferente. Y lo que nuestro oponente dice, es que, aunque la causa y el efecto son algo diferente, la consecuencia que hemos presentado de que *cualquier cosa pudiera producirse por cualquier otra* no logra contradecirlos. Esto se debe a que sólo una causa que puede producir tal resultado puede denominarse la causa de una cosa particular. Por ejemplo, puede haber algo que pertenezca a la misma categoría, linaje o continuidad, como cuando al plantar una semilla de arroz, crecerá arroz y no maíz. Cuando plantamos una semilla, de ese continuo no crecerá otro continuo completamente distinto.

> [Estudiante]: Como ahora estamos hablando de una continuidad, entonces ya no nos estamos refiriendo a algo simultáneo.
> [R]: No, esta es la respuesta que nos da nuestro oponente. Afirma que, aunque la causa y el resultado sean algo separado, el error de que cualquier cosa pudiera provenir de cualquier otra no aplica en este caso. Solamente se le denomina causa a aquello que puede producir un efecto.
>
> [Estudiante]: Pero algo solamente puede ser 'algo más' si acontecen simultáneamente.
> [R]: Exacto, pero eso es precisamente lo que nuestro oponente no logra comprender, de la misma forma en la que ustedes no entendieron cuando les pedí una definición del término 'otro'.

(b) Respuesta, 6:16

> *6:16 [Respuesta]: A cosas como la cebada, los lotos, las flores kimshuka y demás,*
> *nunca se les considera como creadoras de los brotes de arroz ni tampoco como poseedoras de dicho potencial,*
> *no pertenecen a la misma continuidad ni son similares –*
> *de la misma manera [en que estos cuatro puntos lo exponen], también la semilla de arroz es distinta.*

Ya hablamos acerca de las cuatro formas en las que los Prasanguikas atacan a sus oponentes. La decimosexta *sloka* dice que han utilizado un argumento redundante o repetitivo, pues aquello que desean demostrar, la tesis, es la misma que el razonamiento que están usando para comprobarla. Afirman que una semilla de maíz no tiene el potencial de producir un resultado como el arroz. O en este caso, que la cebada, el azafrán y las flores kimshuka no pertenecen a la misma continuidad que el arroz. La causa que sería la cebada no tiene la misma continuidad que el arroz, el cual sería el efecto; no son parte de la misma familia. Por lo tanto, no consideran que la cebada sea la semilla del arroz. De la misma forma, una semilla de azafrán no tiene el potencial de producir cebada, no son parte de la misma especie ni del mismo continuo. ¿Por qué? Debido a que son dos cosas diferentes y separadas. Aquí podemos ver que para tener la idea de 'continuidad', es necesario también tener el concepto de 'separado'. En otras palabras, lo que están afirmando es que "las cosas están separadas debido a que son algo separado", el cual es un argumento circular o redundante. Su objeción no comprueba nada y por lo tanto no puede eliminar el error de que cualquier cosa puede producir cualquier otra.

[Estudiante]: ¿Sería posible afirmar que la semilla de arroz tiene una relación especial con el brote del arroz, y que las demás semillas la tienen con su respectivo fruto? Y que dicha relación especial entre la semilla y el fruto no puede ser demostrada a través de la lógica.
[R]: No podemos decir que estén relacionadas, según lo que dijiste son algo separado. Si le preguntáramos a Chandrakirti si son lo mismo o si son algo distinto, él respondería que ninguna de las dos cosas. Chandrakirti no soporta a los teóricos pues siempre terminan tomando alguna decisión y él aborrece las decisiones. Le disgusta que se digan cosas como "esto es algo separado de aquello". Más bien, lo que afirma es que, en última instancia, todo trasciende los cuatro extremos, y que, a nivel relativo, si tomamos ese tipo de decisiones, siempre caeremos en algún tipo de error. Así de simple. ¡No deberíamos aborrecerlo! Más bien deberíamos amarlo debido a que está apoyando nuestra visión ordinaria de los fenómenos; la forma en la que pensamos. ¡Eso es un gesto muy amable!

Dentro de este punto me gustaría resaltar algo. ¡No crean que Chandrakirti y estos filósofos importantes están discutiendo acerca del azafrán y la cebada! Más bien están refiriéndose a la verdad relativa y a la verdad última, hablan sobre lo que es verdadero y lo que es falso, lo definitivo y lo no definitivo. Por ejemplo, los Vaibhashikas afirman que, al observar esta flor, vemos una flor blanca y que eso es una verdad relativa. Esta imputación proviene de todo tipo de influencias. ¿Qué hay realmente detrás de esta flor? Si le quitamos los pétalos, le cortamos el tallo y la dividimos en pequeñas partes, finalmente llegaremos a su modo definitivo de existencia que serían los átomos que la constituyen, los cuales ya no pueden dividirse. Dicen que todo aquello que puede ser desmantelado por la mente y la materia, es una verdad relativa, y que aquello que no puede ser desmantelado, es la verdad definitiva. Esta partícula indivisible es la causa de todos los demás fenómenos externos, y tiene una existencia verdadera. Creo que es muy parecido a lo que afirma la ciencia. Así que ahora podemos darnos cuenta de que la 'producción debido a algo diferente' significa que el mundo entero proviene de estos átomos.

[Estudiante]: Pero las personas ordinarias también usan el término 'otro'.
[R]: Chandrakirti dice que cuando las personas comunes utilizan este término, no lo hacen de la misma forma en la que lo hacen los teóricos. Una persona ordinaria, sin una mente analítica, simplemente dice que el brote de arroz proviene de la semilla. Nosotros podemos argumentar que son algo diferente, pero por lo general un granjero no piensa de esta forma, ¿cierto? Así que una vez que comenzamos a analizar, dejamos de referirnos a la verdad relativa.

Mi consejo es que cuando utilicemos el término 'otro', tenemos que expresarlo con fidelidad. De la misma forma cuando usamos el término 'igual'. A esto es a lo que le llamamos meditación analítica. Es la manera en la que destruimos nuestra forma tradicional de pensar. Por lo general, cuando decimos que algo es verdad, es porque simplemente lo damos por sentado. Nunca nos detenemos a pensar en la definición de 'verdadero'. Pero algunos eruditos y *panditas* no se conforman con eso; sino que analizan. Y así es como alcanzan la iluminación.

Quizás durante la enseñanza, las líneas directrices del texto aparentemente no son muy prácticas, sin embargo, al leer la obra son extremadamente útiles. Espero que durante estos años en los que estudiaremos el Madhyamika, alguno de ustedes pueda realizar un comentario con líneas directrices, para que en el futuro las personas puedan leer y estudiar el material. Ahora estamos utilizando varios de los grandes comentarios, *drelchen* (*'grel chen*). En el futuro, si tienen oportunidad, deben también leer los famosos *tsikdrel* (*tshig 'grel*), que dan una explicación palabra por palabra. Creo que eso puede ser de mucha utilidad para tener una mejor comprensión. En estos momentos todo está muy disperso.

Otra forma de enseñar es siguiendo las líneas directrices. Si le pidiéramos a Su Santidad el Dalai Lama que nos diera tres días de enseñanzas del Madhyamika, lo haría de esta forma. Y concluiría las enseñanzas de la misma manera, siguiendo las líneas directrices. En el Instituto Dzongsar, cuando le otorgamos a alguien

el título de Khenpo, escogemos un tema para que lo exponga en público. No sabe qué tema será ni las preguntas que le haremos. Pero si le pregunto las líneas directrices del *Madhyamakavatara*, las recitara una por una, se sabe el texto raíz de memoria.

Explicaré brevemente en qué parte de las líneas directrices estamos. Aunque ya hablé de algunos de estos puntos, quiero que se den una idea de otra forma de estudiar el tema. Nos encontramos en la parte de: '*explicar dicha refutación*', dentro del segundo subtema del encabezamiento llamado '*producción debido a algo diferente*' en donde hay tres partes de esta refutación:

(a)*Refutar la producción debido a algo diferente desde el punto de vista de las dos verdades*
(b)*Los dos beneficios de estas refutaciones*
(c)*Refutar el punto de vista Chittamatra que acepta la producción debido a algo diferente*

El tercero de estos es de suma importancia, debido a que en ocasiones pienso que, si borráramos toda la refutación que hace Chandrakirti, aceptaríamos más fácilmente el punto de vista de la escuela Chittamatra debido a que es extremadamente bueno y lógico. De hecho, muchos eruditos no están seguros de que Chandrakirti lo haya refutado del todo.

Estamos analizando la primera parte de esta refutación, la cual se denomina '*refutar la producción debido a algo diferente (debido a otros) desde el punto de vista de las dos verdades*', la cual se divide en definitiva y relativa. Esta última, '*eliminar las objeciones en base a la experiencia ordinaria*', es muy importante, es aquí en donde hablamos acerca de las dos verdades, la verdad relativa y la verdad definitiva. Sin embargo, en estos momentos estamos analizando el punto denominado '*exponer razonamientos falsos*', tal y como se muestra en el siguiente ejemplo:

(b) La producción debido a algo diferente
(ii) Explicar la refutación
(a) Refutar la producción debido a algo diferente desde el punto de vista de las dos verdades
(i) Refutación desde un punto de vista definitivo
(a) Exponer razonamientos falsos
(b) Eliminar objeciones en base a la experiencia ordinaria
(ii) Refutación desde un punto de vista relativo

Dentro del apartado '*exponer razonamientos falsos*' (a), encontramos tres subdivisiones. Hemos concluido los primeros de ellos y estamos por comenzar los segundos:

(a) Exponer razonamientos falsos
(i) Exponer ciertas implicaciones extremadamente falsas
(a) Las cosas podrían surgir de cosas que son de diferente tipo, **[6:14.1-2]**
(b) Las cosas podrían producirse sin ningún tipo de previsibilidad
(i) La refutación **[6:14.3-4]**
(ii) Eliminar objeciones al respecto
(a) La objeción **[6:15]**
***Justo vamos aquí:** (b) Respuesta
(ii) Refutar la producción debido a algo diferente en términos de tiempo
(iii) Refutar la producción debido a algo diferente en términos de la clasificación de los cuatro puntos

Con esto ya hemos explorado las líneas directrices, así que ahora regresemos al texto.

(ii) Refutar la producción debido a algo diferente en términos de tiempo

(a) Si no coexisten, la diferencia entre la causa y el efecto no puede ser comprobada

(i) Refutación, 6.17

> *6:17 Debido a que el brote y la semilla no existen simultáneamente,*
> *no puede existir la alteridad (distinción). ¿Cómo podría entonces la semilla ser algo distinto?*
> *Por lo tanto, la producción de un brote por una semilla no está determinada,*
> *así que rechaza esta premisa de que una cosa está producida por otra.*

Aquí Chandrakirti refuta la producción debido a algo diferente diciendo que, si la causa y el efecto existen durante dos momentos distintos, entonces no hay tal cosa como 'lo otro'. ¿No es frustrante? Si la causa y efecto existen en momentos diferentes, entonces no puede haber tal cosa como la alteridad (distinción). Y, por otro lado, si existen al mismo tiempo, ¡el efecto ya estaría ahí presente desde un inicio!

Para poder afirmar que 'esto' es distinto a eso 'otro', ambos tienen que coexistir al mismo tiempo, si no fuera así, no habría punto de referencia. Para poder determinar el concepto de 'lo otro', es necesario tener una entidad a la derecha y otra a la izquierda. Tenemos que ser capaces de referirnos a 'esto' para poder a su vez hablar de 'aquello diferente a esto'. Ambas entidades tendrían que coexistir dentro de un mismo lapso, es necesario entonces tomar el tiempo en consideración. Cuando estos filósofos se refieren a 'lo otro', tienen que hacerlo en términos de tiempo y espacio.

A pesar de que Chandrakirti no acepta el concepto de 'lo otro', no significa que simplemente rechaza esta idea. Acepta que dentro de la verdad relativa hablamos de 'lo otro'. Sin embargo, al usar este término en nuestra vida diaria, en realidad no nos detenemos a pensar sobre lo que significa. No determinamos a nivel filosófico aquello que conforma a ese supuesto 'otro'. Pero en este caso, nuestros oponentes son filósofos que, al hablar del tema, afirman que hay una causa que existe verdaderamente, la cual es diferente al resultado. Así que aquí de nuevo nos enfrentamos al problema de utilizar términos como 'verdaderamente existente'.

Aquí, si seguimos las líneas directrices, afirmamos que, si dos entidades no pueden coexistir, resulta imposible diferenciar entre la causa y el efecto. Aquí nos encontramos con dos apartados: la refutación y eliminar las objeciones que nuestros oponentes hacen a nuestra refutación. El primero de ellos, la refutación, se explica dentro de la decimoséptima *sloka*.

Este comentario presenta una analogía entre Maitreya y Upagupta. Pero en nuestro caso utilizaremos de nuevo a Gerardo y en lugar de Ani Jinba, en esta ocasión pondremos a Rafaela de ejemplo. Este punto es de suma importancia, existe un malentendido entre muchas personas acerca de lo que significa la unión. Por ejemplo, hablan acerca de la unión del *yin* y el *yang*, de las energías masculina y femenina, ¡todo eso es basura, están degenerando el budismo! Y todos sabemos las intenciones diferentes que tienen estas personas.

Según Chandrakirti, si dos cosas cuentan con una existencia verdadera, no pueden hacerse una sola. Pero tenemos a personas como Gerardo y Rafaela, que creen en la unificación y al mismo tiempo también creen en la diversidad. Aceptan la pluralidad y a la vez creen en una identidad propia. Entonces Rafaela se viste de cierta forma para lograr seducir a Gerardo, y a su vez él camina de una manera particular para seducirla a ella. Cada uno hace algo diferente y ambos tienen un estilo distinto. Aun así, al finalizar el día, siguen creyendo en la unidad.

Por esa razón intercambian anillos, contraen nupcias y realizan todo tipo de cosas para lograr esa unidad. Pero esa relación nunca tiene éxito debido a que son dos personas diferentes. En la mitología de la India, se cuenta que Shiva quería unirse a Uma, su deseo era tan fuerte que cortó ambos cuerpos por mitad para unir las dos mitades respectivamente. Incluso podemos observar estatuas en las que la mitad del cuerpo es masculina y la otra mitad femenina.

Esto es muy importante para demostrar que no existe tal cosa como 'lo otro'. Pero si tenemos a Gerardo y a Ani Jinba, entonces podemos hablar en términos de 'lo otro', ella es una y Gerardo es el 'otro'. Ella tiene ciertas cualidades, las cuales Gerardo admira. Y si Rafaela no está presente, no sentirá celos cuando Gerardo admire los atributos de Ani Jinba.

Así que para poder establecer tal cosa como 'lo otro', necesariamente dos entidades distintas tienen que coexistir al mismo tiempo. Pero este no es el caso al hablar de la causa y el efecto, sin el cese de la semilla no puede haber fruto. Por esa razón no son algo distinto y resulta imposible afirmar que una causa como la semilla puede producir 'otra' cosa como resultado, que en este caso sería el brote. Así que, en la última línea, Chandrakirti le sugiere a su oponente de manera un poco sarcástica que abandone esa tesis o idea.

(ii) Eliminar las objeciones

Este segundo punto se divide en dos: la objeción y la refutación. El primero de ellos se describe en las tres primeras líneas de la decimoctava *sloka*.

(a) Una objeción que se presenta en otras obras, 6:18.1-3

> *6:18* [*Objeción*]*: Al igual que los platos de una balanza*
> *ascienden y descienden simultáneamente,*
> *el producto surge mientras el productor cesa.*

Dentro de la *shedra*, los Khenpos no se refieren a nuestro oponente como 'oponente'; más bien lo llaman 'nuestro objeto de compasión'. ¡Existen muchos términos sarcásticos como este! Así que en este caso nuestro objeto de compasión está hablando de los platos de una balanza. Al pesar algo, un plato asciende mientras el otro desciende simultáneamente. Asimismo, cuando la causa conlleva un efecto, el cese de la causa y el surgir del resultado acontecen al mismo tiempo, como el ejemplo de los platos de la balanza. Este es un ejemplo muy bueno para ilustrar la forma en la que opera la causa y el efecto. La refutación a dicha objeción la encontramos tanto en la última línea de la decimoctava *sloka,* así como en toda la decimonovena.

(b) Explicar la forma en la que se contrarresta dicha objeción, 6:18.4-19

> *6:18.4* [*Respuesta*]*: Pero en este caso no ocurre simultáneamente.*
>
> *6:19 Al surgir, cuando aún está en proceso de ser producido, es inexistente.*
> *Al cesar, aunque aún está en proceso de desintegración, sigue existiendo.*
> *¿Cómo esto podría ser similar al movimiento de los platos de una balanza?*
> *Más aún, sin un agente creador, esto no tiene ningún sentido.*

Ahora Chandrakirti dice que ese ejemplo no funciona. Está de acuerdo en que los platos de la balanza coexisten al mismo tiempo y que el derecho es distinto del izquierdo. No obstante, la semilla y el brote no coexisten al mismo tiempo, así que aquí, este ejemplo no funciona. Y ahora explicará las razones.

El ejemplo funcionaría si fuesen simultáneos, pero este no es el caso. Un brote que está siendo producido ya ha 'surgido'. Para decir que un brote está creciendo, necesariamente tenemos que ser capaces de verlo crecer en este momento, así que ya ha 'crecido'. Pero si ya ha surgido, no podemos seguir diciendo que continúa surgiendo. Lo que dice Chandrakirti es que en el momento en el que vemos el brote y en el que podemos afirmar que está 'surgiendo', entonces ya ha 'surgido'. Así que la producción ya ha concluido, ¡es imposible afirmar que el surgir continúa existiendo! ¿Qué piensan al respecto? ¿Pueden mostrarme un tipo de producción que exista verdaderamente? ¡Adelante, nadie los detiene!

> [Estudiante]: Al decir que algo está en el proceso de ser producido, la existencia de ese algo es ya algo necesario debido a que nos estamos refiriendo a un producto final. Entonces al decir 'está siendo creado' es absurdo desde un punto de vista lógico. Son solamente palabras vacías.
> [R]: Así es, eso es exactamente lo que Chandrakirti intenta decirles, que su idea de la 'producción debido a algo diferente' son simples palabras huecas.
>
> [Estudiante]: ¡Es algo ridículo!
> [R]: Si, es ridículo. Pero lo que Chandrakirti dice no es lo ridículo, sino la afirmación que hace nuestro objeto de compasión. ¿Por qué no te pones en su lugar y me das un ejemplo valioso de una sola cosa que sea producida de esa manera?
>
> [Estudiante]: Es que todo es un surgir dependiente.
> [R]: Así es, pero díselo a nuestro oponente, no a mí. Nuestro oponente va a argumentar que como nosotros los Madhyamikas hablamos del surgir dependiente, entonces para hablar de dicho surgir dependiente ¿acaso no tenemos que hablar de dos cosas diferentes que dependan una de la otra? Pero Nagarjuna no caería en ese error, no acepta la existencia verdadera de ese surgir dependiente.
>
> [Estudiante]: Al decir que algo está en proceso de algo más, como yendo hacia un lugar o haciendo algo, entonces estamos refiriéndonos a un final con el que estamos familiarizados. Y podemos darnos cuenta de que al utilizar palabras como "está en proceso de ser producido", es un estado que se ha logrado y no pensamos más allá de eso.
> [R]: Eso está bien, en caso de que nos estemos refiriendo a la experiencia ordinaria, mientras no analicemos más allá de ella ni le agreguemos palabras como 'verdaderamente existente'. Si nos sentimos frustrados con esto, ¿qué va a suceder cuando leamos el *Mulamadhyamaka-karika* de Nagarjuna? En esa obra hay todo un capítulo dedicado al 'ir y venir', en donde él analiza qué es aquello que va y qué es aquello que viene.

Así mismo, al hablar de una causa extinta o consumada, aquello que se está extinguiendo aún no se ha extinguido del todo. Podemos decir que se ha extinguido solamente cuando es inexistente. Así que, si está en proceso de extinción, aún sigue existiendo. Entonces, ¿cómo podemos comparar la causa y efecto con los platos de una balanza? De la misma forma, no podemos afirmar que, aunque la semilla y el brote no necesariamente coexisten al mismo tiempo, sus respectivas acciones de extinción y producción pueden coexistir al mismo tiempo. ¡Resulta imposible realizar dicha afirmación, sin embargo, es la manera en la que pensamos!

En realidad, esto sólo irrita a nuestros hábitos convencionales, ¡es todo! Toda esta forma tan emocional de pensar. Sabemos diferenciar entre causa y efecto, y entre la acción causal y la acción resultante. Y aunque pensemos que la causa y efecto no coexisten al mismo tiempo, creemos que la acción causal, como la extinción y la producción, pueden existir al mismo tiempo. Esta es nuestra manera habitual de pensar, y por eso nuestros oponentes piensan que es una buena razón para demostrar la producción debido a algo diferente.

¿Por qué resulta imposible? Debido a que no podemos hablar de una acción sin que exista un sujeto que la ejecute. A las escuelas cinematográficas les encantaría escuchar esto pues esa es la presentación que hacen dentro del cine. Al mostrar un acto nos engañan haciéndonos creer que existe un personaje. Lo que ellos dicen es que el acto o la acción es el personaje. No hay tal cosa como una acción sin un sujeto. Por lo tanto, no existe la causa y efecto a pesar de que así es como pensamos normalmente.

Lo que estamos diciendo es que el acto de producción del brote no puede existir mientras que el acto de desintegración de la causa esté sucediendo. Para que el brote esté siendo producido, necesariamente tiene que haber ya un brote. Solamente así podemos afirmar que el brote está surgiendo. Pero nuestros oponentes dicen que en ese momento el brote no existe y que lo que existe es el surgir del brote. Asimismo, cuando la semilla se está desintegrando, el acto mismo de desintegración de la semilla no puede existir durante la producción del brote. Si la semilla se está desintegrando, entonces la semilla necesariamente tiene que estar presente. Y si todavía está ahí, entonces aún no puede haber un brote debido a que nuestros oponentes afirman que la semilla y el brote son algo 'diferente'. Pero si todavía no hay un brote, no podemos afirmar que el brote está 'surgiendo' pues para esto necesariamente tuvo que haber surgido con anterioridad, tal y como lo hemos visto. Cuando Chandrakirti estaba en Nalanda, debatía tanto que muchos terminaban con ganas de golpearlo.

Lo que afirma es que el acto de surgir no puede existir durante la desintegración de la semilla. Es difícil traducirlo. Si un tibetano común leyera esto, no podría comprender a qué se refiere pues lo que dice es lo siguiente: "*Al cesar, a pesar de que está en proceso de desintegración, aún existe debido a que aún está cesando*". Quizás podríamos decir que una semilla que está en proceso de desintegración aún sigue siendo una semilla, así que continúa siendo una semilla hasta que cese por completo. Pero un brote que está en proceso de surgir no existe hasta que haya surgido.

El ejemplo de nuestro oponente de los platos de la balanza, como se menciona en las líneas directrices, no fue creado por él. Más bien proviene del *Sutra del semillero de arroz*, el cual fue quizás el primer sutra traducido a la lengua china. Se dice que este sutra inspiró al gran viajero Huang Tsang. Es hermoso y habla acerca de la causa y efecto. Incluso un rey del Tíbet envió un mensajero para investigar más acerca de este sutra, y se convirtió en un tema muy interesante. Dentro del *Sutra del semillero de arroz*, el Buda menciona que cuando un plato de balanza desciende, el otro asciende. Del mismo modo, cuando la causa se agota, el brote surge. En base a estas palabras de Buda, nuestro oponente saca a relucir este ejemplo.

En este caso encontramos dos respuestas. La primera es que esta cita no proviene de un sutra con significado definitivo, *nge dön*. Más bien este sutra necesita ser interpretado. Y aquí la situación se torna compleja, debido a que existen diferentes argumentos acerca de cuáles son los sutras interpretables y cuáles no. Por ejemplo, en algunos discursos el Buda afirma que los reinos infernales se sitúan debajo de la tierra, pero otros, dice que son un estado mental. Sin embargo, este es otro tema, así que no vamos a invertir mucho tiempo en esto. Pero, aunque el *Sutra del semillero de arroz* no requiriera de interpretación, debemos comprender que este sutra no tiene la finalidad de demostrar la existencia de la producción debido a algo diferente. Tampoco pretende demostrar una producción verdaderamente existente. Más bien al decir que la semilla depende del brote y que el brote de la semilla, está hablando acerca del surgir dependiente, es todo. Y en un momento dado hace la comparación diciendo que el ascender de un plato de la balanza depende de que el otro plato descienda.

En conclusión, no puede existir 'lo otro' si causa y efecto acontecen en dos momentos diferentes. Y no puede haber producción si ocurren al mismo tiempo. Con esto concluimos con la refutación de la producción debido a algo diferente en términos de tiempo.

(b) En caso de que coexistan, es imposible afirmar que la causa dio origen al efecto, 6:20

6:20 [Objeción]: La conciencia visual es simultánea con sus productores:
el ojo y [la forma] junto con la conciencia y [la percepción],
[y efectivamente] existen como algo distinto.
[Respuesta]: ¿Entonces qué necesidad habría de que surgiera algo que ya existe?
[Objeción]: Es que todavía no existe.
[Respuesta]: En ese caso, ya se han explicado los errores de esto con anterioridad.

Ahora estamos hablando en términos del mismo momento, que acontecen al mismo tiempo. Aquí nuestro oponente afirma: de acuerdo, tú ganas con relación al tema de dos momentos distintos. Sin embargo, afirma, hay cosas que existen al mismo tiempo y que definitivamente pueden tener una relación de causa y efecto respectivamente. En general, resulta complejo demostrar que cosas tales como la causa y efecto pueden existir al mismo tiempo. Sin embargo, cosas como la conciencia visual y el objeto visible existen al mismo tiempo. De la misma forma, las sensaciones táctiles y el objeto del tacto existen al mismo tiempo. Además, el árbol que estoy viendo, mi idea de lo que es un árbol y mi ojo, son algo separado y distinto. Así que este tipo de causas y efectos coexisten al mismo tiempo, pero la idea que tengo en mi mente sobre lo que es un árbol (el efecto) proviene del árbol externo (la causa). Como podemos notarlo, continúan intentando demostrar que existe la producción debido a algo diferente.

En la vigésima *sloka* encontramos tanto la objeción como la refutación; las cuales no son fáciles de notar dentro de la misma. Y de nuevo, prestemos atención a esto pues el argumento puede ser engañoso.

De acuerdo con nuestro oponente, la causa de la percepción visual, como por ejemplo un árbol, está ahí al mismo tiempo que dicha percepción la cual es el efecto. Pero si el árbol está separado de la conciencia visual y del entendimiento del árbol, entonces ambos deberían de existir con anterioridad. Y si ya existen, ¿qué sentido tendría mirar? ¿Para qué ver? No tendría caso ir a hacer un recorrido panorámico en un sitio hermoso y agradable, pues el resultado, la conciencia visual, ¡ya existe! El problema surge cuando afirman que tiene existencia verdadera, si no afirmaran esto, ¡incluso los científicos estarían de acuerdo!

El objeto externo es simplemente un ejemplo. Comenzó hablando del ojo, y posteriormente del oído, la nariz, la lengua, el cuerpo y finalmente la mente. Esto también aplica al objeto interno. Intentemos imaginar un estado mental que no piense y que no tenga un objeto – ya sea un objeto sólido externo o una fantasía mental. Este análisis se está tornando un poco complejo y elevado, como el Dzogchen o algo similar, sin embargo, en esta ocasión no voy a explicar este tema.

Qué sentido tendría observar o escuchar si como dice nuestro oponente, el resultado es algo separado del objeto, pero ambos existen al mismo tiempo. El objeto ya está ahí, sin importar si existe externa o internamente. Entonces para evadir esta refutación, nuestro oponente modifica su argumento diciendo: de acuerdo, el efecto aún no existe. Como respuesta, Chandrakirti de nuevo repite: ¿entonces para qué observar? No tiene ningún sentido observar la causa pues acabas de decir que el efecto no existe.

[Estudiante]: ¿Usted está hablando en términos de tiempo o de espacio?
[R]: De ambos. A Chandrakirti no le preocupa ni el tiempo ni el espacio. Su objetivo es derrumbar la noción de existencia verdadera o absoluta. En este caso, como estamos analizando la existencia simultánea, estamos hablando en términos de tiempo. Si el efecto existe simultáneamente con la causa, 'observar' no tendría sentido, puesto que desde un inicio estaría ahí.

[Estudiante]: Podría explicar más a fondo ¿por qué no sería necesario observar el objeto?
[R]: No sería necesario observarlo debido a que el resultado, la observación, estaría ya ahí. Nuestro oponente dijo que la causa y efecto son simultáneos. Estos argumentos son muy sencillos, y aunque suenen complicados, ¡no lo son! Por eso les dije con anterioridad que el Buda es sumamente compasivo. La realidad es muy simple, pero nosotros la complicamos. ¡Así que el

Buda se pone a nuestro a nivel y presenta el camino de manera complicada! Nosotros lo pedimos así, tengamos esto en cuenta.

(iii) Refutar la producción debido a algo diferente en términos de los cuatro apartados, 6:21

6:21 Si el productor es la causa que da origen a algo más,
¿acaso [el efecto] existe? ¿O es inexistente? ¿O ambas cosas o ninguna?
Si ya existe, un productor no sería necesario. Y si no existe, ¿qué es aquello que ha sido creado?
Si decimos que ambas cosas o que ninguna, ¿qué es aquello que podría crearlo?

Ahora hablaremos de la tercera subcategoría de las líneas directrices, llamada '*exponer razonamientos falsos*'. Las primeras dos fueron '*exponer ciertas implicaciones extremadamente falsas*' y '*refutar la producción debido a algo diferente en términos de tiempo*'. La tercera refutación se hace en términos de la clasificación de los cuatro apartados con relación a la producción debido a algo diferente. La cual proviene casi directamente del *Mulamadhyamaka-karika* y por lo tanto resulta muy sencillo entenderla.

Esta *sloka* es como la conclusión acerca de este tema. Chandrakirti primero reafirma la posición de nuestro oponente al decir que hay una supuesta causa que produce un resultado que es 'distinto' de esta causa. Por ejemplo, que el alma (*atman*), dios o un átomo es la causa que da origen a algo distinto como las ilusiones o *mayas*. Y si esto es lo que afirman, entonces Chandrakirti les hace cuatro preguntas.

Para empezar, ¿acaso esa causa tiene un resultado? Se trata de una lógica básica con relación a su posición. En primer lugar, encontramos que postulan a dios como el creador, y posteriormente aparece su creación. Estamos diciendo indirectamente que es gracias a la creación que podemos referirnos a dios como el creador. Esta no es una pregunta estúpida pues algo puede ser una causa hasta que produzca un resultado. Hasta que alguien tiene un hijo, se le puede llamar 'papá'. Por esta razón preguntamos si la causa tiene un resultado. Si es así, entonces ¿qué caso tendría producirlo? ¡Si ya tiene un resultado!

Y si no tiene, entonces ¿qué es aquello que se ha producido? ¿Por qué se le llama causa? Si el resultado es tanto existente como inexistente, entonces tendrán lugar ambos errores. Y en caso de no haber ni existencia ni inexistencia, entonces no habría tal cosa como la negación de la existencia y tampoco de la inexistencia. Así que, ¿para qué preocuparse por algo que produce algo más?

Aryadeva, en sus *Cuatrocientas estrofas sobre el Madhyamika*, dice: "*Tanto para los que creen que existe un resultado como para los que no creen en un resultado, en ambos casos no encuentro razón alguna por la cual no habría de haber ningún tipo de decoración en su casa*". ¡Esta es una afirmación muy buena! Si creemos que la causa es algo distinto al efecto, entonces no tendría sentido decorar nuestra casa, no habría ningún cambio. Pero a nivel convencional claro que podemos decorar nuestros hogares, pues a ese nivel no pensamos de esta forma.

Pero en estos momentos estamos determinando la visión y refutando la creencia de nuestro oponente acerca de una causa verdaderamente existente. No podemos hablar sobre la manera convencional en la que pensamos puesto que en este caso no funcionaría. Al establecer la visión, si decimos que algo existe, es necesario expresarlo con fidelidad.

[Estudiante]: ¿Entonces no deberíamos hablar sobre causa y efecto?
[R]: No mientras estemos hablando de la visión definitiva, de hecho, ni durante la verdad relativa. No existe en la verdad relativa debido a que a ese nivel la gente no piensa así. A nivel relativo, un agricultor planta arroz, este crece y él recoge la cosecha en el momento apropiado. ¡Eso es todo! No analizan demasiado. En la India, consideran a los granjeros como poco conocedores y tontos, pero Chandrakirti los sitúa por encima de la escuela Chittamatra. Lo hace debido a que afirma que esta

escuela tiene obscurecimientos innecesarios y ridículos los cuales provienen de sus teorías, algo que un granjero no tiene.

[Estudiante]: Esto se debe a que un granjero no busca una justificación para la verdad relativa, y ese es el error en el que caen las escuelas filosóficas. Un granjero no busca una justificación absoluta de su verdad relativa.
[R]: ¡Así es! Es correcto, en el único momento en el que busca una justificación es al discutir con su esposa o cuando las vacas se le salen del corral. O en alguna situación similar.

[Estudiante]: Chandrakirti critica a sus oponentes precisamente porque toman todo el proceso causal y lo elevan a cierto tipo de teoría sin hacer ningún tipo de distinción entre la verdad relativa y la definitiva.
[R]: Chandrakirti siempre enaltece a los Prasanguikas diciendo que son los únicos que realmente hablan acerca de la causalidad, de la relación que existe entre la causa y el efecto. Y creo que es cierto. En caso de que alguien no desee ser religioso ni seguir una determinada filosofía, esto es lo que debería de estudiar. Chandrakirti no cree en la filosofía, más dice que dentro de la verdad definitiva, es necesario transcender los cuatro extremos. Y que la verdad relativa no se debe analizar. ¡Es todo!

[Estudiante]: ¿Su objetivo es abandonar todo tipo de visión filosófica?
[R]: Así es. "*Me postro ante Gautama que ha abandonado todo tipo de opiniones*". El Buda no tenía una opinión. En la India era considerado un revolucionario, hasta que él apareció, todo el mundo tenía una opinión. Además, rechazo el sistema de castas, *savadharma*, debido a que él nació como un guerrero o *kshatriya*, pero decidió convertirse en un Brahmán. Y funcionó para él. En contraste, los hinduistas decían que solamente los Brahmanes podían ser Brahmanes, y que los guerreros solamente podrían hacer las labores de un guerrero. Pero el Buda decidió que él podría hacer algo diferente. Otro gran revolucionario fue Mahavira, el fundador del jainismo, un hombre increíble. Sin embargo, desde el punto de vista budista, los jainistas caen en el extremo del eternalismo.

En las puertas de algunos monasterios o instituciones dentro del Tíbet, antes de entrar al templo principal, tienen escritas frases como: "*Me postro ante Gautama que ha abandonado toda visión*". A menudo se describe la manera en la que los monjes deben de estudiar el Madhyamika, la visión de Chandrakirti, la lógica budista - *pramana*, etcétera. Pero en última instancia, se afirma que después de todo ese estudio, es necesario abandonarlo.

[Estudiante]: ¿Sería apropiado decir que el hecho de que a nivel relativo no se deba analizar, no significa que uno no deba discernir?
[R]: No se refiere a ese tipo de análisis. Quizás para no confundirnos, debería llamarlo análisis filosófico.

[Estudiante]: ¿Acaso usted no analizó cuando decidió seguir el camino budista?
[R]: Sí, analicé y concluí que el Vajrayana era más elevado. ¡Mi mente está analizando constantemente!

Muy bien, algunos de ustedes solicitaron la iniciación de Manyushri, pero no he tenido el tiempo necesario para hacer los arreglos correspondientes. Así que, en vez de la iniciación, voy a leer el texto llamado *Manyushri Nama Sangiti*, que quiere decir algo así como *El canto de los nombres de Manyushri*. Se le considera como la raíz de todos los tantras, algo así como el *Bhagavat Gita* budista. Mientras leo la obra, por favor hagan la aspiración de renacer como el asistente de Manyushri, como su discípulo cuando alcance la iluminación. Él es supuestamente el último de los budas que aparecerá en esta era o *kalpa*. Aunque también se dice que fue el primer buda de este *kalpa*. ¡Nunca logramos entender qué es lo que están diciendo! De hecho, a veces me da la impresión de que afirman que se ha iluminado en varias

ocasiones. En fin, en cierta ocasión cuando se iluminó, tenía un cuerpo negro y un rostro blanco, y solamente benefició a los *nagas*.

(b) Eliminar objeciones en base a la experiencia ordinaria

Retomando las líneas directrices, hemos concluido con el apartado de '*exponer razonamientos falsos*', el cual comenzó en la decimocuarta *sloka*. Esa fue la primera refutación de la producción debido a algo diferente desde un punto de vista absoluto, y ahora hablaremos de la segunda que es '*eliminar objeciones en base a la experiencia ordinaria*'.

En este momento nuestros oponentes se están volviendo más inteligentes al decir que ellos también se convertirán en consecuencialistas. Nos recuerdan que como somos Madhyamikas, aceptamos el punto de vista ordinario y que por lo tanto estamos contradiciendo nuestra experiencia común pues las personas ordinarias aceptan la producción debido a algo diferente. Aquí también encontramos dos subcategorías: explicar la objeción y refutar dicha objeción.

(i) Tal y como se expresa en otras obras, 6:22

> *6:22 [Objeción]: Cualquiera que mantenga un punto de vista común, acepta la experiencia ordinaria como válida.*
> *¿Qué necesidad hay entonces de una visión analítica?*
> *La producción debido a algo diferente es comúnmente aceptada.*
> *Por lo tanto, dicha producción existe. ¿Qué necesidad hay de razonar al respecto?*

Cuando nuestro oponente dice que "cualquiera que mantenga un punto de vista normal", se refiere a las personas comunes y corrientes que no están tratando de seguir una lógica filosófica. Ellos mantienen su propio punto de vista ordinario de que 'esto es un vaso, este un árbol, aquello una casa', etcétera. En base a este punto de vista, intentan obtener lo que desean y deshacerse de lo que no quieren. Y en cierta forma, funciona. Sin ningún tipo de lógica filosófica piensan que esto es una carpa, y al ir dentro de la misma pueden beneficiarse al sentarse en su interior.

Argumentan que si Chandrakirti es un filósofo que acepta la experiencia ordinaria, ¿por qué razón utiliza todo este tipo de lógica para negar la producción debido a algo diferente? De hecho, los substancialistas le preguntan ¿qué sentido tiene que nos esforcemos en comprobar que existe este tipo de producción? Incluso sin ningún tipo de razonamiento lógico, las personas comunes aceptan la producción debido a algo diferente. Así que no es necesario esforzarnos para demostrarte a ti, Chandrakirti, que dicha producción existe. Además, dicen, todas las negaciones que hiciste en el pasado están en contradicción con la experiencia ordinaria.

La refutación de Chandrakirti ante esta objeción, se divide en tres sub-categorías, de las cuales hablaremos en la siguiente ocasión en que nos volvamos a reunir.

(ii) Explicar el razonamiento utilizado para contrarrestar la objeción

(a) La validez de la experiencia ordinaria refutada por la diferenciación en las dos verdades y sus subdivisiones *(603)*

En primer lugar, Chandrakirti no dijo que la experiencia ordinaria es válida; sólo dijo que la aceptaría. ¡Hay una gran diferencia en ambas afirmaciones! Él simplemente la acepta. Por ejemplo, acepta que hay

un sueño y que es posible despertar del mismo si lo intentamos. El problema surge si al despertar, seguimos afirmando que todo eso en verdad existe. Supongamos que en nuestro sueño tenemos un millón de dólares en nuestra bolsa, pero al despertar ya no está. Si decimos que ese dinero verdaderamente desapareció o que en verdad se perdió, para ello, al despertarnos tendría que estar ahí ese millón de dólares, porque sólo así podrá haber desaparecido.

Lo que diría Chandrakirti es que efectivamente soñó con un millón de dólares y que después se despertó. Por lo tanto, si a nivel definitivo, es decir al despertar, le preguntamos acerca de la ausencia de dicho millón de dólares, no diría que existe ni tampoco que no existe, ni ambas cosas ni ninguna. Asimismo, dentro del sueño, tampoco podría afirmar que existe, o que es inexistente, ni ambas cosas ni ninguna. Porque mientras estamos soñando, no analizamos.

Dentro de la refutación de Chandrakirti las tres subcategorías son:

- Para empezar, Chandrakirti comienza negando la validez de la experiencia ordinaria. No niega dicha experiencia, pero si su validez. Y enseguida explica las dos verdades.

- En segundo lugar, demostrará que la gente común no contradice a los Madhyamikas. Los Madhyamikas no creen que ese millón de dólares despareció en realidad, así que alguien que acaba de despertar del sueño no vendrá a preguntarles en dónde ha desaparecido el dinero. De hecho, debido a que los Madhyamikas aceptan que simplemente fue un sueño, no tienen ninguna opinión al respecto, de esta forma el soñador se convertirá en un buen amigo de ellos.

- En tercer lugar, identificará a las verdaderas víctimas que contradicen la experiencia ordinaria, es decir, nuestro oponente que nos ha estado diciendo que nosotros somos los que hemos caído en una contradicción. Les dirá que ellos son los que caen en una contradicción con relación a la experiencia común debido a que creen que ese millón de dólares en verdad desapareció.

Ya hemos mencionado las tres categorías, y pienso que es un buen momento para concluir las enseñanzas de este año. Durante el tiempo restante, hablaré brevemente acerca de las dos verdades.

Una breve introducción a las dos verdades

Como podremos notar más adelante, los Madhyamikas definen las dos verdades desde un punto de vista subjetivo. Es de suma importancia reconocer que cuando hablamos de las dos verdades, no estamos hablando de dos entidades separadas. Más bien estamos hablando de dos maneras distintas de ver las cosas: una con un sujeto no confiable o imperfecto y la otra sin dicho sujeto. Este tipo de imperfección sería parecido a tener ictericia y ver todas las cosas blancas de color amarillo.

De la misma forma, puede que en nuestra mente estén presentes diferentes obscurecimientos como la ira. Al tener ira, hay una imperfección en nuestro sujeto. Y el objeto que percibimos a través de esta ira, es una verdad relativa. Es importante darnos cuenta de que el problema no es que estemos percibiendo la verdad relativa, más bien que al verla la confundimos con la verdad definitiva. Ese es nuestro mayor problema. Pero si al percibir la verdad relativa la vemos como relativa, ¡entonces ahí no habría ningún problema!

Supongamos que debido a la ira vemos alguien como repugnante. Si reconocemos que estamos viendo a esa persona como repugnante debido a nuestra ira, entonces habría ya un gran avance en nosotros y seríamos meditadores de medio tiempo. Estrictamente hablando, cosas como la devoción o la compasión, las cuales alabamos tanto, también se les consideraría defectos. Por esta razón Dharmakirti afirma que "*el camino es el último de los engaños*". No obstante, basándonos en la filosofía que afirma que podemos aceptar la verdad relativa como relativa, puede haber un camino. Pero si pensamos que la verdad relativa es la verdad definitiva, entonces todo se convierte en un obstáculo.

En base a este tipo de filosofía, en la que podemos ver la verdad relativa como relativa, la devoción, la compasión y todos esos métodos funcionan maravillosamente. Tomemos al *ego* como ejemplo. Todos sabemos lo difícil que es deshacerse del *ego* y que todo el tiempo está presente. Al manifestarlo, creemos que el *ego* es lo más importante del mundo, la verdad definitiva, y de esa manera nos convertimos en sus víctimas. Pero si reconocemos nuestro *ego* y aun así hacemos toda una serie de manifestaciones egocéntricas como posar y levantar la nariz, entonces todo eso se vuelve simpático. Por ejemplo, si estamos molestos, nos damos cuenta de ello y continuamos actuando con dicha irritación, llega un momento en el que nuestra reacción se vuelve simpática. Las enseñanzas sentimentales son bastante buenas, ¿cierto?

Y para finalizar con un ejemplo, necesariamente tengo que incluir a Gerardo y a Ani Jinba. Supongamos que ambos están observando esta carpa. Pero Ani Jinba está usando unas gafas verdes y Gerardo no. Debido a sus gafas, Ani Jinba ve la carpa verde. Por lo general, al usar gafas verdes y ver de ese color a los objetos blancos, sabemos que no son verdes, sino que los vemos así debido a las gafas. Y dicha visión se vuelve simpática y hasta cierto punto placentera. Creo que por esa razón las personas utilizamos gafas de colores, para cambiar un poco el color habitual con el que vemos las cosas.

Pero ¿qué sucedería si Ani Jinba, así como nació con dos pechos, hubiese nacido con esas gafas verdes puestas? Ese sería un gran problema debido a que existe una gran diferencia entre tener puestas las gafas y ser las gafas. Si Ani Jinba trae las gafas puestas, eso significa que no son parte de ella. Y esa sería una buena noticia, significaría que ella no es ese engaño acerca de la realidad. Dicho engaño es temporal, es un accesorio que ha adquirido en una tienda. Por lo tanto, en base a esto, podemos ir más allá y hablar de la naturaleza búdica, es decir, de que no somos las gafas, simplemente las traemos puestas.

Supongamos que Ani Jinba ha estado usando estas gafas durante mucho tiempo. No es que las gafas sean parte de ella, aunque ella crea que si debido a que las ha traído puestas por mucho tiempo. El problema es que cualquier cosa que piense la ve como inseparable de dichas gafas. Y cuando Gerardo le intenta explicar que la carpa no es de color verde, lo cuestiona argumentando que ella sí la ve de color verde. Pero gracias a sus medios hábiles, Gerardo se las arregla para decirle que trae puestas unas gafas verdes y que por eso la ve de ese color.

Sin embargo, la forma en la que Gerardo se aproxime al tema dependerá del tipo de personalidad que ella tenga. Quizás ella sea de las personas que les resulta difícil aceptar que la carpa es blanca. En ese caso, las enseñanzas de Gerardo harán énfasis en que trae puestas unas gafas verdes. O tal vez sea del tipo de personas que se les dificulta aceptar que están utilizando gafas, y en ese caso Gerardo hará énfasis en que la carpa es blanca. Todo dependerá de la manera de pensar de Ani Jinba, de si es del tipo de persona que le resulta difícil aceptar que la carpa es blanca o quizás es del tipo de persona que se le dificulta aceptar que trae las gafas puestas. Estoy hablando de sus obscurecimientos. Todo esto depende totalmente de su mérito, de su relación kármica, etcétera. Después de un tiempo, quizás se dé cuenta que la carpa es blanca y pregunte: ¿pero por qué la veo verde? Nosotros hacemos este tipo de preguntas todo el tiempo. Por ejemplo, sé que todo está vacío, ¿pero por qué me duele la cabeza? En este punto, para continuar avanzando, es necesario que Ani Jinba le ofrezca su cuerpo, palabra y mente a Gerardo. Y él, debido a su bondad, aceptará. Y ambos se convertirán en las gafas de los budas. Así es como operan las dos verdades.

Aquí concluyen las enseñanzas de 1996

Enseñanzas de 1998

El propósito de estudiar el Madhyamika

Me siento muy contento de ver que muchas de las personas que estuvieron en las enseñanzas de 1996 están aquí de nuevo. Sin duda han tenido suficiente tiempo para reflexionar acerca de lo que hemos hablado con anterioridad. Para aquellos que están aquí por primera vez quizás al inicio el tema les parezca un poco complejo. Pero como Juan y Wulstan han hecho un muy buen trabajo dirigiendo las sesiones de repaso, estoy seguro de que la mayoría están listos y cuentan con la preparación necesaria.

Como nos iremos dando cuenta, el tema de la filosofía Madhyamika es complejo. Puede que incluso en ocasiones todos nos preguntemos si es algo realmente necesario. Si me preguntaran: ¿es necesario estudiar el Madhyamika para alcanzar la iluminación? ¿Tenemos que estudiar esta obra particular de Chandrakirti titulada el *Madhyamakavatara*? Les respondería que quizás no es necesario. Después de todo, no olvidemos que contamos con ochenta y cuatro mil enseñanzas para escoger. Y de nuevo puede que nos preguntemos: ¿entonces cuál es la finalidad de estudiar esta obra?

Creo que este tipo de estudios nos ayudan a fortalecer nuestra confianza y devoción en el camino. En este viaje, nuestras emociones están presentes en gran medida. En ocasiones el camino es apacible y motivante, pero otras veces, debido a nuestras emociones, podemos afrontar dificultades. Hay dos cosas que dirigen a los seres ignorantes como nosotros. La primera es la esperanza, anhelamos un buen clima o alcanzar la iluminación. Y la segunda es la duda. A lo largo del camino nos encontraremos con todo tipo de expectativas y dudas. Por ejemplo, puede que dudemos del camino, o que anhelemos que nuestro maestro nos sonría. Puede que reflexionemos en todos estos años de práctica y meditación. O en la posibilidad de ingresar a un monasterio y convertirnos en discípulo de alguien. Pero al observar la rigidez de nuestra mente y de la de los demás, puede que nos sintamos desanimados con el camino y con el maestro. Precisamente cuando estas esperanzas y dudas nos atormenten, es de gran utilidad contar con información suficiente acerca del Madhyamika.

Existe otra buena razón por la cual debemos estudiar este tema, que aplica al menos a algunos de nosotros. Aunque el budismo es bastante nuevo en el Occidente, hemos llegado al punto en el que debemos pensar seriamente acerca del mismo. Existen diversos textos en los que supuestamente se incluyen obras académicas acerca de la teoría y filosofía budista como el Madhyamika. Quizás debido a mi mente cerrada y mi poco entendimiento de la lengua inglesa, al leer estas obras de ciertos profesores renombrados e influyentes de universidades importantes en el Occidente, no puedo evitar sentir un poco de temor y preguntarme: ¿hacia dónde se dirige este tipo de budismo?

Por ejemplo, originalmente el Madhyamika fue escrito en sánscrito, y Patsap Nyima Trakpa hizo la traducción. Traductores como él no solamente eran expertos en sánscrito, sino que también eran practicantes budistas. Antes de traducir la obra meditaban en el Madhyamika. En nuestros días, para hacer una traducción, a la mayoría le parece suficiente hablar la lengua y conocer algunas palabras de la misma. Pero dar una explicación de la filosofía Madhyamika no es una tarea fácil. Los autores de estas obras deberían de ser muy cuidadosos, están enseñando en universidades de gran prestigio, y en cierta forma, son el futuro del budismo en el Occidente. Sería una lástima que con una mente cerrada emitieran ciertos juicios u opiniones equivocadas acerca de este tipo de filosofía. Creo que existe una gran diferencia entre ser secular y ser cínico. Quizás me equivoque, pero pienso que está de moda ser cínico y crítico, en particular en el mundo académico Occidental. Esto, al igual que la fe ciega, es peligroso. Así como una devoción ciega es un peligro, también lo son la duda obsesionada, la crítica interminable y el cinismo. No obtenemos ningún beneficio de ello ni logramos inspirar a los demás. Incluso podemos llegar a obstaculizar el camino de otros. En fin, estas son algunas palabras acerca del propósito de estudiar esta obra.

La motivación al estudiar el Madhyamika

Siguiendo la tradición, debo de recordarles la motivación que debemos mantener puesto que tiene la capacidad de influir en nuestra forma de aproximarnos a este tipo de estudio. Desde luego debemos aplicar la grandiosa práctica Mahayana de la bodhichita, es decir, estudiar esta obra para el beneficio de todos los seres. Pero un punto crucial en nuestra motivación es evitar pensar que todos los argumentos y la lógica que escuchemos son un simple juego de palabras, nos están diciendo algo. Si escuchamos con atención, nos daremos cuenta de que describen nuestras emociones. Esta es una de las cualidades especiales de la filosofía budista. No se reduce a simplemente leer, discutir al respecto y finalmente archivar todo eso en un rincón. Más bien es algo que podemos practicar en nuestra vida diaria.

Determinar la visión

Durante este año, haremos un énfasis especial en determinar la verdad definitiva o visión última. Al viajar alrededor del mundo, puede que algunas personas sepan que tenemos relación con ciertos grupos budistas y nos pregunten: ¿en qué creen los budistas? Si no saben qué responder, es importante notar que los budistas creemos en cuatro cosas. Mientras alguien acepte estos cuatro puntos, incluso aunque no se considere budista, es un seguidor de Buda Gautama. Estos cuatro puntos de vista, también llamados los cuatro sellos o *mudras*, son:

- Todos los fenómenos compuestos son impermanentes.
- Todas las emociones [que provienen del *ego*] son dolorosas.
- Ningún fenómeno tiene una identidad que exista inherentemente.
- La iluminación está más allá de los extremos.

¡Éstas no son simples palabras! Encierran un profundo significado. De hecho, si tan sólo lográramos comprender y aceptar el primero de estos cuatro puntos, que todos los fenómenos compuestos son impermanentes, ¡nuestra vida sería mucho más sencilla! Por ejemplo, cuando nos sentimos atraídos hacia alguien, creemos que esa sensación agradable es permanente. Puede que no utilicemos estos términos, pero esa es nuestra manera de pensar. Y cuando dicha atracción no dura lo suficiente, nos sentimos impactados. Todo esto es debido a que no comprendemos el primer punto. Asimismo, cuando nos deprimimos, creemos que es el fin del mundo y nos sentimos devastados. Pero no necesariamente tenemos que pensar así. Ninguna depresión ha durado para siempre. Algunas duran más que otras, pero todas ellas terminan concluyendo. Cuando nos sentimos devastados, es debido a que no hemos comprendido el primer sello.

A lo largo de esta obra de Chandrakirti titulada el *Madhyamakavatara*, hablaremos acerca del tercer sello: todos los fenómenos carecen de una naturaleza con existencia inherentemente. Hay muchas maneras para determinar este tercer sello, diez de ellas están descritas en el *Dashabhumika Sutra* (las cuales las mencionamos con anterioridad al hablar de las diez cualidades). Pero en el caso del Madhyamika, nos enfocaremos en la 'no producción' o *kyéwa mepa* (*skye ba med pa*), el hecho de que 'todos los fenómenos carecen por igual de haber sido producidos o que no surgen'.

En este caso, nuestro objetivo es establecer la verdad definitiva. Y si me preguntaran: ¿por el hecho de escuchar y leer este texto del Madhyamika lograremos comprender y experimentar la verdad definitiva? Les respondería que no. Dicha comprensión tiene que venir de nuestros méritos, de nuestra confianza en el guía espiritual, de nuestra compasión hacia los demás seres, etcétera. Sin embargo, en este momento ese no es el tema. Estoy seguro de que todos tenemos nuestro propio camino que recorrer, hagámoslo. Pero si esta obra y las explicaciones de la escuela Prasanguika Madhyamika no pueden señalarnos la verdad definitiva, ¿cómo pueden ayudarnos entonces? Al estudiar y reflexionar en este tipo de visión, podremos comprobar que todo lo que nosotros y el mundo piensa, está equivocado. Este es el propósito de estudiar este tema, poder demostrar que todo lo que pensamos es un error.

Sin embargo, los Prasanguikas no van a valerse de algún tipo de lógica celestial para demostrar que lo que pensamos está equivocado. Más bien lo demostrarán a través de nuestro propio razonamiento. Esto es lo que significa 'Prasanguika', son consecuencialistas y por lo tanto nos demuestran las consecuencias de nuestros razonamientos. El gran maestro Nyingmapa Jigme Lingpa, dijo *shetsé nangal, samtsé trülpa* (*bshad tshad nang rgal, bsam tshad 'khrul pa*) que quiere decir: "En el momento que hablamos, que articulamos palabras con los labios, todo es una contradicción. Al pensar, todo se vuelve una confusión". Esta es la visión Prasanguika la cual vamos a demostrar aquí.

Pero esto no será algo sencillo. Existen distintos tipos de personas y todos pensamos diferente. Algunas son más inteligentes que otras, y cuando los Prasanguikas retan a aquellas con un pensamiento más complejo, el debate se torna complicado. Cuando digo que los Prasanguikas van a demostrar que lo que todos nosotros pensamos está equivocado, el término 'nosotros' no solamente incluye a individuos ordinarios como nosotros, sino también a teólogos, teóricos, científicos y todo aquel que postule una idea. No obstante, no debemos creer que los Prasanguikas son como niños mimados y problemáticos que simplemente les llevan la contra a los demás. ¡Los Prasanguikas son las personas más flexibles del mundo! Siguen un camino, hablan de *bhumis* o niveles y tienen una presentación hermosa del sendero. Ciertamente no son nihilistas.

Durante las enseñanzas pasadas, hablamos bastante acerca del surgir o producción, *kye wa*. Puede que las personas que están aquí por primera vez se pregunten por qué invertimos tanto tiempo en este tema. La respuesta es que es un tema extenso, sin embargo, en esta ocasión podemos comenzar afirmando que la definición budista del término 'fenómeno' es todo aquello que tiene tres características: surgir, durar y cesar, o también podemos llamarlas de inicio, medio y fin. De estas tres, la primera de ellas que es la producción o el surgir, es la más importante, continuamente estamos hablando de ella. Constantemente preguntamos: ¿por qué estamos aquí? O cuando sentimos tristeza: ¿por qué estoy triste? Así que todo el tiempo hablamos de producción y de la causa y efecto dentro del dicho proceso de surgimiento.

Antes de continuar, quisiera dejar claro que aquello que le incomoda a Chandrakirti, por decirlo así, es cuando algún teólogo o teórico, e incluso quizás algunos científicos, hacen un análisis y determinan la causa por la cual una cosa surge de otra. Eso es precisamente lo que a Chandrakirti le molesta y no puede aceptarlo. Si dicen cosas como que una flor crece de una semilla, entonces ahí no hay ningún problema. Mientras no analicemos y dejemos así la situación, está bien. Pero según Chandrakirti, en el momento en el que comenzamos a analizar, la verdad relativa se derrumba por completo.
Como lo demostramos en las enseñanzas anteriores, las cosas no pueden ser producidas por sí mismas. Y comenzamos a refutar la teoría de que las cosas pueden ser producidas debido a algo diferente de sí mismas. Continuaremos hablando de esto. Es de suma importancia darnos cuenta de que cuando Chandrakirti refuta la 'producción debido a algo diferente', no está diciendo que la semilla y el brote sean una misma cosa. No es eso. Acepta que la semilla y el brote son algo distinto. Aunque a la vez dice que no debemos analizar sino más bien aceptar que hay una semilla y un brote, y que la semilla da origen al brote. Sin hacer ningún tipo de análisis, esto sería correcto.

El problema es que ciertos teóricos y ciertas escuelas filosóficas han determinado que una causa particular es la que produce todo. Por ejemplo, si les preguntamos a los científicos, dirán que los fenómenos están compuestos por átomos o pequeñas partículas, o alguna respuesta similar. Un granjero común y corriente no diría esto. Si le preguntáramos de dónde provienen los cuernos de la vaca, sin analizar nos daría una respuesta simple y diría que 'provienen de la cabeza de la vaca'. Pero los científicos dirían que provienen de partículas, de átomos, etcétera. A Chandrakirti le disgusta este tipo de visiones analíticas establecidas y eso es precisamente lo que vamos a negar.

(b) Eliminar objeciones con base a la experiencia ordinaria

(i) Tal y como se expresa en otras obras, 6:22

> *6:22 [Objeción]: Cualquiera que mantenga un punto de vista común, acepta la experiencia ordinaria como válida.*
> *¿Qué necesidad hay entonces de una visión analítica?*
> *La producción debido a algo diferente es comúnmente aceptada.*
> *Por lo tanto, dicha producción existe. ¿Qué necesidad hay de razonar al respecto?*

Vamos a retomar la vigésima segunda *sloka* del capítulo sexto, la cual es un todo un reto para nuestro anónimo oponente. Tomemos en cuenta que hay diferentes escuelas Madhyamika, y que incluso dentro de la escuela Prasanguika Madhyamika, existen diversas escuelas. Chandrakirti es de los filósofos Madhyamikas conocidos como 'aquellos que aceptan la verdad convencional', *chikten drakder chöpa* (*'jig rten grags der spyod pa*), es decir, el consenso de las personas ordinarias. Esto es algo maravilloso, ¡algo que nadie más ha hecho! Lo que afirma Chandrakirti, es que todas las decisiones y elaboraciones de las personas comunes, mientras sean ordinarias y no teóricas, deben de ser aceptadas, sin ningún tipo de análisis, como una verdad relativa. Dice que no interferirá con ellas.

Aquí nos enfrentamos al peligro de malinterpretar esto. Cuando Chandrakirti dice que no debemos de transgredir el punto de vista de las personas comunes, no está diciendo que debemos practicar lo que las personas ordinarias crean que es el camino del Dharma. ¡No está diciendo esto en absoluto! Hay que recordar que en este momento estamos determinando la visión, y lo que él dice es que, al determinarla, no debemos violar la experiencia de las personas comunes. Según Chandrakirti, los científicos y teóricos tales como los Chittamatras o los Sautrantikas transgreden la visión de las personas ordinarias.

Chandrakirti afirma que, al analizar, no encontraremos nada. Esto es la vacuidad o *shunyata*, la verdad definitiva. Lo que le disgusta es cuando las personas hacen algún tipo de análisis y concluyen diciendo que encontraron tal cosa como una causa separada. Según él, cuando estos teólogos y teóricos hacen este descubrimiento y determinan un punto de vista, con su lógica están abusando de la visión de las personas comunes.

En la vigésima segunda *sloka*, nuestro oponente argumenta que como Chandrakirti es un filósofo que acepta el consenso de las personas ordinarias, ¿qué sentido tiene utilizar todo este tipo de lógica y razonamiento para negar la producción debido a algo diferente? En nuestra vida diaria dentro de este mundo, las personas comunes aceptan la producción debido a algo diferente. La gente común acepta que de una causa surge un resultado, el cual es distinto a dicha causa. Por ejemplo, de la semilla se produce el brote. Por lo tanto, las personas ordinarias automáticamente aceptan la producción debido a algo diferente. Por esta razón, nuestro oponente argumenta que no es necesario comprobarle a Chandrakirti a través de razonamientos que la producción debido a algo diferente existe, pues él acepta el punto de vista de las personas comunes. De esta forma, nuestro oponente no solamente afirma que no es necesario tomarse la molestia de demostrarle a Chandrakirti la producción debido a algo diferente, sino que todos los esfuerzos de Chandrakirti por demostrar que dicha producción no existe también serán invalidados

por el consenso de las personas ordinarias.

(ii) Explicar el razonamiento que se utiliza para contrarrestar la objeción

(a) La validez de la experiencia ordinaria refutada a través de diferenciar las dos verdades y sus subdivisiones *(603)*

Como respuesta a esta *sloka*, exploraremos una explicación larga y compleja acerca de las dos verdades. En su auto comentario, Chandrakirti dice que antes de responder a este reto, explicará las dos verdades a su oponente pues al parecer no ha logrado comprender la verdad relativa y la verdad definitiva. Por eso cobardemente se escuda con el argumento de las personas ordinarias, cuando en el fondo lo que siente es temor por su visión.

Chandrakirti todo el tiempo ha dicho que él acepta la visión de las personas comunes; pero jamás ha dicho que la acepta como válida. Así que, para responder a su oponente, comenzará demostrando que la visión de las personas ordinarias no es válida. Y para ello, explicará las dos verdades. Posteriormente, habiendo diferenciado entre estas dos, las utilizará para explicar cómo es que no ha sido refutado por la visión de las personas ordinarias al afirmar que no existe la 'producción debido a algo diferente'. Finalmente, nos explicará qué tipo de concepto puede ser refutado por la visión de las personas comunes.

(i) Una introducción general y las definiciones, 6:23

> *6:23 [Respuesta]: Todas las entidades pueden percibirse de manera verdadera o de manera falsa,*
> *así que todas las cosas tienen dos naturalezas:*
> *el campo de acción de una visión perfecta es la vacuidad;*
> *mientras que a la visión ficticia [el Buda] la denomina la verdad que lo oculta todo.*

Esta *sloka* es de suma importancia. Deberían de tomar anotaciones o quizás tatuarse esto en el pecho, es la introducción a las dos verdades. Vamos a enfocarnos en la palabra 'denomina' que está en la última línea, la cual es la traducción del término tibetano *sung*. El Buda, con una perfecta comprensión de la naturaleza de las dos verdades, las ha denominado, llamado o designado con el nombre de *dos verdades*. Estoy enfatizando la palabra 'denomina' debido a que solamente alguien que ha logrado comprender estas dos, es capaz de revelar las enseñanzas definitivas, la instrucción última acerca de las dos verdades. Y esa persona es el Buda mismo.

La verdad definitiva es percibida por la sabiduría de los seres sublimes. Y la verdad relativa por los seres ordinarios cuya percepción subjetiva está contaminada u oscurecida por la ignorancia. La palabra 'relativa' no me agrada del todo, en tibetano se dice *künzob* (*kun rdzob*), y *rdzob* tiene la connotación de 'obscurecer', pero no estoy seguro de que 'relativa' tenga esa misma connotación. Así que mientras tengamos esto en cuenta, para ser prácticos seguiré utilizando el término 'relativa'. Con esto, hemos ya hecho una presentación de las dos verdades según la escuela Prasanguika Madhyamika, y seguiremos hablando del tema más adelante.

Cuando distinguimos entre la verdad relativa y la verdad definitiva, puede que naturalmente pensemos que existe una base para hacer dicha distinción. Algo sobre lo cual hacer la distinción de que esto es relativo y esto es definitivo. Debido a que este es un malentendido bastante común acerca de las dos verdades, la pregunta sería: ¿cuál es esta base? Y nos encontramos con cuatro posibilidades. Cualquiera de estas cuatro bases sobre las cuales podemos distinguir las dos verdades es correcta:

- La mente.
- *Tendrel* o surgir dependiente.

- Los contenidos del sutra, *brjod bya*.
- El conocimiento.

¿Por qué razón podemos utilizar cualquiera de estas cuatro bases aparentemente ordinarias? Puede que creamos que la base de las dos verdades tiene que ser algo muy atractivo y sagrado, y que estos cuatro puntos son demasiado sencillos. Esto nos remonta a lo que mencioné en relación con la palabra 'denominar', la distinción de las dos verdades solamente se realiza para que las personas ordinarias logremos comprenderlas. Aunque en la realidad, tal distinción no existe, no tal cosa como 'dos verdades'.

Es necesario que repita esto. No existe tal cosa como 'dos verdades' en algún lugar allá afuera. Insisto en esto debido a que casi todos los descubrimientos teológicos o teóricos, sin importar en donde han sido establecidos, caen en un error. Aquí se incluyen los teólogos y teóricos como los Vaibhashikas, Sautrantikas, Chittamatras, científicos, filósofos, políticos y demás. Esto es algo muy importante. Sin importar a las conclusiones que lleguen sobre las dos verdades, siempre terminan haciendo la distinción entre lo relativo y lo definitivo en base a un objeto y a la naturaleza intrínseca o existente del mismo. Los Madhyamikas refutan esto por completo argumentando que la distinción de las dos verdades debe de realizarse de manera subjetiva.

No sé si logren ver la importancia de esto, existe algo sumamente importante en este punto cuando hablamos de las dos verdades. Al referirnos a la verdad definitiva, siempre la consideramos como algo sumamente sagrado, absoluto, indestructible, bello y hermoso; en pocas palabras algo definitivo. Pero si hacemos esa distinción objetivamente, y encontramos un objeto sagrado e indestructible como 'verdad definitiva', entonces estamos en un grave problema puesto que tenemos que depender de él. Pero para los Madhyamikas, la distinción entre las dos verdades es subjetiva, y por lo tanto se basa en nosotros. Esto es importante, y en ocasiones pienso que aquí radica la distinción entre la filosofía Oriental y la Occidental. Cuando la filosofía Occidental habla acerca de la 'verdad', la distinción entre las dos verdades se hace de manera objetiva. Creo que esto aplica para todas las civilizaciones occidentales, ¿qué opinan? ¡Estoy intentando provocarlos!

> [Estudiante]: Pero en el Occidente no hablamos acerca de las dos verdades.
> [R]: ¡Eso no es cierto! Todos hacen la distinción entre la verdad relativa y la definitiva, se den cuenta o no. En el Occidente se valora y se enaltece el hecho de ser objetivo, hay bastante apego a ello, ya sea por medio de los periódicos o a través de algún otro medio.

Quiero asegurarme de que están entendiendo esto, debido a que es algo sumamente importante y tocaremos este tema varias veces a lo largo del texto. Aparte del Madhyamika, todas las demás escuelas filosóficas utilizan algún tipo de lógica o intelecto teórico para determinar la 'verdad' de algo, y en relación con las dos verdades, sucede lo mismo. Siempre establecen que algo tiene una existencia intrínseca por parte del objeto y que, por lo tanto, 'verdad' significa que un fenómeno existe de manera intrínseca y objetiva.

Por ejemplo, en Occidente encontramos la creencia de un dios creador o de una divinidad, y a las bendiciones que otorga se les considera una verdad relativa. Para que a algo se le considere una verdad definitiva, tiene que existir y validarse de manera objetiva, como por ejemplo las teorías matemáticas o las sofisticadas herramientas técnicas. Solamente si han sido validadas objetivamente, se les acepta como una verdad definitiva.

Las dos verdades según las diferentes escuelas budistas

Vaibhashika

Ahora hablaremos brevemente de cómo las otras escuelas budistas hacen la distinción entre las dos verdades. Los Vaibhashikas hablan de cinco bases, como partículas diminutas, y afirman que dichas partículas son la verdad definitiva. Creo que esta escuela es la que más se acerca a las teorías científicas modernas y vale la pena explorar más acerca de estas cinco bases que mencionan. Distinguen las dos verdades de la siguiente forma: dicen que, si algo puede ser destruido o desintegrado por la mente o por algún medio físico, es entonces una simple etiqueta y por lo tanto una verdad relativa. Como por ejemplo 'largo', 'corto', 'continuidad', 'persona' y todo este tipo de cosas que pueden ser desintegradas. Para los Vaibhashikas todas ellas conforman la verdad relativa.

Tomemos como ejemplo a este lápiz. Según la escuela Vaibhashika, la idea de 'lápiz' es relativa, puede desintegrarse por la mente y por la materia. Por ejemplo, si quemo el lápiz y se los muestro, ninguno diría que es un lápiz. Por lo tanto, la idea de un 'lápiz', es decir la etiqueta, ha desaparecido. Y por eso es una verdad relativa. También afirman que existen ciertas cosas, como partículas diminutas que no pueden ser destruidas ni mental ni físicamente. Como podemos ver, la distinción que hacen entre lo relativo y lo definitivo se basa en el objeto. La base sobre la que se etiqueta existe de manera substancial y es la verdad definitiva, pero el proceso de etiquetar no existe substancialmente. Es solamente una elaboración y, por lo tanto, una verdad relativa.

Sautrantika

La aproximación de la escuela Sautrantika es muy similar, con la pequeña diferencia de que ellos hacen la distinción entre la verdad relativa y la definitiva con base a si el objeto tiene una funcionalidad a nivel último o no. En primer lugar, afirman que todos los fenómenos pueden dividirse en animados e inanimados. Por ejemplo, formas tales como los cinco momentos sensoriales presentes y sus cinco objetos de los sentidos, los cuales han sido producidos, pero todavía no han cesado, este tipo de cosas existen a nivel definitivo. Y de nuevo, podemos notar que la distinción entre la verdad relativa y la verdad definitiva se hace con base en el objeto. De hecho, es importante darnos cuenta de que los Vaibhashikas y los Sautrantikas afirman que la verdad definitiva puede ser vista por los ojos, escuchada por los oídos y degustada por la lengua. Creo que los científicos también dirían que la verdad definitiva es algo que podemos experimentar directamente a través de los sentidos o que puede ser detectada por algún tipo de tecnología. De esta forma, tanto la escuela Vaibhashika como la Sautrantika afirman que por el hecho de ver la verdad definitiva no nos liberaremos. ¿Por qué? Debido a que hacen la distinción de estas dos verdades con base en el objeto.

Chittamatra

La escuela Chittamatra es ligeramente más compleja. Ellos hablan de las tres naturalezas o características (las cuales se explicarán más adelante):

- Nominar o imputar — *küntak* (*kun brtags*)
- Realidad dependiente — *zhenwang* (*gzhan dbang*)
- Realidad definitiva — *yongdrup* (*yongs grub*)

La realidad dependiente, *zhenwang*, se refiere a la mente, *künshi namparshepa* (*kun gzhi rnam par shes pa*), que es la famosa *alaya*. Esta *alaya* se utiliza como base para distinguir la verdad relativa y la verdad

definitiva. Con base en la realidad dependiente, cuando el poder del karma y las aflicciones madura, entonces tenemos sujeto y objeto. Y a pesar de que no existe una entidad verdadera que sea 'sujeto' u 'objeto', nos aferramos o apegamos a que existe un sujeto y un objeto, esto es lo que los Chittamatras llaman imputación. No están diciendo que todo lo que conforma la verdad relativa es substancialmente inexistente, el sujeto y el objeto imputados no existen substancialmente, la realidad dependiente o *zhenwang*, sí tiene una existencia substancial. Por lo tanto, incluso los Chittamatras aceptan que ciertas verdades relativas existen substancialmente.

Y en esta realidad dependiente, la sabiduría de los seres sublimes reconoce que todos estos engaños de sujeto y objeto no tienen una existencia verdadera. A esto es a lo que le llamamos sabiduría, que sería la realidad definitiva o *yongdrup*. Con esto, podemos notar que según la escuela Chittamatra existe una verdad definitiva compuesta y una verdad definitiva no compuesta. El objeto de la sabiduría, que es la vacuidad del sujeto y el objeto, es algo no compuesto. Y la sabiduría es quien reconoce dicha vacuidad, la cual es compuesta.

Para ser precisos, según la escuela Chittamatra, si por el hecho de percibir un objeto hace que aumenten o se desarrollen nuestras aflicciones o nuestra mente dualista, entonces a eso se le considera la verdad relativa. Pero si por el hecho de percibir un objeto nuestras aflicciones, engaños y mente dualista no aumentan, entonces es la verdad definitiva. Y de nuevo, podemos darnos cuenta de que los Chittamatras hacen la distinción entre relativo y definitivo con base en el objeto.

Madhyamika

La escuela Madhyamika es totalmente distinta. Tal y como se explicó en la vigésima tercera *sloka*, la distinción que hacen de las dos verdades no se basa en el objeto. La verdad definitiva es *yülchen* (*yul can*), el sujeto o la sabiduría que reconoce que las cosas no surgen ni son producidas por sí mismas, por algo diferente, por ambas cosas o por ninguna. La verdad relativa es un estado mental engañado que percibe a los fenómenos como si fuesen producidos o que tienen un inicio.

Ahora nos encontramos con una pregunta importante: ¿son las dos verdades una sola cosa? ¿O son dos entidades separadas? Si decimos que son una misma cosa, entonces caeremos en cuatro errores. Y si afirmamos que son dos cosas distintas, también caeremos en cuatro errores. Existe mucho debate al respecto, pero en estos momentos no hablaremos mucho del tema. Por ejemplo, si las dos verdades fuesen lo mismo, entonces las personas ordinarias no tendrían que practicar, al ver una flor, verían a su vez la verdad definitiva y alcanzarían la iluminación. No obstante, debido a que estamos discutiendo acerca del tema, es necesario que lleguemos a una conclusión.

Una solución simple sería afirmar que no son una misma cosa pero que tampoco son algo separado. Sin embargo, varios eruditos creen que son algo distinto, pero lo definen de una manera particular. Los eruditos de la India y del Tíbet han llegado a la conclusión de que hay cuatro formas de afirmar que las cosas son algo separado:

- ***Sustancias separadas***: por ejemplo, una flor y un lápiz.
- ***La separación de la existencia y de la inexistencia***: si algo existe, la existencia de dicha cosa y la inexistencia de esa cosa en particular son dos substancias diferentes. No obstante, para nosotros son dos conceptos separados y no podemos afirmar que la existencia y la inexistencia de la cosa sean lo mismo. Así que existe una separación, pero es diferente a la que existe entre una flor y un lápiz.
- ***Aspectos separados de una naturaleza***: éste es más desde el punto de vista de la imputación. Por ejemplo, una vasija se constituye a través de la acción de un alfarero, y tiene la cualidad específica de ser impermanente. Por lo tanto, la vasija, la acción de hacerla y su impermanencia,

son tres aspectos separados, pero a la vez no son tres cosas distintas. Son tres aspectos separados de una misma naturaleza.
• ***Nombres separados***: el cuarto tipo de separación sería una persona con nombres diferentes. Por ejemplo, en ocasiones a la 'luna' le llamamos poéticamente 'el astro frío'.

Según algunos eruditos, la separación de la verdad relativa y la definitiva va de acuerdo con el segundo de los puntos mencionados. Con esto concluimos la introducción de las dos verdades, y el día de mañana continuaremos desarrollado el tema. Quizás podemos abrir a una sesión de preguntas.

[Estudiante]: Cuando hablamos de analizar, siempre nos referimos a un análisis profundo. A nivel de la verdad relativa, los científicos analizan bastante. O cuando nosotros hablamos que de la semilla surge el brote, este también es un tipo de análisis, no es algo que sepamos de manera espontánea.
[R]: Aquí estamos hablando del tipo de análisis que se utiliza para construir una teoría filosófica, el cual no fomentamos. Pero cuando un granjero dice que el brote proviene de una semilla, no está haciendo este tipo de análisis.

[Estudiante]: Si aprendemos a plantar, existe cierta ciencia detrás de ello. ¿A eso se le considera análisis? [R]: ¿Posee algún tipo de filosofía?

[Estudiante]: No, es ciencia, son técnicas. Los científicos son como granjeros inteligentes y presuponen la causalidad de la misma manera en la que los granjeros lo hacen, hay ciertas cosas que no resisten ser analizadas. Asumen la causalidad y la utilizan todo el tiempo; de otra forma, no podrían hacer investigaciones ni llegar a ningún tipo de conclusión. Dentro de la ciencia, existen dos fases. Observan lo que sucede, y posteriormente construyen una hipótesis, la cual intentan demostrar o rechazar. Así que quizás Chandrakirti aceptaría la primera fase, pero le disgustaría la segunda cuando se elabora una hipótesis.
[R]: Así es.

[Estudiante]: Encuentro dificultades para comprender el carácter objetivo de la escuela Chittamatra al distinguir entre la verdad relativa de la definitiva. Quizás los Chittamatras hacen que el sujeto y el objeto en cierta forma se colapsen. Desde luego que no afirmarían que un objeto, el cual es una imputación, puede hacer que surjan las emociones. Entonces cuando decimos que dicha diferencia es objetiva, ¿es objetivo debido a que la mente es un objeto?
[R]: En este caso sí, la mente es un objeto. Todo lo que hemos discutido el día de hoy será de gran utilidad durante los siguientes días, hablaremos del tema una y otra vez.

[Estudiante]: En la objeción que presenta Budapalita a la producción por sí mismo, dice que no hay beneficio alguno en dicho tipo de producción. ¿Por qué razón habría de existir un beneficio?
[R]: Cuando dice que no hay ningún beneficio, quiere decir que no tiene sentido. Si las cosas se produjeran a sí mismas, eso querría decir que el resultado está presente desde un inicio. Y en ese caso, ¿en dónde estaría la producción? El propósito de la producción es producir algo que no existía con anterioridad. Lo que afirma Budapalita es que, si algo se produce a sí mismo, el resultado ya está ahí presente puesto que solamente así, una cosa puede producirse a sí misma. ¿Qué sentido tendría entonces el proceso de producción? ¡Si ya está ahí aquello que va a ser producido! No estamos cuestionando la utilidad del resultado, sino el sentido de la producción por sí mismo o *kyepa*. Por ejemplo, algunos dirán que tú eres madre de tu hija. Pero si tu hija existiera antes que tú, ¿qué sentido tendría llamarte su madre? La función de ser su madre es haberla dado a luz. Asimismo, dentro del texto, nos preguntamos cuál es el sentido de crear de nuevo algo que ya existe, algo que ya está presente.

[Estudiante]: ¿Las cosas existen en caso de que no haya un testigo?

[R]: El testigo es la mente. Al hablar de la 'producción' de un fenómeno, nos referimos a una mente que testifica dicha producción.

Las dos verdades a nivel filosófico y en nuestra vida cotidiana

El día de ayer hablamos brevemente acerca de las diferentes visiones que hay de los dos tipos de verdades. La idea de las dos verdades proviene principalmente de la filosofía y la teoría, en especial dentro del budismo, pero también un poco dentro del hinduismo. Pero estas dos verdades tienen lugar en nuestra vida mundana, secular y no filosófica. Todo el tiempo están ahí, aunque no utilicemos el término 'dos verdades', utilizamos las dos verdades cada vez que evaluamos las cosas dentro de nuestra vida común y corriente. Por ejemplo, cuando hablamos de los 'hechos', cuando decimos 'esto es un hecho' o 'de hecho', nos estamos refiriendo a una verdad definitiva, aunque no utilicemos esa palabra.

Valoramos mucho más las cosas que son 'un hecho', porque las consideramos verdaderas, genuinas y no elaboradas. Por ejemplo, consideramos valiosa una piel italiana 'original' y desvalorizamos una que sea imitación o falsa. Encontramos esto en todos lados; por ejemplo, cuando hay un acuerdo entre dos personas, están las dos verdades operando. Al igual que cuando hay un desacuerdo. Cuando en una pareja ambas partes están de acuerdo en los 'hechos', decimos que es una relación armoniosa. Por lo tanto, de muchas maneras las dos verdades son algo bastante individual.

¿Por qué contamos con escuelas, universidades, institutos y lugares en donde podemos aprender hechos? Todos valoramos la verdad definitiva, ya sea en relación con hechos históricos, científicos o médicos. ¿Por qué aprendemos todo eso? Debido a que no queremos ser engañados por aquello que es falso, tememos a dicha 'falsedad'. Y para lograr distinguir entre ambas cosas, vamos a la escuela. De la misma forma, se envían misioneros o políticos para que les enseñen a los demás aquello que supuestamente es un hecho. Así es como funcionan las cosas.

Tenemos muchas ideas, todas ellas basadas en las dos verdades. No hay una tercera verdad. No existe algo semi-falso o semi-verdadero, no hay algo en medio. Las cosas son verdaderas o falsas. Aquí la dificultad es que algunas de nuestras ideas provienen de estados mentales curiosos e inquisitivos los cuales son supuestamente lógicos y rebuscados. Por este tipo de curiosidad y análisis, muchos grupos de personas de distintas religiones y filosofías han llegado a conclusiones acerca de qué es lo verdadero. Todos ellos tienen su propia idea acerca de lo que es la verdad relativa y la verdad definitiva. Para algunos, tal y como lo pudimos constatar al hablar de la producción por sí mismo, la verdad definitiva que existe de manera última es el creador. Todo lo demás es una ilusión y no forma parte de la verdad definitiva. Así es como un camino se desarrolla, un camino espiritual está ahí para evitar que caigamos en todas esas falsedades o áreas ilusorias. Y de esa forma podemos alcanzar aquello que es definitivo, un estado auténtico. Por esta razón existe el camino.

De acuerdo con Chandrakirti, a excepción de la escuela Madhyamika, todas las demás filosofías o teologías hacen la distinción de las dos verdades con base en el objeto. Pero los Madhyamikas hacen dicha distinción con base en el sujeto. Por ejemplo, si alguien es agresivo, ve a alguien como su "enemigo", por su agresión percibe a ese objeto como desagradable, malo, etcétera. Cuando alguien percibe a ese mismo objeto con pasión o apego, lo ve como agradable y hermoso. Según la escuela Madhyamika, ambas percepciones están erradas, tanto la percepción de quien lo ve como 'deseable' como quien lo ve como 'repulsivo'. Dichos errores son la agresión, la pasión y demás. Cuando un ser sublime, que no tiene apego, ni agresión ni ignorancia, ve el mismo objeto, no percibe belleza o fealdad. Por lo tanto, los Madhyamikas distinguen lo definitivo de lo relativo con base en el sujeto. Hablaremos más adelante de este tema, así que no se preocupen demasiado si sienten que no están comprendiéndolo del todo.

Hay que recordar que estamos invirtiendo mucho tiempo en distinguir las dos verdades para poder responder a nuestro oponente en la vigésima segunda *sloka*. Creo que Chandrakirti se ha colocado en una

posición bastante cómoda y por ello puede responder con facilidad, le dice a su oponente que su presentación de las dos verdades desde un punto de vista objetivo, pero que Chandrakirti no está hablando desde ese punto de vista. En las siguientes *slokas*, hablaremos primero acerca de la verdad relativa por medio de hacer ciertas distinciones acerca de la misma. Y posteriormente, hablaremos sobre la verdad definitiva, aunque esta última solamente puede ser mostrada a través de utilizar la verdad relativa como analogía. Nadie puede enseñar la verdad definitiva real, solamente podemos utilizar ejemplos.

(ii) Explicar cada una individualmente *(605)*

(a) La verdad relativa explicada en términos de sus subdivisiones

(i) Subdividida de acuerdo con la mente de los seres ordinarios

(a) Clasificar la percepción falsa en dos de acuerdo con el tema, 6:24

> *6:24 Y de nuevo, la visión falsa es de dos tipos:*
> *aquella con facultades claras y aquella con facultades deficientes.*
> *A la percepción con facultades deficientes se le considera equivocada*
> *con respecto a la percepción con facultades sanas.*

En la vigésima cuarta *sloka*, Chandrakirti distingue dos aspectos de la verdad relativa. Es necesario que prestemos atención a esto debido a que posteriormente lo utilizará como ejemplo al hablar de la verdad definitiva. En este caso, el término 'verdad relativa' ha sido traducido como 'visión falsa'. No me agrada del todo la palabra verdad 'relativa', no tiene la connotación de obscurecer u ocultar. Pero mientras tengamos esto en cuenta, creo que está bien. Por razones prácticas usaremos el término verdad relativa. Hay dos tipos de verdad relativa, las cuales se exponen en la segunda línea de la vigésima cuarta *sloka*.
El primer tipo surge cuando percibimos a través de los seis sentidos, es decir los cinco sentidos y la mente, cuando estos están sanos, claros y sin algún obstáculo externo o interno que interfiera. Se le llama *verdad relativa válida* a aquello que perciben estos sentidos que funcionan adecuadamente. Por ejemplo, espero que todos podamos ver este lápiz debido a que nuestros ojos y nuestra conciencia visual funcionan apropiadamente. De la misma forma, si creemos que somos seres humanos, entonces nuestra mente está operando adecuadamente. Pero si comenzamos a pensar que somos un animal, quizás nuestra mente no esté funcionando bien.

Y a todo lo que perciben los seis sentidos cuando están defectuosos se le llama *verdad relativa nula*. Como por ejemplo si tenemos ictericia. Dentro del comentario hay una extensa explicación al respecto, pero yo haré una breve. Tengo que hablar de un ejemplo que se menciona repetidas veces a lo largo del texto. En tibetano utilizan los términos *rab rib* (*rab rib*) y *trashe* (*skra shad*), que supuestamente es un tipo de enfermedad visual en la que se ven caer cabellos todo el tiempo, quizás como una especie de catarata. También se menciona el ejemplo de consumir *datura*, de tomar algún tipo de droga o beber demasiado alcohol. Cuando nuestra percepción se ve afectada en alguna de estas formas, como por ejemplo la ictericia, el alcohol o la *datura*, entonces la experiencia que tenemos o el objeto que percibimos difiere de la percepción que tendríamos si nuestros sentidos estuviesen claros. Por ejemplo, no veríamos este lápiz como un lápiz, sino como algo más. A esto es a lo que le llamamos una verdad relativa nula. Estos ejemplos por lo general son causados a nivel interno, por haber consumido algún tipo de substancia. También existen cosas como un espejismo, un eco o el reflejo de nuestro rostro en el espejo. A estos también se les denomina una verdad relativa nula. Hay ejemplos en los que, debido a algún defecto en los cinco sentidos, como la ceguera, nos impide ver el espejismo. Y también existen defectos en el sexto sentido: la mente, en el caso de que esté engañada y perciba agua cuando en realidad es simplemente un espejismo. Otro ejemplo sería confundir el eco con el sonido original, en donde nuestro sentido auditivo funciona

adecuadamente pues percibimos el sonido como lo que es, un sonido. Pero nuestra mente confusa cree que ese eco es el verdadero sonido.

Hemos llegado al punto principal. Para la escuela Madhyamika, dentro de lo que percibe una mente engañada, el sexto sentido, no solamente se incluyen cosas como ver agua cuando en realidad es un espejismo, escuchar un eco y confundirlo con el sonido original o pensar que nuestro reflejo en el espejo en realidad es nuestro rostro. Además de todo esto se incluyen todas las conclusiones de los teólogos y filósofos, a las cuales también se les considera parte de la verdad relativa nula.

Las últimas dos líneas afirman que una percepción que proviene de facultades imperfectas es considerada equivocada o falsa en comparación con la percepción que tiene alguien que no tiene dichos defectos. Por ejemplo, si alguien con ictericia percibe una concha blanca como amarilla, definitivamente diríamos que su idea de que la concha es amarilla es una idea equivocada debido a que tiene ictericia. De la misma forma, afirmamos con seguridad que nuestra percepción de la concha blanca es correcta pues no estamos afectados por la ictericia. Así es como distinguimos entre una percepción verdadera y una falsa. Así que, con estas dos líneas, podemos darnos cuenta de que la vigésima cuarta *sloka* habla acerca del sujeto, como por ejemplo de los seis sentidos. En la siguiente *sloka*, la cual continúa hablando sobre la verdad relativa válida y la verdad relativa nula, nos centraremos más en el objeto.

(b) En consecuencia, también determinar los dos tipos de objetos equivocados percibidos, 6:25

> *6:25 Todo lo percibido por las seis facultades no distorsionadas*
> *dentro de la experiencia ordinaria [sin análisis]*
> *es verdadero dentro de la experiencia común; y a las demás*
> *percepciones se les considera equivocadas dentro de la experiencia ordinaria.*

Ahora estamos hablando del objeto, mientras que en la vigésima cuarta *sloka* hablamos del sujeto y mencionábamos el ejemplo de que alguien con ictericia tiene una percepción subjetiva equivocada. Pero aquí, afirmamos que el objeto que percibe alguien con ictericia, en este caso una concha amarilla, también se le considera un objeto erróneo. A un objeto percibido por facultades sanas se le considera un objeto verdadero. Y al resto, es decir a todos los demás objetos que son percibidos por un sujeto que esté borracho o que haya consumido *datura*, como la concha amarilla o los cabellos cayendo, se les considera objetos equivocados. Quisiera hacer énfasis en que cuando hablo de 'verdad' o de objetos 'verdaderos', hablamos solamente desde el punto de vista de las personas comunes y no desde el punto de vista de los seres sublimes. Esta distinción entre la verdad relativa válida y la nula, se hace desde un punto de vista ordinario para facilitar la comunicación. Por ejemplo, si le pido a alguien un lápiz, me trae un lápiz y no una cuchara. A este tipo de objetos y sujetos les llamamos *verdad relativa válida*.

En cuanto a la *verdad relativa nula*, no podemos hacer uso de ella, por decirlo así. Tomemos el ejemplo del eco. Puede que creamos que el eco es algo útil, pero si creemos que el eco existe como algo separado de aquello que lo ha producido, nunca lograremos establecer una comunicación con la otra persona. Si escuchamos ladrar a un perro y entramos de prisa a la cueva de donde proviene el eco en vez de ir al sitio donde se encuentra el perro, nunca lograremos atrapar al perro. En ese sentido, el eco es inútil. De la misma forma, no podemos beber agua de un espejismo o utilizar la imagen de un reflejo. Al ver nuestro rostro reflejado en un espejo, no pintamos con lápiz labial la imagen del espejo. En ese caso, estaríamos haciendo uso de la verdad relativa nula. Más bien pintamos con lápiz labial nuestros labios.

(c) Demostrar que incluso dentro de la experiencia ordinaria, la segunda no es así, 6:26

> *6:26 Incluso dentro de la experiencia ordinaria no existe una*
> *naturaleza fundamental tal y como lo afirman los*

tirtikas (que están seriamente afligidos por el sueño de la ignorancia);
ni tampoco existen tales fenómenos como ilusiones o espejismos.

Chandrakirti está empezando a responder a la pregunta. Afirma que todas estas verdades relativas nulas (como el eco o el agua de un espejismo que no se puede beber), son inexistentes incluso dentro de la experiencia ordinaria. Aquí está señalando dos cosas. En las primeras dos líneas dice que las ideas o teorías presentadas por los *tirtikas* o incluso por los Chittamatras, Vaibhashikas o Sauntrantikas, todas ellas provienen de una mente engañada. Están afligidas por la ignorancia y, por lo tanto, las personas comunes no pueden valerse de esas ideas.

Los seres que están afligidos por toda esa ignorancia, que no han logrado comprender la verdad definitiva ni la verdad relativa, han elaborado todo tipo de ideas como la de una causa o entidad verdaderamente existentes, como el *atman*, un creador, los átomos, las partículas diminutas y el *alaya*. Nada de esto puede ser utilizado por las personas ordinarias. Dentro de la experiencia común, tales cosas no existen. Asimismo, si debido al alcohol o la *datura* nuestros sentidos se ven afectados y por ello tenemos visiones ilusorias, todo esto tampoco existe dentro de la experiencia ordinaria. No estoy diciendo que dentro de nuestro reino ordinario no existan las visiones o los trucos de magia; más bien que incluso desde un punto de vista común, tales cosas en realidad no existen.

Puede que todas estas ideas que presentan los teóricos no existan dentro de la verdad definitiva, pero puede que nos preguntemos si quizás existen dentro de la verdad relativa. Para ello, Chandrakirti explicará esto más adelante detalladamente, pero en su auto comentario nos da un amable consejo con el fin de que seamos cautelosos. Dice que todas las ideas de los teólogos y teóricos se asemejan al siguiente ejemplo: si queremos subir a la copa de un árbol, primero hemos de sujetar una rama y posteriormente sujetar la siguiente e impulsarnos, y así sucesivamente. Sin embargo, estos teóricos sueltan la primera rama antes de sujetar la segunda y, por lo tanto, terminan cayéndose. Mientras construyen teorías como la de un creador, de los átomos, del *atman* y demás, transgreden aquello que es aceptado por las personas ordinarias pues estas ideas elaboradas no tienen cabida en la verdad relativa. Ni tampoco encajan dentro de la verdad definitiva. De esta forma, los teóricos caen a un precipicio en donde no existen las dos verdades.

(d) Aplicar una analogía, 6:27

6:27 Aquello que es visto por unos ojos difusos,
no contradice aquello que ve alguien con un sentido de la vista sano.
De la misma forma, una mente que carece de una sabiduría impecable,
no contradice a una mente que sí posee dicha sabiduría sin mancha.

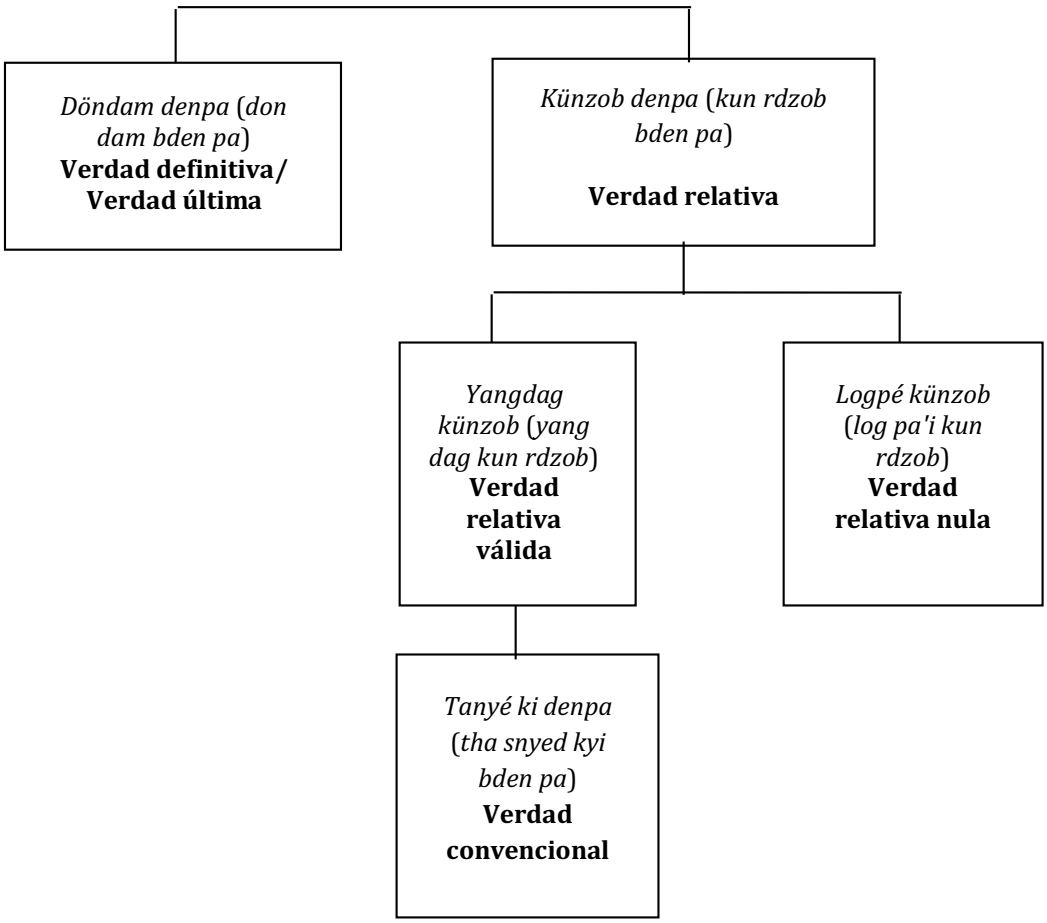
Aquí Chandrakirti da su primera respuesta. El texto raíz utiliza el ejemplo de una persona que padece una enfermedad visual llamada *rab rib* (blefaritis), en la que uno percibe cabellos caer todo el tiempo, pero quizás yo podría utilizar el ejemplo de la ictericia. Una persona que ve una concha blanca como si fuese amarilla, no puede refutar a otra persona que no tenga ictericia o que perciba la concha como blanca. Asimismo, alguien que se ha apartado (literalmente) de esta sabiduría impoluta o sin mancha, es decir alguien con obscurecimientos, no puede contradecir la percepción de alguien que sí posee sabiduría.

Nuestro oponente dijo en la vigésima segunda *sloka* que como nosotros aceptamos la experiencia ordinaria como una verdad relativa, que entonces tenemos que aceptar la 'producción debido a algo diferente' pues las personas ordinarias aceptan este tipo de producción. Como respuesta a esto, Chandrakirti explicó las dos verdades, así como los dos tipos de verdad relativa. Y ahora, afirma que una percepción equivocada no puede refutar a una que no está equivocada. Dice que la percepción de las personas ordinarias es imperfecta y que, por lo tanto, no puede refutar la percepción de los seres sublimes. En particular, la percepción de un bodhisatva del sexto bhumi, la cual afirma que las cosas no son

producidas por sí mismas, ni por algo diferente, ni por ambas ni por ninguna. Así que resulta imposible utilizar la creencia de las personas ordinarias en la 'producción debido a algo diferente' para refutar la percepción de un bodhisatva de este nivel.

Hay algo más que es muy importante que discutamos. Tenemos dos verdades: la definitiva y la relativa. Así como dos tipos de verdad relativa: verdad relativa válida y verdad relativa falsa o nula. La verdad relativa válida también tiene dos aspectos. Uno es la verdad relativa en sí misma, y el otro es lo que llamamos *verdad convencional*. Ahora analizaremos cómo es que un ser sublime percibe la verdad relativa, y para ello tenemos que hablar de la verdad convencional.

Cuando hablamos de la verdad relativa válida y de la nula, lo hacemos desde el punto de vista de personas ordinarias. Por ejemplo, una concha amarilla es una verdad relativa nula y una concha blanca es una verdad relativa válida. Ahora la pregunta es ¿cómo es que un ser sublime hace la distinción entre estas dos verdades relativas? Para un ser sublime, no hay distinción entre la verdad relativa válida y la nula. Ambas son verdades relativas pues, alguien con ictericia se ve afectado tanto por esa enfermedad como por la ignorancia; de la misma forma alguien sin ictericia también es ignorante, la concha blanca que ve esta persona también es una verdad relativa, y, por lo tanto, no hay una distinción.



Pero desde el punto de vista de un ser sublime, existe una distinción entre lo que es la verdad relativa y la verdad convencional. Para un ser sublime, tanto la concha amarilla como la blanca son parte de la verdad relativa, no obstante, la concha amarilla no es una verdad convencional. Esta es la diferencia. Esto se debe a que por lo general utilizamos la verdad convencional como el método, y a la verdad definitiva como el

resultado del método. Sin embargo, la concha amarilla no puede utilizarse como método. Este es un punto muy importante para tomar en cuenta al estudiar el Madhyamika.
Esta distinción se hace con base en la costumbre. Podemos usar una verdad convencional, pero algo que no es convencional no puede utilizarse como un camino o como un medio hábil. El camino, los bhumis y demás, pertenecen a la verdad convencional, pero no decimos que sean una verdad relativa pues en dicha verdad se incluye la verdad relativa nula. Y cosas como el camino, la meditación y la compasión no son una verdad relativa nula o falsa, son una verdad convencional. Utilizamos la verdad convencional para poder comunicarnos.

Ahora puede que nos preguntemos ¿por qué no podemos utilizar cosas como espejismos, ilusiones o sueños como un camino? Por ejemplo, las enseñanzas dicen que "todo es como un sueño o como una ilusión", seguro, entonces ¿estamos utilizando aquí la verdad relativa nula como camino? ¡No! No estamos usando el sueño como un camino; estamos utilizando la idea del sueño como algo falso. Es importante comprender esto, la totalidad de nuestro camino, incluyendo la meditación, la disciplina ética, la generosidad y demás, entran dentro de la verdad convencional. Como conclusión, si algo es una verdad relativa, no quiere decir que necesariamente existe. Pero mientras sea una verdad convencional, existe. Creo que, si logramos comprender esto, podremos terminar con gran parte de nuestra confusión y evitaremos hacer preguntas como 'si todo es vacuidad, ¿para qué tenemos que meditar?'.

Verdad relativa es un término general, y 'verdad convencional' se refiere a aquellas cosas que pertenecen a la verdad relativa que son aceptadas como válidas o ciertas. Ahora yo les haré una pregunta: Según Chandrakirti, ¿la visión de la escuela Chittamatra pertenece a la verdad relativa o a la verdad convencional?

> [Estudiante]: ¿Qué es lo que la 'verdad convencional' le aporta a la verdad relativa?
> [R]: La verdad convencional es algo que puede ser utilizado como un método para generar sabiduría. Es igual a la verdad relativa válida.
>
> [Estudiante]: Si es igual, ¿para qué hablar de otra categoría y nombrarla verdad convencional?
> [R]: Hablaremos acerca de estos detalles más adelante, pero hablaré algo sobre el tema para responder esta pregunta. Como estamos estudiando filosofía, tenemos que conocer los diferentes puntos de vista. Al hablar de las dos verdades, por lo general no mencionamos a la 'verdad convencional', *tanyé denpa* (*tha snyad bden pa*). Esto se debe a que cuando hacemos la distinción entre 'verdad definitiva' y 'verdad relativa', deseamos incluir en esta última a la 'verdad relativa nula' y por lo tanto utilizar la palabra 'verdad convencional' nos limitaría. Al construir la teoría, también dividimos a la verdad relativa en falsa (*nula*) y en válida (*verdadera*). Sin embargo, existen estudiantes curiosos que hacen preguntas como: "¿en dónde entran cosas como el camino, la meditación y la compasión?". Y para dar respuesta a esto utilizamos la palabra 'verdad convencional'. En tibetano, el término *tanyé* tiene la connotación de 'medio de comunicación'. La compasión y la meditación son medios para alcanzar la iluminación, pero también son medios que facilitan la comunicación, por eso se les llama verdad convencional. Muy bien, sabemos entonces que alguien con ictericia ve la concha de color amarillo mientras que alguien sin ictericia la ve de color blanco. Así que puede que nos preguntemos si un ser sublime distingue o no entre la verdad relativa nula y la válida. Desde su punto de vista, ambas son una verdad relativa y ambas están motivadas por la ignorancia, aunque una esté más influenciada por la ignorancia que la otra. Pero cosas como la compasión, la meditación e incluso la concha blanca pueden utilizarse como medio para facilitar la comunicación y los seres sublimes las sitúan dentro de la categoría de 'verdad convencional'. No obstante, los seres sublimes no pueden usar como medio de comunicación cosas como el reflejo del rostro en el espejo. Lo que Chandrakirti afirma es que los seres sublimes no pueden utilizar las teorías postuladas por los teóricos como medio de comunicación.
>
> [Estudiante]: ¿Se introduce la categoría de verdad convencional debido a que los seres sublimes desean ayudar a los seres ordinarios, y esa es la única forma de hablar sobre el tema?

[R]: Como ya lo mencioné, todas las teorías pertenecen a la verdad relativa nula, pues son descubrimientos hechos por una mente equivocada y no pueden ser utilizados.

[Estudiante]: ¿Son igual de falsas que la concha amarilla?
[R]: Así es. La concha amarilla es falsa por la misma razón, debido a que contradice el entendimiento común de las personas ordinarias.

[Estudiante]: Cuando usted habla de un sujeto incorrecto, ¿cómo se determina quién posee facultades sanas y quién no? Por ejemplo, si hay un hombre loco que cree que es un animal, nosotros le diríamos: 'no eres un animal, eres un ser humano', pues como mayoría lo vemos como ser humano. Pero si definimos puro o imperfecto de acuerdo con la visión de la mayoría, no sería algo muy confiable pues puede que el punto de vista de la mayoría esté equivocado.
[R]: Si, sería incorrecto.

[Estudiante]: Pero podría estar equivocado incluso a nivel relativo. Digamos que hace mil años las personas creían que la tierra era plana. Pero ahora, eso ha cambiado a pesar de que sigamos percibiendo la superficie del mundo como plana. Sin embargo, la idea de que es plana no es funcional, para volar de un país a otro, necesariamente tenemos que darnos cuenta de que es elíptica. Pareciera que no hay ninguna distinción lógica entre lo que es saludable y lo que no.
[R]: En primer lugar, no debemos olvidar que la verdad convencional es parte de la verdad relativa. Y, por lo tanto, también está oscurecida, *dzob*. Los seres sublimes aceptan esto.

[Estudiante]: ¿También Chandrakirti acepta que es simplemente una manera de facilitar la comunicación con los demás?
[R]: De hecho, solamente es para facilitar la comunicación con los demás. Cosas como los bhumis, la meditación, los niveles del bodhisatva y demás, están también obscurecidos o *dzob*. Todo ello es parte de la verdad relativa. Cuando hablamos de la verdad definitiva, asumimos que nos estamos refiriendo a la verdad última, pero en el momento en que abrimos la boca, terminamos (*tsong tsö*) hablando de la verdad relativa. Así es como funciona.

[Estudiante]: ¿Esto se debe a que Chandrakirti tiene que aceptar la visión de la mayoría para poder comunicarse?
[R]: Sí, es debido a eso. En tibetano 'verdad convencional' se dice *tanyé dendpa*, y *tanyé* significa 'comunicación'.

[Estudiante]: En la tercera línea de la vigésima séptima *sloka*, ¿cómo puede estar Chandrakirti seguro de su respuesta? ¿Quién determina si alguien carece de sabiduría impecable? El oponente siempre dirá que él no carece de la misma. ¿Quién lo va a contradecir?
[R]: ¿Estás hablando a nivel relativo o a nivel definitivo? A nivel relativo es sencillo. Una persona con ictericia no puede refutar a otra que no tenga ictericia.

[Estudiante]: Eso no me convence. Al hablar de sabiduría, no podemos decir que 'yo tengo sabiduría, pero tú no'. No es como saber que alguien está enfermo y se queja del sufrimiento producido por dicha enfermedad.
[R]: Primero, tenemos que convencer a alguien con ictericia de que tiene dicha enfermedad. Y solamente después de ello podemos desarrollar la teoría. Estoy asumiendo que ya hemos hecho la labor de convencer a la persona de que tiene ictericia. Dices que no estás convencido de que las otras escuelas vayan a aceptar que su percepción está equivocada, sin embargo, este es el argumento que Chandrakirti está construyendo poco a poco. Todo lo que está diciendo es que mientras afirmen que hay algo que verdaderamente existe, es como si tuvieran ictericia. ¡Es todo lo que está argumentando! Podemos hablar de un estado libre de ictericia solamente si hay alguien afectado por la ictericia. Si todos tuviésemos ictericia todo el tiempo, no podríamos hablar

de un estado libre de ictericia.

[Estudiante]: Parece que no hay lógica en la vigésima séptima *sloka*; como si se basara en la fe. Estamos asumiendo que existe alguien sin ictericia, es decir, que tiene una sabiduría impecable. Aunque quizás más adelante se explique este argumento.
[R]: Hasta ahora hemos estado usando la lógica, como por ejemplo al refutar la producción por sí mismo. Chandrakirti no solamente cita al Buda, así que no estamos basándonos en la fe. Tener una sabiduría impecable equivale a no tener ictericia. La razón por la que Chandrakirti tiene la confianza de hablar acerca de la posibilidad de no tener ictericia, es debido a que hay un estado donde se padece de ictericia.

[Estudiante]: Pero para todos aquellos que padecen ictericia, estamos introduciendo el concepto de alguien sin ictericia.
[R]: ¿Y qué hay de malo en ello?

[Estudiante]: Está bien, pero estamos a la espera de su argumento, pues esta afirmación no tiene un respaldo lógico.
[R]: Si vivimos bajo una ilusión, la única forma de explicarnos que estamos viviendo una ilusión es a través de construir una teoría en la que no haya dicha ilusión. ¿Por qué un médico se acerca a interactuar con una persona enferma de ictericia? Lo hace porque tiene confianza en que hay un estado libre de dicha enfermedad. Esto es lo que está haciendo Chandrakirti, lo mismo que el médico. Según el argumento que tú estás dando, el médico se acerca a la persona con ictericia asumiendo ciegamente que existe un estado libre de ictericia.

[Estudiante]: Más bien es el punto de vista del paciente. ¿Acaso el médico puede en realidad ver algo? Eso es difícil de aceptar. El paciente ha percibido todo el tiempo las cosas blancas de color amarillo, puede que él no lo note.
[R]: Así es, algunos pacientes son bastante tercos. ¡Cómo podemos constatarlo!

[Estudiante]: Parece que Chandrakirti simplemente está siendo pragmático. Utiliza aquello que funciona. Bastante independiente del Dharma, las personas tienen ciertas ideas acerca de lo que es normal y de lo que no lo es. Pero desde el punto de vista de un ser sublime, tanto la verdad relativa válida como la nula, ambas son igual de falsas. Así que, para enseñar a los seres, un ser iluminado utiliza aquello que la mayoría considera como normal, como el ejemplo de la concha blanca que ante alguien con ictericia aparece como amarilla, pero que en realidad es blanca. Si estuviera en un mundo donde la ictericia fuese lo normal, daría otro tipo de ejemplos.
[R]: Sí, quizás daría el ejemplo de una concha blanca.

[Estudiante]: Quizás nos olvidamos de la verdad del sufrimiento. Es una forma de decir que sufro, pero que no quiero darme cuenta de ello. Quiero olvidarme de que sufro. Lógicamente resulta imposible. ¿Cómo puedo estar seguro de que el Buda no sufre?
[R]: A través de reconocer que el sufrimiento es impermanente. Puede ser manipulado, destruido, condicionado, etcétera. ¡De eso se trata el budismo!

[Estudiante]: Un ser sublime no piensa que un pilar está enfermo. Pero dentro de su sabiduría están cosas como un pilar enfermo.
[R]: Solo utilizaría eso como una manera de facilitar la comunicación.

[Estudiante]: ¿La verdad convencional se define por su aspecto comunicativo o por su utilidad dentro del camino?
[R]: La verdad convencional es percibida por una mente imperfecta, sin embargo, dentro del mundo relativo no se le considera inválida. Tiene cierta funcionalidad la cual es usada por la

mayoría de las personas en el mundo y así es como la mayoría de ellos operan. Todos pensamos que esta mesa es una mesa, así es como funciona. Esto es la verdad relativa y la verdad convencional. No obstante, una minoría de las personas tiene ictericia y quizás piensen que esta mesa es una silla. Pero eso no funciona. Así de simple.

[Estudiante]: ¿Qué pasaría si todos tuviésemos ictericia?
[R]: ¡Sí tenemos, y bastante! Si la mayoría estuviéramos enfermos de ictericia y solamente unos cuantos no, entonces todo el sistema del camino del bodhisatva sería distinto. No habría problema.

[Estudiante]: Dentro de la verdad convencional están los sutras, mantras y demás. ¿Aquí también se incluye todo lo que los seres ordinarios perciben como la manera en que el mundo opera, sin que esté presente ningún tipo de análisis?
[R]: Sí, sin que esté presente ningún tipo de análisis teórico. Hablaremos más adelante del tema.

(ii) Subdivisión de acuerdo con los seres ordinarios en contraste con los seres sublimes (verdad relativa y meramente relativa), 6:28

6:28 Debido a la ignorancia que obscurece, la naturaleza [de todos los fenómenos] se mantiene oculta.
Esto hace que aquello que es falso aparezca como verdadero,
el rey de los sabios (el Buda) denominó a esto la verdad que todo lo oculta.
Por lo tanto, las entidades falsas meramente lo ocultan todo.

La última línea de esta *sloka* es de suma importancia. La totalidad de la *sloka* explica a detalle la verdad relativa a través de una definición. Para comenzar, es necesario hablar de la ignorancia. ¿Qué es lo que hace la ignorancia? Obscurece a los seres impidiéndoles ver la realidad, *rangshin* (*rang bzhin*) y la verdadera naturaleza. Al tener dicha ignorancia, en el momento en que vemos las cosas, no solamente no percibimos su auténtica naturaleza, sino que también elaboramos o construimos algo falso acerca de las mismas. Aquí hay dos puntos a tomar en consideración:

- Debido a la ignorancia, no vemos la realidad.
- Y aún peor, no solamente no vemos la realidad; sino que elaboramos o inventamos nuestra propia realidad.

Todo aquello que es inventado y percibido por esta ignorancia, es a lo que el Buda le llama verdad relativa. Y de nuevo, Chandrakirti enfatiza que esto fue denominado por el mismo Buda. Las primeras tres líneas presentan la verdad relativa, es decir aquello que es percibido por una persona que tiene apego o ignorancia.

En la última línea expone de nuevo la verdad convencional, refiriéndose a ella como la *mera verdad relativa*. En este caso nos estamos refiriendo al objeto. Es el mismo objeto que es percibido por un ser ignorante, con la diferencia de que ahora no estamos hablando del sujeto, solamente del mero objeto, el cual es percibido por los seres como algo meramente relativo.

La *mera verdad relativa* es aquella que perciben los arjhats y los bodhisatvas del primer al décimo bhumi durante el periodo posterior a la meditación, pero no la perciben como algo verdaderamente existente. Los arjhats y los bodhisatvas la perciben como una elaboración artificial, y por esa razón la denominamos 'meramente relativa'. Este objeto que percibe el sujeto está teñido por la ignorancia y no solamente es percibido por los seres confundidos, sino que también los arjhats y los bodhisatvas lo perciben.

Ahora hablemos de *dendzin*. *Dzin* quiere decir 'aferramiento'; y *den* significa 'verdadero'. Los seres ordinarios como nosotros tenemos aferramiento y creemos que los fenómenos existen verdaderamente. Dentro del camino Mahayana, los bodhisatvas del primer al séptimo bhumi durante el periodo posterior a la meditación, no experimentan *dendzin*, pero aún se aferran a las características, *tsendzin. Tsenma* (*mthsan ma*) quiere decir algo así como 'marca'. No confunden una mesa con una silla, pero aún creen que lo azul es azul, lo amarillo es amarillo y demás. Siguen aferrándose a las características, y precisamente a dichas características les llamamos 'meramente relativas'. Resulta complejo hablar de este tema debido a que no me encuentro dentro del primer bhumi, ¡y supongo que ustedes tampoco! Ahora, los bodhisatvas que están del octavo al décimo bhumi, durante el periodo posterior a la meditación experimentan lo que llamamos *namshe* (*rnam shes*) o *nyinang* (*gnyis snang*), que quiere decir 'percepción'. Continúan percibiendo durante el periodo posterior a la meditación y su objeto de percepción es de nuevo la *mera verdad relativa*, es decir la verdad convencional. Un Buda, alguien totalmente despierto, no tiene ni *dendzin*, ni *tsendzin*, ni *nyinang*. No experimenta este tipo de percepción debido a que, para un Buda, todo tipo de continuidad mental se ha detenido.

Es como un mago que hace un truco, por ejemplo, el de un mono montado sobre un elefante. Los seres ignorantes pensamos: 'que escena tan simpática la de ver un mono montado y dirigiendo a un elefante'. Esto es *dendzin*, pues creemos que la escena en verdad existe. Eso es ignorancia y debido a ella, ciclamos en el samsara. Pagamos para ver un truco y encima sufrimos puesto que nos aferramos a él y nos volvemos adictos. Por otro lado, el mago también ve al mono y al elefante. ¡Tiene que verlos! De lo contrario no sería capaz de hacer el truco correctamente y podría confundir al mono con el elefante. Pero el mago no se aferra, sabe que es un truco de magia. No paga por verlo y no se deja engañar por el truco. Esta es la diferencia entre *dendzin* y el resto. Lo importante aquí es que para los seres sublimes que están dentro del primer al décimo bhumi, tanto el elefante como el mono son una *mera verdad relativa*. Pero para una persona ordinaria que observa el truco, el elefante y el mono son algo real y verdadero, es decir, una verdad relativa real.

Esta es una buena explicación de los dos tipos de ignorancia que hay:

- ***Ignorancia con emociones aflictivas*** es como observar la forma, las sensaciones, las formaciones kármicas y demás, y pensar: 'esto es lo que soy, esto soy yo'. A esto es a lo que le llamamos ego o identidad personal, *gangsag gi dak* (*gang zag gi bdag*). Al meditar en la ausencia de identidad personal purificamos este tipo de ignorancia.
- ***Ignorancia sin emociones aflictivas*** es un mero aferramiento a la forma, a las sensaciones y demás, sin necesariamente utilizar etiquetas como la del 'ego'. Al meditar en la ausencia de identidad de los fenómenos purificamos este tipo de ignorancia.

Lo que estamos estudiando en estos momentos nos está guiando a través del segundo tipo de meditación que se menciona en la parte de arriba, la teoría acerca de la sabiduría que comprende la ausencia de identidad de los fenómenos.

Puede que ahora nos preguntemos: si los budas no tienen percepción, ¿cómo es que ayudan a los seres ordinarios? Esto se analizará en el último capítulo, no obstante, en estos momentos daré una respuesta breve. Las actividades benéficas de un buda, las cuales son una manifestación de ese buda, son algo que los seres ordinarios percibimos. Aquellos seres con devoción, buen karma y la buena fortuna de poder percibir ese tipo de manifestaciones, tienen la noción del 'buda beneficiando a los seres'. Puede que sigamos pensando que la iluminación es algo parecido a 'la nada', como cuando la luz de una vela se extingue una vez que se agota el combustible. Pero la iluminación no se asemeja a ese tipo de extinción. Esto lo explicaremos a detalle más adelante.

Hasta ahora, hemos explicado la verdad relativa. Y ahora hablaremos acerca de la verdad definitiva. Como ya lo mencioné, la verdad definitiva no es algo que pueda explicarse con palabras o a través de la lógica,

debido a que esto estaría en contradicción con la realidad de esta verdad última. Así que explicaremos la verdad definitiva por medio de un ejemplo.

(b) Explicar la verdad definitiva a través de una analogía, 6:29

> *6:29 Es posible que debido a una enfermedad visual se perciba*
> *de manera equivocada caer cabellos y demás.*
> *Con una visión sana se percibe la verdadera naturaleza,*
> *de esta forma es como se debe entender la realidad tal cual es.*

Con frecuencia se menciona esta *sloka* y creo que es un excelente ejemplo. Sigo sin poder encontrar la palabra adecuada para describir esa enfermedad visual en la que vemos caer cabellos frente a nosotros, así que la llamaré 'visión distorsionada'. Supongamos que alguien con una visión distorsionada está sujetando un plato. Y continuamente percibe caer cabellos hasta llegar un punto en el que plato se llena de cabellos. Al llenarse, lo cambia por otro limpio y espera que se vuelva a llenar de cabellos. Ahora, cuando alguien que no padece de esa visión distorsionada se da cuenta que esta otra persona está continuamente cambiando el plato, se pregunta ¿por qué razón está haciendo eso?

Observa con detenimiento el esfuerzo de la persona enferma, y al ver que los platos están vacíos, le dice: "¡mira, no hay cabellos en los platos!". En su auto comentario, Chandrakirti aclara que cuando la persona sana afirma que no hay tales cabellos, no es que esté negando la existencia de dichos cabellos, en realidad ahí no hay cabellos que negar. Si hubiese cabellos en los platos y la persona dijera que no existen, eso sería una negación. Pero no está negando nada, como no hay cabellos, ¡no pueden ser negados! De la misma forma, la vacuidad no es una negación de los fenómenos.

Este ejemplo encierra un profundo significado. A pesar de que no existen dichos cabellos, para que logremos entenderlo tiene que decir que *no* hay tal cosa. Aquí es cuando muchos estudiantes se confunden. Cuando alguien nos dice que *no* hay cabellos, en lugar de escuchar dicha afirmación, lo que hacemos es automáticamente pensar en los cabellos para posteriormente negar tal cosa. ¡Ese es el problema! Por esa razón decimos que las dos verdades – relativa y definitiva, no son una misma entidad, pues nos resulta imposible imaginar la unidad entre los cabellos y los no-cabellos, debido a que desde un principio tales cabellos sobre el plato nunca han estado ahí.

Lo que percibe alguien con una visión distorsionada es simplemente el resultado de dicha visión distorsionada. Por lo tanto, es un engaño; nunca ha existido. Y cuando la persona sana, que no padece de una visión distorsionada le dice a la persona enferma que no hay cabellos sobre su plato, no es que esté de alguna manera abusando de la percepción de la persona enferma, simplemente le está diciendo la verdad. Cuando comienza el malentendido es cuando la persona sana afirma que no hay cabellos apilados sobre el plato. En ese momento, nosotros creemos que si existieron esos cabellos y que ahora han sido refutados y eliminados. Este es un error pues nunca han estado ahí los cabellos. Sin embargo, aunque nunca ha habido cabellos sobre el plato, el Buda con sus medios hábiles pudo haber prescrito ciertos tratamientos para curar dicha enfermedad como si en verdad hubiese cabellos.

Seguimos respondiendo la vigésima segunda *sloka*, y el día de mañana continuaremos. [¿Hay alguna pregunta?]

> [Estudiante]: Usted dijo que no deberíamos ver a la verdad relativa y a la definitiva como una misma cosa, debido a que nunca ha habido cabellos. Así que tal vez la confusión radica en que nunca ha habido una verdad relativa.
> [R]: ¡Ni definitiva! Los conceptos o ideas de verdad relativa y verdad definitiva solamente se utilizan a lo largo del camino, como un medio de comunicación. Son parte de la verdad convencional, *tanyé denpa*. No es que Chandrakirti esté enamorado de la verdad definitiva y la quiera guardar como su

última carta del juego. Es simplemente un medio para facilitar la comunicación. Como ya lo mencioné, lo único que hace la escuela Prasanguika Madhyamika es negar todo tipo de teorías elaboradas que nosotros o los teóricos tenemos en mente. Aun así, no caen en el nihilismo debido a que, por el beneficio de los seres, aceptan la totalidad del camino. Y creo que eso funciona bastante bien.

[Estudiante]: El camino se basa en la verdad convencional, la cual es distinta en el Occidente que en la India o el Tíbet, así que ¿por qué el camino budista es algo apropiado para el Occidente?
[R]: Está bien mientras logremos comunicarnos. No tiene que ser comunicación 'budista' u oriental. ¿Cuál es el problema?

[Estudiante]: ¿Por qué no podemos ser algún otro camino?
[R]: ¡Adelante! Pero tengamos en cuenta que para Chandrakirti, todos los demás caminos con excepción del Madhyamika forman parte de la verdad relativa nula. Aunque no tienes que estar de acuerdo, está la posibilidad de que retes esta afirmación.

[Estudiante]: Usted dijo que podemos retar las visiones de otros, pero que no debemos retar su camino.
[R]: No, lo que dije fue que Chandrakirti afirma que todas las teorías de los filósofos y teóricos pertenecen a la verdad relativa nula. ¿Estás de acuerdo con esto? No tienes que estarlo.

[Estudiante]: ¿Por qué tenemos que seguir el camino budista? ¿No podemos optar por algo completamente diferente, como meditar sobre los árboles? ¿Por qué no podemos llegar a la verdad a través de ese camino?
[R]: Si lo que deseamos es llegar a la verdad que expone Chandrakirti, mientras aceptemos los cuatro sellos, podemos meditar sobre un árbol y entenderlos. Recordemos que los cuatro grandes sellos son que todos los fenómenos compuestos son impermanentes, que todas las emociones [que provienen del *ego*] son dolorosas, que nada tiene una identidad verdaderamente existente y que el nirvana transciende los extremos. Eso es lo que tenemos que aceptar.

[Estudiante]: ¿Entonces los bhumis solamente existen dentro de la percepción de los seres ordinarios?
[R]: A esto me refiero con 'suposición', *song tsö de lom tsö* (*song thsod de rlom thsod*). En el momento que comenzamos a hablar del Buda 'real', suponemos que nos estamos refiriendo a él, pero en realidad estamos hablando de una manifestación del Buda. No es posible hablar acerca de lo definitivo. Sí, efectivamente hay un Buda real en algún lugar, eso es cierto. Pero al decir esto, suponemos que nos estamos refiriendo al Buda real, pero al final termina siendo una manifestación de Buda, somos nosotros los que estamos hablando sobre él y pensando en él. Es debido a mi buena fortuna, a mi devoción, etcétera, que acepto que existe tal Buda, tal manifestación y demás.

[Estudiante]: ¿Esto quiere decir que el Buda es mi proyección?
[R]: Así es, ¿por qué no habría de serlo? Sin embargo, este tipo de afirmaciones pueden resultar engañosas. Hay que tener mucho cuidado con ellas.

[Estudiante]: Cuando un ser ordinario vislumbra lo ilusorio del aferramiento mental, ¿continúa esto siendo una verdad convencional?
[R]: En caso de tener algún tipo de utilidad, sí. Todo aquello que pueda utilizarse como medio de comunicación es en su mayoría una verdad convencional.

Observar algo falso y creer que es verdadero

En general, nos enfrentamos a diferentes tipos de problemas como dolores, depresión y distintos tipos de sufrimientos. Todos estos problemas son causados por una sola cosa, que es observar algo falso y creer que es verdadero. Este es el problema básico. Y esta frase es de suma importancia: 'considerar como verdadero algo que no lo es', (*bden pa ma yin pa la bden par bzung*).

A la mayoría de nosotros nos abruma este problema. Para aquellos de nosotros que somos practicantes de Dharma de medio tiempo, nuestra falta de habilidad para aceptar las dos verdades nos atormenta. Sabemos que es cierto, pero aun así nos cuesta trabajo aceptarlo. Nuestra mente lo acepta, pero nuestro corazón no. Aunque esto es solamente una pequeña parte del samsara; solamente algunos cuantos practicantes de Dharma sinceros se enfrentan a este problema. Por ejemplo, muchos de los supuestos practicantes de Dharma como nosotros sabemos el hecho de que no podemos estar seguros si llegará primero la muerte o el siguiente día. No obstante, continuamos haciendo planes como 'irnos de retiro por tres años dentro de un mes'.

Menciono todo esto pues en estos momentos estamos estudiando el Madhyamika de acuerdo con Chandrakirti. Y por lo abrumador que puede resultar el debate filosófico y el análisis, quizás nos olvidemos que el propósito de Chandrakirti al escribir esta obra es explicarnos el hecho de que consideramos como verdadero algo que no lo es y que además nos aferramos a ello. Chandrakirti es un maestro Mahayana, un ser sublime que tiene compasión. Enseña el Madhyamika no solamente para beneficiar a un grupo o sociedad determinada, no solamente para beneficiar a los seres humanos. Lo hace para liberar a todos los seres. Y no nada más para liberarlos de sus problemas temporales, sino de su raíz. Para Chandrakirti, la raíz es este malentendido o desconocimiento de la verdad.

Comprender y reconocer la verdad trae consigo enormes beneficios. Algunos de los primeros exploradores dudaron que el mundo fuera plano. No se sentían satisfechos con la idea de que la tierra fuese plana, así que comenzaron a reflexionar y a pensar acerca de esto, y finalmente descubrieron que era redonda. Demostraron la teoría de que el mundo es redondo y eso ha sido un hecho hasta nuestros días, pero ¡quién sabe que vayamos a descubrir el día de mañana! No podemos negar que debido a este descubrimiento algunas cosas se han vuelto mucho más sencillas, por ejemplo, los aviones pueden volar y establecer rutas, y ya no tenemos miedo a caernos en un abismo [cuando viajamos en barco]. Y aunque entender la verdad es algo muy importante, no debemos menospreciar aquello que no es verdad, pues también es algo muy poderoso. La tierra es redonda, pero nosotros la vemos plana. Si percibiéramos su redondez, nos sentiríamos todo el tiempo inestables y necesitaríamos un mecanismo especial en las llantas de nuestros automóviles. Así que la percibimos como plana, aunque en realidad es redonda.

En el caso de que nuestro objetivo no sea demasiado grande, como el de solamente plantar flores en nuestro jardín, entonces la idea de la tierra plana funciona. Pero si tenemos una perspectiva más amplia, como la de viajar a los Estados Unidos, entonces es necesario conocer acerca de la realidad de nuestro mundo. Asimismo, si lo que deseamos es ir a un centro de la nueva era, relajarnos y pensar en el éxtasis, para ello no es necesario comprender la verdad. Podemos relajarnos, encender incienso y darnos un masaje. ¡Con eso es suficiente! Pero si queremos alcanzar la iluminación, entonces es necesario que veamos la verdad.

A lo largo de la historia, muchos son los que han intentado comprender la verdad. Incluso a nivel mundano, podemos darnos cuentas de que ciertas cosas son falsas. Por ejemplo, para la ciencia, el mundo es redondo y no plano. De la misma forma, incluso seres ordinarios como nosotros, los nómadas analfabetas, los granjeros y las personas comunes con poca cultura, aceptan que ciertas cosas como un espejismo o un sueño no son algo real. Las personas ordinarias sabemos que los sueños no son reales, sin embargo, vemos

nuestras experiencias cotidianas como reales. Aunque algunos otros piensan que quizás nuestras experiencias cotidianas tampoco son reales, y que lo único real es un creador todopoderoso, asimismo, a través de la historia, muchos teóricos y filósofos han intentado buscar y demostrar la verdad.

Existe un aspecto particularmente importante asociado a esta búsqueda de la verdad que es la interrogante acerca de la producción, surgir, generación o creación. Al intentar ver los hechos acerca de algo, no solamente nos preguntamos cómo es que tal cosa fue producida o qué fue lo que la causó. Sino que sin pensar acerca de dicha producción, no podemos siquiera considerar que tal cosa pueda ser verdad. Por lo tanto, el tema de la producción es de suma importancia.

Muchos científicos, filósofos y teóricos como los Vaibhashikas, han intentado encontrar la verdad, y en su búsqueda, han utilizado diferentes tipos de meditación, razonamientos y lógica. En nuestros días, también contamos con herramientas como los microscopios y demás. Los teóricos llegan a deducciones acerca de qué es verdadero y qué no lo es, en otras palabras, qué es aquello que verdaderamente existe. Por ejemplo, los Vaibhashikas llegan a dos deducciones: el átomo y la mente más pequeña. He intentado ser un poco más benévolo con los científicos, no estoy seguro de que sean oponentes de Chanrakirti debido a que los científicos afirman que sus verdades pueden cambiar y no son definitivas. Pero Jigme Khyentse Rinpoche no está de acuerdo, afirma que los científicos se aferran a la idea de que algo existe, lo digan o no, debido a que cada vez que observan algo, presuponen que ya existe. En este caso, tristemente tendría que incluir a los científicos.

Ahora hemos llegado a un punto importante: "*el momento de determinar la verdad definitiva*", *döndam tenla bepé kab* (*don dam gtan la 'babs pa'i skabs*). Dentro de todo el proceso para encontrar la verdad, todas estas personas analizan, como por ejemplo cuando los científicos intentaban descubrir si la tierra era plana o no, o cuando los Vaibhashikas se preguntan si esta forma burda es verdadera o no lo es. En estos momentos, a este tipo de análisis lo denominamos 'la hora de determinar la verdad definitiva'. Desconozco si dentro del mundo académico Occidental existe un término equivalente a este, pero lo que estamos haciendo es lo siguiente: estamos investigando y quizás también reflexionando. Y lo que afirma Chandrakirti es que después de todo este proceso, no ha sido capaz de encontrar nada. Se dio cuenta de que no hay absolutamente nada que tenga una existencia verdadera, no fue capaz de encontrar 'nada'.

Si le preguntamos a Chandrakirti ¿qué debemos hacer durante el tiempo en el que no estemos 'determinando la verdad definitiva?' Nos respondería: "no analices; simplemente deja las cosas ser". Es todo. Esa es su teoría. Anteriormente les dije que, al determinar la verdad definitiva, un punto importante a tomar en cuenta es la producción, *kyéwa*. Cuando hay tal producción, necesariamente debe de haber una causa que de origen a dicha producción. Y esto nos lleva exactamente al tema principal de esta obra de Chandrakirti, el *Madhyamakavatara*. Algunas personas afirman que las cosas se producen a sí mismas, lo cual Chandrakirti ya lo ha refutado. Algunos otros dicen que las cosas son producidas debido a alguna otra causa distinta.

Esto es muy importante, ¡escuchemos con atención! En el momento de determinar la verdad definitiva, utilizamos todo tipo de razonamientos lógicos, análisis y reflexiones, y el resultado de dicha visión establecida es a lo que llamamos 'verdad definitiva'. Ahora, según nosotros, esta verdad definitiva tiene que ser independiente y sin elaboración alguna, debido a que, si es dependiente o elaborada, no sería la verdad última.

Como estaba diciendo, en el proceso de determinar la verdad definitiva, algunos teóricos han descubierto que los fenómenos provienen o son producidos por otros fenómenos diferentes. Así que en este caso no solamente están aceptando la idea de una causa absoluta, sino también la de un resultado absoluto. Por lo tanto, al aceptar una causa absoluta y una producción absoluta, automáticamente aceptan una causa independiente y una producción independiente. Y esto es precisamente lo que Chandrakirti niega. No está negando la producción, más bien niega la producción independiente y la causa independiente. Está

negando causas no elaboradas que son los descubrimientos de los científicos y teóricos, tales como un dios, un creador, los átomos y demás. Si le preguntáramos a Chandrakirti si acepta la producción dentro del mundo ordinario, desde luego diría que sí la acepta. Después de todo, es un filósofo Madhyamika que acepta la experiencia de la gente común. Y si les preguntamos a las personas comunes si hay una producción o un surgir, por supuesto que dirían que sí. Así que Chandrakirti acepta esto pues está de acuerdo con la experiencia común.

Ahora nuestro oponente argumenta lo siguiente: 'las personas ordinarias aceptan la producción debido a algo diferente, y como tú eres alguien que acepta dicha experiencia ordinaria, ¿por qué razón no aceptas este tipo de producción?' Llevamos dos días respondiendo esta pregunta. Chandrakirti ha expuesto las dos verdades y ha dicho que, al determinar la verdad definitiva, no podemos utilizar la lógica de las personas ordinarias. Por ejemplo, cuando los científicos afirman que el mundo es redondo, no podemos refutarlos utilizando la percepción de un nómada de que la tierra es plana.

Chandrakirti ha hecho tal afirmación al exponer maravillosamente la verdad definitiva y la verdad relativa, tal y como lo podemos ver en la vigésima novena *sloka*. La analogía que utiliza de la verdad definitiva es hermosa. Alguien sin una visión distorsionada no verá cabellos caer sobre el plato, ni tampoco verá la ausencia de dichos cabellos, esa es la verdad definitiva. Y cuando esta persona con una visión sana le dice a otra persona con una visión distorsionada que no hay tales cabellos, no es que esté negando los cabellos, ¡no hay tales cabellos! Asimismo, cuando los científicos descubrieron que la tierra era redonda, no es que tuvieran que negar que era plana. No es que el mundo se haya hecho redondo de un día para otro en el momento en el que los científicos descubrieron su redondez. El mundo siempre ha sido redondo. Chandrakirti no está intentado negar el que la tierra sea plana, debido a que no podemos encontrar tal cosa. Lo que niega es la creencia falsa de que el mundo es plano.

(b) Por lo tanto, el punto de vista del (Madhyamika) no contradice la experiencia ordinaria, 6:30-31.2

> *6:30 Si la experiencia ordinaria fuese válida,*
> *sería posible percibir la realidad tal cual es dentro de dicha experiencia común.*
> *¿Qué necesidad habría entonces de los seres Aryas? ¿Para qué contar con el camino de los aryas?*
> *Por lo tanto, no tiene sentido confiar en los ignorantes.*
>
> *6:31.1-2 De ninguna manera la experiencia ordinaria es válida [a nivel definitivo],*
> *por lo tanto, la experiencia común no contradice la realidad definitiva.*

Aquí Chandrakirti está siendo sarcástico con su oponente al decir que, si la experiencia de las personas ordinarias fuese válida, entonces cualquier cosa que percibieran sería una verdad definitiva. Y en ese caso, ¿qué necesidad habría entonces de seres sublimes como Nagarjuna? ¿Y para qué contar con un camino? Retomando el ejemplo del mundo redondo o plano, si por el hecho de que las personas ordinarias vieran al mundo como plano y por lo tanto esa fuese la verdad, ¿para qué necesitaríamos a los científicos y a sus teorías (*caminos*)? En la última línea de la trigésima *sloka*, Chandrakirti le da un consejo a su oponente al decirle que no tiene sentido tomar como válidas las ideas de las personas ignorantes.

Ahora responderemos a la pregunta que ha aparecido en varias ocasiones. Estamos haciendo una suposición inmediata de que existe la sabiduría, y desde ese punto de vista, estamos desvalorizando la percepción de las personas ordinarias. Pero no lo estamos haciendo, basándonos en la fe y en la devoción de las palabras del Buda, sino más bien a través del razonamiento y la lógica. Así de simple. Resulta imposible comprobar la existencia de la sabiduría con palabras o algo similar. Tampoco podemos comprobar que existe una visión que no esté distorsionada, pero sí sabemos que esta percepción equivocada o visión distorsionada es definitivamente un fenómeno compuesto. Es causada por algo y está

condicionada, por lo tanto, es impermanente. De esta forma, debe haber algo que la trascienda. Pero si no están satisfechos con este argumento, continuaremos hablando del tema más adelante. Las primeras dos líneas de la *sloka* número treinta y uno están relacionadas con la trigésima *sloka*. Las personas ordinarias experimentamos todo el tiempo emociones e ignorancia. En todo momento estamos contaminados por una visión distorsionada y por esa razón todo lo que percibimos no es válido. Por lo tanto, al determinar la verdad definitiva o hablar de la sabiduría de un bodhisatva del sexto bhumi, en ese momento no podremos ser refutados por la experiencia de las personas ordinarias.

(c) Explicar aquello que específicamente la experiencia ordinaria contradice, 6:31.3-4

> *6:31.3-4 Los fenómenos de la experiencia común son aceptados dentro de dicha experiencia ordinaria, y cualquier negación de los mismos sería rebatida.*

Con estas dos líneas, entramos al siguiente nivel de las líneas directrices. Esta es una explicación de qué es lo que específicamente la experiencia ordinaria contradice. Nuestro oponente está comenzando a frustrarse. Por un lado, dice que Chandrakirti afirma que él no abusa, refuta o rebate la experiencia de las personas comunes. Y, además, Chandrakirti reprende a otras personas diciéndoles que están refutando la experiencia ordinaria. Pero cuando nuestro oponente le argumenta eso mismo a Chandrakirti, él da una explicación extensa de por qué la experiencia de las personas comunes no puede refutar su argumento. Así que ahora nuestro oponente pregunta ¿qué tipo de lógica o razonamiento es rebatido por la experiencia ordinaria? Recordemos que en *slokas* previas, Chandrakirti dijo que no podíamos ser refutados por la experiencia ordinaria debido a que no era el momento o tiempo adecuado. Pero este es el momento de determinar la verdad definitiva, y por lo tanto no pueden contradecirnos. Ahora nos dirá sobre qué bases podríamos ser refutados por la experiencia ordinaria.

¡La respuesta de Chandrakirti es muy astuta! En su auto comentario da el siguiente ejemplo: supongamos que alguien le roba un vaso a otra persona, y cuando se le pregunta al ladrón ¿qué fue lo que robó?, en lugar de responder que 'un vaso', responde algo como: 'no robé un vaso, un vaso no es una substancia; es una simple etiqueta, una idea'. Chandrakirti dice que, al dar esa respuesta, la experiencia ordinaria lo refutaría e incluso el dueño del vaso podría llegar a golpearlo.

Creo que éste también podría representar un problema para los científicos. Incluso podrían llegar a golpearlos si en este mismo ejemplo el científico responde que 'no robó un vaso, pues no existe tal vaso; más bien es un simple cúmulo de átomos'. Esto se debe a que cuando los científicos hablan de átomos o moléculas, es cuando determinan la verdad definitiva. En ese caso, el dueño del vaso se molestaría bastante con esa respuesta. El mismo razonamiento aplica a practicantes como nosotros, cuando rompemos algún compromiso y decimos cosas como: 'no importa, todo es impermanente'.

Esto nos lleva a otra frase muy importante: '*los descubrimientos de la lógica y el análisis*', *rig pe nyé pe nyé dön* (*rigs pas rnyed pa'i rnyed don*). Aquí se incluye todo aquello descubierto por la ciencia, la lógica y el análisis. Chandrakirti no está de acuerdo con nada de esto. Por ejemplo, un átomo es un descubrimiento a través de la lógica y el análisis. Si los Vaibhashikas, los Chittamatras o los científicos afirmarán, al igual que las personas ordinarias, sin ningún tipo de análisis, que las cosas están compuestas por átomos, entonces Chandrakirti estaría de acuerdo y no tendría problema con eso. El problema surge cuando después de un análisis exhaustivo y de utilizar la lógica, determinan que aquello que han descubierto tiene una existencia verdadera. De hecho, en algunos comentarios, Chandrakirti afirma que, si en el ejemplo del vaso robado un Madhyamika responde que 'todo es vacuidad', dicha respuesta también sería refutada por una persona ordinaria. Esto es algo de suma importancia y debemos tenerlo en cuenta. El día de hoy hemos explicado dos frases importantes:

- **El momento de determinar la verdad definitiva** (*döndam tenla bepé kab*)

• **Los descubrimientos de la lógica y el análisis** (*rig pe nyé pe nyé dön*)

Ahora podemos abrir a una sesión de preguntas.

[Estudiante]: ¿Chandrakirti ya comenzó a hablar del sujeto, es decir, el perceptor? Anteriormente hablamos de que la base para distinguir las dos verdades era el objeto, y ahora parece que estamos hablando del sujeto, el perceptor, quien puede ser un ser sublime o un ser ordinario.
[R]: Hay que tener en cuenta que cuando Chandrakirti habla acerca del objeto, lo hace solamente para que el oponente entienda. Jamás hace la distinción de las dos verdades objetivamente; siempre lo hace con base en el sujeto. Y esa es la gran diferencia. Chandrakirti, después de haber aplicado todo tipo de lógica y métodos analíticos, no logró encontrar nada que existiera objetivamente, ni a nivel relativo ni a nivel definitivo.

[Estudiante]: ¿Acaso Chandrakirti está diciendo que los científicos merecen ser golpeados pues mezclan las ideas de lo relativo y lo definitivo? ¿Debido a que utilizan en un contexto cotidiano la verdad definitiva a la que han llegado a través del análisis?
[R]: En caso de que diga eso, lo dice hipotéticamente. Los científicos y teóricos han descubierto algo a través de la lógica y el análisis, así que, si alguien hipotéticamente afirma que ha perdido algo, los teóricos tienen que responder de cierta manera. Debido a que han establecido algo por medio de la lógica y el análisis, tienen que responder cosas como: '!ay! pero si eso no es una cosa, más bien es tal y tal substancia'. Y este es un caso hipotético, las personas los golpearían por dar esas respuestas. Pero para Chandrakirti, dentro de la verdad definitiva no existen las palabras, ni las expresiones, ni nada. En el mundo relativo, acepta las cosas sin ningún tipo de análisis. Así que, si alguien le pregunta algo a Chandrakirti, él respondería sin ningún tipo de análisis. Tal y como dijo Aryadeva: *aunque por el momento no haga que alcances la total liberación, aun así, estudia el Madhyamika*. Es como sumergir un suéter en un ácido y después sacarlo, aún sigue teniendo forma, pero eventualmente se desintegrará. Si nos sumergimos dentro de este tipo de lógica, quizás las cosas dejen de tener mucho sentido. Pero incluso así podemos vivir en este mundo.

[Estudiante]: En el Occidente hablamos de cinco sentidos. Los budistas agregan un sexto. ¿Cuál sería la facultad sana de la mente si no está incluido el análisis?
[R]: Sin este sexto sentido no habría lógica, en particular la lógica por inferencia. Por ejemplo, cuando vemos humo en la montaña, puede que no veamos el fuego, pero tendemos a pensar que debe haber fuego debido a que vemos humo. Esto se hace con el sexto sentido. Si solamente tuviéramos cinco sentidos, tendríamos que necesariamente ver el fuego.

[Estudiante]: La sabiduría no puede ser demostrada a través de un argumento positivo, sin embargo, sabemos que una visión distorsionada es algo compuesto y que, por lo tanto, debe de haber algo más allá de ella. ¿Por qué razón tendría que ser así?
[R]: En este caso no nos estamos centrando en la visión sino en su aspecto distorsionado. Si no existe tal visión distorsionada, entonces hay una visión correcta. No necesariamente tenemos que llamarla sabiduría. 'Sabiduría' simplemente es un nombre que se utiliza para poder comunicarnos.

Ya hemos hablado acerca de 'los descubrimientos de la lógica y el análisis'. Si estamos intentando determinar la verdad por medio de la lógica y el análisis, y al final descubrimos algo, entonces dicho descubrimiento es la verdad definitiva, es un descubrimiento verdadero o que verdaderamente existe. Hasta la trigésima primera *sloka*, le hemos respondido a nuestro oponente a través de demostrarle que, a nivel definitivo, la producción debido a algo diferente no existe. Una causa independiente o no elaborada que eso 'otro' y que es una creación independiente y no elaborada, no existe a nivel definitivo.

Entonces nuestro oponente argumenta que como las personas ordinarias aceptan que existe la producción debido a algo diferente, entonces nosotros también debemos de aceptarla debido a que

aceptamos la visión de las personas comunes. Para ello Chandrakirti explicó que la experiencia de las personas ordinarias no es válida puesto que en estos momentos estamos determinando la verdad definitiva, y al hablar de la verdad última, dicha verdad no puede ser refutada por el punto de vista de las personas comunes. Entonces nuestro oponente argumenta que esto es injusto, que cada vez que habla sobre la producción debido a algo diferente, Chandrakirti saca a relucir el tema de la verdad definitiva, y desde luego, a un nivel definitivo, nada es producido. Como nuestro oponente dice que esto no es válido, entonces la trigésima segunda *sloka* le da la respuesta.

(ii) Refutar desde un punto de vista ordinario, 6:32

> *6:32 Una [persona] común, por el mero hecho de haber fecundado a alguien con su semilla*
> *dirá: "yo he engendrado este hijo",*
> *de la misma forma las personas piensan: "yo he plantado este árbol",*
> *así que incluso dentro de la experiencia ordinaria, no existe la producción debido a algo diferente.*

Aquí Chandrakirti está diciendo que la producción debido a algo diferente no solamente no existe a nivel definitivo, sino que tampoco existe a nivel relativo. Lo único que las personas ordinarias hacen es fecundar a alguien más para posteriormente afirmar cosas como: 'yo he engendrado a este niño'. Lo mismo sucede cuando plantan algunas semillas en la tierra, después de un tiempo, cuando han crecido, afirman: 'yo planté ese árbol'. No analizan. Aquí hay otra frase a la cual me gustaría que prestáramos atención, en tibetano se dice *matag maché pa* (*ma brtags ma dpyad pa*), que quiere decir 'sin análisis' o 'carente de análisis'.

Una persona ordinaria nunca se sentirá confundida y pensará cosas como: '¡caray! hace nueve meses puse dentro de mi mujer una especie de substancia o pegamento, y ahora salió una cosa con ojos y boca'. Las personas comunes no piensan así. Más bien dicen: 'yo engendré a este niño o a esta niña'.

En *slokas* previas, Chandrakirti dice que, aunque las personas ordinarias acepten la 'producción debido a algo diferente', dicha aceptación no es válida y no puede dañar su argumento pues proviene de ideas equivocadas. Son personas ordinarias, confundidas, que están contaminadas por la ignorancia y demás aflicciones. De hecho, dentro de esta *sloka*, afirma que en realidad no es que acepten la 'producción debido a algo diferente'.

> [Estudiante]: Cuando una persona común dice: "yo he engendrado a este hijo", se ve a él mismo, como 'yo' y al 'hijo' como alguien diferente a él.
> [R]: De hecho, lo que dicen es: 'yo hice que este niño naciera'. No dicen cosas como: "alguien más le dio vida a este niño". Sin ningún tipo de análisis, las personas dicen: "yo hice eso, yo cree esas flores", creen que ellos lo han hecho. No es que en realidad hagan la observación específica de que 'yo', una entidad separada, estoy creando o produciendo otra entidad separada. Ahora, si a través del análisis y de la lógica nos damos cuenta de que una causa está dando origen a un resultado distinto, entonces ahí está presente la 'producción debido a algo diferente'. Pero si una persona ordinaria dice: "yo di origen o engendré esta hija", no está usando este tipo de lógica. Tampoco están diciendo que se haya producido a sí misma. De hecho, no están afirmando nada. ¿Cuál es el problema?
>
> [Estudiante]: Lo que dice Chandrakirti es que no reconocen ni la producción por sí mismo, ni por algo diferente, ni ambas ni ninguna. Así que pareciera que Chandrakirti solamente está jugando.
> [R]: No, no lo creo. Tengo la sensación de que la mayoría de ustedes piensan que Chandrakirti debería de decir algo profundo y complicado. Su lógica es profunda, más no complicada. Lo que tenemos que hacer es concentrarnos en la afirmación de "yo engendré a este niño". Por ejemplo, si Gerardo y Ani Jinba llegaran a tener un hijo, Gerardo diría: "este es mi hijo, yo lo engendré". ¡Desde luego que lo diría! Quizás Ani Jinba le fue infiel y se acostó con Jacobo, sin embargo, Gerardo no lo

sabe y por eso sigue creyendo que él dio origen a ese niño. Esto es de lo que estamos hablando. Si decimos que el 'hijo' y 'yo' somos dos cosas diferentes, ya estamos analizando. Pero sin ningún tipo de análisis, afirmamos: 'yo engendré a este hijo'. Puede que Gerardo se sienta muy orgulloso de tener un hijo, su propio hijo el cual él ha creado. Gerardo fecundó a Ani Jinba con una substancia que provino de él mismo. No algo ajeno a él que sacó de su bolsillo. Los ejemplos de producir o crear un jarrón, una silla o un árbol son muy parecidos. Y esté será el caso mientras el 'yo' esté involucrado, decimos cosas como 'yo fui el creador de esto' o 'yo' produje aquello. Hay que prestar atención a la palabra 'yo'. Por ejemplo, si Gerardo dice: 'este es mi hijo' y Jacobo le responde: 'no, este no es tu hijo pues provino de esa substancia', entonces Gerardo se sentirá triste. De la misma forma, cuando los teóricos y los substancialistas afirman que la producción debido a algo diferente existe, esta causa diferente es lo que llamamos *rig pe nyé pe nyé dön*, algo que se ha establecido por medio del razonamiento, de la lógica y del análisis.

[Estudiante]: Si decimos: "este es mi bebé", no es el resultado de un análisis lógico, es simplemente una afirmación. Creemos que somos muy lógicos, pero esa también es una teoría, no lo somos.
[R]: Así es. Por eso la última línea afirma que la producción debido a algo diferente no existe siquiera dentro del mundo relativo.

[Estudiante]: Tal vez estos teóricos están agregando más causas a nuestro sufrimiento además de la experiencia ordinaria, la cual ya en sí es difícil.
[R]: Exacto. ¡Por favor ve y diles esto a los teóricos!

[Estudiante]: Por ejemplo, al decir: "él está bebiendo una taza de té", están presentes la acción y la voluntad. Si un ser ha reconocido que no existe separación entre los otros y el yo, entre el sujeto y el objeto, y debido a ello reconoce la naturaleza vacía de las cosas, ¿la voluntad de quién está realizando la acción? No podríamos decir cosas como: "yo estoy bebiendo té", y la taza no tiene voluntad. Así que ¿de quién es la voluntad?
[R]: Para un ser iluminado no habría voluntad. Los seres superiores no tienen voluntad desde su propio punto de vista, pero desde el punto de vista de los discípulos y estudiantes devotos, podemos decir que tienen voluntad y compasión hacia todos los seres.

La *sloka* número treinta y dos es muy importante, la escuela Svatantrika–Madhyamika dice que, dentro de la verdad relativa, deberíamos de aceptar la producción debido a algo diferente. Pero para los Prasanguikas, mientras la producción exista, debe de venir de sí misma, de algo diferente, de ambas cosas o de ninguna, y cualquier teoría que aceptemos, proviene necesariamente de un análisis y de la lógica. Por ejemplo, dentro del hinduismo encontramos la escuela Samkhya quienes aceptan que las cosas surgen de sí mismas. Las otras tres escuelas budistas - Vaibhashika, Sautrantika y Chittamatra, aceptan la producción debido a algo diferente. Los jainistas aceptan ambos tipos de producción. Y los Charvakas creen que las cosas surgen sin causa alguna, son nihilistas pues no aceptan las causas. Todas estas teorías se establecieron después de mucho análisis. Después de haber analizado durante años, llegan al punto en el que ya no hay nada más que analizar y es entonces cuando llegan a alguna de estas conclusiones.

En contraste, la escuela Prasanguika–Madhyamika no acepta teorías que han sido determinadas por medio del análisis y de la lógica, como la teoría de la producción. Según los Prasanguikas, si analizamos, encontraremos que no hay producción, mucho menos producción por sí mismo, por algo diferente, etcétera. Simplemente la producción no existe. Sin embargo, sin utilizar el análisis y la lógica, existe una 'mera' producción la cual aceptan los Prasanguikas. Y si les preguntamos: ¿qué es esta 'mera' producción? ¿Es producida por sí misma, por algo diferente, por ambas cosas o por ninguna? Responderían que no es nada de esto. En el momento en que hablamos de una supuesta producción debido a algo diferente o de una producción por sí mismo, estamos ya analizando. Pero tal y como dice Chandrakirti, cuando un padre afirma: "este es mi hijo", ahí no hay ningún tipo de análisis involucrado.

(b) Las dos ventajas de este tipo de refutaciones *(614)*

(i) La ventaja de que nos liberan de eternalismo y del nihilismo

Ahora nuestro oponente le pregunta a Chandrakirti acerca del propósito y las ventajas de todo lo que ha estado hablando. ¿Qué es lo que pretende lograr con todo esto? ¿Cuál es el propósito de refutar la producción debido a algo diferente y todas estas teorías?

Si me equivoco por favor indíquenmelo, pero me parece que la diferencia entre los filósofos occidentales y los filósofos orientales, en especial los budistas e hinduistas, es que los orientales están obsesionados en no caer en alguno de los extremos del eternalismo o del nihilismo. Esto es algo sumamente importante para ellos, y por eso es por lo que hablamos tanto del camino medio o Madhyamika. Si caemos en alguno de estos extremos, entonces nuestro camino será un sendero equivocado. No nos conducirá a ningún lado y más bien nos desviará. Pero si contamos con un camino medio, que no cae en ninguno de los extremos, en especial los del eternalismo o nihilismo, entonces es un camino correcto que nos conducirá a la liberación. Así que en la *sloka* número treinta y tres, Chandrakirti hablará acerca de las ventajas de toda esta refutación y razonamiento, explicando las razones por las cuales este camino medio o Madhyamika no cae en ninguno de los extremos.

> [Estudiante]: Al decir: 'sin ningún tipo de análisis', ¿quiere decir que Chandrakirti afirma esto está bien?
> [R]: No es que esté dando algún tipo de permiso. Simplemente está diciendo que esa es la verdad relativa.
>
> [Estudiante]: Afirma que, si después de haber analizado encontramos que algo existe o es inexistente, ambas cosas son un error. ¿Por qué todos los demás menos él, siempre encuentran algo que está equivocado?
> [R]: Chandrakirti es un consecuencialista. Utiliza tu propia lógica, tu propia teoría para contradecirte y demostrarte que estás en un error.
>
> [Estudiante]: ¿Pero lo que él dice no puede ser refutado?
> [R]: No, él no postula ningún tipo de visión. No sigue ninguna religión.
>
> [Estudiante]: Sin embargo, analiza y afirma que debemos analizar los objetos, como nuestro *ego* y demás.
> [R]: ¡Ya hablaremos de esto! Solamente asegúrense de no morir mañana ni pasado mañana para poder continuar.

(a) La manera de estar libre del eternalismo y del nihilismo, 6:33

> *6:33 Debido a que el brote no es algo distinto a la semilla,*
> *en el momento del brote, no hay destrucción de la semilla.*
> *Y debido a que no son una misma cosa,*
> *no puede decirse que exista la semilla en el momento del brote.*

(i) Cómo no caer en los extremos

Chandrakirti afirma que cuando decimos que la semilla y el brote son algo distinto, estamos hablando en términos del 'momento de analizar y determinar la visión' (*don dam gtan la 'bebs pa'i skabs*). Los

substancialistas, que son nuestros oponentes, han postulado o elaborado una semilla o causa con existencia independiente, es decir que no ha sido elaborada. A diferencia de Chandrakirti, ellos creen que la producción tiene existencia verdadera. Ahora, debido a que el brote no es algo diferente a la semilla, al surgir el brote, la semilla no se extingue. Durante la producción del brote, la semilla no se destruye. Esto demuestra que Chandrakirti no cae en el extremo del nihilismo. Pero la semilla y el brote tampoco son una misma cosa, no estamos diciendo que en el momento del brote exista la semilla. Y de esta manera Chandrakirti evita caer en el extremo del eternalismo.

Gracias a esta *sloka*, podemos darnos cuenta de que, dentro de la verdad relativa, no está presente la causa en el momento en el que aparece el resultado, pero tampoco es que no haya una ausencia de causa. No existe el concepto de que la causa esté ahí, pero tampoco el concepto de que no esté. Lo que debemos tener claro es que, si la semilla o el brote tuvieran una existencia verdadera, entonces tendríamos que discutir si son o no son algo distinto. Pero en realidad etiquetamos tanto a la semilla como al brote sin ningún tipo de análisis. Por lo tanto, la idea o noción de 'producción' es eso, una 'mera' idea, una etiqueta. No existe tal cosa como una producción que exista verdaderamente. Esto quedará más claro al llegar a la trigésima cuarta *sloka*.

(b) Una explicación detallada acerca de qué es lo que esto permite *(616)*

(i) A nivel definitivo, no tienen una naturaleza verdadera, 6:34

(a) Refutar la producción debido a algo diferente como verdad definitiva

> *6:34 Si las características inherentes fuesen la base [de los fenómenos],*
> *[los fenómenos] podrían ser destruidos a través de refutar [sus características inherentes]*
> *y la vacuidad se convertiría en causa de destrucción de dichas entidades.*
> *Como esto resulta absurdo, las entidades no existen inherentemente.*

En la primera línea Chandrakirti nos invita a considerar las consecuencias de creer que cosas como las formas, las sensaciones, las causas, las condiciones y los efectos, no son simples etiquetas o elaboraciones, sino algo verdaderamente existente, tal y como lo afirman los substancialistas y los teóricos. En la segunda línea, dice que en ese caso cuando un bodhisatva del sexto bhumi medita en la vacuidad, dicha meditación en *shunyata* destruiría esos fenómenos verdaderamente existentes, como si fuese un martillo o una bomba. En ese caso, la vacuidad o *shunyata* se convertiría en el destructor de todos los fenómenos. Sin embargo, ese no es el caso. Por lo tanto, las causas, las condiciones, los efectos y demás, no tienen una existencia verdadera, son meras elaboraciones.

La *sloka* número treinta y cuatro contiene muchos mensajes. Es un consejo para personas como nosotros, pero también un sarcasmo para la escuela Chittamatra. Para nosotros es un consejo, Chandrakirti nos dice que, al meditar en la vacuidad, estamos meditando en aquello que es real. Al meditar en la vacuidad no destruimos esta flor, ni esta carpa ni ningún otro fenómeno. Simplemente estamos intentando acostumbrarnos a la realidad. Asimismo, cuando un científico se da cuenta de que el mundo es redondo, no es que esté destruyendo a un mundo plano, debido a que no hay tal mundo plano que destruir.

Sin embargo, también es un sarcasmo y una especie de burla a la escuela Chittamatra, pues a pesar de que ellos aceptan que el proceso de nominación o *küntak* no tiene una existencia verdadera, afirman que la realidad dependiente si existe verdaderamente. La escuela Chittamatra es Mahayana y por lo tanto practican la perfección de la sabiduría o *prajñaparamita*, pero como aceptan algo con una existencia substancial y verdaderamente existente, entonces al meditar en la vacuidad destruirán dicho tipo de fenómeno.

(b) Citas de los sutras

En el *Ratnakuta Sutra* el Buda le dice a Kashyapa: "la vacuidad nunca hará vacías a las cosas, las cosas están vacías desde el tiempo sin principio". Y también dice: "independientemente de si los budas vienen a este mundo o no, la naturaleza de los fenómenos no cambiará".

(c) De esta forma se elimina la idea de que la vacuidad se establece como la verdad

Esta es una afirmación muy importante pues muchos piensan que el Buda inventó la vacuidad, pero no fue así. Independientemente de si el Buda aparece o no, la vacuidad siempre está presente. Ni empeora ni mejora.

(ii) A nivel convencional, no tiene una naturaleza verdadera *(619)*

(a) Al analizar a detalle, se derrumba la verdad convencional, 6:35

> *6:35 Al analizar estos objetos,*
> *fuera de la entidad actual de lo definitivo,*
> *no se logra encontrar nada duradero; por lo tanto, la verdad*
> *de la experiencia convencional ordinaria no debe analizarse.*

Esta *sloka* da una explicación más profunda acerca de 'no analizar', *matag maché pa*. Puede que tengamos la duda de que, aunque a nivel definitivo no existe la producción, si acaso a nivel relativo tenemos que aceptar la producción debido a algo diferente. Quizás tengamos esa interrogante. Así que nuestro oponente dice: supongamos que a nivel definitivo no existe la producción debido a algo diferente, aun así, a nivel relativo tenemos que aceptarla, de lo contrario no podría existir la verdad relativa. Y en caso de no haber verdad relativa, ¿cómo podríamos afirmar que hay dos verdades?

Como respuesta, Chandrakirti afirma que a nivel definitivo no hay dos verdades. Utilizamos el término de dos verdades solamente para poder comunicarnos dentro de la verdad convencional. Además, palabras como 'verdad relativa' y 'verdad definitiva' son producto del análisis. Las personas ordinarias no usan estos términos. La *sloka* número treinta y cinco es como un consejo. Al analizar todos estos fenómenos, cualquier cosa que descubramos terminará siendo la verdad definitiva. Si analizamos más y más, no lograremos encontrar nada más allá de esa verdad última.

La última línea es importante. Dice que, por lo tanto, la verdad convencional no debe analizarse. Debemos dejarla tal como es. La pregunta era si a nivel relativo, podemos hablar de la producción debido a algo diferente, y la respuesta es no, esa supuesta producción debido a algo diferente es producto del análisis. Aquí, dentro de la verdad relativa, no debemos analizar pues si lo hacemos, no lograremos encontrar nada más allá de la verdad definitiva. Por ejemplo, si deseamos continuar viendo un espejismo, ¡no debemos acercarnos demasiado! Si lo hacemos, al acercarnos al espejismo nos daremos cuenta de que aquello que pensábamos que estaba ahí en realidad no existe.

(b) Un análisis detallado demuestra que sucede lo mismo incluso dentro de la verdad convencional, 6:36

6:36 Al analizar la realidad tal como es,
resultan imposibles la producción por sí mismo y la producción debido a algo diferente;
son algo irrazonable incluso a nivel convencional.
¿Qué sucede ahora con tu producción?

Lo que Chandrakirti afirma es que todo el razonamiento y la lógica que ha utilizado para demostrar que a nivel definitivo no existe la producción debido a algo diferente, también pueden utilizarse para comprobar que dicho tipo de producción no existe dentro de la verdad convencional. Aquí Chandrakirti está actuando con ingenio. Dice que no existen ni la producción por sí mismo ni la producción debido a algo diferente, y en la última línea, de manera sarcástica le pregunta a su oponente: ¿en dónde está entonces tu producción? Entonces nuestro oponente se molesta un poco y le dice: muy bien, tú, Chandrakirti, no aceptas ningún tipo de producción ni a nivel convencional ni a nivel relativo. En ese caso, ¿qué son todos estos fenómenos? ¿De dónde vienen? Al ver una montaña, lo que vemos es una montaña. Al escuchar música, lo que escuchamos es la música. ¿Qué es todo esto entonces? ¿Cómo es producido? Chandrakirti responde a esto en toda la *sloka* número treinta y siete, y en la mitad de la treinta y ocho. Es un gran consejo para practicantes como nosotros.

(c) Utilizar analogías para ilustrar la producción de manera no analítica, 6:37-38.2

6:37 A cosas vacías como un reflejo,
se les llama compuestas – y son [generalmente] aceptadas.
De la misma manera, a partir de algo vacío, como un reflejo,
se crea una conciencia de sus características.

6:38.1-2 Asimismo, aunque todas las entidades están vacías,
son producidas en su totalidad por [su] vacuidad.

Aquí Chandrakirti se vale de la experiencia ordinaria, afirma que no solamente él dice que las cosas no son producidas por causas y condiciones verdaderamente existentes. Las personas ordinarias por lo general también aceptan cosas vacías como un reflejo o un espejismo. Si nos paramos frente a un espejo y vemos nuestro rostro reflejado en él, decimos: 'veo mi rostro'. Este tipo de resultados son generalmente aceptamos dentro de nuestro mundo, aunque todos sepamos que un espejismo no existe verdaderamente. De la misma forma todos aceptamos que el reflejo de nuestro rostro en el espejo tampoco tiene existencia verdadera. Lo que Chandrakirti argumenta es que él no está aportando nada nuevo, esto es algo que todo el mundo acepta.

Las últimas dos líneas de la *sloka* número treinta y siete dicen: "*de la misma manera, a partir de algo vacío, como un reflejo, se crea una conciencia de sus características*". Por ejemplo, si soñamos con un elefante y un mono, aún dentro del sueño tenemos una sabiduría que discrimina, a pesar de que es un sueño y no existe verdaderamente. No confundimos al mono con el elefante ni viceversa. Surge ese tipo de conciencia. Asimismo, las primeras dos líneas de la *sloka* número treinta y ocho afirman que, aunque todo está vacío, de esa vacuidad es que proviene todo. Con base a esta idea, es que funcionan las visualizaciones dentro del Vajrayana. Si tuviésemos una forma verdaderamente existente, no tendría caso hacer este tipo de prácticas pues las visualizaciones no funcionarían.

(c) Una conclusión concisa, 6:38.3-4

6:38.3-4 Y debido a que no existe una naturaleza inherente en las dos verdades,
no hay eternalismo ni nihilismo.

Las últimas dos líneas de la *sloka* número treinta y ocho son la conclusión. Ningún fenómeno existe verdaderamente ni a nivel definitivo ni a nivel relativo; por lo tanto, no cae ni en el eternalismo ni en el nihilismo. A nivel definitivo, todo se asemeja al sueño en el que tenemos un hijo y dentro del mismo sueño ese hijo se muere. Desde un punto de vista definitivo, como no hubo un nacimiento real de ese hijo, tampoco su muerte es real. Y a nivel relativo, todo es un surgir dependiente, y por lo tanto dicho surgir dependiente no es ni eternalista ni nihilista.

Ahora nuestro oponente realiza una pregunta muy astuta. Dice: bien, si realmente no crees en estas cosas, ¿qué sucede entonces cuando alguien crea karma negativo y experimenta el resultado de dicho karma después de cientos de vidas? Al hablar de la causa y el efecto, nuestro oponente está intentando demostrar que debe de haber algo que exista verdaderamente. Esta es una pregunta bastante sagaz, así que el argumento será duro.

¿Por qué es necesario analizar y debatir tanto?

Como ya lo habrán notado, el estilo budista de enseñar implica mucha repetición. En todos los monasterios o escuelas budistas, el abad por lo general repite tres veces la enseñanza: por la mañana, por la tarde y a la mañana siguiente antes de comenzar con otro tema. Me he sentido tentando a revisar el texto raíz con una mayor rapidez, pero como estas enseñanzas no son algo que tenemos la oportunidad de estudiar seguido, creo que es mejor intentar cubrir lo más posible. Por lo tanto, estoy intentando enseñar siguiendo el estilo de un abad tibetano cuando enseña a sus estudiantes. Quizás por eso encuentren tanta repetición por mi parte. No he abierto estos textos por casi veinte años y he olvidado bastante. Esto se debe principalmente a mi pereza y a mi falta de entusiasmo por estos temas complejos, muchas veces pongo la excusa de que mejor me dedicaré a la práctica en lugar de analizar todo este material intelectual.

Ahora voy a repetir de nuevo que el propósito principal de estudiar el Madhyamika es llegar a entender que todos estos fenómenos no tienen una existencia inherente ni una naturaleza verdadera. Puede que creamos que esto es algo sencillo. ¿Por qué no simplemente decimos que no hay nada que tenga una naturaleza verdaderamente existente? ¿Qué caso tiene todo este análisis, estos debates y todos estos argumentos?

Existen muchas razones para ello. Sabemos que ciertos fenómenos como los sueños, los trucos de magia o los espejismos no existen verdaderamente. Por esa razón no nos aferramos a ese tipo de cosas. Pero en general, cosas como la fama, las posesiones, una posición, poder, atención y alabanzas son bastante importantes para la mayoría de nosotros. Esto se debe a que creemos que son verdaderas y que por lo tanto son importantes, por esa razón hacemos mucho énfasis en ellas.

En nuestro mundo existen diferentes metodologías. Hay muchos filósofos y muchas religiones. Y en cierta medida, ellos también reconocen que muchas de las cosas que en nuestro mundo se consideran valiosas e importantes, en realidad no lo son tanto. Nos muestran la manera de renunciar a todo esto para así obtener los logros espirituales que describen. Por ejemplo, muchos caminos espirituales dentro del hinduismo reconocen que los intereses mundanos, los *dharmas* mundanos como el halago y la crítica; la ganancia y la pérdida, o el placer o el dolor, son algo trivial. Y dándose cuenta de ello, enseñan a sus seguidores a no apegarse a esas cosas y a buscar un camino que los libere del aferramiento a las mismas.

Incluso muchos hinduistas realizan prácticas como el *shamatha*.

Estos métodos son maravillosos y muy efectivos para reducir o debilitar nuestras aflicciones. Pero existen personas como los Vaibhashika, Sautrantika o Chittamatras, que no están satisfechos simplemente con debilitar las emociones aflictivas. Ellos quieren alcanzar la iluminación. Piensan que muchos de estos caminos filosóficos solamente nos conducen a un estado en donde experimentamos cierto tipo de gozo por el hecho de haber reducido temporalmente nuestras emociones aflictivas. Pero eso no es la iluminación. Así que su tarea o búsqueda se torna más refinada y aplican métodos como el *vipashyana*.

No obstante, desde el punto de vista de los Madhyamikas, estas tres escuelas aún mantienen cierta creencia de que las cosas tienen algún tipo de existencia verdadera. Por ejemplo, los seres humanos ordinarios piensan que el halago es algo muy importante, así que lo valoran y trabajan duro para obtenerlo. Pueden llegar a imprimir publicidad y repartirla con este fin. Hacen esto pues creen que dicho halago existe verdaderamente, o al menos la sensación que experimentan cuando otros los halagan. Desde el punto de vista de la escuela Madhyamika, así como estas personas comunes están atadas a este halago verdaderamente existente, personas como los Chittamatras están atados al samsara por entidades verdaderamente existentes como la realidad dependiente o *zhenwang*.

Por esta razón los Madhyamikas insisten una y otra vez en que a nivel definitivo no hay nada que exista verdaderamente. Y según Chandrakirti, la idea o el término de 'existencia verdadera' no es aplicable a nivel relativo puesto que se utiliza en el momento de determinar la verdad definitiva. ¡No estoy diciendo que un vendedor no nos reclamaría si le dijéramos que sus pieles no son genuinas! Pero en este caso, lo 'genuino' de lo que él está hablando no tiene nada que ver con el establecimiento de una teoría.

Quisiera explicar un poco más acerca de esto, tengo la sensación de que muchas personas no entienden a fondo la palabra 'análisis'. Por ejemplo, hay personas que me dicen que todo el tiempo están analizando. Si les pido que nos pongamos de pie, al hacerlo comenzaremos a analizar la situación y pensar: 'estoy puesto de pie'. Pero aquí no estamos hablando de ese tipo de análisis. Al decirles que nos pongamos de pie, no comenzamos a pensar como: '¿este yo que se está poniendo de pie está conformado por átomos o no?', no pensamos de esa manera. Simplemente pensamos que 'estamos de pie'. Así que no me estoy refiriendo a este tipo de análisis ordinario, sino a un análisis teórico.

En última instancia, Chandrakirti no sostiene ningún tipo de visión. No tiene religión, ni ninguna visión religiosa ni filosófica. Tampoco defiende ninguna tesis. A nivel relativo, no analiza. Así que, si alguien le dijera a Chandrakirti que perdió su jarrón, quizás Chandrakirti le ayudaría a buscarlo. Sin analizar. Chandrakirti es un maestro Prasanguika Madhyamika, un consecuencialista. Así que cuando un científico afirme que dicho jarrón está formado por átomos, entonces Chandrakirti señalará las consecuencias de dicha teoría. Por ejemplo, si un policía tuviese ese tipo de visión, cuando alguien le reportara algún ataque, respondería que no es que esté siendo atacado por una persona sino por un conjunto de átomos, y que de hecho no está siendo atacado por nadie. Solamente son átomos. Chandrakirti simplemente señalaría las consecuencias de lo que la otra persona está diciendo.

¡Así que es momento de relajarnos y abrir nuestra mente! Cuando digo que 'los fenómenos no existen verdaderamente', me estoy refiriendo a todo, a la causa, al resultado y a la acción, la cual es la producción, la duración y la cesación. Nada de esto tiene existencia verdadera. Lo que hacen los Prasanguika Madhyamikas, es señalar las consecuencias de las teorías expuestas por los substancialistas, los científicos, los filósofos y los teóricos. Si alguno de ellos afirma que hay una causa verdadera de los átomos, o de la partícula más diminuta mental y física, o de la realidad dependiente, entonces la consecuencia es que debe de haber un tipo de producción que verdaderamente exista. Y la consecuencia se extiende a que también hay una duración y una cesación que existen verdaderamente. De esta forma todo se vuelve verdaderamente existente. Esto es lo que Chandrakirti señala.

Ahora, existe una situación particular para aquellos que aceptan el karma y el renacimiento. Aunque este argumento aplica principalmente al karma, sin embargo, son cosas similares. No estoy seguro si esto aplique a los científicos; vamos a descubrirlo. Muchas religiones aceptan el concepto del karma, no solamente los budistas, también los hinduistas y muchos otros que hablan de las acciones positivas y negativas, como el ejemplo de obedecer a dios para así obtener una recompensa. Todo gira en torno de algo parecido. Supongamos que creamos cierto tipo de karma al hacer algo bueno o malo. Puede que no experimentemos el resultado de inmediato. Por ejemplo, por darle unas monedas a un mendigo, no nos vamos a hacer millonarios al siguiente instante. Pero todas estas religiones creen que este resultado no es destruido por algún obstáculo, y que después de quinientas vidas, quinientos días o unos minutos, finalmente madurará.

En resumen, creamos karma negativo y experimentamos sus resultados, aunque puede que maduren después de cientos de vidas. Puede que visitemos un templo o una iglesia y hagamos nuestra buena acción del día, pero para ir al paraíso, es necesario esperar hasta que llegue la muerte. Aquí es cuando aparece el problema, porque en ese lapso puede que dejemos de ir a la iglesia o que dejemos de cometer acciones virtuosas. Por ejemplo, por la mañana podemos ir a la iglesia y ofrecer flores, practicar la generosidad y demás. Terminamos cansados y dormimos hasta el día siguiente. A la mañana siguiente nos morimos justo al despertar y nos vamos al cielo. Aunque llevamos varias horas dormidos y sin hacer actos meritorios, se tiene la creencia de que obtendremos el resultado e iremos al paraíso, a pesar de que nuestros actos virtuosos no han tenido una continuidad desde el día anterior.

Tres escuelas budistas han reflexionado acerca de esto. Dicen que la mente es impermanente. Por ejemplo, se cree que lo que dura un chasquido de dedos de una persona sana, hay alrededor de sesenta momentos, y dentro de ellos, hay más de sesenta momentos mentales. En cada uno de ellos, el estado mental anterior desaparece y nunca volverá de nuevo. Al recordar el día anterior, no es que el estado mental de ayer regrese. El momento presente es ahora, el cual cesará y dará origen al siguiente estado mental.

El punto aquí es que la mente que creó ese karma positivo ya ha cesado. Y después de mucho tiempo, o cientos de vidas, madura el resultado positivo. Pero entonces el resultado de dicho karma madura en una mente distinta a la que lo creó. ¡Eso no es justo! Pues el creador de ese karma positivo no va a experimentar nunca el resultado de la acción virtuosa que creó. Y aquel que experimenta dicho resultado accidentalmente tiene éxito. Por alguna razón, repentinamente algo bueno sucede. De igual forma, el creador de una acción negativa no tiene que preocuparse pues la mente que creó ese karma cesará. Pero de nuevo resulta injusto para aquel que experimenta su maduración, pues sorprendentemente, sin razón alguna, algo malo le sucede.

Todas estas escuelas y los teóricos tienen que dar respuesta a este problema, sin embargo, para Chandrakirti no representa mayor conflicto. Esto es algo muy hermoso acerca de él; para todos los demás, esto representa un gran problema, pero no para Chandrakirti. ¿Saben por qué? Debido a que todos los demás creen que la causa verdaderamente existe, creen en la existencia verdadera de la producción, de la duración y de la cesación. Por esta razón se enfrentan a este problema, y para poder resolverlo, presentan todo tipo de buenas ideas.

Por ejemplo, los Vaibhashikas creen que existe una substancia, un fenómeno con existencia substancial, al cual lo denominan 'un pagaré' (*vijñapti*). Creen que el efecto de la acción no se pierde (*las 'bras chud mi za ba*) debido a que es un fenómeno con existencia substancial. Por ejemplo, si Gerardo toma el voto de celibato, para muchas otras escuelas este voto sería considerado algo mental. Pero los Vaibhashikas dicen que el voto tiene forma. Por esa razón en caso de que Gerardo fantasee acerca de tener un romance con alguien más (ya saben con quién), su voto no puede ser destruido. Pero si tiene relaciones con ella, entonces destruye su voto. Por esa razón es que tiene forma.

¡No deberíamos de menospreciar a los Vaibhashikas; tienen unas ideas muy buenas! Digamos que esta

mañana tomamos el voto de celibato y nos vamos a dormir. Aunque no pensemos en ser célibes durante el sueño, eso no tiene mayor importancia, tenemos el voto y no se pierde.

Asimismo, podemos hacer el voto de no mentir. Aquí hay dos aspectos a tomar en cuenta. Si hemos hecho el voto de no mentir, y en ocasiones mentalmente decimos mentiras, esto no rompe el voto, lo cual comprueba que es una substancia. Y si llegáramos a romper el voto en el futuro, ¿por qué sentirnos culpables por el hecho de decir una mentira? Según los Vaibhashikas, la culpa proviene de la forma, por decirlo así.

Los Sautrantikas creen en una substancia llamada 'continuo mental', *namshé* (*rnam shes*) y en las llamadas 'tendencias habituales', *bagchak* (*bag chags*) que actúan como una conexión entre el que crea el karma y el que lo experimenta. La escuela Chittamatra es muy parecida, aunque difiere bastante en su manera de identificar a la mente o conciencia, *namshé*.

En el caso de los Madhyamikas, para empezar, ellos no creen que la producción exista verdaderamente y, por lo tanto, tampoco aceptan que la cesación tenga existencia verdadera. Las cosas cesan a nivel convencional, así que solamente aceptan cierto tipo de cesación sin ninguna clase de análisis. A nivel definitivo, Chandrakirti no acepta que haya una cesación verdaderamente existente. A diferencia de las otras tres escuelas, Chandrakirti no se enfrenta al problema de que la mente es la creadora del karma, o que tenga un fin o cese. Este argumento es parecido a la *sloka* número treinta y tres. Para las otras escuelas, el creador de dicho karma ha dejado de existir, y el que experimenta el karma aparece más adelante, por lo tanto, necesitan llenar el espacio que hay entre estos dos sucesos. Pero como Chandrakirti no acepta que la cesación exista verdaderamente, no tiene problema alguno en que exista un espacio entre ambos. Para él, el supuesto término: 'deja de existir' no tiene existencia verdadera. Y tampoco la producción. Por lo tanto, este 'espacio' entre los dos sucesos es inexistente. No hay un 'espacio' que exista verdaderamente. Siempre tenemos que usar el término 'existencia verdadera'; de lo contrario podríamos confundirnos.

Quisiera aclarar algo aquí. Al leer el texto raíz, el *Madhyamakavatara*, puede que aparentemente encuentren ciertos términos contradictorios. Por ejemplo, la segunda línea de la *sloka* número treinta y tres dice: "*en el momento del brote, no hay destrucción de la semilla*", lo cual indica que, en el momento del resultado, la causa no ha dejado de existir. Después en la *sloka* número treinta y nueve, que es la siguiente que analizaremos, la primera línea menciona: "*Debido a que una acción no cesa inherentemente*", lo cual pareciera que indica que la acción no deja de existir. Pero la tercera línea dice: "*aunque puede haber pasado mucho tiempo desde que cesó lo acción*", lo cual indica que la acción deja de existir. Todo lo que tenemos que saber es que esto no es contradictorio, Chandrakirti está hablando de diferentes niveles, en ocasiones a nivel definitivo y en ocasiones a nivel relativo.

(ii) La ventaja de permitir que las acciones tengan frutos, *(620)*

(a) A pesar de que no hay una [conciencia] base de todo, los efectos de las acciones no se pierden

(i) El tema principal, 6:39

> *6:39 Debido a que [una acción] no cesa inherentemente,*
> *y a pesar de que no hay una [conciencia] base de todo, una acción es capaz [de producir un resultado].*
> *Y aunque puede haber pasado mucho tiempo desde que cesó la acción,*
> *aun así, vendrá su efecto correspondiente.*

(a) La principal explicación de cómo es que hay una conexión entre la acción y el resultado

Debido a que la producción no existe verdaderamente, tampoco hay tal cosa como una cesación con existencia verdadera. Por lo tanto, a pesar de no contar con una substancia que los conecte como el *alaya* o *künzhi*, incluso así tenemos la causa y efecto. No necesitamos de la conciencia base de todo o *alaya*, las acciones no son producidas ni cesan verdaderamente. Dentro de la verdad convencional, es posible percibir el cese de una acción, y después de varios años, experimentar el mero resultado de dicha acción, también a nivel convencional. Chandrakirti explicará esto a través de una analogía excelente dentro de la *sloka* número cuarenta.

(ii) Explicar esto por medio de una analogía *(633)*, 6:40

> *6:40 Después de haber percibido objetos dentro de un sueño,*
> *al despertar, un tonto sigue apegado a ellos.*
> *Asimismo, las acciones que ya han cesado y que no existen por sí mismas,*
> *continúan manifestando sus resultados.*

Al preguntarle a Chandrakirti ¿cómo es posible que algo funcione de manera ordenada si no existe, ni es producido ni cesa verdaderamente? Como respuesta, nos da un ejemplo. Digamos que nuestro amigo – no mencionaré su nombre, tiene un sueño muy intenso. Y al despertar, aunque ella se ha marchado a los Estados Unidos, continúa sintiendo apego por ella. De hecho, el texto dice que puede que las personas tengan sueños pasionales con mujeres hermosas y que, al despertar, los tontos e ignorantes continúen sintiendo apego por aquellas mujeres que nunca conocieron. De la misma forma, las acciones que no existen verdaderamente pueden producir resultados que tampoco tienen una existencia verdadera.

> [Estudiante]: ¿Por qué este ejemplo funciona?
> [R]: La mujer del sueño no existe verdaderamente ni siquiera dentro del mundo relativo. Pero al despertar, podemos seguir sintiendo deseo sensual hacia ella y dicho deseo es la verdad relativa. La mujer no existe a nivel relativo, pero aun así podemos sentir apego. Asimismo, Chandrakirti afirma que, al verlo desde el punto de vista de la verdad superior, todo acontece de esta manera. Podemos sentir deseo o agresión a pesar de que los fenómenos no existen verdaderamente. Así es como Chandrakirti aborda el tema; es tan inteligente que con unas cuantas palabras nos da un ejemplo y una razón.
>
> [Estudiante]: ¿Cómo es que esto opera o funciona?
> [R]: Ahora estamos hablando de la conexión. El problema con nuestros oponentes es que está presente el karma – el creador, lo creado y lo que se ha ido, y luego hay un resultado. ¿Pero qué hay entre todo esto, cómo opera dicha conexión? Chandrakirti afirma que ellos experimentan este problema debido a que aceptan que el karma tiene existencia verdadera, hablan de un cese y un resultado verdaderamente existentes. Por lo tanto, necesitan algo que funcione como conector, a diferencia de Chandrakirti pues él no acepta una causa, ni un cese, ni un resultado con existencia verdadera. Si ese fuese el caso, ¿cómo es que funcionamos entonces? ¡Como un sueño! Responde Chandrakirti. Dentro del sueño vimos una mujer, y al despertar, continuamos sintiendo apego por ella. Para los teóricos, la mujer del sueño necesariamente tiene que aparecer a la mañana siguiente para que sintamos apego hacia ella. Sin embargo, no hay necesidad de ello. Aquí Chandrakirti está haciendo uso de la experiencia convencional, dice que es posible soñar con algo y que, al despertar, continuar aferrándonos a lo que pasó en el sueño. Esto es algo que todos podemos entender y experimentar, y por lo tanto no requiere de mayor explicación. Afirma que el karma y sus resultados operan de manera muy similar.

[Estudiante]: Si golpeo a alguien más o cometo una acción violenta, y después de cientos de vidas una persona viene a cobrar venganza, ¿cómo es que esa persona tiene la memoria para devolverme el golpe?
[R]: Puede que el resultado no necesariamente sea un golpe, quizás para ese tiempo la persona ya esté iluminada. Cosas como esas pueden suceder. Y desde luego, Chandrakiti está utilizando el sueño como un ejemplo. Después de experimentar algo dentro de un sueño, podemos tener una experiencia posterior de apego con base en dicho sueño. Esto no significa que, si golpeamos a alguien, esa persona experimentará y recordará esa sensación durante cientos de vidas.

[Estudiante]: ¿Es un dios universal justo?
[R]: Estamos hablando de cómo es que opera el karma. ¡Esta pregunta pertenece a una sección completamente diferente! Funciona, como lo explicaremos más adelante. Pero aquí estamos suponiendo que aceptamos este hecho.

[Estudiante]: La base del argumento de Chandrakirti parece descansar en el hecho de que otras escuelas budistas afirman que la causa y el efecto existen verdaderamente. Pero yo no me siento satisfecho con eso, incluso para los Vaibhashikas, la persona y la acción no son verdaderamente existentes. Tampoco *vijñapti* tiene existencia verdadera debido a que cesa en el momento en el que el karma se agota. Así que no logro entender por qué él afirma que todas estas cosas son verdaderamente existentes dentro de las demás escuelas budistas.
[R]: Puede agotarse, pero el cese de *vijñapti* es verdaderamente existente. Lo que dices es correcto, los Vaibhashikas y los Sautrantikas meditan en la vacuidad de la persona y han hecho la tarea respectiva en lo referente a la mayoría de los fenómenos burdos. Pero aún creen en los fenómenos sutiles, como los átomos, y mientras continúen aceptando que incluso una sola cosa tiene existencia verdadera, entonces necesariamente hablarán de una producción, duración y cesación verdaderamente existentes. Esto es lo que Chandrakirti está refutando. Chandrakirti sabe perfectamente que los Vaibhashikas meditan en la ausencia de identidad personal.

[Estudiante]: Si pudiéramos ver con claridad que nuestras acciones no existen inherentemente, ¿ya no habría resultados kármicos?
[R]: Si logramos ver eso, entonces hemos alcanzado la liberación.

[Estudiante]: Al hablar de una verdad definitiva, ¿esto no implica que la verdad relativa realmente existe?
[R]: Así es, pero Chandrakirti nunca ha dicho que la verdad definitiva existe verdaderamente a un nivel último. Pero a nivel relativo sí, ambas existen.

[Estudiante]: No solamente el asunto del karma; las otras escuelas también se enfrentan al problema de encontrar algo que conecte a la causa con el efecto. Así que, aunque sólo sea por una fracción de segundo, aún tienen que explicar dicha conexión.
[R]: Esa es la consecuencia. Acertadamente estás poniéndote del lado de Chandrakirti.

[Estudiante]: Parece que Chandrakirti mezcla niveles en sus argumentos. Por un lado, habla de la verdad definitiva, en donde no existe el tiempo. Pero, por otro lado, al hablar de la verdad relativa menciona cosas como el tiempo, la causa y el efecto y demás. ¿Cómo puede construir un argumento pasando de un nivel a otro? Me parece un poco engañoso o tramposo.
[R]: ¿Por qué te parece engañoso?
[Estudiante]: Para que haya una verdadera dialéctica, es necesario utilizar las mismas entidades o términos.
[R]: Al hablar de la verdad relativa, tenemos que hablar del tiempo, del espacio, etcétera. De hecho, es la única ocasión en la que podemos hablar de todo esto. Para Chandrakirti, a nivel definitivo, no hay nada de qué hablar. Sin embargo, refuta la manera cómo otros determinan la verdad definitiva

argumentando que dichos planteamientos no funcionan ni a nivel relativo ni a nivel definitivo. En primer lugar, observa y analiza la lógica y el análisis presentados por sus oponentes, para posteriormente utilizar ese mismo razonamiento dado por ellos para demostrar las consecuencias de su análisis, y por lo tanto hacerlo obsoleto. Cuando Chandrakirti refuta los argumentos que sus oponentes utilizan para establecer la verdad definitiva, tales como la verdadera existencia de las substancias, él se limita a decir que, si algo de verdad existe, entonces debería poseer una verdadera continuidad, o un vínculo entre el resultado y sus causas. Por lo tanto, es en este sentido que Chandrakirti habla de la verdad definitiva. Él no está presentando una tesis que afirme: 'ésta es la verdad definitiva o absoluta'.

[Estudiante]: Chandrakirti dice que, a nivel definitivo, no existe el karma. Pero cuando habla de la verdad relativa, apela a la experiencia ordinaria. Hasta ahora, ha hablado de cosas que para todos resultan evidentes, como la causalidad, pero el karma no es algo evidente para todos. ¿Cómo puede hablar del karma sin necesariamente presentar una teoría?
[R]: Existen diversas respuestas para esto. ¡Esta es una buena interrogante! Podemos hablar de aquello que para las personas es 'evidente'. Para empezar, cuando Chandrakirti dice: "yo no presento ninguna tesis", lo que quiere decir es que no postula ningún tipo de tesis establecida a través del análisis y la lógica. Desde luego que al preguntarle: ¿eres tú Chandrakirti?, respondería de manera afirmativa. Eso es un tipo de tesis, pero que es una verdad convencional. Y la verdad convencional no se determina utilizando una teoría o algún tipo de lógica. Entonces puede que nos preguntemos: si ese es el caso, entonces al hacer una acción virtuosa, como meditar en la compasión, ¿cómo puede esto madurar en una experiencia positiva? Esta es una pregunta muy oportuna, la explicación a ella se da en las *slokas* cuarenta y uno y cuarenta y dos. Es exactamente lo que nuestro oponente está preguntando. Afirma que, si creemos en lo que Chandrakirti dice, en ese caso, el resultado será infinito. Aunque la acción se detenga, continuará produciendo un resultado y nos enfrentaríamos a dicho conflicto.

(b) Rechazar las dos consecuencias extremas

No sé si estarán de acuerdo con esta respuesta, pero es ingeniosa y astuta. El punto por objetar es que, si Chandrakirti no cree en un hilo conductor o en un conector, y si tampoco acepta una producción verdaderamente existente, ni una cesación verdadera, etcétera, entonces toda la lógica del karma se derrumba y se colapsa. Aunque la acción cese, seguiría dando toda clase de resultados. O una acción positiva daría resultados negativos y una acción negativa daría buenos resultados. Cosas así pasarían.

(b) La consecuencia de que la maduración sería infinita, 6:41

6:41 A pesar de que los objetos puedan ser inexistentes,
es posible que alguien con una visión deficiente perciba caer cabellos,
pero no otras formas [inexistentes].
Asimismo, hay que reconocer que no existe una maduración que se repita.

Aunque dicho objeto no exista verdaderamente dentro del mundo relativo, alguien con una visión distorsionada percibe caer cabellos frente a él. Sin embargo, no percibe que un burro tenga cuernos. Alguien con ictericia ve la concha amarilla, pero no la ve como una flor. De la misma forma, un karma que ya se ha agotado, no necesariamente producirá otro resultado. Esta es la respuesta de Chandrakirti.

(ii) La consecuencia de que la maduración no tendría coherencia, 6:42

6:42 A pesar de que observa [como vacíos] tanto la maduración de los efectos desagradables [que provienen de] las acciones negativas;
como la maduración de los agradables [que provienen de] la virtud,
la liberación es alcanzada por una mente que está libre del bien o del mal.
Especular acerca de las consecuencias de una acción no fue algo [que el Buda] alentara.

No ha terminado de responder. Ahora dice que los resultados desagradables provienen de acciones no virtuosas. Y que aquellos que experimentan resultados agradables, como la felicidad, provienen de acciones virtuosas. Aquellos que transcienden las acciones virtuosas y las no virtuosas, alcanzan la liberación. Como conclusión, añade que el Buda no nos invita a especular acerca de las consecuencias de las acciones. Existen muchas razones para ello. En especial debido a que hay una fuerte tendencia entre los teóricos a desarrollar ciertas cosas como el *alaya*, los pagarés o deudas, etcétera, que pueden destruir la verdad convencional, *tanyé denpa*. Por lo tanto, hábilmente se rechaza esta forma complicada de pensar acerca de las consecuencias de las acciones. Si esta respuesta no les satisface, más adelante seguiremos hablando del tema.

Además, los Prasanguikas ven todo desde una perspectiva subjetiva, mientras que las demás escuelas lo hacen de una manera objetiva, por eso identifican de manera distinta a los supuestos obscurecimientos. Por ejemplo, para las escuelas que son Madhyamika, debido a que hay un objeto externo, puede existir algún tipo de percepción que sea correcta. Cuando estas escuelas ven una flor, la percepción visual de dicha flor no necesariamente es incorrecta, no forzosamente se ve como algo obscurecido. Mientras que los Prasanguikas afirman que el momento en el que percibimos la flor y la etiquetamos, es en sí mismo un obscurecimiento. Aquí podemos notar que la diferencia entre ver las cosas de manera subjetiva y de manera objetiva, da origen a discrepancias sutiles en las visiones.

(c) La [conciencia] base de todo, vista como un recurso interpretable de la verdad, 6:43

6:43 "La existencia de una [conciencia] base de todo"; "de un individuo existente";
"de que los skandhas meramente existen", -
tales instrucciones fueron dadas para aquellos que no les es posible comprender
las enseñanzas profundas.

(i) La necesidad de refutar

Aquí quisiera subrayar que Chandrakirti no está negando el *alaya* dentro de la verdad convencional; más bien dice que el *alaya* no existe en la verdad definitiva. El *alaya* que postulan los Chittamatras proviene del análisis y la lógica. Si le preguntáramos a Chandrakirti qué tipo de *alaya* acepta, diría que aquella perteneciente a la verdad convencional, lo cual facilita la comunicación. Nunca la acepta como algo verdaderamente existente. No olvidemos que la noción de existencia verdadera es un descubrimiento que proviene de la lógica y el análisis. Por esta razón Chandrakirti afirma que una acción positiva traerá un resultado positivo. Lo dice sin valerse del análisis y la lógica de los teóricos puesto que, si utilizamos la lógica y el análisis, no hay tal cosa como acciones virtuosas o no virtuosas. Por esta razón afirma, en la tercera línea de la *sloka* cuarenta y dos, que aquellos que trascienden las acciones positivas y negativas, alcanzan la liberación.

Ahora podemos añadir un nuevo término a nuestro vocabulario: "*razonamiento a través de un análisis convencional*", *tanyé chöché kyi rigpa* (*tha snyad dpyod byed kyi rigs pa*). Anteriormente hablamos del análisis que observa o determina la naturaleza definitiva de las cosas, *döndam chöché kyi rigpa*, y aquí estamos hablando del razonamiento que observa o determina la naturaleza convencional de las cosas. Este tipo de análisis tiene tanto cognición directa como lógica por inferencia, pero no es como el análisis

que utilizan los teóricos para establecer la verdad definitiva. Simplemente afirma cosas como que 'si observamos humo, es que debe de haber fuego'. Hasta ahí llega su alcance. No formula interrogantes como ¿qué es el humo? O ¿qué es el fuego? Así que Chandrakirti acepta el *alaya* o las conexiones a nivel convencional, utilizando este tipo de lógica que determina la verdad convencional, pero no va más allá.

(ii) Explicar cómo es que sucede

Quizás recuerden que en 1996 les dije que, al estudiar el budismo, la lógica y el razonamiento son de suma importancia. Es necesario utilizar la razón para determinar la visión. Sin embargo, no podemos esperar que el razonamiento por sí solo nos lleve a la profundidad de la verdad, debido a que dicha razón depende de nuestra manera de pensar y de nuestros seis sentidos, no puede ir demasiado lejos. Por lo tanto, también nos basamos en la autoridad de las escrituras.

Así que ahora nuestro oponente cita las escrituras como autoridad para así contradecir a Chandrakirti. En el *Lankavatara Sutra*, el Buda habló del *alaya*. Utilizando analogías como la del océano y las olas, dijo que el *alaya* es la base para distinguir todo tipo de patrones habituales. También dijo que el *alaya* podría ser la causa de todo tipo de emociones, y que todo tipo de emociones podrían surgir de este *alaya*. Desafortunadamente no cuentan con un comentario acerca de esta obra. Pero esperemos que éste sea el inicio de la traducción de algún comentario para que sea accesible a todos aquellos que en el futuro deseen estudiar el *Madhyamakavatara*. Dentro del *Lankavatara Sutra*, el Buda habla acerca de la existencia del *alaya*, la conciencia base de todo, y de la existencia de los individuos. Dice frases como: "monjes, sangha, los cinco agregados son un peso. Aquel que carga dicho peso es la persona, el individuo". En otros sutras, afirma que lo único que existe son los skandhas. Dice que no existe la persona, solo la mente o conciencia, y una forma. Así que ahora nuestro oponente pregunta ¿qué es todo eso? El Buda habló de todas estas cosas incluidas el *alaya*, ¿cómo no aceptarlo?

(a) La [conciencia] base de todo como un recurso interpretable de la enseñanza

(b) El individuo y los skandhas son un recurso interpretable de la enseñanza

(c) Que el mundo material tenga una naturaleza verdadera es un recurso interpretable de la enseñanza

(d) Distinguir de entre las enseñanzas que son un recurso interpretable, cuáles deben aceptarse como verdad convencional y cuáles no.

En la *sloka* cuarenta y tres, Chandrakirti dice que todas estas enseñanzas son para aquellos que no pueden comprender las profundas enseñanzas de la vacuidad. Para ellos, el Buda enseñó tales cosas. Como quizás lo recuerden, en 1996 mencioné que las enseñanzas del Buda se dividen en dos grupos:

- Aquellas con un significado provisional o interpretable — *drang dön* (*drang don*)
- Aquellas con un significado definitivo o no interpretable — *ngé dön* (*nges don*)

Muchos seguidores del Buda anteriormente eran *tirthikas*, tenían antecedentes religiosos distintos y creían en conceptos como el atman, un dios creador, etcétera. De hecho, nosotros estamos en el mismo caso. No necesariamente tenemos estos antecedentes espirituales, sin embargo, a todos nos gusta creer que existe algo en nuestro interior. Para personas así, resultaría impactante escuchar enseñanzas con un significado definitivo, tales como la vacuidad. Así que el Buda comenzó enseñándoles algo que les recordara al atman o al alma, y para ello hace referencia al *alaya*, al individuo o a los agregados.

6:44 Aunque está libre de la visión del conjunto transitorio,
el Buda utiliza los términos "yo" y "mi enseñanza".
De la misma manera, aunque las cosas no tienen una naturaleza inherente,
dentro del contexto de la verdad interpretable, habló acerca de una existencia [relativa].

La *sloka* cuarenta y cuatro lleva el tema aún más allá. A pesar de que el Buda está libre de todo tipo de visiones del conjunto transitorio como la forma, la sensación, el karma y demás, al dirigirse a sus discípulos utiliza términos como "yo", frases como: "he alcanzado la iluminación en Bodhgaya", o "en cierta ocasión fui un pájaro". [Nota: la visión del conjunto transitorio, que en tibetano se dice *'jig tshog gi lta ba*, es un tipo de visión que considera a un conjunto de entidades como si fuesen algo sólido]. También usa términos como "mi" padre y "mi" madre, todo esto lo hace para facilitar la comunicación. Asimismo, a pesar de que las cosas no tienen una naturaleza que exista inherentemente, para poder comunicarse dice que ciertas cosas existen, pero estas enseñanzas tienen un significado provisional o interpretable.

En su auto comentario cita algunos versos maravillosos que provienen de los sutras Theravada, los cuales los mencionaré brevemente. Rinden homenaje al Buda y al mismo tiempo hablan acerca de las enseñanzas que tienen un significado provisional.

Si los budas no actuaran de acuerdo con lo que las personas ordinarias aceptan, entonces las personas comunes nunca tendrían la oportunidad de comprender quién es el Buda y qué es lo que enseña.

Enseñanzas como la forma, las sensaciones, los agregados; enseñanzas basadas en los elementos; enseñanzas acerca del campo de los sentidos y sobre los tres reinos; todas estas enseñanzas van de acuerdo con la experiencia ordinaria.

Los fenómenos nunca han tenido nombres, pero el Buda enseñó utilizando nombres que las personas comunes como nosotros nunca hubiésemos podido imaginar. Esto también lo hizo de acuerdo con la experiencia ordinaria.

Los fenómenos no tienen nombres, pero el Buda creó nombres para poder comunicarse con el mundo ordinario. Creó hermosas denominaciones como la de la vacuidad, que personas ordinarias como nosotros nunca nos hubiésemos podido imaginar.

El Buda enseñó la vacuidad, sin embargo, nunca negó nada que fuese inexistente. Esto también lo hizo de acuerdo con la experiencia ordinaria.

Las cosas nunca han sido producidas, no han durado ni han dejado de existir. Aun así, para el beneficio de los seres, dijo que las cosas surgen, duran y cesan; que son impermanentes y demás. Todo esto lo hizo en beneficio de las personas comunes y de acuerdo con su experiencia.

Por lo tanto, estos versos establecen que todos los sutras o enseñanzas del Buda que hablan acerca del *alaya*, de los agregados, del individuo y demás, son enseñanzas con un significado provisional y requieren ser interpretadas. Y mientras Chandrakirti afirma todo esto, nos acercamos a la principal dificultad. Ahora, finalmente, nuestro oponente es la escuela Chittamatra.

(c) Refutar el punto de vista Chittamatra acerca de la producción debido a algo diferente *(642)*

Según el comentario, en el momento en que Chandrakirti menciona todas estas cosas, los Chittamatras no logran soportarlo, pues para ellos estos sutras tienen un significado directo o definitivo. Las siguientes tres *slokas* presentan la tesis de la escuela Chittamatra.

(i) Expresar dicho punto de vista de acuerdo con sus textos

De hecho, en este caso existen tres pasos para exponer el punto de vista de la escuela Chittamatra:

- Como primer paso, los Chittamatras harán una presentación acerca de aquello que comprende o de los logros que adquiere un bodhisatva del sexto bhumi.
- En segundo lugar, nos dirán cómo es que todos estos objetos y sujetos provienen de la mente.
- Y como tercer paso, definirán lo que es la 'mente'.

Primero, un bodhisatva dentro del sexto bhumi comprende que, sin la mente, no hay objeto. Y posteriormente medita en el entendimiento de que los tres reinos no existen externamente, sino que son 'mentales'. Después de meditar en esto repetidamente durante mucho tiempo, la división que hay entre sujeto y objeto dejará de existir, y se dará cuenta que la mente es lo único que verdaderamente existe. Logrará entender esto con una conciencia personal o *rangrig*.

Estamos hablando de una de las visiones budistas más elevadas, y ahora, ellos son nuestros oponentes. Por esta razón nuestra discusión se tornará intensa. De hecho, en lo personal no entiendo mucho acerca del Madhyamika, pero me agrada bastante la escuela Chittamatra. Me resulta más sencillo entender la visión Chittamatra de que todo es mental, que la visión Madhyamika de que todo es vacuidad. Aunque esta sensación es más emocional y no está basada en mi sabiduría. Me hace sentido escuchar que todo es mental. Al leer la historia del budismo, podemos darnos cuenta de que los maestros de la escuela Chittamatra no eran individuos ordinarios. Dentro de ellos figuran grandes personajes como Asanga, Vasubandu y Dharmakirti. También está incluido el mismo Shantarakshita, quien fue uno de los primeros maestros que llevó el budismo al Tíbet. Todos ellos tienen al menos una tendencia Chittamatra. Incluso también nuestro querido Shantideva, ¡así que refutarlos no es una tarea fácil!

Si analizamos sus argumentos, puede que en ocasiones saltemos de alegría y creamos que los hemos refutado. Pero como dice Shantideva, eso es similar a cuando una vaca se encuentra con una serpiente, y la vaca se pone a danzar como una *garuda*. E incluso dentro del Madhyamika, existen dos escuelas principales. Una es la de Chandrakirti, los *Madhyamikas que aceptan la experiencia ordinaria* o *'jig rten grags der spyod pa'i dbu ma pa*. Y la otra es la escuela *Yogachara-Madhyamika*, la cual está en gran medida influenciada por la escuela Chittamatra. Además, algunos practicantes del tantra encuentran las ideas Chittamatra o Yogachara bastante útiles y aplicables. Ellos también tienen tendencias Chittamatras.

Y existen diversas razones. Los Chittamatras afirman que todo es mental debido a que no puede existir una entidad que sea un objeto independiente al sujeto. Sujeto y objeto van de la mano, y ese tipo de lógica es irrefutable. No es posible pensar en algún argumento lógico que refute esto. Por esta razón no aceptan cosas como el alma o un creador, puesto que supuestamente el creador lo hizo todo, y necesariamente tuvo que haber existido previamente a su creación. Y los Chittamatras preguntarían: ¿quién supo que el creador estaba ya ahí? El preceptor de dicho creador debió de estar ahí junto con el creador. Hasta que eso no sucede, él no es el creador. Por ejemplo, para la mayoría de ustedes, hace treinta años yo no estaba aquí o no existía para ustedes. Pero en estos momentos, pueden utilizar una lógica por inferencia y pensar que hace treinta años yo era un niño pequeño, y así hacer una proyección del pasado.

Otra de las razones para apoyar la visión Chittamatra es que todo es claridad y darse cuenta, en el sentido de que todo lo que experimentamos es claridad y conocimiento ante nuestra conciencia. Y esto ha sido así desde el momento de nuestro nacimiento hasta ahora. Cuando éramos niños, cualquier cosa que apareciera ante nosotros parecía clara ante nuestra conciencia visual, y nuestra conciencia visual se daba cuenta de ello. O en cierta forma nuestra conciencia lo reconocía. Aquí no estamos hablando de conciencia tal y como utilizamos el término en un lenguaje coloquial, como por ejemplo cuando decimos 'estoy consciente', que es lo opuesto a estar inconsciente. Más bien se refiere al hecho de que hay claridad y

reconocimiento de aquello que está frente a nosotros. Esto no ha cambiado desde que tenemos memoria hasta ahora. Por esta razón todo es mental, puesto que no hemos experimentado nada que sea diferente a esto.

No existe nada excepto aquello que percibimos o conocemos a través de los seis sentidos. Y la 'mente' es lo único que existe. Los Chittamatras también tienen una base sólida en los sutras, en particular en el *Dashabhumika Sutra*, el cual también es el sutra principal en el que se basa el *Madhyamakavatara*. Este sutra dice que cuando el Buda se dirigía a los bodhisatvas del sexto bhumi, les dijo: "!Oh Bodhisatvas!, los tres reinos son mentales". Principalmente en esta cita se basan los Chittamatras para respaldar su visión.

Cómo estudiar y practicar el Madhyamika

En estos momentos, quizás no seamos capaces de comprender que todos estos fenómenos no tienen una naturaleza verdaderamente existente. Desde luego, nuestro objetivo final es lograr entender esto. Pero, aunque en estos momentos no podamos hacerlo, al menos es de suma importancia saber que las cosas que valoramos y consideramos importantes, son superficiales. Todas son impermanentes y están en constante cambio. A cada segundo y a cada momento se modifican. No son lo que creemos y aunque algunas de ellas pueden darnos cierto tipo de satisfacción o felicidad, al final se convierten en causas de dolor, temor, expectativas y todo tipo de ansiedad. Así que es importante que de vez en cuando recordemos estos pensamientos de renuncia. Debido a que nuestro objetivo al estudiar el Madhyamika, es beneficiar a los seres. Nuestra meta es comprender la verdad definitiva y así ayudar a que otros la comprendan. Nuestro objetivo no es solamente lograr una satisfacción intelectual y convertirnos en grandes eruditos para poder hablar sobre el tema.

Menciono todo esto pues hasta que no veamos la futilidad de todos estos fenómenos, de los bienes materiales y de las cosas que poseemos, no seremos capaces de comprender adecuadamente estas enseñanzas. Probablemente podemos entender algo y estar de acuerdo con Chandrakirti en puntos como que algunas cosas no tienen existencia verdadera. Sin embargo, en nuestro interior, no hemos generado una auténtica renuncia y seguimos aferrándonos a algo. Mientras sigamos creyendo que hay algo que verdaderamente existe, algo tan simple como nuestro propio espacio; entonces nuestra aproximación hacia las enseñanzas del Madhyamika no será equilibrada. Mientras continuemos pensando así, que lo hacemos todo el tiempo de manera inconsciente, nuestro entendimiento de la filosofía Madhyamika siempre caerá en alguno de los extremos.

Por lo general tenemos dos tipos de aferramiento. Hemos determinado dos tipos de visión. Tenemos aferramiento hacia nosotros mismos: la persona, la identidad o el *ego*. Y también tenemos aferramiento o apego hacia los fenómenos. Quizás esta sea mi propia interpretación, pero yo creo que Chandrakirti diría que las cosas no existen de la forma en que creemos que existen. Desde luego no está diciendo que los fenómenos existan de una forma distinta que transcienda nuestra manera de pensar, lo cual es precisamente lo que está a punto de explicarnos.

Quisiera también comentar algo acerca de la práctica. En estos momentos estamos estudiando el Madhyamika, pero las cosas cambian en el momento de la práctica, por ejemplo, cuando estamos meditando. Si contamos con un maestro y estamos intentando comprender el Madhyamika, hay que tener en cuenta que esto es algo individual. Nuestro maestro puede hacernos preguntas como: '¿cuál es el sonido que se produce al aplaudir con una mano?', y esto puede abrir nuestra mente de inmediato, comprendiendo así el significado del Madhyamika y la vacuidad o *shunyata*.

En una ocasión Nyoshul Longtok le dijo a su maestro Patrul Rinpoche que no lograba entender la verdadera naturaleza de los fenómenos. Como respuesta, Patrul Rinpoche le dijo: "no hay nada que comprender, es muy simple, ven conmigo". Y caminaron hacia una explanada. Me parece que era por la

mañana, o quizás por la noche, no recuerdo bien. Entonces Patrul Rinpoche le preguntó a Nyoshul Longtok: "¿Puedes ver las estrellas en el firmamento?" y Nyoshul Longtok dijo: "sí". Había también a lo lejos unos perros ladrando, eran animales ordinarios, no crean que era algún tipo de perros celestiales o especiales. Entonces Patrul Rinpoche le volvió a preguntar: "¿escuchas el ladrido de esos perros?" y Nyoshul Longtok dijo: "sí". Entonces Patrul Rinpoche le respondió: "por el momento eso es todo, no hay nada más". En ese instante, se desvaneció todo el aferramiento de Nyoshul Longtok hacia esos fenómenos aparentemente sólidos. Rompió el sello del samsara y del nirvana. De hecho, no debería de estar hablando de esto pues es terminología perteneciente al Dzogchen y en este momento no estamos tocando el tema. ¡Pero Nyoshul Longtok logró comprenderlo! Entendió el mensaje y de ahí en adelante no volvió a hacer preguntas como: ¿en dónde debo hacer mi retiro, en Nepal o en Australia?

Quizás muchas personas románticas le han dicho a su pareja: "¿puedes ver esa estrella brillar?". Pero la mayoría se confunde aún más debido a la estrella. Así que esto tiene que ver con nuestro mérito, nuestra devoción hacia nuestros maestros y todo eso. Es algo inexpresable que como ya lo he dicho, depende en gran medida de nuestro mérito. Y creamos mucho mérito al escuchar enseñanzas acerca del Madhyamika, así como las palabras de Chandrakirti. En el público hay una señora alemana que no habla una sola palabra de inglés ni de francés. Está aquí sentada y en un inicio se frustró cuando le dije que continuara asistiendo a las enseñanzas, se lo pedí porque estoy seguro de que tanto ella como yo estamos creando una gran cantidad de mérito. Como ya lo mencioné, Vasubandu tuvo muchos discípulos, uno de ellos fue Sthiramati (*Lodrötenpa*), que en una vida previa fue una paloma. Todas las mañanas, Vasubandu recitaba el *Prajñaparamita Sutra*, y esta paloma lo escuchaba todos los días. Cierto día la paloma murió y renació como Sthiramati, y fue conocido como el discípulo más brillante de Vasubandu, que incluso llegó a superarlo en lo referente a los temas budistas acerca de aquello que va más allá de lo físico (*metafísica*).

Hemos estado hablando desde un punto de vista práctico, pero el estudio de la filosofía Madhyamika y los argumentos de las diferentes escuelas también pueden ser algo bastante práctico. La comprensión de esta filosofía hará que desarrollemos un tipo de sabiduría discriminadora que nos permita diferenciar entre el Dharma auténtico y el falso.

Puesto que están creciendo muchos caminos que no son considerados Dharma auténtico, además de que dichas propuestas pueden resultar muy atractivas. La mayoría de los caminos espirituales que no son genuinos ni que son Dharma auténtico, son presentados de la siguiente forma: a pesar de que el cuerpo y la estructura del camino no sean auténticos, siempre incluyen una o dos ideas bastante atractivas, razón por la cual muchas personas caen atrapadas en ellos. Sakya Pandita cuenta que en cierta ocasión había un carnicero que tenía un burro, un día el burro murió y el carnicero quería vender su carne. Pero sabía que, si decía que era de burro, nadie la iba a comprar. Así que hábilmente decidió cortarle la cola a un venado y colocarla junto a la carne del burro. Cuando las personas le preguntaban qué animal era, el carnicero respondía que no sabía, pero que esa cola había sido del animal. A pesar de que el carnicero sabía el tipo de carne que estaba vendiendo, las personas creían que era un carnicero sumamente ignorante ya que no se había dado cuenta que estaba vendiendo carne fina de venado a un precio ridículo. Así que las personas enseguida le compraron toda la carne. Cosas así suceden.

Al estudiar, desarrollamos un tipo de inteligencia capaz de discernir entre el Dharma auténtico y aquel que no lo es. Algo falso puede llegar a parecerse a lo auténtico, sobre todo ante la mente cínica que frecuentemente solemos tener, pero en realidad es muy distinto. El tipo de mente crítica y cínica que se promueve dentro de nuestro mundo moderno proviene de los celos y la envidia. Se basa en cierto tipo de visión y por lo tanto no funciona. En contraste, al estudiar el Madhyamika, desarrollamos nuestra inteligencia y por lo tanto aumenta nuestra confianza. Incluso para alguien como yo, que nací siendo budista y me educaron dentro del budismo durante mucho tiempo, puede que llegue a desaparecer mi confianza en el Dharma y en el camino espiritual. Pero cuando leo a Chandrakirti o reflexiono acerca de su lógica, llego a pensar que, aunque no hubiese nacido budista, me impresionarían su lógica y sus argumentos. Este estudio hace que surja en nosotros este tipo de confianza.

No olvidemos que todas estas escuelas, los Vaibhashikas, los Chittamatras y demás, representan nuestros patrones habituales. Tal vez en estos momentos algunos de nosotros no tengamos los patrones habituales más refinados, pero ya aparecerán. En la medida en que nuestra mente se vuelve más minuciosa, aparecen patrones más minuciosos, y estas escuelas representan a todos ellos.

Volviendo al texto, seguimos en el proceso de refutar la producción debido a algo diferente. Dentro de la obra puede que no se mencione el término 'verdaderamente existente' debido a que es innecesario. No debemos de olvidar que cuando negamos la producción debido a algo diferente, estamos negando la existencia verdadera de ese algo, de la producción, de la duración, de la cesación, etcétera. Además de que dentro del mundo relativo no utilizamos términos como 'existencia verdadera'. Tampoco nos preguntamos si las cosas son producidas por sí mismas, por algo diferente y demás. Dentro de este proceso de refutar la producción debido a algo diferente, el día de hoy nos enfrentaremos a la escuela Chittamatra, quienes afirman que la mente tiene existencia verdadera, y que es la base o la causa de todos los fenómenos. Este argumento comenzó cuando nos preguntábamos si existía un espacio o algo entre el que crea el karma y el que lo experimenta.

Sabemos que los filósofos Madhyamika dicen que el Buda enseñó cosas como el *alaya*, el individuo, etcétera, todas ellas pertenecen a las enseñanzas interpretables o con un significado provisional. La escuela Chittamara no está de acuerdo con Chandrakirti cuando éste afirma que estas enseñanzas tienen un significado provisional, puesto que para esta escuela tienen otro significado. Así que comienzan a defender su visión en la *sloka* número cuarenta y cinco dando una explicación sobre qué es aquello que un bodhisatva del sexto bhumi ha comprendido.

(a) La compresión (dentro del sexto bhumi) de que las cosas son de la naturaleza de la mente, 6:45

> *6:45 [Objeción]: Sin objeto y sin sujeto que perciba,*
> *los tres reinos son solamente mentales.*
> *Por lo tanto, el bodhisatva mora en la sabiduría,*
> *reconociendo a la mente como la realidad tal cual es.*

Lo que comprende un bodhisatva del sexto bhumi es que los 'tres reinos' (la cual es una expresión para referirse a todos los fenómenos), no tienen existencia verdadera a pesar de que aparezcan como sujeto y objeto. También comprende que la mente es lo único que verdaderamente existe. Así que, por ejemplo, cuando los Chittamatras leen en el *Sutra del corazón*: "la forma es la vacuidad, la vacuidad es la forma", su entendimiento de la vacuidad es distinto al de la escuela Madhyamika. Para los Chittamaras, significa que ese algo está vacío de etiquetas tales como sujeto y objeto, hermoso y feo, etcétera. Pero la cosa a la que nos referimos como hermosa o desagradable, es la base y existe substancialmente, esto es lo que los Chittamatras le llaman realidad dependiente, *zhenwang*. Si nos detenemos a reflexionar, creo que a todos nos agradaría pensar de esa manera.

Por ejemplo, imaginemos que dos personas están observando a una mujer, una de ellas la ve como hermosa y la otra como fea. Lo que afirman los Chittamaras es que 'hermosa' y 'fea' son solamente etiquetas y por lo tanto no existen, sin embargo, hay una base que, si existe, una especie de substancia a la que denominan realidad dependiente o *zhenwang*. Los Madhyamikas no aceptarían eso. En palabras simples, esta sería la diferencia. Desde luego que los Chittamatras dirían que la realidad dependiente es algo que va más allá del sujeto y del objeto, pero los consecuencialistas, nuestros héroes, dirían que la consecuencia es que termina convirtiéndose en un objeto. Eso se debe a que todos los substancialistas, dentro de los que están incluidos los Chittamatras, hacen la distinción de la verdad relativa y la definitiva con base en el objeto. Por esta razón Chandrakirti dice en la *sloka* número treinta y cuatro que cuando los Chittamatras meditan en la vacuidad, dicha meditación destruiría los fenómenos.

(b) Sólo de la mente surgen el sujeto y el objeto, 6:46

6:46 Al igual que cuando el viento agita el océano
emergen olas en su superficie,
de la semilla de todo, llamada la base de todo,
emerge la mera conciencia debido a su propio potencial.

Los Chittamatras siguen exponiendo su punto de vista dentro de las *slokas* cuarenta y cinco y cuarenta y seis. Cuando se le pregunta a los Chittamatras, ¿de dónde provienen todas estas cosas que vemos, como la carpa, las formas, los sonidos y los sabores, si no existen objetos externos y todo es mental?, ellos responden de una forma maravillosa, diciendo que cuando los vientos agitan el océano, emergen diferentes tipos de olas. Y como la base del samsara y del nirvana es el *alaya* o *künzhi*, sobre ella existen una serie de distintos patrones habituales, los cuales son la fuente de toda esta continuidad de formas, sensaciones, sonidos y demás, pero todos siguen siendo mentales, así como una ola sigue siendo parte del océano a pesar de que se perciban como diferentes. En esta analogía el viento representa la condición que agita o evoca los patrones habituales. El océano es el *alaya*. Las olas son el sujeto, el objeto y toda la variedad de percepciones dualistas. Y aunque las olas parezcan algo distinto al océano, de hecho, son el océano. Asimismo, aunque los sonidos y las formas parezcan algo diferente a la mente, en realidad son como olas del océano de la mente. La *sloka* número cuarenta y seis nos dice que todas estas percepciones dualistas, el sujeto y el objeto, son meramente mentales. ¡Es todo!

(c) La definición de mente, 6:47

6:47 Por lo tanto la esencia de la naturaleza dependiente
se convierte en la causa de la existencia imputada de los fenómenos.
Manifestándose sin que haya nada externo a lo cual aferrarse;
existiendo inherentemente, sin pertenecer al campo de las elaboraciones acerca de la existencia.

La *sloka* número cuarenta y siete nos da la definición de la mente, del *alaya* o *künzhi*. Tanto como la realidad dependiente como el *alaya* son mentales. La palabra 'por lo tanto' de la primera línea afirma que el *alaya* existe substancialmente y que por esa razón es el origen de todo. La realidad dependiente es la causa de todo este proceso de etiquetado donde se encuentran el sujeto y el objeto, y así se convierte en la causa de la existencia imputada de los fenómenos. De otra manera no habría una base para los engaños, afirman los Chittamatras. Esto responde a otra pregunta bastante frecuente: ¿cuál es la base de nuestra ignorancia? Y las últimas dos líneas nos dan la definición de *alaya* o realidad dependiente. Aquí hay tres aspectos a considerar:

- En primer lugar la realidad dependiente opera o existe ***independientemente de la dualidad*** en lo referente al sujeto y objeto. Quizás esto les parezca contradictorio, pero ya hablaremos de ello.
- Segundo, existe ***substancialmente***.
- Y tercero, ***no puede expresarse*** a través del lenguaje ni de los conceptos.

Cuando dicen 'independientemente de la dualidad', lo que significa esto es que las cosas externas que consideramos como sujeto y objeto son imputadas. Y esta realidad dependiente es independiente de dicha dualidad. Creo que esto no es algo fácil de comprender, pero los Chittamatras dan un muy buen ejemplo. Es posible que una persona confunda una cuerda enrollada con una serpiente. Desde luego que, sin la presencia de dicha cuerda, sería imposible que la persona la confundiera con una serpiente. Pero si creemos que una cuerda enredada siempre tiene que estar asociada a una serpiente, entonces la situación se torna complicada. En vez de decir: "necesito una cuerda enrollada" diríamos cosas como: "necesito una

serpiente cuerda enrollada". Por lo tanto, la palabra 'independiente' quiere decir que, para lograr confundir una cuerda con una serpiente, la cuerda no tendría que ir y preguntarle a la serpiente: "¿puedo tomar tu lugar?".

¿Por qué le llamamos realidad dependiente? Desde el momento en el que nuestra percepción se ve engañada por una percepción dualista, la realidad dependiente está bajo la influencia o depende de ese perceptor. Será percibida como una serpiente o como algo similar. Y nunca logrará ser percibida como lo que realmente es.

> [Estudiante]: ¿Acaso no quiere decir que depende de las limitaciones de la persona que percibe? En otras palabras, del karma y de las condiciones.
> [R]: No necesariamente, puesto que existe la 'realidad dependiente pura' o *dakpé zhenwang* (*dag pa'i gzhen dbang*). Existen dos tipos de *zhenwang*: pura e impura. Una proviene del objeto y la otra del sujeto. Podemos explicarlo de la siguiente forma. Esta realidad dependiente no tiene que depender de un fenómeno externo para producir la dualidad. Ella misma tiene el poder de generar la dualidad de sujeto y objeto, así como todas las experiencias que tenemos. Tiene su propia capacidad interior o potencial para dar origen a nuestros engaños e ilusiones.
>
> [Estudiante]: ¿Y qué hay del viento?
> [R]: No, tú estás siendo científico. De hecho, vamos a hablar de esto. Los Chittamatras hablan a detalle del potencial, así que no te preocupes demasiado, pero quise hablar de esto ahora puesto que, en caso de no saberlo, los argumentos que aparecerán en el futuro puede que no tengan mucho sentido.
>
> [Estudiante]: El océano es independiente, ¿por qué razón decimos que es dependiente?
> [R]: ¡Muy buena pregunta! Al hablar de *zhenwang*, hay que tener en cuenta que a pesar de que los Chittamatras hablan de las tres naturalezas o características, concluyen que solamente hay una cosa definitiva. Hablan de una verdad última, la cual es la mente libre de engaños, que transciende los conceptos de sujeto y objeto. Si solamente hubiese una naturaleza, esto significaría que es percibida erróneamente, y a esto se le llama *küntan*, es decir una mera etiqueta. Cuando otros experimentan esta naturaleza, dentro del mundo conceptual y dualista, se le denomina dependiente. Pero desde su propio aspecto, esta naturaleza no está manchada o contaminada por las percepciones dualistas ni por ningún tipo de dualidad. Al hablar, algo muy sencillo está faltando. Para mí, es de la siguiente forma: una cuerda enrollada es eso, una cuerda. Y no depende de que el perceptor la vea como una serpiente. Ahora, visto desde el otro punto de vista. Una persona percibe una cuerda enrollada, y dicha cuerda se vuelve dependiente de esa persona.
>
> [Estudiante]: ¿Los Chittamatras afirman que el objeto, la cuerda que es la base, verdaderamente existe? ¿O es el sujeto lo que verdaderamente existe? Aquel que observa equivocadamente la cuerda como una serpiente.
> [R]: Para ellos, lo que existe es *zhenwang*. Ese es el punto. El *alaya* existe. No es la serpiente lo que existe sino la cuerda. De hecho, los Chittamatras no ven esto como un problema sino como algo bueno. Pero para Chandrakirti ese es el error.

Puede que, en ocasiones debido a este tipo de discusiones, nos perdamos en las palabras cuando en realidad todo es muy simple. Quisiera de nuevo repetir esto pues es de suma importancia comprender el punto de vista de nuestro oponente.

Como primer punto, *zhewang* no es una especie de caja negra. Es algo mental y no algo inanimado. Cuando observamos esta carpa y pensamos: "esto es una carpa", eso también es algo mental. Pero la mente tiene un objeto; y al observar la carpa vemos eso, una carpa. Así que creemos que para que algo sea mental, siempre debe de tener un objeto sobre el cual actuar y pensar cosas como: 'es de color azul o es de color

blanca'. Pero esta *zhenwang künzhi namshe* (*gzhan dbang kun gzhi rnam shes*) es la octava conciencia, una mente particular que no piensa cosas como que 'esto es azul o esto es blanco'. Esto es lo que postulan nuestros oponentes. Me parece que la traducción de la tercera línea de la *sloka* cuarenta y siete tiene un pequeño error. El punto principal es que este tipo de conciencia o mente no depende de un objeto que le haga pensar cosas como que 'esto es de color azul o esto es de color blanco'. De hecho, los Chittamatras no aceptan que los objetos externos tengan existencia verdadera. Así que esta base, el *alaya*, es una conciencia; es mente y no materia. Pero a pesar de ser mente, no depende de un objeto en particular. En tibetano le decimos *seltsam rigtsam* (*gsal tsam rig tsam*), en donde *tsam* significa 'sólo' o 'meramente', como en 'la mera claridad o la mera conciencia'. Este 'sólo' o 'mero' corta con todo tipo de discriminaciones como azul, negro o blanco. No tiene ese tipo de cosas. Es la mera claridad, el darse cuenta. No depende de un objeto.

También dentro del mundo ordinario encontramos ese tipo de fenómeno. Es mental debido a que no es inanimado, aun así, no tiene un objeto específico. No realiza ningún tipo de análisis como 'esto es azul'. Sin embargo, no somos un vegetal puesto que están presentes la claridad y el darse cuenta. Esta mente se convierte en realidad dependiente en el momento en el que una causa, como la mente dualista de sujeto y objeto, la domina.

Por esta razón dentro del budismo, al hablar de los seis sentidos (o conciencias sensoriales), los Chittamatras afirman que esta conciencia o mente no forma parte de estas seis, pues la sexta conciencia es la que piensa cosas como: "este soy yo, ese es él, esto es una montaña". Mientras que la mente que es 'mera claridad, mero darse cuenta' puede ser la base de todos estos patrones habituales. Y continúa a partir de ahora hasta la iluminación, desde seres ordinarios hasta seres despiertos. Le llamamos 'realidad dependiente impura' en el momento del samsara y 'realidad dependiente pura' durante el nirvana. Lo importante aquí es saber que no es el sexto sentido. Y que de acuerdo con la escuela Chittamatra es la octava conciencia.

Los Madhyamikas aceptan esta conciencia, el *alaya* o *künzhi namshe*, pero de manera distinta y solamente a nivel relativo, no a nivel definitivo como lo hacen los Chittamatras. Para los Madhyamikas, es el sexto sentido dentro del cual se encuentra el aspecto de 'mera claridad, mero darse cuenta', es el *alaya* según la escuela Madhyamika, pero solamente a nivel convencional. Estoy haciendo énfasis en esto para que más adelante no haya necesidad que lo pregunten.

Según los Madhyamikas, todo eso es *alaya*, 'la mera claridad, el mero darse cuenta', pero es la sexta y no una octava conciencia. Esa misma *alaya* enfocada hacia adentro es la 'conciencia emocional' o *nyönyid*. Mientras que cuando está enfocada hacia fuera en objetos como formas, sonidos, montañas, ríos, azul o negro, se le llama 'conciencia mental', *yikyi namshes* (*yid kyi rnam shes*). Y si hay aferramiento, se convierte en 'aferramiento a los fenómenos', *chöki dagdzin* (*chos kyi bdag 'dzin*), lo cual es el 'obscurecimiento a la omnisciencia'. Este es el primer aspecto de la definición de *zhenwang*. Los otros dos son que existe inherentemente y que no puede ser percibida por una mente ordinaria extremista.

(ii) Explicar qué es lo que refuta

(a) El razonamiento lógico que refuta a los Chittamatras

(i) Demostrar la manera cómo se contrapone a las dos verdades

(a) Refutar que puede haber solamente conciencia sin objeto

(ii) Una explicación detallada

(a) La imposibilidad de utilizar la analogía de la conciencia mental engañada (un sueño)

(i) Refutar la posición, 6:48

> *6:48 [Respuesta]: ¿Hay algún ejemplo de un estado mental [intrínseco] que exista sin un objeto?*
> *A lo que responden: "es igual que en un sueño", pero cuando observo*
> *mi mente durante el sueño,*
> *no tiene una existencia [intrínseca]. Por lo tanto, ese no es un ejemplo válido.*

Hasta el momento hemos explicado la visión Chittamatra, y en este momento ha llegado la hora de debatir. Chandrakirti les pide un ejemplo de un tipo de conciencia o estado mental que exista sin un objeto externo. Esta ha sido una de las afirmaciones de los Chittamatras: que los objetos externos no existen, y que lo único que existe es el sujeto interno, llamado mente. Así que ahora les pedimos que nos den un ejemplo de esto.

Y los Chittamatras dan el ejemplo de un sueño, el cual es maravilloso. Dentro de un sueño, no hay fenómenos externos que verdaderamente existan, pero existe la mente que los percibe. Ante esta respuesta, Chandrakirti dice: ¡déjame pensar! La palabra 'cuando' en la segunda línea se refiere al sexto bhumi, así que ahora nos estamos refiriendo a aquello que ha comprendido un bodhisatva del sexto bhumi, que es la verdad definitiva. Como respuesta, Chandrakirti dice que, durante ese tiempo, incluso al soñar, para él no existe ese tipo de mente y que, por lo tanto, ese ejemplo no es válido. Dentro de la verdad definitiva, Chandrakirti no acepta la existencia de la mente. Al dar un ejemplo, tiene que ser acerca de algo que ambas partes estén de acuerdo. Si decimos: "ella es hermosa como una rosa", esa "rosa" del ejemplo tiene que ser algo que ambas partes acepten. Pero Chandrakirti no acepta que, durante ese periodo, incluso la mente exista.

(ii) Refutar aquello que se utiliza como respaldo

(a) Refutar su existencia debido a que es imputada por la memoria, 6:49

> *6:49 Si al despertar está presente la memoria del sueño,*
> *y dicha mente existe, entonces los objetos externos [del sueño] deberían de existir de la misma forma,*
> *porque dentro [del sueño] uno recuerda cosas como "yo vi".*
> *De la misma forma [al estar despierto], el mundo externo [del sueño] también debería de existir.*

Y de nuevo los Chittamatras retan la respuesta de Chandrakirti. Ahora los Chittamatras hablan acerca de la memoria. Al despertar de una pesadilla, podemos recordar lo que pasó durante el sueño, lo cual demuestra que existe la mente. Por ejemplo, si soñamos con un caballo, ese caballo del sueño no existe, no obstante, al despertar del sueño, continuamos pensando en ese caballo. La memoria es un ejemplo de una mente que existe sin un objeto. Como respuesta, Chandrakirti dice que, si ese fuera el caso, entonces por esa misma razón, el caballo del sueño debería de poder venir y estar aquí con nosotros en este momento. Esta es una de las cuatro formas que utilizan los Prasanguika-Madhyamikas para refutar, que es demostrar las consecuencias con base en el mismo razonamiento que utiliza su oponente. En realidad, no hay mucho que explicar aquí, es muy claro y directo. No creo que sea demasiado complicado.

La primera línea y la segunda hasta donde dice: "*y dicha mente existe*", es lo que dicen los Chittamatras. El resto de la *sloka* son las palabras de Chandrakirti. Para demostrar la existencia de la mente, los Chittamatras utilizan la memoria, así como la razón, y ese mismo razonamiento es el que utiliza Chandrakirti para demostrar que entonces el elefante o el caballo con el que soñamos, debería poder estar

aquí en este momento. Las últimas dos líneas dicen que, así como al despertar recordamos que durante el sueño vimos un caballo o alguna otra cosa, el mismo mundo externo del sueño, como el elefante o el caballo con el que soñamos, deberían de existir al momento de despertar. Ahora se avecina otro debate.

(b) Refutar su existencia debido a que es un sueño *(644)*

(i) Lo que los Chittamatras dirían, 6:50

> *6:50 [Objeción]: Durante el sueño no hay conciencia visual,*
> *al no existir esos [objetos externos], sólo puede existir la conciencia mental*
> *a cuyas manifestaciones nos aferramos como externas.*
> *Tal y como sucede durante el sueño, eso mismo acontece [al estar despiertos].*

Los Chittamatras de nuevo responden. Cuando una persona está durmiendo, no hay conciencia visual puesto que sus ojos están cerrados. Al dormir, cerramos los ojos y por lo tanto no pueden funcionar. Así de sencillo. Así que nuestro oponente señala algo importante, que cuando una persona duerme, sus ojos no están funcionando pues está dormida, no obstante, su mente si está funcionando. Estos son muy buenos ejemplos. ¿Por qué entonces soñamos con un caballo? Debido a que durante el día lo hemos visto. Podemos argumentar que en ocasiones hemos soñado con caballos con alas, pero esto se debe a que durante el día hemos visto un caballo y un pájaro, y podemos unir cosas de ambos animales. Por estos patrones habituales, es que podemos percibir un caballo durante el sueño a pesar de tener los ojos cerrados.

De la misma forma que en un sueño, durante el día, al estar despiertos, todo aquello que vemos como caballos, esta carpa, otros seres humanos de arriba a abajo, etcétera, surgen de nuestros patrones habituales. Y al emerger, lo hacen como una carpa, una montaña o un árbol. El problema es que creemos que son algo separado y que verdaderamente existen 'allá afuera', y esto da origen al aferramiento mental, a las expectativas, a los miedos y a todo lo demás. Los Chittamatras afirman que solamente existe el sujeto, es decir la mente, y que no existe el objeto, como el caballo o el elefante.

(ii) Refutar eso

(a) No hay nada verdadero en la cognición del objeto durante el sueño, 6:51-52.1

> *6:51 [Respuesta]: Sin embargo, así como no se producen fenómenos externos durante un sueño,*
> *de la misma manera la mente tampoco es producida.*
> *Los ojos, los objetos visuales y la conciencia que ellos crean –*
> *los tres son falsos.*
>
> *6:52 Estos tres son igualmente falsos con relación a la audición y demás.*

Ahora Chandrakirti responde, les dice: "ustedes los Chittamatras aceptan que dentro de un sueño no hay objetos externos que existan verdaderamente como por ejemplo un caballo". Asimismo, dice, el sujeto que ve el caballo tampoco existe verdaderamente. Soñamos que vimos un caballo con nuestros ojos, pero dicha visión aconteció durante el sueño. Y debido a eso pensamos: "vi un caballo", pero ese caballo solamente lo vimos dentro del sueño. Sin embargo, al despertar vemos que todo eso es falso, no es verdad. Esta es la consecuencia. Para Chandrakirti, de la misma manera en la que el caballo del sueño no existe, tampoco existe el pensamiento de la mente acerca de dicho caballo. Pero los Chittamatras afirman que a pesar de que el caballo del sueño no existe, el pensamiento acerca del caballo sí existe. La consecuencia es que el caballo del sueño no existe, pero aquel que percibe o se da cuenta del caballo sí existe.

El ejemplo del caballo del sueño se centra más en lo visual o en la forma, pero el mismo argumento aplica

para los objetos del oído, llamados sonidos, y los objetos del gusto, llamados sabores. A esto es a lo que le llaman 'estos tres': el objeto, el sentido y la conciencia. Todos ellos son falsos. Por ejemplo, al escuchar un sonido dentro del sueño, el sonido, el oído y la conciencia del mismo que acontecen dentro del sueño, no son verdad. Los tres son igual de falsos.

(b) Al despertar, la cognición de los objetos es igualmente falsa, 6:52.2-4

6:52.2-4 Al igual que en los sueños, también mientras estamos despiertos
todos los fenómenos son falsos – no existe la mente,
ni los objetos ni tampoco las facultades sensoriales.

A partir de la segunda línea de la *sloka* cincuenta y dos en adelante, entramos a un encabezado diferente de las líneas directrices. Como en el ejemplo del sueño, incluso habiendo despertado del sueño, todos estos fenómenos son falsos. No existe la conciencia o mente, ni los sentidos ni los seis objetos de los sentidos, etcétera. Durante el diálogo entre Chandrakirti y los Chittamatras, los Chittamatras dan cuatro ejemplos:

- El primer ejemplo es la ***conciencia mental engañada***, en este caso el sueño.
- El segundo es la ***conciencia sensorial engañada***.
- El tercero es el resultado de la ***meditación equivocada***. No están diciendo que meditar sea un error, sino que la experiencia equivocada que puede surgir durante una meditación errónea.
- Y el cuarto es la ***percepción engañada***, como cuando un ser humano percibe agua, mientras que un *preta* la ve como un líquido mezclado con pus y sangre. Lo que cada ser percibe está determinado por sus acciones pasadas.

Comenzaremos analizando el ejemplo del sueño.

(c) Por lo tanto, la mente, el objeto, etcétera son similares en términos de su existencia, 6:53

6:53 Dentro de la experiencia ordinaria, así como lo parecen estando despiertos,
al dormir estos tres [puntos ya mencionados] pareciera que existen;
sin embargo, al despertar ya no.
La experiencia de despertar del sueño de la ignorancia es similar.

Esto es algo fácil de comprender, pero Chandrakirti está señalando algo importante. Dice que los Chittamatras aseguran que la mente existe pero que los sentidos y los objetos no. Pero para Chandrakirti, cuando alguien está soñando, los objetos, los sentidos y la mente existen. Sin embargo, al despertar, se da cuenta de que todos son falsos. La última línea dice que, asimismo, cuando los seres ordinarios despertamos del confuso sueño de la ignorancia, vemos entonces que el objeto, los sentidos y la mente son falsos. Esta opinión difiere de la de los Chittamatras que afirman que lo único que verdaderamente existe es la mente.

Ahora los Chittamatras se defienden con un ejemplo aún mejor. Ya hemos comprobado que el ejemplo del sueño en este caso no funciona puesto que definitivamente el sueño es un estado mental. Pero como los Chittamatras quieren demostrar que puede haber un sujeto que exista inherentemente pero que su objeto no, entonces dan otro ejemplo.

(b) La imposibilidad de utilizar la analogía de la conciencia sensorial engañada

(i) En ambos casos (engañada y no engañada), la conciencia carente de objeto y

aquello que es visto, son similares (ya sea en que existen o en que no existen), 6:54

6:54 [Objeción]: La conciencia de alguien afectado por una visión distorsionada
y los cabellos que se ven caer debido a dicha enfermedad [existen como un fenómeno que no es externo].
[Respuesta]: Ambos son verdad para este estado mental,
pero para alguien que ve las cosas con claridad, ambos son falsos.

Ahora los Chittamatras utilizan el ejemplo de alguien con una visión distorsionada. Esta persona no está durmiendo, así que la mente está menos involucrada. La persona observa un plato y ve cabellos o moscas caer sobre él. Así que los Chittamatras afirman que a pesar de que no hay cabellos, la persona que ve dichos cabellos está percibiendo. Este es un muy buen ejemplo de una mente que verdaderamente existe pero que su objeto no.

Chandrakirti refuta esto con facilidad al decir que para alguien que padece de una visión distorsionada, tanto la visión de los cabellos que caen como la conciencia de dichos cabellos, existen para esa persona. Pero para alguien con una visión clara, ninguna de las dos cosas existe.

(ii) Las consecuencias insostenibles de afirmar que una conciencia carente de objeto puede surgir

(a) Las consecuencias insostenibles, 6:55

6:55 Si existe una conciencia sin objeto,
entonces aquellos que no tienen la enfermedad que relaciona la visión con los cabellos,
deberían también percibir los manojos de cabellos.
Como esto no ocurre, ese tipo de conciencia no puede existir.

Los Chittamatras continúan debatiendo. Estas *slokas* no son tan complejas y tienen sentido si las leemos detenidamente. En la *sloka* número cincuenta y cinco podemos ver que el argumento de la escuela Chittamatra es obsoleto. Como ya se mencionó, una persona con visión distorsionada percibe cabellos o moscas caer sobre una superficie, en este caso un plato. Los Chittamatras dicen que el objeto no existe verdaderamente, en este caso los cabellos o las moscas, pero que la mente que percibe el objeto si tiene una existencia verdadera. Tomando esto en cuenta, entonces alguien sin una visión distorsionada debería también ver los cabellos sobre el plato. Es bastante sencillo de comprender. Según los Chittamatras, el sujeto existe verdaderamente pero el objeto no. Y Chandrakirti dice que eso no tiene sentido, puesto que cuando alguien que no padece de visión distorsionada observa esa misma base, debería también ver cabellos caer, ya que tiene mente, que es el sujeto. Pero esa no es la razón principal, la cual se encuentra en la primera línea, y es que los Chittamatras afirman que puede existir conciencia sin objeto.

Como quizás recordemos, hemos hablado de dos tipos de verdad relativa, una falsa y otra auténtica. Aquí Chandrakirti dice que tanto para algo que existe dentro de la verdad relativa nula, sujeto y objeto, como para algo que no existe dentro de la verdad relativa válida, no existen ni el sujeto ni el objeto. Es imposible encontrar un caso donde el sujeto exista, pero no el objeto.

Y ahora hemos llegado a la conclusión. Los Chittamatras creen que a pesar de que los cabellos no existen dentro de la verdad convencional, la mente que percibe dichos cabellos caer si existe dentro de dicha verdad. Crean esta diferencia entre sujeto y objeto. Para los Madhyamikas, durante la verdad definitiva no existe diferencia, puesto que no hay sujeto ni objeto. Y dentro la verdad convencional tampoco hay diferencia debido a que Chandrakirti no hace distinción alguna sobre si existen o no. Si uno existe, ambos tienen que existir. Si uno no existe, ambos son inexistentes. Finalmente, dentro de la verdad relativa nula, Chandrakirti tampoco hace distinción alguna. Para alguien que está soñando, existen tanto el caballo como

la mente que lo percibe. ¡Continúa sin hacer distinciones y esto aumenta nuestra confusión!

[Estudiante]: Si Chandrakirti no está de acuerdo con el resultado del razonamiento lógico, ¿qué es lo que quiere que hagamos? ¿Desea que salgamos de esta carpa y nunca regresemos? ¿Desea que aprendamos esto para que se lo enseñemos a otros, aunque no nos vayan a escuchar? ¿Quiere que nos sentemos en la cima de una montaña a pensar en ello? ¿Qué es lo que quiere que hagamos?
[R]: Es muy simple. Como seguidores de Chandrakirti, refutamos todo tipo de lógica y de supuestos razonamientos que utilizan los demás para determinar una visión verdaderamente existente o sólida. No negamos otro tipo de análisis lógico; simplemente lo refutamos y no lo seguimos ya que podemos ver su inconsistencia. A nivel relativo, aceptamos todo sin analizar. Y dentro de la verdad convencional, tenemos compasión, hacemos ofrendas del mandala, cien mil postraciones, etcétera.

[Estudiante]: Si Chandrakirti afirma que su mente no tiene existencia verdadera, ¿cómo puede utilizar la mente para demostrar que no tiene existencia verdadera?
[R]: Debido a que algo verdaderamente inexistente tampoco existe. ¡Así de simple!

[Estudiante]: Dijimos que la *sloka* cuarenta y ocho se refería a un bodhisatva del sexto bhumi, pero a mí me parece que tampoco las personas ordinarias podemos afirmar con claridad que existe la conciencia al dormir. Puedo estar consiente dentro del sueño y en ese caso no podría decir que estoy soñado, o inconsciente dentro del sueño, ¿en ambos casos cómo podemos decir que tenemos mente o conciencia?
[R]: Muy bien, aquí hay que tener en cuenta que Chandrakirti dice que en estos momentos estamos determinando la visión, la verdad definitiva. Y en ese momento, no tenemos mente. Pero efectivamente, no necesariamente es así de consistente incluso dentro de la verdad relativa.

[Estudiante]: No logro comprender la consecuencia cuando Chandrakirti refuta el ejemplo de los Chittamatras de la visión distorsionada. Si hay dos personas, una percibe los cabellos y la otra no, pero no podemos decir que tienen mentes parecidas. Son dos mentes distintas, y por eso no logro captar su argumento. Dice que la segunda persona debería de ver los cabellos que percibe la persona con cataratas, pero son dos mentes diferentes.
[R]: Ese es un muy buen entendimiento, pero el punto que Chandrakirti está atacando el hecho de que los Chittamatras dicen que el objeto no existe verdaderamente, mientras que la mente que lo percibe sí. Eso es lo que Chandrakirti no acepta. De hecho, él dice lo que tú acabas de decir. Para alguien que percibe los cabellos, existen tanto los cabellos como la conciencia de los mismos. Y que alguien con una visión sana, no ve los cabellos ni piensa sobre ellos. Pero los Chittamatras dicen que, aunque los cabellos no existan, la mente que los percibe sí existe. Ese es el problema.

[Estudiante]: No estoy seguro si entendí pues al refutar el argumento de la escuela Chittamatra, pareciera que está diciendo que existe una mente. Pero más bien debería de haber dos mentes distintas.
[R]: Hay dos mentes; en esto estás en lo correcto. Una de las definiciones que dan los Chittamatras es que el sujeto es consciente y que dicha conciencia debería de operar por sí misma. Por lo tanto, debemos de preguntarnos ¿de qué se da cuenta? No se da cuenta del objeto, sino de sí misma. Y en ese sentido se vuelve obsoleta puesto que la definición Chittamatra de lo que es la mente, es aquello que se da cuenta. Pero si no hay nada allá afuera que percibir, con relación al sujeto y objeto, entonces ¿qué es lo que percibe este sujeto? Si afirmamos que es posible percibir a pesar de no haber un objeto, ¿por qué otros no pueden ver eso mismo? Quiero dejar claro que, aunque estamos hablando del ejemplo de la visión distorsionada, este no es un debate patético sobre cabellos y cataratas en los ojos. De hecho, es acerca de la realidad dependiente más profunda, el *alaya*. Desde luego que los Chittamatras quieren demostrar que la mente tiene existencia verdadera, pero que la totalidad del mundo externo y todos los fenómenos dualistas no existen verdaderamente. Chandrakirti intenta contradecir tales consecuencias, en donde el objeto no existe verdaderamente,

pero la mente sí.

[Estudiante]: ¿Es acaso esta mente que no etiqueta similar a la de un bebé que no se le ha enseñado a nombrar y a diferenciar los objetos, sino que más bien simplemente los acepta? ¿Ese sería un buen ejemplo?
[R]: ¡Muy bueno! Un ejemplo bastante cercano a lo que estamos hablando. Lo único es que mira hacia dentro, *ka nang ta* (*kha nang lta*), y piensa: "eso es mío", *nyonyid*. Pero es una buena reflexión.

[Estudiante]: Cuando los Chittamatras dicen que la persona enferma ve caer cabellos, ¿lo que dice Chandrakirti es que la persona crea estos cabellos con su mente y que debido a eso otros deberían percibirlos con sus respectivas mentes?
[R]: No. Los Chittamatras dicen que, a pesar de no haber objeto, el sujeto puede ver los cabellos. A lo que Chandrakirti responde que, utilizando ese mismo razonamiento, nosotros también deberíamos de ser capaces de verlos debido a que no hay tal objeto.

[Estudiante]: Pero entonces todos deberíamos de ver lo mismo.
[R]: ¡Eso es lo que precisamente Chandrakirti dice!

[Estudiante]: Tengo una pregunta acerca de la teoría de los Chittamatras. Si decimos que sólo existe la mente y que no hay un mundo exterior, me parece difícil evitar caer en lo que la filosofía Occidental llama solipsismo, que es afirmar que solamente yo estoy aquí. Así que, por ejemplo, al ver dentro de esta carpa a todas estas personas y objetos, todos ellos supuestamente son proyecciones de mi mente. Aparentemente, los Chittamatras dirían que hay muchos tipos de conciencias, pero ¿cómo se supone que debemos saber eso? ¿Cómo saber que existen otras conciencias aparte de mis proyecciones? ¿Acaso tengo que aceptarlo como una creencia ciega?
[R]: No, los Chittamatras no se enfrentan a este problema. No necesitan demostrar que hay otras conciencias debido a que en estos momentos estamos determinando la verdad definitiva, y en estos momentos los Chittamatras afirman que los tres reinos son mentales. Eso es todo.

[Estudiante]: ¿Entonces solamente existe una conciencia, sólo la mente?
[R]: Si, sólo la mente.
[Estudiante]: ¿Entonces el continuo mental no existe?
[R]: Es que ahora estás hablando a nivel relativo.
[Estudiante]: Pero deben de tener una teoría, ¡algo que sea más sencillo!
[R]: ¡Desde luego! Los Chittamatras dirían que dentro de la verdad relativa existen las demás personas y los fenómenos. La verdad relativa es muy similar.
[Estudiante]: Pero no hay forma de que yo sepa eso.
[R]: Dentro de la verdad relativa, no analizamos. Los Chittamatras hacen lo mismo. Así que dentro de la realidad dependiente y del proceso de nominación o *küntak*, si existen los otros seres.

[Estudiante]: Pero no hay manera de saber esto. Todo lo que conozco son las proyecciones de mi mente. Así que la existencia de otras mentes debe de ser algo en lo que crea con base en mi fe o algo que no acepte. Esto más bien me parece una manera de demostrar que hay algo mal en la visión Chittamatra, incluso a nivel relativo.
[R]: Esta es una excelente reflexión en caso de que estemos intentando refutar a los Chittamatras desde un punto de vista definitivo. Estás refiriéndote a la existencia verdadera de la mente, y eso es interesante. ¡Pero espera! Uno de estos días tomaré el lugar de los Chittamatras y tú tomarás el de los Madhyamikas, y debatiremos.

[Estudiante]: El día de ayer usted dijo que, al ver la vacuidad de todas nuestras acciones, estamos liberados. ¿Es posible alcanzar la liberación antes de agotar todo nuestro karma?
[R]: Hasta agotar la totalidad de nuestro karma, no podremos ver la verdad.

[Estudiante]: Si así fueran las cosas, entonces las personas podrían pensar que el camino más rápido a la liberación sería flagelarnos todo el día para así poder purificar todo el karma negativo. Pero eso no es verdad, ¿cierto?
[R]: Al flagelarnos o al golpearnos a nosotros mismos no estamos teniendo una visión, ni meditación ni acción.
[Estudiante]: ¿Entonces?
[R]: Un camino necesariamente tiene que contar con una visión correcta, una visión completa que se relacione a la meditación y por lo tanto tener una acción. La visión tiene que contar con una base, un camino y un resultado. La flagelación no tiene esto. Aunque quizás tu pregunta pudiera ser: "en ese caso, ¿solamente deberíamos de hacer actos virtuosos?" Y en ese caso, la respuesta es afirmativa. Los tres giros de la rueda de la doctrina se basan en esto. El primero consiste en rechazar todas las acciones negativas. El segundo en rechazar la identidad. Y el tercero rechaza todo tipo de visión, incluida la vacuidad.

[Estudiante]: Pero al flagelarnos a nosotros mismos para purificar el karma también estamos exponiendo al *ego*.
[R]: Si, en caso de no ser correcto. Sin embargo, mientras comprendamos y nos acerquemos a la verdad, hagamos lo que creamos más adecuado. Flagelarnos o alimentarnos, ¡a ese nivel no tiene mayor importancia!

[Estudiante]: Hace unos días, en la *sloka* número treinta y seis, nuestro oponente dijo que, al no aceptar la producción en ninguna de las dos verdades, ¿cómo surgen cosas como una montaña o la música? ¿Cómo son producidos los fenómenos? Y lo que yo entendí, es que Chandrakirti afirma que surgen de la vacuidad.
[R]: O de la realidad interdependiente.

[Estudiante]: El día de hoy una pregunta parecida apareció en la *sloka* cuarenta y cinco, la cual fue respondida dentro de la *sloka* cuarenta y seis con relación a que todo surge de patrones habituales. Pero a mí no me convencen ninguna de las dos respuestas. A cierto nivel tiene sentido, pero a otro, ¿cómo es que surgen los patrones habituales? ¿Por qué pasa eso?
[R]: La primera *sloka* que mencionas es la respuesta de los Madhyamikas, mientras que los patrones habituales es la idea de los Chittamatras.

[Estudiante]: Pero sigo sin entender cómo es que estos patrones habituales son producidos en primera instancia.
[R]: No necesariamente estamos explicando la manera en la que comenzó el universo o cuál fue el inicio de nosotros. Más bien, el texto explica la causa del sufrimiento. Si, por ejemplo, analizamos e identificamos el origen de nuestro sufrimiento y dolor, observaremos que son causados por nuestras tendencias habituales y nuestras emociones negativas. Es en este sentido que se explican las causas y no para explicar los orígenes del universo, pues las enseñanzas afirman que el samsara no tiene principio.

[Estudiante]: ¿Solamente comenzó? Sigo sin sentirme conforme con la respuesta, pero supongo que es debido a mi ignorancia. Lo usted dice es que ¿solamente surge?
[R]: No estamos diciendo que solamente surge. Simplemente que así es como parece surgir, en vez de decir que así es como surge o que surge en primera instancia. Asimismo, podemos describir cómo es que una enfermedad específica afecta a las personas en vez de decir, por ejemplo, que el SIDA comenzó con los monos. Simplemente describimos la manera en la que parece afectarnos, se aborda desde un punto de vista práctico.

[Estudiante]: ¿Pero le gustaría saber cómo fue que comenzó?

[R]: Creo que a todos nos encantaría, pero no estoy seguro de que logremos entenderlo.
[Estudiante]: ¿Y por qué no podemos saberlo?
[R]: El deseo de querer saber el comienzo es también una de las etiquetas que es necesario eliminar.
[Estudiante]: Creí que el punto era que no había comenzado.
[R]: 'No haber comenzado' también es una etiqueta.

Quiero dar un aviso. Existe el rumor de que a partir de mañana introduciremos un elemento tradicional en las clases. Cada mañana, antes de que el maestro dé las enseñanzas, selecciona el nombre de uno de los estudiantes, los cuales están todos anotados en papeles individuales dentro de un sobre, y ese estudiante tiene que explicar las enseñanzas del día anterior. Solamente quería que lo supieran en dado caso de que su nombre sea elegido.

Cómo las enseñanzas del Buda nos conducen a la iluminación

Cuando el Buda enseñó, lo hizo a dos tipos de audiencias que tenían motivaciones distintas. Algunos estudiantes principiantes, tienen la motivación de liberarse ellos mismos del sufrimiento. Reconocen el aspecto fútil de esta vida mundana, el aspecto impermanente y carente de esencia de toda esta vida supuestamente valiosa. Y no solamente la ven como algo banal, sino que también reconocen que todas las cosas que consideramos valiosas dentro de este tipo de existencia, tarde o temprano nos producen dolor y ansiedad. Para ellos, el Buda habló acerca de la importancia de liberarse del aferramiento al yo, puesto que este apego a una identidad personal es la causa de todos estos problemas, de toda esta ansiedad, etcétera. Este ego es el que añora todas estas cosas supuestamente valiosas de la vida mundana. Existen numerosas enseñanzas acerca de la ausencia de identidad personal, y al investigar las enseñanzas budistas básicas, lo primero que nos dicen es la necesidad de purificar el aferramiento a la identidad individual. Al igual que todas las enseñanzas budistas, el *Madhyamakavatara* también habla acerca del aferramiento al yo y la necesidad de transcender dicho aferramiento. Pero dentro del *Madhyamakavatara*, la ausencia de identidad personal se aborda después de la ausencia de identidad de los fenómenos.

El segundo tipo de estudiantes o discípulos, no solamente están interesados en liberarse a sí mismos del sufrimiento, sino que aspiran a alcanzar la iluminación. No están interesados en alcanzar el estado libre de sufrimiento debido a que reconocen la banalidad de este mundo, más bien lo que desean es alcanzar el *nirvana*, la iluminación. Para ellos, el Buda habló sobre la importancia de purificar o eliminar el aferramiento a los fenómenos. Y aunque estamos estudiando uno de los textos más importantes, es crucial que de vez en cuando recordemos que como budistas, en especial budistas Mahayana, al hablar de iluminación, no nos estamos refiriendo a un lugar. Más bien es un estado donde estamos libres de todo este engaño. Y al decir engaño, no me estoy refiriendo a algo complicado. Hace unos días mencioné que engaño se refiere a ver a los fenómenos que no tienen existencia verdadera como si la tuvieran. En la medida en la que nos vayamos liberando de este tipo de engaño, iremos experimentando un poco de la iluminación, por decirlo así.

Si continuamos hablando a nivel intelectual acerca de por qué las cosas no tienen una naturaleza que verdaderamente exista, tal y como lo hemos venido haciendo, llegará un punto donde todo esto tendrá sentido. Quizás logremos que por un instante nuestra cabeza logre comprender algo. Pero si no hemos practicado, en caso de no haberlo comprendido a nivel emocional o vivencial, no lograremos contrarrestar este hábito, este engaño. Es como saber intelectualmente que fumar es dañino, pero aun así continuamos

fumando, puesto que continuamos teniendo el hábito de fumar. Así que una verdadera compresión del Madhyamika surge de nuestra práctica, de nuestra meditación, etcétera. Lo que estamos intentando hacer es reflexionar y estudiar la visión de la meditación, aunque hayamos meditado, debido a que continuamos siendo seres ordinarios, es posible que nuestras emociones perturben, manipulen o interpreten esta meditación según los deseos el *ego*. Y cuando eso sucede, la comprensión de la filosofía Madhyamika junto con su visión lograrán que nuestra confianza aumente y se resuelvan nuestras dudas.

Ahora, les daré un punto de vista general. En estos momentos estamos determinando qué es aquello que comprende un bodhisatva del sexto bhumi. En otras palabras, estamos intentando establecer la visión Mahayana definitiva. Dentro de esto, encontramos dos divisiones principales: la ausencia de identidad de los fenómenos y la ausencia de identidad de la persona. En este momento estamos hablando acerca de la ausencia de identidad de los fenómenos. Y quizás surjan preguntas como: ¿de dónde vienen todos estos fenómenos? Para intentar responder esta interrogante sobre la causa de los fenómenos, muchos teóricos han determinado ciertas visiones acerca de una causa verdaderamente existente. Algunos dicen que las cosas surgen de sí mismas, mientras que otros afirman que una causa diferente e independiente ha dado origen a un resultado independiente, la cual es esta teoría de la producción debido a algo diferente.

Continuamos hablando de la producción debido a algo diferente y estamos discutiendo esto con la escuela Chittamatra. Esta mañana que le comenté a Orgyen Tobgyal Rinpoche en qué parte del texto íbamos, él me respondió bromeando que los Madhyamikas simplemente pretenden creer que ganaron el debate contra los Chittamatras, pero que de hecho nunca pasó así. Dijo que los Madhyamikas han logrado refutar maravillosamente la producción por sí mismo, pero que no han podido negar la producción debido a algo diferente, en especial a la escuela Chittamatra. Y que tampoco han logrado refutar la producción sin causa (el último de los cuatro tipos de producción). ¡Este es un punto interesante! Como el día de hoy la mayoría de los argumentos son muy directos, tendremos tiempo para preguntas. Seguimos debatiendo con los Chittamatras, quienes nos han dado todo tipo de ejemplos y razonamientos, y hasta ahora, Chandrakirti los ha refutado todos de manera consistente.

Constantemente deberíamos de aplicar estos ejemplos sencillos a nuestros hábitos y patrones cotidianos, como el de los cabellos cayendo o las moscas. Incluyendo cualquier patrón que provenga de algún entrenamiento religioso como el budismo. Es importante hacer uso de todo esto y tener en cuenta que los cabellos cayendo son solamente un ejemplo, para no quedarnos obsesionados con ellos.

¿En qué parte de las líneas directrices nos encontramos?

Tradicionalmente el maestro selecciona a alguien para que recite la totalidad de las líneas directrices. Esto es de mucha utilidad para identificar en qué parte nos encontramos, pues me temo que podemos perdernos. Seguimos dentro del punto '*explicar qué es lo que refuta*' en el encabezado de '*la producción debido a algo diferente*' y hay tres partes en esta refutación. En este momento estamos investigando la tercera: '*refutar el punto de vista Chittamatra acerca de la producción debido a algo diferente*', en donde se explica el punto de vista Chittamatra y posteriormente se refuta.

(b) La producción debido a algo diferente
- *(ii) Explicar la refutación*
  - *(a) Refutar la producción debido a algo diferente desde el punto de vista de las dos verdades*
  - *(b) Las dos ventajas de este tipo de refutaciones*

(c) Refutar el punto de vista Chittamatra acerca de la producción debido a algo diferente
(i) Expresar dicho punto de vista de acuerdo con sus textos
(ii) Explicar qué es lo que refuta

Aquí estamos ***(a) El razonamiento lógico que refuta a los Chittamatras***
(b) Explicar la necesidad de haber enseñado el punto de vista Chittamatra
(c) Otras escrituras con autoridad que se respaldan en enseñanzas con significado interpretable

Dentro del punto: '*El razonamiento lógico que refuta a los Chittamatras*' [(a)], Chandrakirti comienza demostrando que dicha posición contradice las dos verdades [(i)] y refuta el hecho de que pueda haber mente sin objeto [(a)]. En la explicación detallada [(i)] a continuación, en un intento de determinar su posición, los Chittamatras dan cuatro ejemplos. En estos momentos estamos haciéndole frente al segundo:

[(a)] El razonamiento lógico que refuta a los Chittamatras
[(i)] Demostrar que contradice a las dos verdades
[(a)] Refutar el hecho de que puede existir conciencia sin objeto
[(i)] Una explicación detallada
[(a)] La imposibilidad de utilizar la analogía de la conciencia mental engañada (un sueño), ***6:48-53***
Aquí estamos: [(b)] La imposibilidad de utilizar la analogía de la conciencia sensorial engañada
[(c)] *La imposibilidad de utilizar la analogía de una experiencia de meditación engañada*
[(d)] *La imposibilidad de utilizar la analogía de una percepción visual engañada*
[(ii)] *Resumen*
[(ii)] *Las consecuencias erróneas de contravenir las dos verdades*
[(iii)] *Rechazar su similitud con la verdad relativa*

(b) Refutar el contraargumento de los Chittamatras *(649)*

(i) El contraargumento, 6:56.1-3

6:56.1-3 [Objeción]: Para alguien con una visión sana,
el potencial mental no ha meramente madurado; por esta razón, no ve nada,
pero no debido a la ausencia de un objeto percibido.

Los Chittamatras afirman que la mente es lo único que existe y que los demás fenómenos, que no son mentales, no tienen una existencia verdadera; sino que son simples etiquetas. De esta forma, la mente, la realidad dependiente o *zhenwang*, el *alaya* o como queramos llamarle, es lo único que verdaderamente existe. Chandrakirti ha estado negando esto de diferentes maneras. En su refutación más reciente dice que esto es imposible pues la mente se volvería inexistente de la misma forma en la que el objeto es inexistente. Después de todo el sujeto depende del objeto y viceversa. Por ejemplo, en la *sloka* número cincuenta y cinco, Chandrakirti dijo que si hay una mente (el sujeto) que es independiente del objeto, entonces al observar la misma base, como un plato sobre el cual caen cabellos ante los ojos de alguien con una visión distorsionada, entonces alguien con una visión sana tendría que también ver esos cabellos. Aquí Chandrakirti utiliza el razonamiento de su oponente para señalar la consecuencia, el cual es uno de los cuatro métodos ya mencionados.

Ahora, dentro de la *sloka* número cincuenta y seis, los Chittamatras explican de manera extensa el último ejemplo que dieron. No es una tesis distinta, más bien le dicen a Chandrakirti que no entendió el ejemplo suficientemente bien y que lo explicarán detalladamente. En las primeras tres líneas aparece el punto de vista Chittamatra. Los Chittamatras no afirman que el sujeto y el objeto siempre tienen que ir juntos. En otras palabras, no dicen que en donde hay un objeto siempre hay un sujeto que lo perciba; o que en donde no hay un objeto, no hay un sujeto que perciba dicho objeto. Más bien dicen que aquella persona que tiene

una 'visión distorsionada', tiene un potencial o una energía, *mepa* (*med pa*) en su visión. Y que cuando cierto tipo de condiciones agitan ese potencial, entonces percibe esos cabellos caer o moscas flotando en el aire.

Esto es algo que las personas ordinarias como nosotros también diríamos. Si le preguntáramos a alguien: ¿por qué perciben cabellos caer? La respuesta sería que debido a que tienen una enfermedad, que es a lo que los Chittamatras se refieren a nivel filosófico como potencial, poder o *bagchag* (*bag changs*), es decir un patrón habitual. Y cuando ciertas condiciones agitan este *bagchag*, entonces aparece. Asimismo, nuestra visión distorsionada en algunas ocasiones es peor que en otras. Los Chittamatras están dando un argumento bastante lógico. Recordemos el ejemplo del océano y las olas. Cuando hay viento, hay olas. A diferencia de cuando no hay viento, tampoco hay olas. El océano tiene el potencial de convertirse en una ola cuando el viento está presente. Esto es lo que ellos afirman.

Hasta ahora he hablado de una visión distorsionada, pero en las primeras dos líneas del texto raíz, los Chittamatras hablan de alguien que no sufre de dicha visión distorsionada. Tengo que hablar de esto para poder aclarar, sin embargo, aquí es donde me frustro pues el texto raíz es demasiado poético. A pesar de que no hemos hablado de la parte poética de esta obra. Además de que en estas dos líneas hay una gran cantidad de información. Por esta razón hay páginas y páginas de comentarios al respecto. Casi todas las palabras tienen un significado oculto, como en el caso de *gang chir* (*gang phyir*), "por lo tanto". En las primeras dos líneas, los Chittamatras afirman que aquellos con una visión saludable, es decir que no padecen de una visión distorsionada, no tienen el potencial para ver cabellos caer. Por esta razón no los ven. Y en la tercera línea, dicen que no los ven, pero no debido a que no haya cabellos.

(ii) Refutación

(a) Una refutación total, 6:56.4

6:56.4 [Respuesta]: Pero dicho potencial no existe; por lo tanto, no puede ser demostrado.

Dentro de la última línea de la *sloka* número cincuenta y seis encontramos la respuesta Prasanguika, que afirma que ese potencial no existe verdaderamente. Esta es una respuesta general que viene seguida de una más específica.

(b) Refutar a su vez cada uno de sus aspectos

Si hemos notado la forma en la que previamente Chandrakirti debate, veremos que en este caso su estrategia de negación es muy similar, y que, por lo tanto, no hay necesidad de dar una explicación extensa. Les hace una pregunta: Muy bien, si hay un potencial, ¿de qué tipo de potencial estamos hablando? ¿Dicho potencial pertenece al pasado, al presente o al futuro? Es muy inteligente; siempre logra separar las cosas y atacarlas individualmente. Este es el estilo Prasanguika. Es correcto hacer esto debido a que su oponente está hablando acerca de una substancia o entidad. Y en el momento cuando hablamos de una entidad, necesariamente tiene que estar basada en el tiempo.

(i) Refutar el potencial actual, 6:57.1

6:57.1 Aquello que ya ha sido creado no tiene potencial.

La primera línea habla acerca del potencial actual. Chandrakirti dice que dicho potencial presente no tiene propósito alguno pues el sujeto, es decir la mente que cree que hay cabellos cayendo, ya está ahí. ¿Qué

sentido tiene dicho potencial? Esto es algo muy sencillo.

(ii) Refutar el potencial futuro, 6:57.2-58

> *6:57.2-4 Asimismo, la esencia que no ha sido creada todavía no tiene potencial.*
> *Cuando una característica es inexistente, es imposible que haya alguien que posea tal característica,*
> *de otra forma, podría existir el hijo de una mujer estéril.*

La segunda línea habla acerca del futuro potencial, el potencial de un estado mental en el futuro que vea o perciba los cabellos caer. Chandrakirti afirma que tal cosa es imposible debido a que la mente que se aferra o piensa que ese objeto es azul, que ve los cabellos o las moscas, no está presente en este momento. Cuando una característica no existe, en este caso la mente que percibe, entonces el poseedor de tal característica, que en este caso es el potencial, tampoco puede existir. Debido a que un fenómeno futuro en estos momentos todavía no es una entidad, no podemos hablar acerca de las características de una "no entidad". Y si lo hacemos, entonces Chandrakirti lo compara con el hecho de afirmar que el hijo de una mujer estéril puede existir y percibir algo. Desde luego que una mujer estéril no puede tener hijos y por lo tanto dicho hijo no puede percibir nada. Esto se explica a detalle en la siguiente *sloka*.

> *6:58 Si se explica este [potencial] como aquello que da origen a la [percepción],*
> *en la ausencia de potencial, nada surgiría,*
> *como objetos que son mutuamente dependientes,*
> *los nobles han demostrado que no tienen una naturaleza intrínseca.*

Pero los Chittamatras argumentan de nuevo que no es que actualmente contemos con una mente futura que verá los cabellos caer o las moscas volar. Sino que más bien que existe un potencial que puede convertirse en el perceptor de dichos cabellos o moscas. Por esta razón aceptan que existe un potencial en estos momentos. Los Chittamatras dicen que, al hablar de dicho potencial en nuestra mente, están asumiendo y se están refiriendo a la conciencia que en el futuro percibirá los cabellos, las moscas o el color azul. Por esa razón es un potencial. Y de hecho dan un muy buen ejemplo. Al cocinar arroz o hacer un suéter de lana, al inicio no existe todavía dicho suéter o arroz cocinado. Pero podemos pensar en cocinar arroz o en tejer un suéter. Podemos ver el potencial. Esto es lo que ellos afirman.

Ahora Chandrakirti utiliza un argumento similar al anterior, pero en esta ocasión enfatiza que cuando aparecen todas las causas y efectos, lo hacen de manera dependiente y no independiente. Afirma que si hay un potencial que exista independientemente, entonces podríamos decir que dicho potencial surgiría de una mente separada, una conciencia futura que percibiría el color azul, los cabellos y demás. Pero debido a que no existe esa mente futura independiente que percibe las cosas, no podemos aceptar las características de la misma tales como su potencial. En otras palabras, dice que el potencial es inexistente puesto que dicha conciencia futura no existe en estos momentos. Resulta imposible señalar algo y afirmar que la conciencia futura proviene de ese potencial. Chandrakirti no está negando el potencial y la conciencia, simplemente afirma que existen, pero dependientemente. En la última línea, afirma que todo lo que existe dependientemente no tiene una existencia verdadera, esto es lo que han dicho los seres sublimes o nobles como Nagarjuna y su discípulo Aryadeva. Estas *slokas* son muy directas y claras.

> [Estudiante]: Con relación al tema de una conciencia sin objeto, recuerdo que es posible entrar en un estado meditativo donde la conciencia esté totalmente en blanco sin percibir. Por ejemplo, los *devas* del reino de la forma o los del reino sin forma que se encuentran en tal absorción meditativa que no tienen ningún tipo de percepciones, como si estuvieran durmiendo, pero sin soñar nada. ¿Podría ser esto un ejemplo de una conciencia sin objeto? ¿O se refiere a algo distinto?
> [R]: Hablaremos de esto más adelante. En el último ejemplo que dan los Chittamatras.

[Estudiante]: Podría explicar sobre qué base y conforme a qué criterio Chandrakirti hace la distinción entre la mente por inferencia de las personas ordinarias y la mente por inferencia de los teóricos. Pareciera que, si vemos el humo, necesariamente debe de haber fuego, y que eso es correcto, pero que, si vamos más allá de ello, entonces no es correcto.
[R]: Cualquier cosa que dé origen a una teoría acerca de algo verdaderamente existente, representa un problema.

[Estudiante]: Puede que le nombren falta de análisis, pero si hay cierto tipo de lógica por inferencia básica que incluso las personas comunes utilizan, Chandrakirti dice que eso está bien, pero que las elaboraciones de los teóricos con base a una lógica por inferencia no están bien.
[R]: Así es, el análisis de los teóricos se hace para determinar la verdad definitiva. El propósito de sus teorías es intentar establecer los hechos; como de dónde provienen las vacas o cosas similares. Yo sigo preguntándome si deberíamos o no incluir aquí a los científicos, aunque Jigme Khyentse Rinpoche dice que sí.

[Estudiante]: Para mí, estas dos no son algo totalmente diferente, contamos con cierta teoría para un significado provisional y así nos aferramos a algún tipo de verdad. Por ejemplo, al pensar que, para utilizar mi automóvil debo llenar el tanque de gasolina. Pero por lo general no solamente cuento con ese significado provisional; sino que también pienso que existe verdaderamente dicho automóvil, dicha gasolina, etcétera.
[R]: Sí, pero no estás intentando determinar una verdad definitiva teórica.

[Estudiante]: Quizás sí.
[R]: En ese caso incluiríamos a tu teoría en ese grupo.

[Estudiante]: Usted está diciendo que incluso puede que un científico sostenga una teoría, como la de los genes, para así poder curar alguna enfermedad. Y que ahí no hay ningún problema. Pero que al decir que dentro de las personas hay un gen verdaderamente existente el cual explica la totalidad del mundo, entonces ahí sí habría un conflicto. Así que no es que aquí haya dos cosas separadas.
[R]: Existe una línea muy delgada. Hay dos tipos de obscurecimientos; dos cosas que tienen que ser negadas o purificadas:

(1) *Rig pé ga cha* (*rigs pas dgag bya*), 'aquello que se refuta por medio de la lógica o el razonamiento'.
(2) *Lam gyi ga cha* (*lam gyis dgag bya*), 'aquello que se refuta por medio del camino o de la práctica'.

Aquello que es refutado por medio de la lógica o el razonamiento es la existencia verdadera de los fenómenos, y aquello que se refuta por medio del camino o de la práctica es la llamada validez de las cosas, como la necesidad de ponerle gasolina al automóvil. Es algo válido, pero tiene que ser refutado por el camino o por la práctica. Deberíamos de llamarlo *tsedrub* (*tshad grub*), algo que se ha consumado como válido, como la alabanza, la crítica, la felicidad, etcétera, todo eso es algo válido. ¿Esta respuesta te es de utilidad?

[Estudiante]: Para una visión Occidental, esto no es de mucha utilidad puesto que usted sostiene una teoría de cómo las cosas son creadas por medio de la cognición. No diferencia entre lo ordinario y lo extraordinario, así que, si alguien cree que tiene que ponerle gasolina al automóvil, es debido a que sabe que el motor funciona con combustible. Y esa es una cierta visión del mundo, y no hay distinción entre algo ordinario y algo extraordinario. Al igual que un científico, hay una teoría en la que solamente él puede encontrar aquello que desde el inicio presupuso. Así es como opera nuestro mundo ordinario. Creemos que el automóvil avanza debido a que tiene combustible y no intentamos conducir el vehículo sin gasolina. Simplemente confirmamos nuestra proyección. Así es como funciona la ciencia.
[R]: ¿Quieres decir que los científicos no hacen diferencia entre lo analizado y lo no analizado?

[Estudiante]: Así es, simplemente es una manera más refinada de hacer lo mismo.
[R]: He dicho varias veces que los científicos son como granjeros, pero más sofisticados.

[Estudiante]: Sí, ese puede ser un punto de vista, pero hay un debate filosófico si de buena fe se le podría llamar ciencia. Chandrakirti no puede decir que es imposible debatir sobre ciertas cosas pero que es posible debatir sobre otras. Lo que está haciendo es facilitarse las cosas a sí mismo al decir que no hablará de ciertos temas y que otro tipo de cosas no pueden situarse dentro de una teoría.
[R]: No, si los científicos no afirman que algo exista verdaderamente, entonces Chandrakirti incluiría a los científicos dentro de las personas con experiencia ordinaria. Pero esa es decisión tuya, yo no soy un científico.

[Estudiante]: Pero si él está discutiendo con los teóricos, entonces tiene que ser consistente. Acepta la visión de las personas ordinarias, aunque eso también es un tipo de teoría pues así es como ellos piensan que el mundo funciona.
[R]: No está en desacuerdo con las teorías de las personas comunes. El mismo Buda dijo: "No estoy en desacuerdo con las personas ordinarias. Más bien las personas ordinarias están en desacuerdo conmigo".

[Estudiante$_1$]: Pero al ir a Bután quizás allá tengan una visión de lo que es ordinario diferente a la que existe en Francia, Groenlandia o el polo norte. ¿Existe una sola visión ordinaria?
[Estudiante$_2$]: Si por ejemplo le preguntamos a un científico qué es una silla, nos daría una respuesta académica acerca de los átomos y demás. Pero si lo tomamos por sorpresa nos diría: "desde luego que es una silla, ¿no la estás viendo?". Esa sería la diferencia.
[R]: Así es, incluso los Prasanguikas son así. Nunca dirían cosas como: "venga, dame esa vacuidad". Estás en lo cierto. Pero en caso de que un científico mantenga una visión filosófica, entonces definitivamente entraría en el grupo de la verdad relativa nula.

[Estudiante]: Me da la impresión de que nos estamos olvidando de dos cosas, de dos tipos de sufrimiento. Por ejemplo, si salto a una piscina puedo tener miedo a ahogarme, y este temor corresponde a una teoría, la cual corresponde a la manera en la que existen las cosas. Y quizás lo que está diciendo Chandrakirti es que una teoría nunca corresponde a la forma en la que existen las cosas. Y eso da origen a otro tipo de sufrimiento, y cuando olvido que estoy siendo sujeto de su gran experimento y estudio, al preguntarse cómo es que otros describen el mundo, la forma en la que otros deciden actuar dentro del mundo, hay demasiada compresión.
[R]: Al parecer en estas enseñanzas se hacen dos distinciones. Hay algo llamado 'el análisis lógico que busca determinar la verdad definitiva', *döndam chöché kyi rig pa* (*don dam dpyod byed kyi rig pa*). Y hay otra cosa llamada 'el análisis lógico que busca determinar la verdad convencional o la manera en la que las cosas funcionan', *tanyé chöché kyi rig pa* (*tha snyad dpyod byed kyi rigs pa*). Chandrakirti no está intentando refutar el análisis lógico que busca determinar la verdad definitiva. Podemos notar esto en el ejemplo que presentó con anterioridad. En donde dijo que, si alguien rompe el vaso del siglo I de otra persona, el dueño se irritaría y no diría: "no te apures, simplemente es arcilla". Más bien diría: "qué lástima". En ese sentido no va en contra de la verdad convencional o el análisis lógico que establece la verdad relativa. Ahora el ejemplo de colocar combustible al automóvil es diferente. Si realmente creemos que la gasolina verdaderamente existe, en primer lugar, sería complicado encontrar algún tipo de combustible con existencia verdadera que abasteciera un automóvil verdaderamente existente que a su vez nos llevara a algún lugar con existencia verdadera. Eso sería algo que Chandrakirti definitivamente refutaría. Pero Chandrakirti no intenta refutar el simple hecho de que en este mundo ilusorio es necesario ponerle al automóvil ilusorio gasolina ilusoria.

[Estudiante]: Si no hay un potencial, ¿qué cosa es la semilla de la iluminación?

[R]: A nivel relativo, existe un potencial. Un potencial ilusorio. Chandrakirti nunca ha negado eso. Lo que no existe es un potencial con existencia verdadera.

[Estudiante]: ¿Eso quiere decir que la iluminación no tiene existencia verdadera?
[R]: No dentro de la verdad definitiva, jamás.

[Estudiante]: El día de ayer hablamos del *alaya*. ¿Es algo que todos compartimos y en lo que todos participamos, o es algo separado en cada individuo?
[R]: A nivel relativo, los Chittamatras dicen que es algo individual.

[Estudiante]: Pensé que el *alaya* supuestamente era algo absoluto, pues es representado por el océano y las olas son la dualidad.
[R]: Así es, según los Chittamatras, el *alaya* existe de manera absoluta. Pero es más que eso.

[Estudiante]: Pero si el *alaya* es algo absoluto, entonces no comprendo porqué Chandrakirti supuestamente refuta la existencia de algo absoluto simplemente pidiendo un ejemplo de una conciencia sin objeto, puesto que, al hacer esta pregunta, está regresando de nuevo al nivel relativo.
[R]: Debido a que Chandrakirti no está de acuerdo en que el *alaya* verdaderamente exista.

[Estudiante]: Pero no la está refutando, está diciendo que no cree en ella.
[R]: Dentro de la verdad convencional él cree en el *alaya*. Pero lo que está refutando es la existencia verdadera del *alaya*.

[Estudiante]: No la está refutando. Para refutar la existencia del océano, solicita que se le dé un ejemplo de algún tipo de conciencia que pueda existir sin un objeto, y así es que deja atrás el océano y vuelve a un nivel dual, en donde las conciencias no pueden existir sin un objeto.
[R]: Ese es un muy buen truco, ¿no crees? Es la manera en que la refuta. Es una forma de razonamiento muy buena y hábil. Cuando alguien dice: "el objeto no existe, pero el sujeto si existe" … [Rinpoche es interrumpido].

[Estudiante]: Pero el *alaya* no es un sujeto.
[R]: Recuerda que el *alaya* es mente.

[Estudiante]: Pero es algo de lo que no se puede hablar, no puede ser concebido.
[R]: En este momento, Chandrakirti y los Chittamatras están debatiendo. Los Chittamatras dieron ya su definición de *alaya*, pero el hecho de que lo hayan hecho, no quiere decir que Chandrakirti tenga que aceptarlo. Dicen que no se puede hablar del *alaya* pero que posee algunas cualidades de las que sí es posible hablar. La consistencia de dicha definición es debatible y de hecho es acerca de lo que se está debatiendo. Por ejemplo, los Chittamatras pueden afirmar cosas como: "yo soy el creador". Pero decir "yo soy el creador y no debo de ser cuestionado" no implica que Chandrakirti tenga que aceptarlo. Los Chittamatras deben de darle razonamientos para convencerlo de que ellos son el creador, así como las razones por las cuales no deben ser cuestionados. Eso es lo que precisamente está haciendo Chandrakirti. Dice que los Chittamatras afirman que no se puede debatir al respecto puesto que el *alaya* es algo inconcebible, pero que aun así es un fenómeno que posee existencia verdadera. Estamos debatiendo acerca de la definición que los Chittamatras han dado.

[Estudiante]: Eso lo entiendo. Pero entonces la postura de Chandrakirti es igual de falsa.
[R]: No es igual de falsa puesto que Chandrakirti no está proponiendo nada. Es un medio hábil en el sentido de que cuando alguien afirma: "yo soy tal cosa", esa persona tiene que dar razonamientos para afirmar eso. Y eso es lo que está sucediendo en este momento. Si yo digo que soy Patricio, si al preguntarme ¿por qué? Yo respondo: porque Iván lo dijo. Entonces tenemos que averiguar si el

hecho de que Iván lo diga hace que sea algo verdadero. Y eso es lo que estamos haciendo. Dentro de su investigación Chandrakirti está utilizando un tipo de lógica que es común para ambas partes.

[Estudiante]: Pero no es un tipo de lógica occidental, en cierta forma no está intentando ser lógico.
[R]: Los Chittamatras afirman que, dentro del mundo externo y objetivo, todos estos fenómenos no existen verdaderamente. Solo la mente tiene existencia verdadera. Ese es su punto de vista básico. Entonces Chandrakirti les pide que den un ejemplo de una conciencia verdaderamente existente que no posea un objeto verdaderamente existente. Entonces los Chittamatras dan el ejemplo de un sueño, debido a que no tiene existencia verdadera. Pero Chandrakirti dice que no puede aceptar que dentro de un sueño haya una mente verdaderamente existente y que por lo tanto el ejemplo del sueño no aplica. Dentro de un debate o argumentación, el ejemplo tiene que ser aceptado por ambas partes, de otra manera no funcionaría. Chandrakirti no tiene que estar de acuerdo con los Chittamatras.

[Estudiante]: Así es, pero Chandrakirti propone otra teoría la cual es la ausencia de teoría. Afirma que el *alaya* no existe pero que tampoco es inexistente. Pero aun así continúa siendo una teoría, ¿cómo pretende que su no-teoría tenga más valor que la teoría del *alaya*? De cualquier forma, ambas son relativas y también ambas podrían ser vistas como un medio hábil.
[R]: Lo que está causando problemas aquí es su insistencia en que el *alaya* verdaderamente existe. Que tiene una existencia independiente y que no es algo elaborado. Este es el problema principal. A lo largo del camino, la forma en la que los Chittamatras determinan la visión resulta en problemas insignificantes. El principal conflicto aquí es la noción de existencia verdadera, lo cual es el resultado de la lógica y el análisis. Al buscar algo a través de la lógica y el análisis, estamos determinando la verdad definitiva. Según Chandrakirti, dentro de la verdad definitiva no se puede afirmar 'algo que verdaderamente existe', puesto que nada tiene existencia verdadera. Y dentro del mundo relativo, no se analiza.

[Estudiante]: Entonces tampoco se puede afirmar que algo no existe verdaderamente.
[R]: Sí, eso es lo que dice Chandrakirti, no olvidemos que él no postula una tesis. Para poder comunicarnos, digo que eso no tiene existencia verdadera, sin embargo, tampoco existe algo que sea verdaderamente inexistente. Dentro de la verdad definitiva, Chandrakirti jamás postula algún tipo de tesis, pero dentro de la verdad convencional, todo existe. En este momento, Chandrakirti está debatiendo con todas las escuelas substancialistas, y estamos en el proceso de refutar la verdadera existencia de las cosas. Lo hacemos por medio de afirmar que, si algo verdaderamente existe, debe entonces de ser producido por sí mismo, por algo diferente, por ambos o por ninguno. No es que Chandrakirti simplemente se rehúse a aceptarlo, más bien estamos en el proceso de aprender cómo y porqué siguiendo la lógica, no puede aceptarlo.

Las siguientes *slokas* son bastante directas, así que las explicaré rápidamente. No olvidemos que aquello que los oponentes argumentan es que, a nivel definitivo, hay algo que verdaderamente existe, lo cual es lo que nosotros estamos intentando negar. Muchas de estas tesis son muy parecidas.

(ii) Refutar el potencial pasado

(a) La consecuencia de que la producción tendría lugar sin ningún tipo de coherencia, 6:59

6:59 Si [la conciencia] fuese producida debido a un potencial que ya ha cesado,
entonces del potencial [de una conciencia] podría surgir otra [conciencia] distinta.
Sin embargo, si [los elementos sucesivos de] una continuidad fuesen algo separado,
cualquier cosa podría surgir de cualquier otra.

Ahora estamos hablando del potencial previo o pasado. En la primera línea, los Chittamatras afirman que una conciencia que ve el color azul o a una mosca, es algo que ya pasó. Y en el momento en que esta conciencia previa se ha ido, desarrolla un patrón o hábito específico; que cuando madura, aparecen el sujeto y objeto futuros.

En la segunda línea, Chandrakirti dice que, si este fuese el caso, una conciencia que es algo distinto al potencial surgiría de esta entidad separada, es decir, del potencial. En otras palabras, un resultado distinto provendría de una causa distinta, el potencial. Está diciendo que son algo diferente. El pasado es diferente al presente puesto que, según los Chittamatras, todos estos momentos mentales del pasado, presente y futuro, existen de manera separada y substancial. En ese caso, todo tipo de causas que no tendrían nada que ver con un resultado inmediato o particular podría producir todo tipo de resultados. Un bebé podría venir de una semilla de arroz.

(b) El contraargumento es el mismo que la tesis que se pretende comprobar (un argumento redundante) 6:60

6:60 Si se afirma que (elementos) separados de una continuidad,
forman parte de una continuidad inseparable, y que, por lo tanto
no hay error alguno en ello, esto aún no se ha determinado.
Debido a que una continuidad inseparable resulta imposible.

En esta *sloka*, Chandrakirti de nuevo se vale de los cuatro métodos de debate Prasanguika. Afirma que el razonamiento que es lo que el oponente está utilizando para determinar cierta tesis, es la misma que la tesis que está intentando demostrar. Y que por lo tanto no es razonamiento válido pues en sí mismo es la tesis. En otras palabras, es un argumento redundante.

Ahora los Chittamatras presentan un nuevo concepto, otro argumento. Hemos estado hablando del potencial, y ahora dicen que a pesar de que hay un proceso mental pasado, presente y futuro, durante estos distintos momentos de conciencia, acontece lo que ellos llaman 'continuidad', *gyün* (*rgyun*), sin existir como una entidad separada. Ahora Chandrakiti atacará dicha continuidad. Y de nuevo, tengamos en cuenta que este concepto corresponde a otro de nuestros patrones habituales. Por ejemplo, al observar un río durante el año presente, al regresar y observarlo el año entrante creemos que continúa siendo el mismo río. La razón por la cual creemos que es el mismo es debido a que hay una continuidad. La idea de los Chittamatras en cuanto a la continuidad es muy similar a ésta.

Las primeras dos líneas y la mitad de la tercera afirman que a pesar de que estas conciencias pasadas, presentes y futuras están substancialmente separadas, poseen una sola continuidad. Y que por lo tanto el error señalado por Chandrakirti anteriormente no aplica, es decir, cuando él dice que cualquier tipo de resultado podría surgir de cualquier tipo de causa sin relación alguna. Esto es lo que afirman los Chittamatras. Sin embargo, Chandrakirti señala que la noción de 'continuidad' es una tesis y no un razonamiento. No hay tal cosa como una 'continuidad', hay tres entidades separadas o substancias: pasado, presente y futuro. Esto se explica a detalle en la *sloka* número sesenta y uno.

(c) Aquello que es otra cosa diferente no puede compartir una misma continuidad 6:61

6:61 Los fenómenos particulares de Maitreya y Upagupta
son diferentes y no un mismo continuo.
Son fenómenos que poseen sus propias características individuales
y por lo tanto no pueden ser una misma continuidad.

Esta *sloka* afirma que hay una contradicción entre 'una continuidad' y 'ser algo diferente'. Maitreya y Upagupta son dos personas diferentes. Por lo tanto, lo que Maitreya tiene, Upagupta no lo tiene. Al comer Maitreya, Upagupta no queda saciado. Así que no podemos decir que existe una continuidad entre Maitreya y Upagupta. Lo que está diciendo Chandrakirti es que la tesis de los Chittamatras de las conciencias pasadas, presentes y futuras es como Maitreya y Upagupta. Son dos cosas totalmente distintas; y por lo tanto es imposible que sean una continuidad.

Este razonamiento es bastante directo, pero al aplicarlo a nuestros patrones habituales deja de ser tan directo puesto que, a nuestro oponente, que es nuestra mente, le desagrada pensar de esa manera. Por ejemplo, nuestra 'identidad personal' de ayer es distinta a la de hoy. De lo contrario, no existiría la impermanencia. Pero si son distintas, ¿por qué podemos recordar hoy lo que aprendimos ayer? Tenemos muchos patrones habituales como este. Los Prasanguikas no aceptan que la causa y el efecto sean cosas separadas, por lo tanto, solamente dentro de la verdad convencional, aceptan que hay una continuidad entre la causa y las condiciones. Así de simple. Para los Chittamatras, la continuidad resulta imposible, pero para los Madhyamikas es posible. Chandrakirti la acepta pues él nunca afirmó que existieran dos cosas separadas que verdaderamente existieran. Así que como podemos notar, cuando el oponente propone algo cómodo o bueno, Chandrakirti termina por disfrutarlo y el oponente no. Las siguientes tres *slokas* son argumentos de los Chittamatras.

(iii) Refutar en términos del soporte y del objeto la afirmación que nuevamente repite

(a) La afirmación según sus textos, 6:62-64

> *6:62 [Objeción]: El potencial de producción de la conciencia visual*
> *podría crear cualquier cosa, como se explicó anteriormente.*
> *Y por medio de dicho potencial, basado en su propia conciencia,*
> *surge el concepto del ojo, la facultad que percibe la forma.*

Esta es una explicación que se repite y que está relacionada con algunos de los puntos anteriores. Al percibir el color azul, cuando el ojo ve algo, los Chittamatras afirman que hay un potencial o un patrón habitual dentro del *alaya* que es capaz de percibir la forma. Cuando por alguna condición dicho potencial se agita, entonces hay una supuesta percepción del color azul, de cabellos o de lo que sea. Y los seres ordinarios se refieren a ese potencial o patrón habitual como el supuesto 'ojo'. Esta es la definición de 'ojo' que dan los Chittamatras. Al decir que el ojo percibe el color azul, los Chittamatras afirman que las personas ordinarias se están refiriendo al *alaya*, ese patrón habitual o potencial.

Así que aquí los Chittamatras están confirmando de nuevo que en parte de la realidad dependiente o *zhewang*, no hay una conciencia visual o sentido de la vista que exista substancialmente. En esto difiere con algunas de las otras escuelas, como la Vaibhashika, que creen que hay un supuesto recipiente del sentido de la vista (una substancia diminuta que percibe algo, tal como una flor) y demás cosas similares. Pero los Chittamatras afirman que solamente hay un potencial basado en el *alaya*, y que cuando debido a las condiciones se agita, realiza la labor de la conciencia visual y eso es considerado el ojo.

> *6:63 Las percepciones dentro de la experiencia ordinaria surgen de los sentidos –*
> *sin que haya ahí objetos, desde su propia causa,*
> *se producen las apariencias tales como azul y demás. Aquellos que no tienen comprensión,*
> *aceptan esos objetos mentales externos.*

La siguiente *sloka* afirma que no solamente los sentidos como la vista o el oído no tienen existencia

verdadera ni substancial, sino que tampoco los objetos sensoriales existen verdaderamente. Dentro de este mundo, cuando una percepción se realiza a través de los sentidos, nada existe allá afuera, externamente como una forma o un sonido. Pero con base en esta *alaya*, el potencial o patrón habitual puede surgir como una forma, como un sonido, como el color azul y demás. Todas estas cosas surgen. Pero como las personas ordinarias no logran comprender esto, entonces creen que el mundo externo con sus sonidos, formas y sabores existe allá afuera. Esto ya ha sido explicado.

> *6:64 Dentro de un sueño, las formas que se perciben no son externas,*
> *surgen de la maduración de su propio potencial dentro de la mente que las percibe.*
> *De la misma forma, al despertar,*
> *existe una conciencia exterior que no es externa.*

De nuevo, la *sloka* sesenta y cuatro es algo de que lo que ya hemos hablado. He explicado ciertas cosas siguiendo una secuencia para así facilitar su entendimiento, así que quizás algunos crean que es una repetición, pero no es así. A pesar de que en realidad no hay un elefante, cuando aflora el potencial para percibir un elefante dentro del sueño, entonces todo tipo de elefantes aparecen, y no solamente eso, sino que también surgen diferentes sonidos, sabores, etcétera. De la misma forma, incluso al despertar, la totalidad del mundo externo (en el que se incluyen todo tipo de sonidos, formas y demás), no existe como algo separado del *alaya*. Esta es la explicación que dan los Chittamatras.

(b) Cómo se contrarresta esto

(i) El reto de utilizar sus mismos razonamientos, 6:65

> *6:65 [Respuesta]: Al igual que en un sueño, sin [el órgano] del ojo,*
> *acontece la cognición de los colores.*
> *Acorde con esto, al no estar presente el sentido de la vista, la semilla misma [de la conciencia]*
> *madura, ¿por qué entonces la percepción visual no tiene lugar en un individuo ciego?*

Y de nuevo, en esta *sloka* los Prasanguikas están utilizando el razonamiento dado por los Chittamatras para refutarlos. Algo muy similar se dijo anteriormente, pero en esta ocasión Chandrakirti afirma que, en un sueño, sin contar con el sentido de la vista percibimos el color azul y demás. Aun así, afirman que la conciencia del color azul es válida, entonces en ese caso, cuando un ciego despierta de un sueño, ¿por qué razón no pueden percibir el color azul? La consecuencia sería que incluso los ciegos deberían de poder ver el color azul.

(ii) Eliminar su afirmación a través del razonamiento que ellos mismos utilizan en su contraargumento previo, 6:66-67

> *6:66 Si el potencial de la sexta [conciencia] madura dentro de un sueño,*
> *y al despertar desaparece,*
> *si el potencial de esta sexta [conciencia] como consecuencia no existe [cuando la persona ciega se despierta],*
> *¿Por qué debería de existir cuando está soñando?*

Los Chittamatras dicen que, durante el sueño, la conciencia mental, es decir la sexta conciencia, tiene el potencial de percibir las cosas cuando se agita. Pero que, al despertar, la persona ciega no tiene el potencial o las tendencias habituales para percibir los colores o las formas del mundo real, y que por lo tanto dicho potencial no puede agitarse y de esta forma no percibe las cosas. Ahora Chandrakirti utiliza el mismo ejemplo, pero con una lógica contraria. Si los Chittamatras están afirmando que un individuo ciego que está despierto no tiene el potencial o la tendencia habitual de percibir el mundo real delante de él,

entonces deberían también afirmar que tampoco puede percibir ningún tipo de forma durante un sueño.

> *6:67 Por lo tanto, tal como la falta de ojos no es la causa,*
> *del mismo modo en los sueños, dormir no puede ser la causa.*
> *Se debe admitir entonces que incluso en sueños, las cosas que [se perciben] y los ojos [que las perciben], son causas para concebir un sujeto falso.*

Y de nuevo Chandrakirti hace una aclaración. Los Chittamatras dicen que un individuo ciego que esté despierto no puede ver debido a que no cuenta con las causas o condiciones que le permiten hacerlo. Asimismo, podríamos decir que mientras soñamos, dormir no es la causa de la conciencia visual, la percepción de eso, ni tampoco el objeto que se experimenta durante el sueño. Así que deberíamos ser capaces de reconocer esto de la misma manera en que los órganos sensoriales del ojo no existen verdaderamente, la conciencia sensorial que depende de ellos, así como los objetos que dependen de ellos para poder ser vistos, todos por igual son inexistentes o erróneos.

(iii) Todas las pruebas que utilizan son iguales a la tesis que pretenden demostrar, 6:68. 1-3$^{1/2}$

> *6:68 Las respuestas y afirmaciones de los Chittamatras*
> *al parecer son [simples] propuestas,*
> *la discusión ha terminado. El Buda jamás enseñó*
> *que algo existiera inherentemente.*

Esta es una conclusión. Cualquier razonamiento o cosa que respondan los Chittamatras, son simples tesis, así que no hay una razón válida para determinar la existencia verdadera del *alaya*.

(iv) No hay una escritura que con su autoridad respalde esta postura, 6:68.3$^{1/2}$-4

Además, afirma que, dentro de los sutras, los budas jamás dijeron que alguno de estos fenómenos existiera verdaderamente.

> [Estudiante]: ¿Podría aclarar el significado de *zhenwang* puro e impuro?
> [R]: La naturaleza impura dependiente se transforma en *dakpé zhenwang* (*dag pa'i gzhan dbang*). No tienes problema con esto, entonces ¿cuál es tu pregunta?

> [Estudiante]: Quisiera tener claro qué son estas tres cosas en la vida diaria. Es decir, me gustaría escuchar una explicación vívida de para qué podemos utilizarlas, en vez de solo conocer sus nombres.
> [R]: Con relación al *dakpé zhenwang*, resulta complejo dar un ejemplo vívido. Lo único que se me ocurre es 'la mera claridad, el mero darse cuenta', *saltsam rigtsam*. Para evitar complicar las cosas, no he usado los distintos tipos de vocabulario que utilizan las diferentes escuelas. Tanto los Chittamatras como los Madhyamikas tienen su propio vocabulario, pero no hemos hablado demasiado de este tema para evitar confundirnos más. ¡Es suficiente con lo que hemos estado analizando! Al decir frases como 'la mente se enfoca en el interior' o que se enfoca en el exterior, esos son términos que pertenecen al vocabulario de los Madhyamikas.

> [Estudiante]: ¿Acaso la diferencia entre *zhenwang* puro e impuro se relaciona con la diferencia que existe entre la percepción dualista y el aferramiento hacia las características o *tsendzin*?
> [R]: La realidad dependiente impura, *madakpé zhenwang* (*ma dag pa'i gzhan dbang*) ante un ser ordinario es *zhenwang*. Hasta llegar al octavo bhumi, *tsendzin* sigue siendo realidad dependiente impura. Hasta alcanzar la iluminación, todo es realidad dependiente impura.

[Estudiante]: Creo que hace dos años usted dijo que *dakpé zhenwang* (*dag pa'i gzhan dbang*) se refería a la experiencia de aquellos que se encuentran dentro de los bhumis durante el periodo posterior a la meditación. También me gustaría saber la diferencia entre *tsendzin* y *nyinang.*
[R]: La diferencia entre *tsendzin* y *nyinang* es compleja. Quisiera investigar acerca de ambas preguntas. Estoy casi seguro de que se refiere a la realidad impura dependiente hasta llegar al último estadio del décimo bhumi del bodhisatva, *gyünta* (*rgyun mta'*). Si contarán ya con la realidad dependiente pura, entonces ya estuviesen iluminados. Solamente cuentan con *madakpé zhenwang* durante el periodo de meditación, pero no durante el periodo posterior a la meditación.

[Estudiante]: Dos años atrás, usted mencionó la diferencia que existe entre los seres ordinarios y los seres realizados durante su periodo posterior a la meditación. Los seres ordinarios se aferran a una existencia verdadera de las cosas. Mientras que los seres realizados, debido al efecto de su meditación, no tienen dicho aferramiento, pero aun así continúan percibiendo las características.
[R]: Así es. A eso le llamamos *tsendzin*. Creo que *tsendzin* y *nyinang* forman parte de *madakpé zhenwang*.

[Estudiante]: Entonces ¿cuál sería la diferencia entre *yongdrup* y *zhenwang*? ¿Usted dijo que *yongdrup* es el reconocimiento de que *zhenwang* está vacío de *küntak*?
[R]: Sí.

[Estudiante]: Por lo tanto, es transcender *tsendzin* y, por consiguiente, dentro de los bhumis, en el periodo posterior a la meditación debería de ser *dakpé zhenwang*.
[R]: Lo que recuerdo haber dicho es que uno era un fenómeno compuesto, *du ché* (*'du byas*). Si tu pregunta está basada en las enseñanzas del Mahasandhi, en donde también hablan de tres características, entonces se refiere a algo ligeramente distinto.

[Estudiante]: No logro encontrar en mis notas si los Prasanguikas aceptan a nivel relativo la existencia de *zhenwang*, *küntak* y *yongdrup* para facilitar la comunicación.
[R]: No creo que lo acepten, quizás solamente para poder comunicarse. Los Yogachara Madhyamikas tienen ese concepto, pero la manera en la que los Prasanguikas se referirían a *zhenwang* es diferente a como lo harían los Chittamatras. Para los Chittamatras, es la octava conciencia, la cual no tiene nada que ver con la sexta conciencia. Mientras que para los Prasanguikas es la sexta. Así que aquí ya encontramos una diferencia. Pero puede que quizás acepten el término *zhenwang*, pues no hay nada de malo en ello.

Purificar el engaño de que hay una mente con existencia verdadera

Incluso en nuestra experiencia ordinaria como seres humanos, pensamos que el cuerpo es importante, y creemos que la mente también lo es. Reconocemos que sin la mente nuestro cuerpo y nuestros otros cinco sentidos no podrían funcionar. Y la gran mayoría le llamamos 'yo' a la combinación de cuerpo y mente, y a la combinación de otros les decimos ellos, él, ella, etcétera. Y si analizamos con una mayor profundidad, seres ordinarios como nosotros probablemente pensamos que la mente es nuestra parte esencial debido a que sin ella no podemos concebir, contemplar o entender las cosas. Algunos otros como los Chittamatras también le dan una gran importancia a la mente, pero no por la misma razón que lo hacemos los individuos ordinarios como nosotros. Estoy hablando desde un punto de vista teórico. Desde luego que un Chittamatra sigue siendo un ser humano, y como tal, él o ella experimentarán la experiencia ordinaria. Sin embargo, el concepto de 'sólo mente' de los Chittamatras está determinado por diversos tipos de lógica y razonamientos. Y para poder comunicarse y dar explicaciones, se refieren a la mente utilizando términos como *alaya*, realidad dependiente y demás.

Por lo tanto, piensan que esta mente es lo único que verdaderamente existe, y que todo aquello que no es mental es una etiqueta o elaboración. Al hablar de verdaderamente existente, quisiera que recordáramos que la definición de 'verdadero' se refiere a algo independiente y no elaborado. Aunque si le preguntáramos a un granjero común y corriente si en realidad posee mente, respondería que desde luego que posee y que dicha mente es verdadera. Pero al afirmar que es real o verdadera, no creo que se estén refiriendo a esta definición en la que decimos que es algo independiente y no elaborado. Pero para teóricos como los Chittamatras, determinar que esta mente es verdadera y que existe de manera independiente es de suma importancia. Y no nada más para la escuela Chittamatra sino también para las escuelas Sautrantika y Vaibhashika. Para ellos es muy importante que algo exista de forma independiente, como por ejemplo una partícula diminuta. Afirman que si aquello que existe de manera definitiva es dependiente, como la mente, una partícula o algo más, entonces no puede existir a nivel definitivo. Como depende de algo está sujeto al cambio. Sería algo cambiante e inestable y por lo tanto no existiría a nivel último. Esta es la razón por la cual le dan tanta importancia a este aspecto de independencia. De la misma forma el aspecto de no ser algo elaborado es importante, pues afirman que la verdad definitiva está ahí sin necesidad de ser etiquetada o elaborada por un teórico. Por eso es la verdad definitiva.

Chandrakirti y los Prasanguikas aceptan la realidad dependiente. Pero no aceptan que algo exista verdaderamente o de manera independiente en algún sitio puesto que, si tal cosa existiera, tendría que haber surgido de algo. Si algo existe, tiene que venir de algún lado o tener un inicio. Esta es la razón por la que encontramos todo este análisis acerca de la producción. Ahora, como lo mencioné anteriormente, las personas ordinarias también hablan acerca de cosas verdaderamente existentes. Por ejemplo, al preguntarles si 'están seguros de que tienen mente', responden: 'desde luego que tenemos mente', y como este podemos encontrar otros ejemplos similares. Este tipo de elaboraciones, este concepto de 'mente' es algo que tiene que ser purificado por medio del camino. Esto es lo que quería decirles esta mañana; es un mensaje muy importante. A pesar de que Chandrakirti afirma que él acepta la verdad relativa sin hacer ningún tipo de análisis, esto no significa que no va a purificar los malentendidos de las personas comunes a lo largo del camino. ¡Definitivamente no se refiere a eso! Lo único que está diciendo es que, al desarrollar una teoría, es necesario que hablemos acerca de la verdad relativa y de la verdad definitiva. ¿Y cuál es la verdad relativa? La base de dicha verdad relativa es algo que no se analiza.

Eso no significa que Chandrakirti esté diciendo que no es necesario que purifiquemos tales aflicciones. Si queremos alcanzar la iluminación, es necesario purificarlas. Pero el análisis, la lógica y el resto de las cosas que estamos haciendo ahora no purifican tales aflicciones. Las purifica el camino: la meditación y la contemplación. Chandrakirti se refiere a estas cosas como verdad relativa válida debido a que pueden purificarse. A nivel relativo, existe un tipo de aflicción sin análisis. Pero también dice que todas aquellas ideas determinadas por los teóricos, tales como un átomo verdaderamente existente, una mente con existencia verdadera, etcétera, son algo extra. Es decir, basura adicional. Si deseamos limpiar una taza,

Chandrakirti diría que todas estas ideas de los teóricos son como suciedad que ni siquiera existe a nivel relativo. Así que intentar limpiarla es una pérdida de tiempo y energía, considerando que por lo menos que pueda purificar la suciedad no analizada, es decir aquello que se ve sucio. De lo contrario solamente estaríamos complicándonos más las cosas. Dice todo esto con una gran compasión, sin el menor rastro de arrogancia.

Así que todos los argumentos que presentan los substancialistas son los obscurecimientos que es necesario purificar por medio del análisis o la lógica. Y la experiencia de las personas ordinarias es un tipo de obscurecimiento que se purifica a través del camino.

Pero los Chittamatras todavía no se rinden y ahora nos dan un tercer ejemplo. El primer ejemplo fue acerca de un sueño, *yishepé trulpey pé* (*yid shes pa'i 'khrul pa'i dpe*), el cual hace referencia a la conciencia engañada. El segundo ejemplo se refiere a la conciencia sensorial engañada, y el tercero es acerca de la meditación engañada. Pero debemos ser cuidadosos al utilizar el término meditación 'engañada' o 'errónea'. Al decir meditación engañada no estamos hablando de una meditación específica que nos conduzca hacia algo erróneo. Más bien se refiere al ejemplo de los cabellos que caen, en donde ante una conciencia engañada, ambos son verdaderos, sino que, ante una conciencia no engañada, ambos son falsos.

(c) Su imposibilidad de observar por medio de la analogía de una experiencia de meditación engañada, 6:69-70

> *6:69 Un yogui que medita en las instrucciones de su maestro*
> *observa la tierra como si estuviese cubierta de huesos.*
> *Aun así, esas tres cosas que ve no son producidas,*
> *y se dice que son conceptos falsos.*

Un yogui que desea disminuir o reducir su apego o deseo se acerca a un gurú, quien le indica que durante su meditación debe percibir todo aquello que él o ella percibe como atractivo como un esqueleto. Este es el ejemplo. Después de haber practicado así, el yogui comenzará a percibir todo como un esqueleto y así logrará reducir su apego. Pero a algunas personas que están en esta carpa puede que les resulte muy difícil pensar en otra persona que en estos momentos está en Estados Unidos como si fuese un esqueleto. En fin, lo que los Chittamatras afirman es que a pesar de que no hay ningún esqueleto allá afuera, el yogui puede meditar y llegar a ver a los demás como esqueletos. Lo cual produce una disminución en su apego y finalmente lo conducirá hacia la iluminación. ¡Este es un gran resultado! Por lo tanto, de nuevo nos proporcionan un ejemplo de una mente que es independiente del objeto externo. De hecho, es un muy buen ejemplo.

Pero de nuevo, los Prasanguikas dicen que eso es incorrecto e insuficiente. Hablamos otra vez en términos de tres cosas: el sujeto, el objeto y la meditación. El esqueleto, la mente que percibe y la meditación – ninguno de estos tres es producido verdaderamente. Además, dentro de la última línea, Chandrakirti afirma que son parte de la verdad relativa nula. Esta afirmación es muy importante. Este yogui está practicando algo que pertenece a la verdad relativa nula, pues en realidad las personas no son esqueletos, pero el meditador los ve como cadáveres. Por esa razón es parte de la verdad relativa nula. Pero no es que Chandrakirti esté aceptando que no sean esqueletos dentro de la realidad definitiva. No piensen de esta manera pues si lo hacen terminarán atacándome desde otro punto de vista. Dentro de la realidad definitiva, también transcienden el hecho de que 'no sean esqueletos'.

Pero este tipo de realidad afecta a los Chittamatras pues ellos afirman la mente tiene existencia verdadera y precisamente como todos sabemos este es el problema principal y con lo que Chandrakirti no está de acuerdo. Por lo tanto, cuando un yogui observa un esqueleto, decimos que todo ese proceso pertenece a la verdad relativa nula. ¿Por qué? Debido a que no hay un esqueleto ahí y sin embargo el meditador ve un

esqueleto. Por esa razón es nula. Chandrakirti no está diciendo que debería de ver un hombre guapo o una mujer hermosa. Tampoco está afirmando que 'no sea un esqueleto'. No está presentando una tesis. A nivel último transciende el hecho de que sea o no un esqueleto.

> *6:70 Al igual que cualquier objeto mental que se pueda tener,*
> *como al [meditar en] imágenes mentales repulsivas,*
> *el mero hecho de concentrar la mente [en ellas],*
> *[el concepto de las mismas] las haría reales.*

Los Chittamatras afirman que la mente del yogui que percibe cosas tales como esqueletos es la misma mente que percibe cosas como la verdad definitiva. Por ejemplo, al observar un baile, todos nosotros lo veríamos como un baile. No es que algunos veamos un baile y algunos otros vean algo distinto. En cualquier caso, a todos se nos ha dicho que es un baile y por lo tanto para nosotros lo es. Asimismo, Chandrakirti afirma que incluso otras personas que no estén meditando en el esqueleto deberían de percibirlo. Nuestro consecuencialista ha señalado una muy buena consecuencia en este punto.

En resumen, los Chittamatras dan este ejemplo debido a que afirman que la mente tiene existencia verdadera. Por lo tanto, aquello que percibe el esqueleto es una mente válida con existencia verdadera. Y por lo tanto el objeto que está siendo percibido por una mente verdaderamente existente debería de ser verdadero y real. En tal caso otras personas podrían también observar el esqueleto, pero no sucede así. Algunos de nosotros no podemos ver ni un solo hueso, mucho menos un esqueleto completo.

> [Estudiante]: ¿Por qué no dijo esto desde un principio? Este argumento es suficiente para refutar todo. Si la mente existe, el objeto existe y fin de la discusión.
> [R]: Esta es una muy buena pregunta. El Buda no tendría que decir esto. De hecho, no tendría nada que decirnos, o si lo hiciera, simplemente diría: "Todos son budas" y eso sería suficiente. Pero como todos sabemos, existen capacidades y predisposiciones mentales distintas. Sabemos lo complicadas que pueden llegar a ser nuestras mentes y las enseñanzas tienen que adaptarse a este hecho. Algunas mentes son tan sofisticadas y complicadas que no podrían haber sido apaciguadas por una persona ordinaria. Si una persona ordinaria se las ingenia para hacer algo complejo, sería confuso en la misma medida en la que es complicado. Mientras podamos ver que dentro de su complejidad las enseñanzas son extremadamente coherentes, esto debería llevarnos a apreciar las enseñanzas del Buda, su gran compasión y sus maravillosos medios hábiles para expresarlas. Una persona común no podría expresar algo tan complejo de una forma tan organizada, lo cual demuestra la compasión y los medios hábiles del Buda.

En diversas ocasiones escuchamos argumentos muy similares, presentados a través de ejemplos ligeramente distintos, pero si nos detenemos a pensar, así es como nuestra mente ordinaria opera. Entendemos que, desde un punto de vista, algo no puede ser verdad, pero creemos que puede ser verdad si lo vemos desde otra perspectiva. Así que Chandrakirti abarca todo, aunque más adelante dentro del texto, después de toda esta negación viciosa, por llamarla de una forma, nos dirá que nunca quiso tener que hacer esto. Al punto de casi alabar a su rival y agradecerle por haber sido tan bueno y, por lo tanto, nos representa. Es una excelente manera de decirlo. Sin embargo, en vez de agradecer, simplemente dice que no quería hacer esto. Es un muy buen ejemplo. Seres como nosotros, que pretendemos ser practicantes de Dharma y que en cierta forma de manera vaga, intelectual y teórica sabemos que esta supuesta vida mundana carece de sentido, etcétera; continuamos apegándonos a nuestro propio Dharma, gurú y camino.

De hecho, Chandrakirti es alguien que el Occidente realmente necesita, en especial dentro de este mundo moderno y esta sociedad intelectual, en donde se valora aquello que se determina a través de la lógica y el razonamiento. Se tiene la idea de que ser racional es bueno y que el resto es superstición, religiosidad y demás. Y aquí, donde Chandrakirti tendría mucho que aportar, aunque no buscaría ser un revolucionario

diciendo que cualquier tipo de pensamiento racional o lineal está totalmente equivocado, él también encontraría eso irracional. Pero no por el hecho de encontrar algo irracional quiere decir que Chandrakirti lo utilizará como excusa o pretexto para convertirse en un bohemio. No es un crítico que siempre busca llevar la contraria. Sino que, movido por su compasión, se adapta magníficamente a la experiencia ordinaria; de hecho, es bastante sociable. Pero si fuese necesario, ¡ordeñaría la imagen de una vaca! Es un ser realizado, un *mahasiddha*, no simplemente un filósofo. Así que de ser necesario haría cosas como esa, aunque por lo general es alguien bastante sociable.

> [Estudiante]: ¿Por qué Chandrakirti necesita una imagen o pintura de una vaca? Podría ordeñarla sin tener la imagen.
> [R]: Esto es simplemente una muestra de que Chandrakirti ha reconocido la naturaleza última, la naturaleza de vacuidad de todos los fenómenos. ¡No es que algunas compañías lecheras no tuvieran suficiente leche! Es una evidencia de la vacuidad, como la de Milarepa dentro del cuerno. ¿Por qué nosotros no podemos hacerlo? Debido a que estamos demasiado aferrados a la idea de que la imagen de una vaca es simplemente una pintura, mientras que una vaca real no lo es.
>
> [Estudiante]: ¿Podría explicar de nuevo la *sloka* número sesenta y siete? Comprendí la explicación que nos dio de que la mente, la conciencia y el objeto no tienen existencia verdadera ni se producen el uno al otro, pero al leer las últimas dos líneas de la *sloka* número sesenta y siete, no logro relacionar el texto raíz con la explicación.
> [R]: Chandrakirti explica a los Chittamatras las consecuencias al decir que, así como el órgano sensorial del ojo es ilusorio o falso, de la misma forma la conciencia visual y la forma, como una flor azul, también se convertiría en algo falso. A eso se está refiriendo.
>
> [Estudiante]: No comprendo por qué afirma que debemos admitir que las cosas y el ojo funcionan como causas. ¿Se refiere a que esta es la consecuencia y que es absurda?
> [R]: Así es. La mayoría de las consecuencias son absurdas. Si no lo fueran, estoy seguro de que no lo diría y se quedaría callado.

(d) La imposibilidad de utilizar la analogía de la percepción sensorial engañada, 6:71.1-2

> *6:71.1-2 De la misma forma, al igual que alguien afectado por una distorsión visual, un preta percibirá la corriente de agua de un río como si fuese pus.*

La primera línea de la *sloka* número setenta y uno es solamente una analogía. Chandrakirti afirma que, así como hemos mencionado que alguien con una visión distorsionada percibirá cabellos flotar en el aire, moscas y demás; en este caso aplicaría el mismo argumento. Ahora los Chittamatras darán su cuarto ejemplo, la percepción engañada.

Si al negar estos dos ejemplos a la vez reflexionamos en ellos, quizás pareciera que no existe una diferencia fundamental entre ambos, sin embargo, cada uno tiene su propia individualidad. Este ejemplo lo abarca todo, es muy amplio. En este caso el ejemplo dice que, al observar un objeto como el agua, los seres humanos la identificamos como agua y la bebemos, nos lavamos y duchamos con ella, utilizamos de esta forma ese objeto denominado agua. Pero seres como los *pretas*, es decir los fantasmas o espíritus, observan ese mismo objeto como pus y sangre. Otros seres en el reino animal, como los peces, observan ese mismo objeto como su hogar y un sitio donde vivir. Algunos *devas* del reino sin forma lo perciben como espacio o como el cielo, debido a que no tienen forma, y ciertos *azuras* ven este mismo objeto como un arma.

No es que los Chittamatras estén diciendo que para cada individuo existe una substancia diferente. Todos

están observando el mismo objeto, de hecho, este es un muy buen ejemplo de lo que son las 'tendencias habituales' o *bagchak*. Debido a la maduración de diversos patrones habituales de los diferentes seres, surgen los diferentes tipos de percepción.

En este caso, debemos identificar puntos. Cuando seres con distintas tendencias habituales observan el mismo objeto, cuando sus patrones habituales aparecen, entonces tienen visiones o percepciones similares. Y al observar un mismo objeto, maduran diferentes tendencias habituales y aparecen distintos tipos de percepción.

Comencemos con el primer punto. Por ejemplo, cuando nosotros observamos esta flor, todos estamos de acuerdo en que es una flor. Lo que sucede aquí, es que están madurando en todos nosotros tendencias habituales similares y debido a eso estamos de acuerdo en que esto es una flor. Esto no quiere decir que yo vea exactamente la misma flor que ven ustedes. Para los Chittamatras es de suma importancia el hecho de que ustedes no estén viendo lo mismo que yo estoy viendo. Pero a pesar de ello, todos vemos una flor y todos estamos de acuerdo en que esto es una flor pues todos tenemos 'tendencias habituales' similares debido a que somos seres humanos. Así que de nuevo en este caso los Chittamatras se están refiriendo a las 'tendencias habituales' o *bagchak*, que tienen su base en la realidad dependiente o *zhenwang*, el *alaya*. Los Chittamatras afirman que los fenómenos externos como el pus, la sangre, las armas, el agua, etcétera no existen externamente. Son imputaciones, *küntak*. Pero *zhenwang*, es decir el *alaya*, tiene existencia verdadera. ¡He repetido esto como cien veces! Pero la repetición es importante pues cuando enseño tiendo a divagar.

Ahora, a petición de varias personas aquí presentes, voy a explicar las tres naturalezas de las que hablan los Chittamatras: *küntak*, *zhenwang* y *yongdrup*. De hecho, en este caso, va a servir mucho el ejemplo que dan los Chittamatras. Pero todos aquellos que han estudiado el *Yönten Dzö*, o que tengan una orientación *shentongpa*, tengan cuidado para no confundirse con mi presentación acerca de estos tres puntos que mencionan los Chittamatras. Es apropiado mencionar que la visión *shentongpa* no es una visión sustancialista. Es una gran visión que pertenece a la escuela Prasanguika Madhyamika. Algunas personas creen que encontramos *shentongpas* principalmente dentro de las escuelas Nyigma y Kagyu, pero ese es un error. Por ejemplo, los Nyingmapas cuentan con muchos *rangtongpas*, como Zhenga, un gran maestro de Dzogchen. Y grandes maestros como Jamyang Khyentse Wangpo y Mipham Rinpoche aceptaban tanto el *rangtong* como el *shentong*. Existen grandes maestros Kagyu como Künchen Pema Karpo (un maestro Drukpa Kagyu, que vivió de 1527 a 1592, el cuarto Drukchen) que fueron muy moderados con los *rangtongpas*, mientras que maestros Sakya como Sakya Chogden son bastante *shentongpas*, por lo tanto, no es cierto que todos los Sakyapas sean *rangtongpas*. Pero más adelante hablaremos de *rangtong* y *shentong*, pues es un asunto tibetano, no es algo que existiese en la India, y en este caso estamos estudiando un texto de la India. Menciono todo esto simplemente para todos aquellos que han estudiado estos temas, para que no los confundan con el Madhyamika.

Voy a tomar un ejemplo clásico que dan los Chittamatras, el cual es muy útil. Supongamos que dentro de una habitación hay una cuerda enrollada, la cual una persona la confunde con una serpiente y por lo tanto se asusta. Pero cuando alguien enciende la luz, se da cuenta de que no hay tal serpiente. En esta analogía, podemos decir que el miedo a la serpiente es como el samsara, y que la liberación de dicha serpiente es como el nirvana. La cuerda enrollada es la realidad dependiente o *zhenwang*. Y la mente que la ve, que la percibe de manera equivocada y que la etiqueta como serpiente, es la realidad imputada o *küntak*.

Lo complicado aquí es que hay dos naturalezas dependientes, dos *zhenwangs*. En este ejemplo, solamente hablé de la cuerda enrollada, solamente de *zhenwang*. Pero ahora me estoy refiriendo a la 'naturaleza dependiente pura' o *dakpé zhenwang*, y a la 'naturaleza dependiente impura' o *madakpé zhenwang*. Anteriormente no mencionamos al sujeto y al objeto, pero al hacer la distinción entre estos dos, necesariamente involucramos al sujeto. Si la mente tiene el potencial de percibir una serpiente en vez de una cuerda enrollada, en ese momento, la cuerda se convierte en 'naturaleza dependiente impura'.

Además, la mente observa tal cuerda y se da cuenta de que no es una serpiente. Esto es debido a un patrón o tendencia habitual distinta, como la meditación y demás. Cuando la mente se da cuenta que no es una serpiente, entonces el objeto, en este caso la cuerda enrollada, sería la 'naturaleza dependiente pura'.

Küntak *(kun brtags)* **Realidad imputada** o nominación.	La mente que percibe una cuerda como si fuese una serpiente.	
Zhenwang *(gzhan dbang)* **Naturaleza dependiente** (es decir, hay algunas causas). Esto es la mente, o *alaya*.	La cuerda vista como cuerda.	*Dakpé zhenwang* La naturaleza dependiente pura.
	La cuerda vista como una serpiente.	*madakpé zhenwang* La naturaleza dependiente impura.
Yongdrup *(yongs grub)* **realidad definitiva** (no hay causas).	Reconocer que no hay tal serpiente.	*chinchi ma logpé yongdrub*, percepción correcta de la realidad o verdad definitiva.
	La cuerda es simplemente una cuerda (nunca ha sido una serpiente).	*gyurmé yongdrub*, la realidad definitiva inmutable.

Cuadro de las tres naturalezas según los Chittamatras

También hablamos de dos tipos de realidad definitiva. Una se llama la 'realidad definitiva inmutable' y la otra 'verdad definitiva percibida correctamente'. En este ejemplo, la 'realidad definitiva inmutable' es que la cuerda nunca ha sido una serpiente, así que no se refiere a la ausencia de una serpiente. La cuerda es sólo una cuerda. Sin importar lo que hagamos, apagar o prender la luz, la cuerda es simplemente una cuerda. Nunca ha sido una serpiente, por lo tanto, no puede convertirse en una no-serpiente. La 'realidad definitiva percibida correctamente', es cuando uno percibe: "!Ah!, eso no es una serpiente". Eso es todo.

> [Estudiante]: ¿Cuál es la diferencia entre la 'realidad pura dependiente' y la 'realidad definitiva percibida correctamente'?
> [R]: Si hablamos del ejemplo de la cuerda y la serpiente, hay una gran diferencia entre 'no-serpiente' y 'cuerda con rayas'. Cuando hablamos de una cuerda con rayas, uno no habla de una serpiente o de una no-serpiente. Esa cuerda con rayas es *gyurmé yongdrub* (*'gyur med yongs grub*).
>
> [Estudiante]: Esta 'realidad definitiva percibida correctamente', *chinchi ma logpé yongdrub* (*phyin gyis ma log pa'i yongs grub*); ¿es lo que percibe que ahí no hay una serpiente?
> [R]: Hablemos sólo de la serpiente y de la cuerda con rayas, la 'naturaleza dependiente pura' o *dakpé zhenwang*. Cuando una mente, como en la meditación *vipashyana*, tiene 'tendencias habituales' o *bagchag*, que maduran para poder apreciar que ahí no hay una serpiente, el objeto es la *dakpé zhenwang*. Esto es diferente de *chinchi ma logpé yongdrub*, la cual ya está entendida.
>
> [Estudiante]: Entonces, ¿esta 'realidad dependiente pura' o *dakpé zhenwang*, se refiere al periodo posterior a la meditación de los *aryas*?
> [R]: Eso creo, porque para los budas ni siquiera hay meditación.

[Estudiante]: Entonces, ¿cuál es la diferencia entre *gyurmé yongdrub* y *chinchi ma logpé yongdrub*? ¿Es cierto que esta 'realidad definitiva percibida correctamente' de que nunca hubo una serpiente, es de hecho sabiduría, mientras que la 'realidad definitiva inmutable', *gyurmé yongdrub*, se refiere a la naturaleza?
[R]: Cuando hablamos de *gyurmé yongdrub*, la inmutable *yongdrub*, no nos estamos refiriendo a un perceptor. Solo estamos diciendo lo que es: una cuerda con rayas. Pero cuando hablamos de *chinchi ma logpé yongdrub*, estamos hablando de un perceptor que ya ha logrado observar.

[Estudiante]: ¿Se explica *gyurmé yongdrub* desde el punto de vista del objeto?
[R]: Si, al igual que la realidad dependiente o *zhenwang* también se explica desde el punto de vista del objeto. Cuando decimos 'dependiente', nos referimos a que depende de la percepción. Le estamos dando el nombre, es decir, el problema del perceptor, al objeto. Por eso se le llama *zhenwang*. Uno es visto o percibido, y el otro está ahí con el potencial de ser percibido por cualquiera.

[Estudiante]: ¿Hay alguna diferencia entre 'realidad dependiente pura' y 'realidad definitiva percibida correctamente'? Tengo entendido que la 'realidad definitiva percibida correctamente' se refiere a la sabiduría que observa correctamente lo que está ahí. Pero para mí, 'realidad dependiente pura' también se refiere al sujeto que ve que ahí no hay una serpiente. No entiendo como diferenciar entre estas dos realidades, sin embargo, creo que debe haber alguna diferencia.
[R]: Mientras estemos hablando de *zhenwang*, estamos hablando de sujeto y objeto. Al hablar de *dakpé zhenwang*, nos referimos al punto de vista de la cuerda con rayas, por así decirlo. Ahora, la comprensión o la realización de que ahí no hay una serpiente es *chinchi ma logpé yongdrub*, '*yongdrup* percibida correctamente'. Y *dakpé zhenwang* es la cuerda con rayas que está siendo percibida por alguien que tiene el potencial de ver que ahí no hay una serpiente. El objeto es *dakpé zhenwang*, por lo tanto, si existe una diferencia. *Zhen* significa 'dependiente de otro', que en este caso se refiere a que depende de ese estado mental meditativo. Y *chinchi ma logpé yongdrub* es un estado mental meditativo que ha reconocido que ahí no hay una serpiente. Esta es una buena reflexión.

[Estudiante]: ¿Es la 'realidad definitiva percibida correctamente' solamente un resultado del camino? Cuando decimos que *zhenwang* pura es un resultado del camino, y *gyurmé yongdrup* está siempre ahí como realidad definitiva inmutable, ¿*chinchi ma logpé yongdrup* es la misma realidad definitiva que es percibida por el sujeto?
[R]: Eso también es el resultado del camino, sin embargo, existe una diferencia muy sutil.

[Estudiante]: Al final del camino, *zhenwang* pura se combina con yongdrup y ¿se vuelven una?
[R]: Como tenemos *madakpé zhenwang* y *dakpé zhenwang*, *zhenwang* necesita ser transformada de impura a pura. Pero para *yongdrup*, no hay transformación. Intenta hacerlo con la analogía de la serpiente y la cuerda para ver si funciona. Pero no hay que quedar satisfechos con eso, de esa manera no aprenderemos. Debemos pensar más, y yo en lo personal voy a pensarlo más. Pero por ahora permítanme terminar con la *sloka* número setenta y uno.

(ii) Resumen *(661)*, 6:71.3-4

6:71.3-4 En resumen, en ausencia de un objeto,
tampoco hay intelecto. Reconoce esto como verdadero.

La respuesta de Chandrakirti, que son las últimas dos líneas de la *sloka* número setenta y uno, es prácticamente la misma. Debido a que no hay objeto, tampoco puede haber sujeto, y esto es lo que los Chittamatras deben entender.

[Estudiante]: Hasta donde entiendo, debido a *zhenwang* impura percibimos la cuerda como una serpiente. Y a través de la meditación, eliminamos la confusión y logramos verla como una cuerda. Usted mencionó que en el octavo *bhumi* hay algo más, el *nyinang*. ¿Esto está relacionado con *chinchi ma logpé yongdrub*?
[R]: No.

[Estudiante]: ¿Es este su resultado definitivo?
[R]: Desde el punto de vista de los bhumis inferiores es un poco de *chinchi ma logpé yongdrub*, pero no desde el punto de vista de los bhumis superiores. El ejemplo es este: al ver la luna nueva, podemos afirmar que 'hemos visto la luna'.

Dentro de la analogía de la *sloka* número setenta y uno, de nuevo los Chittamatras afirman que el objeto solamente es *küntak*, una etiqueta, pero la mente que percibe el objeto existe a nivel definitivo. Y nuevamente Chandrakirti lo refuta, de la misma manera en que lo hace en las dos últimas líneas de la *sloka* número setenta y uno, al decir que como no hay objeto, tampoco puede haber sujeto.

(b) Refutar que la naturaleza dependiente doblemente vacía existe como una substancia

(i) No hay nada que compruebe la existencia de la naturaleza, 6:72

6:72 Sin tener objeto ni sujeto,
sí una naturaleza dependiente, libre de dualidad, existiera [inherentemente],
¿quién reconocería su existencia?
Sin ser un objeto [de la mente], su existencia no podría afirmarse.

La *sloka* número setenta y dos confirma casi por completo la negación de Chandrakirti en relación con esta naturaleza dependiente con existencia substancial. De nuevo, los Chittamatras afirman la existencia de la naturaleza dependiente o *zhenwang*, diciendo que existe de manera substancial, libre tanto de sujeto como de objeto. Ellos afirman que la dualidad de sujeto y objeto siempre es una etiqueta y que no existe verdaderamente. Y precisamente esto es lo que Chandrakirti refuta. De ninguna manera es una repetición, más bien está hablando acerca del otro aspecto de *zhenwang* que proponen los Chittamatras, es decir una naturaleza dependiente libre de sujeto y objeto. Para ello, Chandrakirti pregunta: ¿quién podría entonces reconocer o validar la existencia de tal *zhenwang*? Resulta imposible afirmar que algo existe sin que ese algo sea percibido por alguien.

(ii) Examinar y refutar la autoconciencia como prueba

(a) Refutar que la autoconciencia posee algún tipo de naturaleza verdadera en sí misma, 6:73.1

6:73.1 Es imposible determinar algo que se experimente a sí mismo.

Los Chittamatras están diciendo que una lámpara en la oscuridad no solamente ilumina otros objetos, sino que también se ilumina a sí misma. De la misma forma, la mente, esta *zhenwang*, no sólo percibe otros objetos, sino que también se percibe a sí misma. Ahora están hablando de 'darse cuenta', algo muy importante, pues Chandrakirti está a punto de refutar la existencia definitiva de la autoconciencia.

Chandrakirti afirma que no puede existir una autoconciencia que verdaderamente exista. Debido a que ya hemos negado la producción por sí mismo, esa misma lógica aplica aquí. Pero los Chittamatras ahora dicen que verdaderamente existe una naturaleza dependiente. Y para demostrarla dan el ejemplo de la autoconciencia o *rangrig*. Utilizan la memoria para demostrar la existencia de la autoconciencia o autopercepción. Por ejemplo, al decir que el día de ayer vimos algo de color azul. Debido a esa experiencia de ayer, el día de hoy podemos acordarnos de eso.

(b) Refutar que la memoria es una prueba de que la autoconciencia existe, 6:73.2-74

> *6:73.2-4 Es posible argumentar que un recuerdo posterior puede validar esto,*
> *Sin embargo, como [la memoria] en sí misma no ha sido establecida [como algo con existencia inherente],*
> *No es una prueba válida.*

En la última línea de la *sloka* número setenta y tres dice que para poder determinar o validar la autoconciencia, los Chittamatras utilizan el razonamiento de que la memoria existe. Pero la existencia de la memoria en sí misma no ha sido establecida, por lo tanto, no puede usarse como prueba válida. Esto va a ser bastante difícil de refutar. Resulta sencillo refutarlo a nivel definitivo pues a ese nivel resulta imposible demostrar la existencia de la memoria. Además, podemos utilizar la lógica de los cuatro tipos de producción (por sí mismo, por otros, por ambos o por ninguno) para demostrar la inexistencia de la memoria.

Pero si los Chittamatras afirman que la memoria a la que se refieren en su razonamiento se basa en la realidad convencional, entonces resulta bastante difícil refutar esto porque tendremos que hablar acerca de la lógica budista. Hay una manera sencilla de salir de este aprieto, diciendo que la lógica y el análisis que determinan la verdad relativa, no pueden determinar la verdad definitiva. El problema es que Chandrakirti también acepta que dentro de la realidad convencional hay algo llamado memoria y algo llamado autoconciencia. Entonces, los Chittamatras pueden usar eso para demostrar que la autoconciencia existe. Como respuesta, Chandrakirti dice que este razonamiento es 'incierto', *rtags ma nges pa*, es decir 'un razonamiento no definitivo', el cual es un término utilizado dentro de la lógica budista. Por ejemplo, por el hecho de ver la silueta de un ser humano, resulta imposible afirmar que hemos visto a Patricio. El efecto secundario positivo de este debate es que muestra como la escuela *Prasanguika-Madhyamika* acepta ambas cosas a nivel convencional: tanto la autoconciencia como la memoria.

> *6:74 Una conciencia propia puede, de hecho, experimentarse,*
> *no obstante, debido a que el recuerdo de un recuerdo no puede ser visto,*
> *sería como si algo ajeno y desconocido surgiera en la mente.*
> *Este razonamiento derriba todos los demás.*

Esta *sloka* es fácil de comprender. Chandrakirti la explica muy bien; supongamos que existe la autoconciencia. Sería imposible afirmar que a través de la memoria podemos percibir otra memoria u otro recuerdo. De nuevo está haciendo referencia a la palabra 'otra', pues los Chittamatras aceptan que tanto causa como efecto son a la vez dos cosas distintas.

Chandrakirti dice que un recuerdo no puede ver otro recuerdo debido a que es 'otro'. Y los Chittamatras aceptan que efectivamente es 'otro', así como Upagubta y Maitreya son dos seres diferentes. Este razonamiento, es decir que es 'otro', derrumba cualquier otra respuesta que puedan dar. Chandrakirti está diciendo que los Chittamatras pueden hablar de continuidad, potencial y de todas esas cosas que han estado hablando con anterioridad. Pueden afirmar que la memoria tiene continuidad, potencial y demás. Pero Chandrakirti afirma que no tiene sentido hablar de todo eso, pues al afirmar que es 'otro', es decir que son dos cosas separadas, este razonamiento derrumba el resto de la lógica que están utilizando. Eso

es todo.

Ahora los Chittamatras dan un cuarto y último ejemplo acerca de la percepción engañosa, el cual afirma que diferentes tipos de seres perciben cosas diferentes al observar un mismo objeto, como por ejemplo el agua. Los seres humanos vemos esta substancia como agua mientras que los peces la ven como un lugar donde pueden nadar y dormir.

Los Chittamatras intentan demostrar que dentro de la realidad definitiva no existe nada que sea externo. No hay agua ni hogar, ni tampoco el resto de substancias diferentes que perciben los distintos seres. En cierta forma esta manera de pensar es muy buena, pues en nuestro mundo actual creemos que lo que decida la mayoría de las personas es lo mejor. Por ejemplo, la mayoría de nosotros creemos que cierto sistema político es el mejor. O debido a que la mayoría aceptamos que esto es una mesa, entonces esa es razón suficiente para lo sea. Pero resulta imposible querer aplicar esto al hablar de percepciones diferentes, pues resulta obvio que existen muchos más peces que seres humanos. Pero nosotros como seres humanos no decimos que el agua es nuestro hogar debido a que un número mayor de seres lo cree así. Como podemos ver, es necesario que no solamente hablemos de seres humanos, sino también de otros seres.

Es como la expresión 'la belleza depende del cristal con que se mire'. Los Chittamatras afirman de manera bastante lógica que las substancias percibidas tales como el agua y demás, no existen externamente. Lo que existe es la mente que percibe dichas cosas, y las distintas mentes poseen diferentes predisposiciones o potenciales. Algunos seres tienen el potencial de percibir esta substancia como agua, otros como su hogar y algunos otros como pus y sangre. Cuando estos diferentes potenciales son agitados debido a distintas condiciones, entonces los diferentes seres al observar un mismo objeto experimentan percepciones diferentes del mismo.

De nuevo Chandrakirti refuta esa lógica a través de la razón, diciendo que esa mente no tiene existencia verdadera, independiente o inherente. Esto no significa que Chandrakirti esté en desacuerdo con los Chittamatras cuando afirman que, al observar el mismo objeto, una persona lo puede ver hermoso y otra espantoso. Chandrakirti estaría de acuerdo en que esa apreciación proviene de la mente; simplemente no está de acuerdo en que la mente tenga existencia verdadera. Entonces, los Chittamatras utilizan la autoconciencia para demostrar que la mente verdaderamente existe. Y para demostrar dicha conciencia propia, utilizan la memoria como razonamiento. Afirman que debido a que tenemos memoria, entonces la conciencia propia existe y que por lo tanto tenemos *alaya*, *zhenwang*, mente. Pero Chadrakirti refuta todo esto pues no acepta que verdaderamente existan.

Quizás hayan notado que durante todo este tiempo Chandrakirti ha estado señalado el mismo error. No está de acuerdo en que haya algo con existencia verdadera. Después de todo lo que ha estado refutando es esto, ya sería hora de que nos diéramos cuenta de que hay algo terrible en el hecho de creer que algo verdaderamente existe. Esto debe de ser una equivocación grave.

(c) Cómo comprender esa memoria conforme a la experiencia, 6:75

> *6:75 Según nuestra tradición,*
> *debido a que la memoria no es otra cosa que aquello que se percata de un objeto,*
> *la memoria es la que piensa: "yo lo vi".*
> *Esto está de acuerdo con la experiencia ordinaria.*

Hasta ahora hemos refutado tanto una conciencia propia o autoconciencia como la memoria, y ante esto los Chittamatras responden en la *sloka* número setenta y cinco. No debemos olvidar que esta obra es un comentario al *Mulamadhyamaka-karika*, texto que escribió Nagarjuna el cual es considerado maestro de

los maestros de Chandrakiti. En el *Mulamadhyamaka-karika*, Nagarjuna dice: "Para aquellos que pueden aceptar la vacuidad, todo es aceptable". Y ahora Chandrakiti dice lo mismo, pero, con otras palabras. Afirma que para los Prasanguikas todo es aceptable, sin embargo, los substancialistas como los Chittamatras, los Vaibhashikas, los teóricos y probablemente los científicos, para todos ellos nada es aceptable pues se limitan a sí mismos. Los Chittamatras no pueden aceptar el concepto de 'memoria' debido a que han establecido que la mente tiene existencia verdadera.

Lo que Chandrakirti está diciendo es que, para un Prasanguika, la mente que ve o percibe algo azul, esa conciencia, no es algo distinto al objeto azul. Debido a que no ha determinado que algo tenga existencia verdadera e independiente, ante él no son algo diferente. Y como Chandrakirti no tiene la idea de una mente separada del objeto, entonces puede aceptar la existencia de la mera memoria. Sin embargo, acepta todo esto solamente a nivel convencional.

(d) Resumen, refutar el entendimiento que tienen, 6:76

6:76 Por lo tanto, como la autoconciencia no puede existir,
¿qué es lo que percibe su naturaleza dependiente?
Puesto que el agente, la acción y el objeto no pueden ser una misma entidad,
no sería posible que se experimentara a sí misma.

Esta *sloka* es el inicio de la conclusión: Debido a todos los razonamientos de los que hemos hablado, sabemos que no existe la autoconciencia, y ahora yo, Chandrakirti, les pregunto a ustedes los Chittamatras ¿qué es lo que percibe dicha naturaleza dependiente o *zhenwang*? ¿Quién se dio cuenta que existe una *alaya* verdaderamente existente? Pues el agente, la acción y el objeto sobre el que se actúa no son una misma entidad, y por lo tanto resulta imposible afirmar que la misma *alaya* se percibe a sí misma.

(iii) Refutar su existencia incluso aunque no exista una prueba, 6:77

6:77 Si a pesar de no haber sido producida ni percibida,
existiera inherentemente una verdadera naturaleza dependiente,
su existencia resultaría ilógica.
¿Qué les hizo el hijo de una mujer estéril?

Chandrakirti dice que si insisten en afirmar que existe una *alaya* que no se ha autoproducido ni ha sido producida por algo diferente, esta es la base de todo el samsara y del nirvana. Si esto no es percibido por la autoconciencia y aun así verdaderamente existe, entonces ¿qué podría hacerles el hijo de una mujer estéril? Sabemos que la autoconciencia no percibe el *alaya* pues justamente se ha demostrado que la autoconciencia no existe.

En la última línea Chandrakirti se muestra sarcástico. Afirma que el *alaya* no existe al igual que el hijo de una mujer estéril. Incluso así los Chittamatras dicen que el *alaya* existe pero que el hijo de una mujer estéril no. Por esta razón Chandrakirti les pregunta: ¿Qué les hizo el hijo de una mujer estéril? ¿Por qué no aceptar al hijo de una mujer estéril como la base de todo el samsara y el nirvana?

(c) Refutar la noción de una causa imputada como material, 6:78

6:78 Cuando una entidad dependiente no tiene ni rastro de existencia,
¿cómo puede ser la causa de aquello que obscurece todo?
Debido a su apego a la substancia, nuestro oponente
destruye las categorías aceptadas dentro de la experiencia ordinaria.

Aquí Chandrakirti señala otra consecuencia. Tras analizar esta naturaleza dependiente o *zhenwang*, nos damos cuenta de que no existe. Así que ¿cuál sería la base de toda esta verdad relativa que obscurece todo? El término 'verdad que obscurece todo' o *künzob* (*kun rdzob*) es otra forma de referirse a la verdad relativa.

Nuestros oponentes, los Chittamatras, están sumamente apegados a la idea de un *alaya* verdaderamente existente. Debido a que los Chittamatras afirman que, dentro de la verdad relativa, sujeto y objeto no existen, y que el *alaya* si existe dentro de la verdad definitiva. Como consecuencia derrumban todo lo que es aceptado dentro de la experiencia ordinaria. El punto es que los Chittamatras no aceptan la verdad relativa, es decir el sujeto y el objeto, la forma, las sensaciones, etcétera. Sino que, utilizando la lógica y el razonamiento, han establecido la existencia de una entidad llamada naturaleza dependiente. Es por eso por lo que están destruyendo aquello que es aceptado dentro de la experiencia ordinaria.

(ii) Las consecuencias erróneas de contradecir las dos verdades, 6:79-80

> *6:79 Aparte de este camino mostrado por el venerable Acharya Nagarjuna,*
> *otros caminos carecen de los medios necesarios para alcanzar la paz,*
> *puesto que [entienden] de manera incompleta la verdad que todo lo oculta y la verdad definitiva;*
> *fracasan al determinar la liberación.*

En esta *sloka* encontramos una afirmación poderosa: "No hay liberación para todos aquellos que estén apartados del camino mostrado por el Acharya Nagarjuna". Esto es fuerte pues en ese grupo se incluyen las otras tres escuelas. Dice que los Vaibhashikas y los Sautrantikas no podrán siquiera alcanzar el estado del arjhat, el cual es el resultado que prometen o aseguran conseguir. Y que practicando de acuerdo con la escuela Chittamatra, no lograremos entrar ni siquiera al primer bhumi.

Ciertos comentarios tibetanos dicen que la palabra 'liberación', *zhi wa* (*zhi ba*), se refiere al *parinirvana* o iluminación que alcanzó el Buda, y por lo tanto afirman que los otros caminos nos pueden conducir al menos al primer bhumi, al décimo bhumi, etcétera. Esto quiere decir que el camino de los shravakas efectivamente nos conduce al estado del arjhat, pero no al de la budeidad. Si alguno de ustedes desea profundizar en este tema, por favor lean otros comentarios como los escritos por Mipham Rinpoche. Yo he estado utilizando principalmente el comentario escrito por Rendawa, que fue maestro de Tsongkhapa. Estos comentarios distinguen dos tipos de camino para los shravakas: uno que se basa en el camino y el fruto, y otro que se fundamenta en la teoría.

Estos comentarios dicen que, para todos estos teóricos, es decir los Vaibhashikas, Sautrantikas y Chittamatras, definitivamente resulta imposible alcanzar el estado del arjhat o llegar al primer bhumi. Pero que los shravakas que se basan en el camino y el fruto están practicando el Madhyamika. Dicha afirmación la sustentan en el sutra de la *Prajñaparamita* donde se menciona que todos aquellos que deseen alcanzar los estados del arjhat o del pratyekabuda deben practicar la *Prajñaparamita*.

Así que, con base en esto, encontramos dos tipos de shravakas y de pratyekabudas: unos que se sustentan en la teoría y otros que se basan en el camino y el fruto. Aquellos que se basan en la teoría, es decir teóricos dentro de los que se incluye la escuela Chittamatra, no pueden alcanzar la iluminación debido a que se encuentran en un camino equivocado, *rtog ge lam du bzhug pa*. No obtendrán nada. Mientras que aquellos que se basan en el camino y el fruto están practicando el Madhyamika.

Las últimas dos líneas de esta *sloka* son grandiosas, en especial dentro de nuestro mundo contemporáneo. Es importante que, especialmente budistas como nosotros, siempre tengamos en cuenta que la razón por la que ellos no pueden alcanzar la liberación es porque todos estos substancialistas no saben distinguir

entre la verdad relativa y la verdad definitiva. No solamente son incapaces de encontrar la verdad definitiva correcta, sino que también han perdido el sentido con relación a la verdad relativa. Así que no cuentan ni con verdad relativa ni con verdad definitiva. Por esa razón no pueden alcanzar la iluminación. Como ya lo mencioné, este es un consejo de suma importancia para todos nosotros, pues en nuestros días muchas personas hablan de la verdad definitiva ignorando por completo la verdad relativa. En este verso, encontramos este consejo maravilloso: al separar o no comprender las dos verdades, resulta imposible alcanzar la iluminación. A veces creemos conocer la verdad relativa pero no la verdad definitiva. Tenemos que conocer ambas, esto se explica más adelante en la *sloka* número ochenta.

> *6:80 La verdad convencional es el medio;*
> *la verdad definitiva es el fin.*
> *Cualquiera que sea incapaz de reconocer esta distinción,*
> *entrará a caminos inferiores debido a sus concepciones equivocadas.*

La verdad convencional es el medio dentro del que se incluyen los medios hábiles y métodos tales como la meditación, el refugio, la bodhichita, la compasión y demás. Dentro de ella también se incluyen conceptos y palabras como emociones, cosas negativas que es necesario abandonar, así como la generación de la devoción y de la sabiduría las cuales es necesario alcanzar. Y la verdad definitiva es la finalidad o el resultado de todos estos medios hábiles. Tanto aquellas personas incapaces de diferenciar entre estas dos verdades como aquellas que no logren comprender su significado han entrado en caminos equivocados que sostienen una aproximación errónea. Un camino equivocado con una aproximación correcta sería ligeramente mejor, ¡pero en el caso de estos caminos, están doblemente equivocados! En este ejemplo, son los Chittamatras los que están siguiendo un camino equivocado y por consecuencia tienen tanto una aproximación como una finalidad igualmente errónea.

(iii) Refutar su similitud a la verdad relativa

(a) No pueden ser lo mismo una naturaleza substancial dependiente y la verdad relativa, 6:81-82

> *6:81 Esta naturaleza dependiente la cual afirman que es algo real,*
> *nosotros no la aceptamos ni siquiera como parte de la [verdad] que obscurece todo.*
> *[Por otro lado], para lograr el fruto [definitivo], hemos afirmado la existencia de algo inexistente,*
> *[con la única finalidad] de ajustarnos a la experiencia ordinaria.*

Ahora en la *sloka* número ochenta y uno, Chandrakirti menciona brevemente la manera en la que presentará las cosas. Para empezar, afirma que él nunca ha establecido una tesis a diferencia de los Chittamatras, ellos dicen que la naturaleza dependiente o *alaya* tiene existencia verdadera. Pero Chandrakirti no acepta esto dentro de ninguna de las dos verdades. La última parte es importante. Él no propone tal tesis dentro de ninguna de las dos verdades: la relativa y la definitiva.

¿De qué tipo de fruto habla la tercera línea? Se refiere tanto al fruto temporal: el entendimiento de la ausencia de identidad de la persona y de los fenómenos, como al fruto definitivo que sería la iluminación. Para lograr tales frutos, a pesar de que a nivel definitivo no existen los fenómenos relativos como el camino y la compasión, Chandrakirti afirma su existencia sin ningún tipo de análisis ni lógica.

La última línea es maravillosa, en ella afirma que a pesar de que acepta su existencia relativa sin ningún tipo de análisis, no lo hace con base a su libre albedrío. Más bien lo hace debido a que no tiene otra opción y esa es la única manera para comunicarse con los demás.

6:82 Si de la misma forma que para los arjhats,
que se han desprendido de los agregados y moran en paz,
estos [agregados] no existieran dentro de la experiencia ordinaria,
yo tampoco afirmaría que existieran dentro de dicha experiencia común.

Para los arjhats que han purificado todo tipo de agregados, para todos aquellos que han alcanzado el *parinirvana*, no existen ni estos agregados relativos, ni esta ignorancia, ni todo este tipo de continuidad. En otras palabras, los arjhats carecen de agregados cuando alcanzan la iluminación. Aquí de nuevo Chandrakirti está siendo sarcástico al decir que él sabe que aquello que los arjhats han realizado es verdad. Anteriormente mencionó que no hizo todo esto bajo su propia voluntad; sino que lo hizo debido a que no tenía otra opción. Y ahora dice que él reconoce que los arjhats perciben como verdadero el hecho de que no hay agregados, pero que, si ese fuese el caso dentro del mundo relativo, entonces él también afirmaría que nada existe incluso a nivel relativo.

(b) Negar la verdad relativa estaría en contradicción con la experiencia de las personas ordinarias, 6:83

6:83 Si [piensan] que no contradicen la experiencia ordinaria,
[entonces intenten] refutar a las personas ordinarias.
Deberían de debatir con [aquellos que perciben] la experiencia común,
y confiaré entonces en quien se muestre más fuerte.

Y de nuevo, esto es muy sencillo. Chandrakirti dice: Si ustedes los Chittamatras creen que no están contradiciendo a las personas ordinarias, entonces vayan y debatan con ellas. Después de ello, confiaré o tomaré refugio en quien se muestre más fuerte y gane dicho debate. Este es otro sarcasmo, dentro del que entramos personas como nosotros en lo que hay filósofos contemporáneos, bohemios o existencialistas. Esto se debe a que Chandrakiti dice que no podemos negar cosas ordinarias como la familia, las personas o las responsabilidades. Debemos respetar todo eso. Es maravilloso. Todo este tiempo hemos creído que es un nihilista mimado, pero más bien es alguien sumamente atento.

[Estudiante]: ¿A qué se refiere con bohemios?
[R]: Creo que a personas que se parecen a ti. Artistas que niegan el mundo exterior, hippies, niños mimados y consentidos por sus padres. A todos aquellos que creen en una estructura de vida y que rechazan otras formas de vida argumentando que no son buenas.

[Estudiante]: Podría por favor aclarar la parte en donde se menciona: ¿Qué les hizo el hijo de una mujer estéril? Si se refiere a aceptar que *hay* una base del samsara y del nirvana o si refiere a aceptar que *no hay* una base.
[R]: Lo que dice es que la naturaleza dependiente o *zhenwang*, es como el hijo de una mujer estéril, que no existe dentro de ninguna de las dos verdades. No obstante, los Chittamatras insisten en afirmar su existencia. Por lo tanto, les pregunta: ¿Qué hay del hijo de una mujer estéril? ¿Qué les hizo ese hijo para que no acepten su existencia? Si aceptan la existencia la naturaleza dependiente que es igualmente inexistente.

[Estudiante]: Dentro de esta analogía, ¿la mujer estéril se refiere a *shunyata*?
[R]: No, el hijo de una mujer estéril es un fenómeno. La vacuidad no es un fenómeno.

[Estudiante]: En un inicio, usted dijo que no tenía sentido criticar el camino de otros, lo cual me pareció muy interesante. Pero dentro de la *sloka* número setenta y nueve, estamos criticando su camino. Quisiera que aclarara esto.
[R]: No, lo que está criticando sigue siendo la teoría y no el verdadero camino. Dice que los

Chittamatras creen que la teoría es el camino, por lo tanto, está criticando su teoría.

[Estudiante]: No tengo claro este punto. Se afirma que todos los caminos no pueden conducir a ningún tipo de claridad ni a la iluminación, entonces ¿por qué existen tantos caminos en este mundo que hablan de dios y de otras cosas? Cuando leo acerca de ellos, en ocasiones me parece que utilizan la palabra dios, *shunyata* y mente de manera similar. ¿Podríamos decir que también están usando términos como 'dios', 'verdad definitiva' o 'poder ilimitado' para poder comunicarse? ¿Por qué deberíamos de aceptar el hecho de que no conducen a ningún sitio?
[R]: Voy a dar dos respuestas: la primera es que mientras aceptemos los cuatro grandes sellos, es decir las cuatro visiones del budismo, lo demás no tiene demasiada importancia. Mientras una visión no esté en contradicción con los cuatro sellos nos conducirá hacia la iluminación. Estos cuatro sellos o *mudras* son:

- Todos los fenómenos compuestos son impermanentes.
- Todas las emociones [que provienen del *ego*] son dolorosas.
- Ningún fenómeno tiene una identidad absoluta.
- El nirvana está más allá de los extremos.

Mientras aceptemos estos cuatro puntos, podemos utilizar todo tipo de palabras y métodos para explicarlos, ya sea hablando de 'dios' o de algún otro camino. Mi segunda respuesta es que ya hay personas que están haciendo eso y no lo hacen necesariamente con una buena motivación. Lo que sucede es que se dan cuenta que el mundo está acercándose cada vez más a la ciencia, en lo personal he notado que incluso personas religiosas hablan un poco acerca de la ausencia de dualidad. Este concepto quizás no existe dentro de sus textos originales, pero lo han tomado prestado de otras personas. Yo no le llamaría a esto medios hábiles sino plagio, es todo. En lo personal creo que dos de los grandes mantenedores de este linaje de plagio son Krishnamurti y Bhagawan Sri Rajneesh. ¡Estoy provocándolos para que debatan al respecto!

[Estudiante]: Estos cuatro sellos aplican dentro de sistemas de postulados filosóficos, de teorías. ¿Los Madhyamikas dirían que las escuelas budistas inferiores no cuentan con estos cuatro?
[R]: Si los tienen, el tercer sello es el que estamos discutiendo.

[Estudiante]: ¿Mipham Rinpoche sigue a Rendawa y hace la distinción de los shravakas con base en el camino y con base en la teoría?
[R]: No me acuerdo, aunque creo que Mipham Rinpoche da una explicación diferente. Tienen que investigar al respecto, pero si proviene de Mipham Rinpoche estoy seguro de que será algo profundo, es la personificación del mismo Manyushri y hay mucho que descubrir en sus escritos. En este momento, como estamos intentando analizar y observar la naturaleza de los fenómenos, puede que creamos que estamos observando la naturaleza misma de los fenómenos. Lo cierto es que quizás estamos observando solamente una milésima de milésima de los fenómenos, y quizás eso sería mucho si lo comparamos con el análisis y el entendimiento que tenemos. Por eso resulta muy útil seguir el consejo de los grandes maestros, eso nos ahorrará tiempo. Por ejemplo, si estamos perdidos en una ciudad podemos preguntarle a una persona las indicaciones para llegar a un lugar. Si no hay razón alguna para creer que esa persona nos ha mentido, lo mejor es seguir sus instrucciones y llegar al sitio, en vez de detenernos en cada calle para confirmar si lo que nos dijo es verdad.

[Estudiante]: ¿Los Chittamatras aceptan la producción por sí mismo y la producción debido a algo diferente?
[R]: La producción debido a algo diferente, aunque es más bien la consecuencia de su afirmación. Utilizan el término 'producción debido a algo diferente' pero no lo ven como un error. Incluso la escuela Svatantrika-Madhyamika acepta la 'producción debido a algo diferente' dentro de la verdad

relativa.

[Estudiante]: Si todo surge de la mente, entonces ¿todos los objetos externos también son mentales?
[R]: Así es, pero la mente es una entidad verdaderamente existente y todo proviene de ella, por esa razón le llaman 'producción debido a algo diferente'. Esto es diferente al *atman*. La diferencia entre los Chittamatras y los *tirthikas* es que los primeros afirman que la naturaleza dependiente o *zhenwang*, verdaderamente existe. Las cosas que son producidas, *küntak*, solamente son etiquetas, no existen y por esa razón es una 'producción debido a algo diferente'. Mientras que los *tirthikas* hablan de la identidad personal y mencionan veinticinco cualidades existentes de la misma. No dicen que estas sean simples etiquetas, razón por la cual su teoría se vuelve una 'producción debido a algo diferente'.

[Estudiante]: Tengo dudas en las *slokas* número setenta y seis y número setenta y siete. Me parece que hablan de puntos cruciales en donde Chandrakirti aborda los conceptos de la autoconciencia y de la naturaleza dependiente, es decir *rangrig* y *zhenwang*, pero no los está incluyendo dentro de la realidad definitiva y los está llevando al nivel de la verdad convencional. Afirma que la teoría de los Chittamatras no tiene lógica y que debido a que las personas ordinarias no están de acuerdo con eso, así es como funciona la experiencia común. Pero no logro entender a qué se refiere en estas dos *slokas*, especialmente en la número setenta y seis.
[R]: En la *sloka* número setenta y seis niega la autoconciencia.
[Estudiante]: ¿A qué nivel?
[R]: Como siempre, a nivel definitivo.

[Estudiante]: Para un ser ordinario, en la realidad dependiente impura, *madakpé zhenwang*, el proceso de nominación o *küntak* es 'producido debido a algo diferente'. Pero para un ser sublime, en la realidad dependiente pura o *dakpé zhenwang*, pareciera que es algo producido por sí mismo, como una especie de autoconciencia mental.
[R]: Para los Chittamatras, eso continúa siendo una 'producción debido a algo diferente'. En el momento en que afirmamos que todo proviene de la mente, estamos automáticamente hablando de una 'producción debido a algo diferente'. Es decir que todo proviene de una mente con existencia verdadera. Y si la mente no tiene existencia verdadera, entonces hay una ruta de escape, pero Chandrakirti ya tomó esa ruta. Sin embargo, los Chittamatras continúan afirmando que existe una mente con existencia verdadera y que de ella provienen todos los demás fenómenos, por lo tanto, son 'producidos debido a algo diferente' sin importar si nos referimos a *dakpé zhenwang* o a *madakpé zhenwang*.

[Estudiante]: Durante la realidad dependiente pura o *dakpé zhenwang*, un ser sublime se da cuenta que no existe eso 'otro'.
[R]: Así es, de que no hay *küntak*, y se vuelve realidad definitiva o *yongdrup*.

[Estudiante]: Usted se refirió a Shantideva como un Madhyamika con tendencias Chittamatras debido a que en el capítulo quinto de su obra el *Bodhicharyavatara* menciona:

> *5:5 ¿Quién construyó las armas infernales que torturan a los seres?*
> *¿Quién ideó el suelo de hierro candente? ¿Y de dónde han salido estos demonios femeninos?*
>
> *5:6.1-2 El sabio ha dicho que todo esto ha surgido de la mente no virtuosa.*

Concluyendo que todo es mental y que por lo tanto el objeto también. Por lo tanto, sería una autoproducción, es decir una producción debido a sí mismo.

[R]: Los Yogachara Madhyamikas no creen en una mente con existencia verdadera; simplemente

hablan de las tres naturalezas o características. Los Madhyamikas del grupo de Chandrakirti, es decir aquellos que aceptan la experiencia de las personas ordinarias, no tienen ese concepto. Pero al hablar de los Yogachara Madhyamikas y de los Madhyamikas que aceptan la experiencia de las personas ordinarias, hablemos sobre la forma en la que se relacionan con los estudiantes. La escuela Yogachara les pediría que fuesen y contemplaran que todo es mental. Primero, analizarían eso y posteriormente les dirían que la mente tampoco existe. Esa sería su aproximación. Pero los Prasanguika Madhyamikas que aceptan la experiencia de las personas comunes no siguen ese procedimiento. La única diferencia es que la escuela Yogachara hace énfasis en la mente mientras que la otra escuela Madhyamikas no.

Ahora, a nombre de los Chittamatras le diríamos a Chandrakirti que parece que tiene temor de infringir la experiencia de las personas ordinarias. Y que además hay alguien mucho más poderoso que las personas ordinarias: el Buda. Y dentro del *Dashabhumika Sutra* el Buda dice: "!Oh! Bodhisatvas, todos los tres reinos son mentales". ¿Cómo es posible que no aceptes esto? Esta es la pregunta y el reto que los Chittamatras le presentan a Chandrakirti.

(b) Explicar la necesidad de haber enseñado la visión Chittamatra

(i) Para refutar ideas de otras (religiones), tal como la de un creador *(668)*

(a) El propósito principal de las escrituras, 6:84

6:84 En la etapa de conocimiento claro hacia la realización
reconoce a los tres mundos como mera conciencia.
Refutando así una identidad personal y permanente como creadora,
comprendiendo que la creadora es la mente.

Un bodhisatva del sexto bhumi, cuyo estado mental valeroso consiste en avanzar hacia la compresión de esto, se da cuenta que los tres mundos son mentales, mera conciencia. Este tipo de entendimiento refuta la idea de un creador permanente y con existencia verdadera, es decir de algún tipo de creador todo poderoso. Un bodhisatva desmiente este concepto al comprender que todos los fenómenos y las experiencias son creadas por la mente. Todas nuestras experiencias provienen del karma; y el karma proviene de las emociones; y las emociones a su vez están arraigadas en la mente. Por esa razón, en ocasiones nos referimos a la mente como la creadora. Esto se explica más adelante en las *slokas* ochenta y cinco y ochenta y seis.

(b) Lo establecido por otras escrituras, 6:85

6:85 Con la finalidad de aumentar las facultades de los inteligentes,
y para eliminar [los conceptos erróneos],
en el Lankavatara Sutra, el Omnisciente
con su discurso vajra destruyó las imponentes montañas [de las visiones] de los tirthikas.

Por lo tanto, con el fin de aumentar la inteligencia en el bodhisatva, así como para destruir los enormes cúmulos (o montañas) de los puntos de vista erróneos y sus teorías, este discurso vajra lo podemos encontrar en sutras como el Lankavatara Sutra.

(c) El propósito de dichas escrituras, 6:86

6:86 En sus tratados,
los tirthikas plantean que una persona o algo más [es el creador];
al no haber visto a dicho creador,
el Victorioso declaró que sólo la mente es la que crea al mundo.

Dentro de los diferentes textos de las diversas escuelas, muchos filósofos o teóricos como los *tirthikas* plantean la existencia de diferentes tipos de creador, pero el Buda con su omnisciencia no pudo ver a tal creador. Por esta razón el Victorioso declaró que sólo la mente es la que crea al mundo.

(ii) Para determinar la importancia de la mente misma, 6:87

(a) El propósito de las escrituras acerca de la importancia de la mente en sí misma, 6:87

6:87 Así como se le llama despierto a aquel que ha despertado a la realidad tal cual es,
así mismo cuando [el Buda] en algunos sutras habló "sólo de la mente"
para explicarle al mundo acerca de la importancia de la misma,
el propósito de estos sutras no era negar la forma.

Cuando la mente de un individuo despierta a la realidad tal cual es, a esta persona se le llama 'Buda', es decir el despierto. Este es un ejemplo. Asimismo, entre la mente y la forma, la mente es de primordial importancia. Por esta razón en ciertos sutras el Buda hizo énfasis sólo en la mente. Pero esto no quiere decir que el Buda estuviese negando la forma y el resto de los fenómenos externos, debido a que ese no era el tema de ese sutra.

(b) Pensar de manera distinta está en contradicción con las escrituras *(669)*, 6:88

6:88 Si su intención hubiera sido afirmar que todo esto sólo es mente,
entonces cuando refutó la forma [externa] dentro del sutra,
¿por qué razón el 'gran ser' menciona dentro del [mismo] sutra
que la mente es producida debido a la ignorancia y a las acciones?

Si este gran ser, el Buda, sabía que sólo la mente es lo que importa y refutó o negó la forma y todos los fenómenos externos, entonces ¿por qué afirma en otros sutras que las cosas surgen de la ignorancia y de las formaciones kármicas? Lo que Chandrakirti está diciendo es que, si la mente fuese lo único importante, ¿por qué razón el Buda dice en ciertos sutras que la acción es lo importante? Quizás nos preguntemos: ¿no es la ignorancia parte de la mente? Pero esta *sloka* habla acerca de los doce vínculos del surgir interdependiente y cuando el Buda enseñó este tema, mencionó el siguiente orden: ignorancia, formaciones kármicas, y posteriormente la mente (*conciencia*), seguida de la forma, los sentidos (*ayatanas*), el contacto, las sensaciones, el apego, el aferramiento, el devenir (*existencia*), el nacimiento y la muerte. Podemos ver que cuando habla de los doce vínculos del surgir interdependiente, la mente ocupa el tercer lugar y no el primero. En toda esta *sloka* Chandrakirti es el que habla.

(c) Señalando aquello que determina (a la mente misma) como importante, 6:89

6:89 La vasta diversidad de seres vivos
y el mundo físico que todo lo abarca surgen de la mente.
El Buda declaró que los seres surgen del karma,
así que, sin la mente, el karma no podría existir.

Dentro de los seis reinos, existe una gran diversidad de seres vivos. Todos ellos utilizan el mundo externo de diversas maneras como el agua, el fuego y demás. Para algunos el agua es para beber y para otros es su hogar. Podemos afirmar que la mente es la que pone o decora todo esto. El Buda dijo: "Todas las cosas provienen del karma", así que, si no tenemos mente, entonces no hay karma debido a que no habría un creador de dicho karma.

(d) Explicar aquello que se refuta si se omitiera la palabra 'sólo', 6:90

6:90 De hecho la forma existe,
[pero] a diferencia de la mente, no es la creadora.
Se niega la existencia de un creador distinto de la mente,
pero no [se niega] la existencia de la forma.

Desde luego, la forma existe al igual que cosas como el agua, las montañas, los ríos, los seis reinos y demás. Pero sin la mente, estas formas son incapaces de crear algo independiente. Por esta razón el Buda afirma que aparte de la mente, no hay un creador externo. Pero el iluminado no refuta el mundo exterior ni afirma que sólo la mente tiene existencia verdadera como lo hacen los Chittamatras.

(iii) Pensar de otra forma contradice tanto la autoridad de las escrituras como el razonamiento

(a) Contradicho por el razonamiento, 6:91

6:91 De acuerdo con la verdad de la experiencia ordinaria,
los cinco skandhas existen como algo comúnmente aceptado.
Para el yogui en quien surge la sabiduría de la realidad tal como es,
ninguno de estos cinco aparece.

Como lo mencioné, esta es una obra sumamente poética en diversas formas, y en contadas ocasiones puedo arreglármelas para poder expresar esto. Para aquellos que permanecen dentro de la verdad definitiva de las personas ordinarias, la cual sería la verdad relativa, existen los cinco agregados y demás. Por ejemplo, las montañas, los ríos y todo este tipo de cosas que son agitadas debido a ciertas condiciones, surgen como apariencias parecidas y diferentes. Ante el yogui, en quien surge la sabiduría de la realidad tal como es, no aparece ninguno de estos cinco agregados ni ningún otro tipo de apariencias-etiquetas.

(b) Contradicho por la autoridad de las escrituras, 6:92

6:92 Si la forma no existe, no se debe sustentar que la mente exista.
Si la mente existe, no se debe sostener que la forma sea inexistente.
Por lo tanto, en la Prajñaparamita [la mente y la forma] fueron refutadas por igual,
[mientras que] en el Abhidharma [fueron aceptadas por igual].

Esta es una buena conclusión. Lo que está dando aquí es un consejo. Dentro de la verdad definitiva, si no existe la forma, entonces de manera similar no debe de haber mente. Dentro de la verdad relativa, si creemos que hay tal cosa como mente, entonces también debe de haber forma. Si existen, existen por igual. Y si no existen, ambas son inexistentes por igual. ¿Cómo podemos saber esto? Debido a que dentro de los sutras de la *Prajñaparamita* el iluminado declaró que: "La forma es vacía; la vacuidad también es la forma". Asimismo, todos los fenómenos son vacuidad y la vacuidad son todos los fenómenos. En otras palabras,

ambos son refutados por igual. Pero al mismo tiempo, en el *Abhidharma* el Buda acepta por igual los agregados, las emociones, la devoción, el camino, el fruto, etcétera.

Me parece que todo lo que hemos estado hablando el día de hoy son consejos muy valiosos. Son consejos para personas como nosotros que estamos ligeramente interesados en la filosofía y que queremos determinar la visión. Para personas como nosotros, que estamos intentando establecer la visión, existe siempre el peligro de caer en alguno de los extremos. Y estos consejos nos protegen para no caer en estos extremos. Si deseamos alcanzar la liberación, es necesario seguir un camino que no caiga en ninguno de los extremos. Tanto Chandrakirti como yo hemos repetido esto una y otra vez. Creo que para la mayoría de los filósofos o aquellos que aspiran a serlo, para muchos de nosotros, aquí nos enfrentamos a varios problemas.

El primero es que desconocemos el error de caer en los extremos. El segundo es que no sabemos lo valioso que resulta no caer en ellos. Desconocemos todo esto. Y probablemente aquí existe una pequeña diferencia al interpretar el eternalismo y el nihilismo. La mayoría de nosotros pensamos: "Es imposible para alguien moderado como yo caer en alguno de los extremos. No existe esa posibilidad". Pero eso no es cierto, los peligros de caer en ellos son muchos. Caemos en ellos todo el tiempo a pesar de que pensamos que somos budistas moderados, ¡pero no lo somos! Seguimos creyendo que budistas como nosotros nunca caemos en extremos. También creo que históricamente hemos tenido un cierto miedo bastante estúpido de caer en el extremo del nihilismo. Y debido a ese temor evitamos el nihilismo, pero aceptamos el eternalismo como algo correcto. Aunque últimamente se ha puesto de moda ser nihilista e ir en contra de la sociedad y demás. Caemos en estos extremos todo el tiempo. ¿Y cuál es la razón? Es debido a que desconocemos lo que es la verdad relativa y lo que es la verdad definitiva. Como siempre las separamos, al hablar de la verdad relativa negamos la verdad definitiva y viceversa. Al final de este capítulo, Chandrakirti dice de manera poética que un bodhisatva del sexto bhumi es como un cisne, el cual volará sobre el océano con sus dos alas, las cuales son la verdad relativa y la verdad definitiva. En nuestro caso, para empezar, no tenemos alas. Y segundo, si las tuviéramos, solamente tendríamos una.

Anteriormente, Chandrakirti mencionó que aquellos que no acepten el camino mostrado por Nagarjuna no pueden alcanzar la iluminación. Esta es una afirmación importante y se basa en lo que hemos estado hablando: eternalismo, nihilismo y la carencia de entendimiento de las verdades relativa y definitiva. Pero la intención de Chandrakirti no es convertirnos a todos en filósofos Madhyamikas ni en seguidores de Nagarjuna. Tampoco está diciendo que todo el mundo debería hacerse budista. Lo único que afirma es que todos deberíamos conocer las dos verdades. No debemos de carecer de un entendimiento de las dos verdades, de lo contrario no lograremos la liberación. Además, en el proceso de refutar a las diferentes escuelas, incluida la escuela budista supuestamente más elevada que sería la Chittamatra, se ha dado cuenta de los errores en los que caen al determinar la verdad relativa y la verdad definitiva. Afirma que no tienen una comprensión adecuada de estas dos verdades. Desde luego esto no significa que tengamos que aceptar lo que dice, si alguno aquí es amante de la escuela Chittamatra, puede debatir con Chandrakirti. Como él mismo lo dice: "tomaré refugio en quien gane el debate".

Estoy haciendo énfasis en todo esto puesto que en ocasiones tenemos una simpatía un poco extraña. Por ejemplo, al encontrarnos con víctimas de injusticias sociales o con perdedores, a pesar de que estén en un error tendemos a ocultar sus faltas y protegerlos, y eso no es bueno. Si alguien carece de un entendimiento de las dos verdades y muestra un camino, es nuestra obligación refutar ese camino utilizando todos los recursos que tengamos disponibles. Estamos estudiando la filosofía Madhyamika y por lo tanto debemos tomar partido por alguna de las partes. Puede que en ocasiones pensemos en irnos del lado de los Chittamatras debido a que son más débiles o porque son las víctimas. Como seres humanos tendemos a actuar así.

Pero lo que necesitamos es la liberación y para ello es necesario un camino. Un camino que no sea *nyampa* (*nyams pa*), es decir que no carezca de un entendimiento de las dos verdades. Dicho sendero no debe caer

en algún extremo. Puede que algunos de nosotros no comprendamos por qué se le da tanta importancia al entendimiento de la verdad relativa y de la verdad definitiva. Por ejemplo, sabemos que, para personas ordinarias como nosotros, una verdad relativa como nuestro análisis lógico es necesario para dirigir nuestras vidas sofisticadas y para operar nuestra maquinaria compleja. Es importante saber la forma de determinar la verdad relativa para cosas tan sencillas como levantarnos o ir al baño, para así tener acceso a alguna verdad convencional, y, por ejemplo, si nos consideramos personas espirituales, para construir un templo o realizar un ritual religioso, la verdad relativa es de suma importancia. Incluso para pensar en cualquier cosa, la verdad relativa es importante. Con base a todo esto podemos reconocer lo elemental que resulta la verdad relativa.

Asimismo, la verdad relativa es necesaria para practicar aquello que llamamos Dharma, el cual tiene la finalidad de eliminar nuestros obscurecimientos, emociones negativas y aferramiento, ya sea con relación a nuestro ego o a nuestras posesiones, lo cual es parte de la verdad relativa. Necesitamos eliminar todo esto con base a la verdad relativa, la cual tiene que ser confiable. Al utilizar dicha verdad relativa, intentamos llegar a algo menos relativo y más estable o definitivo. Utilizamos la verdad relativa como un camino para alcanzar la verdad definitiva. Si confundimos lo relativo y lo definitivo, aunque sea solamente a nivel intelectual a través del estudio, entonces al intentar acercarnos a la verdad definitiva, quizás solamente nos estaremos aproximando a aquellos que ya nos hemos acercado con anterioridad, es decir a la verdad relativa. Así que conocer la diferencia entre ambas es de suma importancia. Esto no quiere decir que a nivel definitivo hay dos verdades que tenemos que seguir. Por ejemplo, al decir que algo existe a nivel último o que esta es la verdad definitiva, a todo esto, también se le consideran imputaciones. Asimismo, al no conocer esta distinción, puede que no le demos la importancia suficiente a las cosas y digamos: "esto no existe", concluyendo así que no existe dentro de la verdad relativa.

No estamos diciendo que todo el mundo tiene que distinguir entre las dos verdades, o que todas las personas deberían de utilizar específicamente estas dos palabras: definitiva y relativa. Pero al intentar hacer esta distinción, establecemos una conexión entre los medios y la meta, al identificar los medios que nos conducen hacia la meta. Dentro de este texto que estamos estudiando, la meta específica que tenemos es liberarnos del samsara, o, mejor dicho, la meta es liberarnos del aferramiento al ego, dicho aferramiento es la raíz de que estemos atrapados en el samsara. Aunque al analizar el aferramiento al yo, resulta imposible encontrar algo con existencia definitiva en él, pero tampoco podemos negar que en estos momentos lo sentimos. Por lo tanto, debe de haber una inconsistencia. O nuestra lógica no está funcionando pues no lo encuentra, o lo que sentimos está equivocado. Algo que nos puede ser de utilidad en este caso es observar que nuestros sentimientos pueden modificarse.

En este momento sentimos que hay una discrepancia entre la verdad relativa y la definitiva, entre lo que sentimos y entre como supuestamente existen las cosas. La comprensión o distinción de las dos verdades disipa esta confusión. Por lo tanto, no buscamos comprender las llamadas dos verdades como un fin en sí mismo, más bien lo hacemos porque si dentro del camino tenemos dudas o incertidumbre, no podremos alcanzar la meta. Y estas dos verdades son el medio para disipar estas dudas. Puede que en ocasiones sintamos que toda esta discusión y debate está creando más dudas en nosotros en vez de disiparlas. Pero ese no es el tema. Por ejemplo, si estamos totalmente seguros y sin lugar a duda sabemos hacia donde nos dirigimos, entonces nadie podrá hacer que dudemos. Aunque nos presenten veinte verdades diferentes, esto no logrará confundirnos. Pero como podemos confundirnos, esto significa que no tenemos claridad y que es necesario disipar esa duda.

Como ya lo hemos discutido, al hablar de este tema existe la posibilidad de que algunas personas equivocadamente tomen partido por la víctima debido a su debilidad. Pero también es posible enfrentarnos a lo opuesto, al problema de que como estudiantes del Madhyamika sintamos que somos los triunfadores y que por lo tanto el resto de los caminos no son válidos. En caso de que sientan esto, debo de aclararles que esa no es la finalidad de esta obra ni estas enseñanzas. Tampoco es lo que pretende Chandrakirti, lo único que estaría haciendo sería acrecentar nuestro orgullo. Este texto no consiste en

hacernos Madhyamikas y creer que somos vencedores, o que los budistas somos mejores que las otras escuelas. De hecho, como muchos lo sabemos, al despreciar otros caminos estamos rompiendo uno de los preceptos principales de un bodhisatva. Así que, al estudiar esta obra, no debemos de volvernos arrogantes, sabemos que eso es parte de la verdad relativa la cual específicamente estamos intentando disolver o purificar. Por lo tanto, nuestra intención no es que todos piensen de esta forma solamente porque Chandrakirti lo dice. Pero si al estudiar este razonamiento lo encuentran válido, o si encuentran válido cualquier otro razonamiento, hasta que no se logre desacreditarlo, no existe otra posibilidad acerca de cómo pensar, ¿cierto?

Todos sabemos la manera cómo opera nuestra mente, me refiero a las distintas tendencias o hábitos que tenemos. Es muy fácil que nuestra mente malinterprete las cosas. Además de nuestra tendencia a tomar partido por el más débil, es decir la mentalidad de defender a la víctima, también nos enfrentamos a un estado mental más sutil que consiste en inconscientemente tomar el papel del triunfador. Puede que pensemos que las pobres víctimas están perdiendo y sentirnos un poco culpables por ello; aunque en el fondo no nos sentimos mal, estamos del lado de los ganadores. Este tipo de mentalidad nos puede llevar a muchas cosas innecesarias en las que nos enfrentamos dentro de nuestra sociedad, como el sectarismo o el fanatismo. Así que al estudiar la obra de Chandrakirti, en donde de manera explícita nos proporciona buenos razonamientos y análisis, no debemos de convertirnos en personas fanáticas que conocemos la lógica pero que somos incapaces de aplicarla. Por lo tanto, no debemos tomar este texto de manera sectaria.

Además, debemos comprender que no todos en este mundo deberían de ser budistas Madhyamikas. No se refiere a eso. Tampoco está diciendo que todos los demás caminos están equivocados, sino que cuando se ha instituido un camino con un resultado, éste debe de someterse a la investigación a través de la lógica. Aunque puede que pensemos que las diferentes escuelas tienen su propia lógica y que no deberíamos mezclarlas, pero ese tipo de razonamiento no es válido. Tiene que haber medios para poder comunicarnos, ya sea entre culturas diferentes o dentro de diversas escuelas filosóficas, y dicha comunicación debe de utilizar siempre el mismo tipo de razonamiento básico. Chandrakirti afirma que cualquiera que sea lo suficientemente valiente para que pueda postular cualquier tipo de tesis, debe de tener el mismo valor para defenderla. Las tesis no deberían de aceptarse con base a la confianza. Deben de ser sometidas a un análisis lógico minucioso, y si encontramos alguna incoherencia, entonces deberíamos enfrentarnos a ella. Si no encontramos incoherencias, entonces debemos tomar refugio en ella. Creo que esta es la meta y el mensaje básico que nos da Chandrakirti en esta obra.

Evitar transgredir las dos verdades y no mezclar medicinas

Al igual que muchos maestros del pasado, Chandrakirti hace énfasis en no transgredir las dos verdades: la relativa y la definitiva. Por ejemplo, la consecuencia de la visión Chittamatra es que todos los fenómenos externos y etiquetados no existen ni siquiera a nivel relativo, lo cual transgrede la verdad relativa. Y a nivel definitivo, los Chittamatras aceptan que la naturaleza dependiente o *zhenwang*, verdaderamente existe, lo cual transgrede la verdad definitiva. Este énfasis de no transgredir las dos verdades está íntimamente relacionado con estas palabras de Gurú Rinpoche Padmasambhava: "nuestra visión debe de ser vasta como el cielo y nuestras acciones deben de ser tan sutiles y finas como granos de harina".

Temas como la no dualidad y la vacuidad han confundido a muchos filósofos y practicantes, haciendo que muchos transgredan las leyes de causa, condición y efecto. El día de ayer mencioné esto brevemente cuando hablé de Krishnamurti. Esta es mi opinión, la cual no necesariamente es válida. No estoy juzgando a Krishnamurti a nivel personal. Creo que es un gran hombre, o al menos es el hombre más guapo que he visto en mi vida. Es una persona maravillosa y elegante. Sin embargo, desde mi punto de vista limitado, estoy totalmente en desacuerdo con su idea acerca de que no es necesario un camino, ni un maestro, etcétera; pues eso transgrede la verdad relativa.

En este momento, estamos estudiando filosofía e intentando desarrollar una visión definitiva. En otras palabras, no estamos dentro de una conferencia religiosa sobre la paz, así que no pretendemos ser diplomáticos. De nuevo esta es mi opinión, pero eso es algo que en nuestros días me desagrada de las personas. Como muchos sabemos, algunas personas tienen la idea romántica de que todas las religiones tienen la misma meta y conducen hacia una sola cosa. Eso es algo muy bonito que podemos decir en una conferencia, pero me parece que es imposible combinar budismo, hinduismo, cristianismo e islam, y unificarlas en una misma creencia. No es posible. No creo que tengamos que adaptar el budismo, el hinduismo ni el cristianismo. En especial no debemos de intentar adaptar el budismo al mundo occidental, ni al mundo moderno, ni al mundo oriental ni al mundo tibetano. El Buda mismo lo hizo ya algo adaptable. No podemos hacer algo más que eso. No es necesario y si hacemos algo más sería un error.

Por favor no malinterpreten esto, pues no estoy negando el valor de otras religiones como el cristianismo o el islam. Son como una medicina. Un analgésico funciona para quitar el dolor de cabeza. Una medicina para el pie es buena para remediar un problema en el pie. No tiene sentido combinarlas, además de que no es necesario hacerlo. Debemos dejar a cada uno de los caminos con su visión, meditación y acción. De lo contrario el medicamento no funcionará. Si los mezclamos todos, al final terminaremos creando una enfermedad nueva. Y de nuevo esta es mi interpretación acerca de lo que significa no ser sectario. Alguien con dolor de estómago tiene que tomar medicina para el estómago. Pero al mismo tiempo tenemos que respetar a alguien que tiene dolor de cabeza y reconocer que esa persona necesita tomar un analgésico y no una pastilla para el dolor de estómago. No debemos de imponernos y decirle que debería tomar la misma medicina que nosotros estamos tomando.

(iv) Por lo tanto, se aconseja aceptar y rechazar los extremos de la existencia, 6:93

> *6:93 Incluso si dejaran de existir estos dos niveles de verdad,*
> *resultaría imposible demostrar sus [otras entidades dependientes] substanciales debido a que fueron refutadas previamente.*
> *Por lo tanto, aquí la realidad es originalmente*
> *algo no producido a nivel definitivo, aunque en términos de la experiencia ordinaria si es algo producido.*

Lo que Chandrakirti está diciendo es que todos estos substancialistas están desmantelando las dos verdades, y debido a ello Chandrakirti niega cualquier tipo de entidad con existencia substancial como la

naturaleza dependiente. Por lo tanto, es importante saber que, desde el tiempo sin principio, todos estos fenómenos nunca han sido verdaderamente producidos. Sin embargo, dentro de la verdad relativa debemos decir que, si algo es producido, entonces surge, y que, si algo no es producido, entonces no surge. Por ejemplo, la cabeza de un conejo no puede producir cuernos. Pero si existen las causas y condiciones, y no hay ningún obstáculo, pueden surgir cuernos de la cabeza de un buey. Esto es aceptable.

Dentro de este texto, la palabra *döma* (*gdod ma*) que se traduce como 'origen primordial', es muy profunda. En vez de entenderla como una especie de búsqueda de un origen misterioso, podemos comprenderla en el sentido de que, al hacer un análisis para determinar la verdad definitiva, nos damos cuenta de que las cosas nunca han sido producidas y que es imposible que hayan sido producidas.

(c) Otras escrituras con autoridad que apoyan esto provienen de enseñanzas con significado interpretable

(i) Otras escrituras en las que (el Buda) habló de la mente en sí misma son de significado parcial, 6:94

> *6:94 Los sutras que afirman que las aprecias externas son inexistentes,*
> *y que la mente se manifiesta en diversas formas;*
> *Para aquellos con un fuerte apego hacia la forma,*
> *dicha verdad parcial contrarresta [su fijación hacia] la forma.*

En las siguientes *slokas* Chandrakirti habla acerca de las diferencias que hay entre las enseñanzas con significado definitivo o *ngédön* (*nges don*), y las enseñanzas de significado parcial o *drangdön* (*drang don*). En algunos sutras, el Buda dice que el mundo externo junto con sus formas no existe debido a que es una percepción de nuestra mente. Para algunos, esto parece indicar que sólo la mente tiene existencia verdadera, a pesar de que el Buda nunca haya dicho eso. Debido a la negación previa, pareciera que se está afirmando que la mente sí existe y entonces algunas personas piensan: "!Ah! Como las cosas no están ahí, entonces todo es mental". Chandrakirti dice que esto fue enseñado a aquellos que tienen un fuerte apego hacia las formas agradables o desagradables. Y que dicho aferramiento a la forma da origen al deseo, al enojo y a todo tipo de emociones. Por lo tanto, el Buda habló de esta manera con la finalidad de disminuir estas emociones y estos puntos de vista equivocados. Así que estas enseñanzas tienen un significado parcial o interpretable. Por ejemplo, cuando el Buda impartió enseñanzas a monjes y monjas, les dijo que deberían de meditar imaginando a los miembros del sexo opuesto como si fuesen esqueletos sucios, etcétera, con el fin de reducir sus emociones. Esto se explica más adelante en la *sloka* noventa y cinco.

(ii) Establecer una prueba para ello con base al razonamiento y a la autoridad de las escrituras *(670)*

(a) Prueba con base en las escrituras, 6:95

> *6:95 El maestro dijo que esto tiene un significado interpretativo,*
> *lo cual también puede [comprobarse] a través de la lógica.*
> *Como [el Lankavatara Sutra] y otros sutras [como el Sutra que esclarece y descifra el pensamiento]*
> *también elucidan el significado parcial.*

Hay muchas páginas de comentarios acerca de esta *sloka*, ¡me dio dolor de cabeza cuando intenté leerlas todas! Para aquellos que deseen profundizar en el tema, podríamos organizar uno o dos días de debate, además de que necesitaríamos que varios eruditos estuviesen presentes. A nivel general, Chandrakirti

dice que en esta *sloka* que incluso el mismo Buda declaró que discursos como el *Lankavatara Sutra* tenían un significado parcial. La segunda línea dice que, además, el razonamiento y la lógica confirman que estos sutras poseen un significado interpretativo. Podemos comprobar esto debido a ciertos testimonios del mismo Buda.

Creo que el día de hoy tendremos que enfrentarnos a un problema inevitable el cual está en la tercera línea, la cual afirma que también algunos otros sutras requieren de explicación. He estado leyendo los comentarios de Rendawa, Gorampa, etcétera, a pesar de que ayer olvidé leer el de Sakya Chogden. La mayoría de los comentarios que he estado utilizado son *rangtongpa* (vacuidad de la identidad personal), y para ellos discursos como el *Lankavatara Sutra* poseen un significado parcial. Lo que podría resultar un poco sorprendente para ustedes es que dichos comentarios también afirman que todos los sutras que hablan de la naturaleza búdica, *deshek nyingpo* (*bde gshegs snying po*), son enseñanzas con un significado interpretativo. Esta es una afirmación poderosa. Aunque otros comentarios no están de acuerdo con esto y ambos dan excelentes razones.

Pero antes de explicar esto, quisiera decir que no debemos creer que las enseñanzas que poseen un significado parcial sean inferiores pues no es el caso. En cierta forma, son quizás mucho más populares o apropiadas pues todos necesitamos ser conducidos hacia la liberación. Y cualquier palabra o frase que nos conduzca individualmente hacia cierto significado, decimos que posee significado provisional.

Como primer punto, Chandrakirti afirma que el Buda mismo dijo que el mundo y los fenómenos externos no existen como algo separado de nuestra mente. Esta cita es muy importante. El Buda también dijo que dependiendo de la enfermedad que tengamos, deberíamos tomar medicinas diferentes. Asimismo, el Buda les enseñó a ciertos seres que todo es mental. Según estos comentarios, Chandrakirti utiliza esta cita para demostrar que discursos como el *Lankavatara Sutra* requieren de una interpretación como ésta. Si a nivel definitivo todo es mental, entonces por qué razón el Buda dijo que "para diferentes enfermedades, los médicos le recetan al paciente diferentes medicinas, de la misma forma, a ciertas personas les he enseñado que todo es meramente mental". Si la enseñanza de que 'todo es mental' fuese definitiva, el Buda no habría hecho la aclaración anterior. Estos comentarios dicen que Chandrakirti utiliza este razonamiento lógico.

Hemos llegado a la tercera línea de la *sloka* noventa y cinco, la que dije que era importante analizar. Cuando el Buda habló de la naturaleza búdica dentro del *Lankavatara Sutra*, la describió como si tuviese todas las cualidades iluminadas desde un principio como su naturaleza definitiva, como la naturaleza última. También afirmó que cosas como la naturaleza búdica, con sus treinta y dos marcas mayores y sus ochenta menores existen aquí y ahora, en este mismo momento. Esto se enseña bastante en el Occidente pues a muchas personas les agrada escuchar cosas como nuestra bondad innata como seres humanos, etcétera. Este comentario dice que estas enseñanzas poseen un significado parcial, lo cual puede resultar impactante, en especial para aquellos que desconocemos acerca de la filosofía. Pero para aquellos que conocen sobre filosofía, no resulta ser algo impactante.

Posteriormente el Buda explicó que la naturaleza búdica tiene todas las cualidades del Buda, como la joya más preciosa. Pero que, en este momento, está temporalmente opacada por todo tipo de emociones. Es como una joya envuelta dentro de muchos trapos sucios, polvo y demás. Entonces, un discípulo le preguntó al Buda: "en ese caso, ¿cuál es la diferencia entre la naturaleza búdica de la que tú hablas y el *atman* verdaderamente existente, los dioses creadores todopoderosos y todo lo demás de lo que hablan los *tirthikas*? Son exactamente lo mismo". El Buda le respondió a este bodhisatva que definitivamente esta 'naturaleza búdica' no era lo mismo que cosas como un dios verdaderamente existente, el *atman* y demás. Más adelante le explicó que se le da el nombre de 'naturaleza búdica' a esa naturaleza que nunca ha surgido y que nunca cesa, a la no dualidad.

El Buda dijo que en ocasiones a la vacuidad o *shunyata*, se le da otros nombres como el de 'naturaleza búdica'. De hecho, estas siguen siendo palabras del mismo Buda, él dijo: "hice esto debido a que existen

ciertos seres con mucho temor a perder la identidad personal". Esto aplica para nosotros; por ejemplo, nos atemoriza hablar sobre la ausencia de identidad. Para aquellos con miedo a perder su identidad personal o su *ego*, el Buda utilizó la palabra 'naturaleza búdica' o *tathagatagarbha* en sustitución de la palabra vacuidad, para que finalmente lograran comprender la gran vacuidad o *shunyata*. De esta forma, nos guste o no, tratados como el *Uttaratantra* del supremo Maitreya son *shastras* de significado parcial. ¡Así es!

Anteriormente alguien me preguntó acerca de *rangtong* y *shentong*: la vacuidad de la identidad personal y la vacuidad de lo demás. Al reconocer la diferencia entre ambas, alcanzamos la iluminación. Pero hablemos de ello para pasar el rato. Una de las diferencias es la manera en la que clasifican cuáles sutras son de significado parcial y cuáles no lo son. Por ejemplo, los *shentongpas* no dirían que el *Uttaratantra* posee un significado provisional.

Estos debates sobre el significado interpretable y el significado definitivo son muy complejos, pues hasta que alcancemos la iluminación, todas las enseñanzas poseen un significado interpretativo. También es algo bastante personal, por ejemplo, si un maestro es hábil, compasivo e inteligente, lo primero que intentará hacer al conocer a un nuevo discípulo, es ver hacia qué lado de la enseñanza se inclina. ¿Tiende más hacia el eternalismo o hacia el nihilismo? Si es hacia el eternalismo, entonces palabras como *vacuidad* son de suma importancia. Pero si al hablar de estas palabras el discípulo tiende a pensar que definitivamente es un *pecador*, entonces el maestro procederá de una manera distinta. Quizás sea bueno hablar de la vacuidad de los pecados o de la naturaleza búdica. Es algo muy individualizado, y por ello complicado. Pero a nivel general, para comunicarse, el Buda utiliza palabras como 'yo', 'mi padre' o 'hace mucho tiempo, yo fui un león'. De esta forma, discursos como el *Sutra del sabio y el tonto* dentro del que encontramos muchas historias acerca de la vida del Buda, es definitivamente considerado como una enseñanza de significado parcial o interpretable.

Mientras que Chadrakirti afirma que enseñanzas de temas como la vacuidad o *shunyata*, de transcender los extremos, de la ausencia de características y demás, son enseñanzas de significado definitivo. Esto se debe a que por lo general las enseñanzas que poseen un significado parcial tienen un propósito. Pero en las enseñanzas sobre la vacuidad, no hay nada que nos conduzca hacia algún propósito, pues transcienden los cuatro extremos que existen; eso es *shunyata*. Si hubiese algo más que alcanzar, una visión más allá de esto, entonces la vacuidad se convertiría en otro extremo. Por esta razón, muchos eruditos afirman que las enseñanzas basadas en la vacuidad son enseñanzas directas y no requieren de ninguna interpretación.

Dentro del Tíbet éste también ha sido un tema polémico puesto que los *rangtongpas*, que aceptan 'la vacuidad de la identidad personal', no aceptan que las enseñanzas acerca de la naturaleza búdica sean de significado definitivo. Mientras que los *shentongpas*, que aceptan 'la vacuidad de lo demás', afirman que dichas enseñanzas poseen un significado definitivo. Los dos utilizan una lógica y razonamientos maravillosos, ambos aportan beneficio. Muchos eruditos del pasado han dicho que, al determinar la visión, mientras un practicante intenta eliminar su aferramiento a la existencia verdadera de las cosas, el método *rangtongpa* resulta increíble debido a que refuta todo tipo de realidad verdaderamente existente, en lo personal creo que esto en cierto. Por esta razón me es más grato utilizar comentarios *rangtongpas*, pues esta explicación de Chandrakirti consiste básicamente en determinar la visión con la esperanza de lograr eliminar el aferramiento a la identidad personal. Como pueden recordar, Chandrakirti ha logrado refutar todo aquello que sea verdaderamente existente. Hasta cierto punto, esto ha desarrollado cierta visión, al menos a nivel intelectual. Pero al hablar de la práctica, creo que el método *shentongpa* es muy motivante y auspicioso. Muchos santos y eruditos del pasado han dicho esto, y me parece una magnifica apreciación.

Anteriormente mencioné que los *rangtongpas* dan diversos razonamientos para demostrar que discursos como el *Lankavatara Sutra* y temas como la naturaleza búdica tienen un significado parcial. A nivel general, podemos afirmar que, para los *rangtongpas*, el primer giro de la rueda de la doctrina contiene enseñanzas con un significado provisional, el segundo giro comprende enseñanzas con un significado

definitivo y el tercer giro de la rueda de la doctrina tiene de nuevo un significado provisional debido a que habla bastante acerca de la naturaleza búdica.

Quisiera repetir que hacer estas distinciones resulta muy beneficioso debido a que nuestro objetivo aquí es disminuir nuestro aferramiento hacia la identidad. En lo personal me parece una forma maravillosa de hacer este tipo de división. Siempre sucede así; incluso dentro de nuestro mundo ordinario, cuando decimos: "este es el original y este otro es una copia", e invariablemente optamos por el original. Los bodhisatvas reconocen este hábito en nosotros e identifican aquello que necesitamos, por esa razón afirman que "este es lo real u original". Nos encontramos relativamente atrapados, lo cual es bueno ya que nos orienta hacia dicha dirección. Una buena manera de comprender esta distinción es a través de esta cita especial del mismo Buda:

<u>Mente</u>; <u>la mente no existe</u>; <u>la naturaleza de la mente es luminosa</u>
1 2 3

Tal y como se ilustra en la parte superior, consta de tres partes que corresponden a los tres giros de la rueda del Dharma. Muchos eruditos, principalmente *shentongpas*, afirman que la mente tiene dos aspectos: vacuidad y claridad. Dentro del segundo giro de la rueda de la doctrina, el Buda se centró más en el aspecto relacionado con la vacuidad. Y en el tercer giro, habló más sobre el aspecto relacionado con la claridad. Y que, por lo tanto, tanto el segundo como el tercer giro son enseñanzas que poseen un significado definitivo. Esta también es una manera maravillosa de evaluar las enseñanzas, y con base en ello los *shentongpas* afirman que las enseñanzas acerca de la naturaleza búdica o *tathagathagarba*, poseen un significado definitivo.

Quisiera hacer una aclaración dentro de este punto. En medio de esta discusión entre los *rangtongpas* y los *shentongpas*, tendemos a menospreciar a muchos de los maestros del pasado, al decir cosas como: 'Shantarakshita es *shentongpa*'. Y sí lo es, al igual que Yamgon Kongtrül Lodrö Thayé y muchos más. Pero tenemos que ser cuidadosos al hacer dichas aseveraciones pues implicaría que incluso nos preguntásemos si Tilopa era realmente budista. Al decir cosas como '*budista*', '*shentongpa*', '*rangtongpa*', '*no-budista*', tenemos una cierta idea de lo que es ser budista y de lo que no es. Y al decir que Tilopa es budista, creemos que él se considera a sí mismo budista en la misma forma en la que nosotros nos consideramos budistas. Es peligroso hacer este tipo de juicios. Es algo así como preguntarse si el Buda era o no era budista.

Para nosotros es muy importante encajar en cierto grupo social. Y dicho grupo debe de tener algún miembro prestigioso como algún artista, estudiantes graduados de Cambridge, de la Universidad de la Sorbona, etcétera. Le damos mucha importancia a eso, ¿cierto? Nos parece crucial contar con ese sentido de pertenencia a algún grupo. Y tendemos a hacer esto también dentro del Dharma. Por ejemplo, si vamos a Estados Unidos, a menudo escucharemos una pregunta sumamente estúpida que dice: '¿cuál es el papel que juega la mujer dentro del budismo?', es la pregunta más patética que podemos hacer. Equivaldría a preguntar qué papel juega la mujer en la ciencia. ¡No hay un papel ni para los hombres ni para las mujeres! Es lo mismo para ambos. Todos los seres, si practicamos, alcanzaremos la iluminación.

Tal y como lo comenté, muchos de los métodos *shentongpas* resultan bastante auspiciosos y motivantes, además de poseer enormes bendiciones. Pero que cada vez que elogio a los *shentongpas*, no quiere decir que los *rangtongpas* no posean todo esto. No debemos pensar eso. Sin embargo, los tibetanos pueden ser muy hipócritas, cerrados y sectarios. Y dentro del Tíbet, ha habido muchos eruditos sumamente sectarios, a tal grado de llegar a cambiar las palabras del Buda. Por ejemplo, se cree que, en el pasado, Pabongkhapa borró la última palabra de la frase: "mente, la mente no existe, la naturaleza de la mente es luminosa". Quitó la palabra 'luminosa' y la cambió por 'vacuidad'. Esto es algo terrible.

Muchos grandes maestros han sido *shentongpas*, me gustaría contar una historia. Justo antes de cumplir setenta y tres años, Dilgo Khyentse Rinpoche fue a Nepal a ver a Dudyom Rinpoche y le pidió que hiciera

una adivinación sobre su vida. Sus discípulos siempre le habían solicitado que permaneciera por mucho tiempo y Jamyang Khyentse Chökyi Lodrö había predicho que definitivamente viviría setenta y tres años, y que incluso podría vivir unos años más si estaban presentes ciertas condiciones auspiciosas. Por esta razón Dilgo Khyentse Rinpoche visitó a Dudyom Rinpoche y le solicitó una adivinación. Dudyom Rinpoche tenía la fama de ser una persona muy enérgica que nunca se quedaba quieta. Se puso de pie y conversó durante unos momentos, posteriormente se sentó y habló con Dilgo Khyentse Rinpoche.

Le contó una historia sobre Situ Chökyi Yungné de Kathog, que era un maestro *rangtongpa*. Al final de su vida, fue a visitar a su gurú Kathog Rigdzin Chenpo, y le solicitó una adivinación acerca de su vida. Kathog Rigdzin Chenpo le dijo a Situ Chö Yung que sería muy bueno que cambiara su visión de *rangtong* a *shentong* pues había varias razones muy auspiciosas para ello. Y que eso definitivamente iba a extender la duración de su vida. Kathog Rigdzin Chenpo aconsejó a Situ Chö, que en ese momento estaba en Nepal, que ofreciera mil lámparas de mantequilla en la estupa de Bodhnath, y que en ese momento cambiara su visión.

En ese momento, Dudyom Rinpoche junto sus manos y le dijo a Dilgo Khyentse Rinpoche: "desde luego tú siempre has sido un maestro *shentongpa* desde el inicio. Pero, así como Situ Chö Yung y Kathog Rigdzin Chenpo, debes ir a la estupa de Bodhnath, hacer ofrendas de lámparas de mantequilla y reconfirmar tu visión *shentongpa*. Posteriormente tomar de nuevo el voto del bodhisatva de no abandonar a todos estos seres hasta que alcancen la iluminación. Todo esto definitivamente extenderá la duración de tu vida". Como ya lo dije, Dudyom Rinpoche era una persona muy enérgica y señaló a su esposa, Sangyum Kusho, y dijo: "ella es mucho mejor que yo, ella también debería de hacer una adivinación. Pero lo que yo dije definitivamente ayudará".

La historia en sí misma es una gran enseñanza. Dudyom Rinpoche no está diciendo que ser un *rangtongpa* acorta nuestra vida. Estoy seguro de que hay muchos otros significados a todo esto, en mi caso, creo que la palabra 'auspicioso' es bastante limitada, deberíamos de utilizar 'surgir dependiente', *tendrel*. Estos grandes maestros como Dilgo Khyentse Rinpoche, Dudyom Rinpoche, Kathog Rigdzin Chenpo y Situ Chökyi Yugné, están aquí para ayudar a seres ordinarios como nosotros. Ellos han transcendido cosas como una vida larga o una vida corta; nosotros estamos sumamente apegados a la permanencia, a la solidez y demás. Creo que personas como nosotros deberíamos aplicar ambos métodos: *rangtong* o 'vacuidad de la identidad personal' al determinar la visión y eliminar el aferramiento a la existencia verdadera de los fenómenos o *dendzin*, y centrarnos más en *shentong* o 'vacuidad de lo demás' al practicar el camino que hemos determinado.

(b) Razonamiento *(672)*, 6:96

> *6:96 Los budas han dicho que, con un objeto inexistente,*
> *la eliminación de un conocedor se alcanza con facilidad.*
> *Sin un objeto, el perceptor es refutado,*
> *por lo tanto, los objetos fueron negados en primera instancia.*

Esta *sloka* hace énfasis en que, si no hay objeto, entonces tampoco hay un sujeto que perciba dicho objeto. Esto es lo que el Buda enseñó. Con relación a esta afirmación, también ha dicho que, si no hay objeto, resulta más sencillo eliminar el sujeto, por esa razón se enseñó en primera instancia la eliminación del objeto. Cuando el Buda dijo que todos los fenómenos externos no existen y que solamente son proyecciones mentales, en cierta forma está refutando la existencia de fenómenos externos. Así que, a través de refutar los objetos, los fenómenos externos, lograremos fácilmente deshacernos del sujeto, es decir: la mente.

(iii) La manera en que esta distinción de interpretables y definitivas se aplica a todas las enseñanzas del Buda, 6:97

> *6:97 Para conocer las categorías de las escrituras,*
> *hay que comprender que los sutras que explican aquello que no es el significado de la realidad tal como es, tienen sentido interpretativo; hay que interpretarlos como corresponde,*
> *mientras que los que explican la vacuidad tienen sentido definitivo.*

Por lo tanto, al comprender las categorías y la historia de los dos tipos de enseñanzas: *drang dön* y *ngédön*, entenderemos que, si un sutra no habla acerca de la verdad definitiva, entonces posee un significado provisional. A diferencia de un sutra que enseñe la verdad definitiva, el cual tiene un significado no interpretable. Esta es la conclusión. Así que, en este momento, después de tres años, hemos concluido con la producción debido a algo diferente. A partir de mañana, comenzaremos a hablar de los dos últimos tipos de producción para posteriormente enfrentarnos a otro tema sobresaliente: la ausencia de identidad de la persona. Aquí encontraremos varios oponentes, ¡aunque el principal oponente somos nosotros mismos!

> [Estudiante]: ¿Chandrakirti es *shentong* o *rangtong*?
> [R]: Eso es algo que solo tiene que ver con los tibetanos. Chandrakirti simplemente es Prasanguika Madhyamika.

Ahora vamos a tomar un tiempo para hacer un repaso.

[Rinpoche]: Cuando los Chittamatras hablan sobre una conciencia con existencia intrínseca, ¿cuál es su tesis? ¿A qué se están refiriendo y qué explicación dan?
[Estudiante]: La tesis de los Chittamatras es que, a nivel definitivo, lo único que realmente existe es la mente o conciencia.
[Rinpoche]: En ese caso, entonces los Vaibhashikas serían lo mismo que los Chittamatras. Tu definición está incompleta.

[Estudiante]: ¿Acaso los Chittamatras pretenden demostrar la existencia absoluta de la mente y la inexistencia del objeto solamente para reconfirmar la tesis de que nada puede ser producido debido a algo diferente?
[Estudiante]: Deberíamos de agregar la noción de *rangrig*, autoconocimiento y claridad.
[Estudiante]: Al decir que sólo la mente existe y que los fenómenos no, entonces no habría necesidad de un camino espiritual debido a que todos estaríamos ya iluminados. Es necesario agregar las tres naturalezas: *küntak* o nominación, la pura y la impura, es decir *zhenwang* y *yongdrup*. De lo contrario habría ya una mente clara y luminosa, y por lo tanto no habría necesidad de un camino para purificar *zhenwang*. Si no fuera por las tres naturalezas, ya estuviéramos iluminados.

[Rinpoche]: Todo esto es de gran ayuda, pero lo que necesito escuchar es la tesis completa y precisa que presentan los Chittamatras, con el menor número de palabras posible.
[Estudiante]: El *alaya* almacena 'tendencias habituales' que, al activarse, se manifiestan como en mundo de los fenómenos.
[Rinpoche]: Eso es una parte, pero ¿cómo definen esta mente auto-luminosa?
[Estudiante]: Es imposible definir la mente, es como una serpiente; es una etiqueta o nominación.
[Rinpoche]: Así es, tiene algo que ver con nominación.

[Estudiante]: En la primera parte [de la definición] encontramos la palabra *rang shin*, un término clave que hace referencia a que la realidad dependiente existe independientemente de todo el dualismo de sujeto y objeto. La segunda parte de la definición es que la realidad dependiente existe de manera substancial. Y la tercera parte de la definición es que no puede expresarse en palabras o conceptos.
[Rinpoche]: Pareciera que esto responde la pregunta. La definición Chittamatra específicamente incluye

esta palabra, cuando dicen que esta mente auto-luminosa está completamente libre de sujeto y objeto. Así que no deberíamos pensar que los Chittamatras creen en la idea popular de que el sujeto verdaderamente existe. Su tesis afirma que la verdad definitiva es una mente libre de la idea habitual de sujeto y objeto. De lo contrario, la visión Chittamatra sería incluso más ridícula que la nuestra. En tibetano decimos que la mente definitiva es algo que está desprovisto del aferramiento al sujeto y al objeto, *sungzin nyitong gi shepa rangrik rangsel* (*gzung 'dzin gnyis stong gi shes pa rang rig rang gsal*). Algunas personas afirman que lo que los Chittamatras dicen es que el sujeto existe solamente dentro de la verdad convencional, sin embargo, no son así de ridículos. De hecho, su definición es bastante sofisticada y clara: la verdad definitiva es la mente que se percibe a sí misma, pero que está libre del sujeto y del objeto.

[Rinpoche]: ¿Cómo presentan las dos verdades los Vaibhashikas? Lo que quiero es una definición precisa, ¡no nada más comentarios al aire!
[Estudiante]: Ni la mente ni la materia pueden destruir la verdad definitiva, sin embargo, pueden destruir la verdad relativa.
[Rinpoche]: Bien, ahora vamos a la escuela Sautrantika.
[Estudiante]: Aquello que no tiene una función es relativo; aquello que tiene una función es definitivo.
[Rinpoche]: Según las escuelas Vaibhashika y Sautrantika, ¿nos liberamos del samsara al percibir directamente la verdad definitiva? Conocemos la respuesta de los Prasanguikas, pero ¿qué responderían estas escuelas?
[Estudiante]: Si meditan en la teoría, no; pero si meditan en las emociones, sí.
[Estudiante]: Esa respuesta es un comentario Prasanguika, no es lo que ellos piensan. Lo que creen es que, si logran percibir que no hay un 'yo', que no hay agregados, entonces alcanzan la cesación. Han roto con los doce vínculos del surgir interdependiente, y por lo tanto ya no están sujetos a renacer en el samsara.

[Rinpoche]: Quizás podamos hablar de esta pregunta más adelante. Les tengo otra pregunta: según los Vaibhashikas y los Sautrantikas, ¿la verdad definitiva es algo visible?
[Estudiante]: Para los Sautrantikas, mientras lo que veamos sea una imagen mental, no tiene una función, por lo tanto, no podemos ver la verdad definitiva. Para los Vaibhashikas, todo lo que podemos ver consta de partes, las cuales podemos dividirlas mentalmente. Así que tampoco es definitivo.
[Estudiante]: Tanto para los Vaibhashikas como para los Sautrantikas, lo definitivo puede ser visto por los ojos, escuchado con los oídos y saboreado por la lengua. La distinción que hacen sobre la realidad definitiva se basa en el objeto, por lo tanto, afirman que ver la verdad definitiva no nos liberará a nosotros que somos el sujeto.
[Rinpoche]: ¡Muy bien! La duda de la respuesta anterior es también muy importante, sin embargo, hablaremos de eso más adelante cuando toquemos el tema de los agregados con remanente y sin remanente. Con base en eso, las escuelas substancialistas como la Vaibhashika, afirman que el cuerpo mismo del Buda no es el refugio.

[Rinpoche]: Otra pregunta. Los Madhyamikas consideran que la verdad definitiva de los Chittamatras es una verdad relativa nula o falsa. ¿Por qué dicen esto?
[Estudiante]: No solamente no funciona dentro del mundo convencional, sino que tampoco corresponde a nada definitivo pues es otra tesis.
[Estudiante]: Lo que los Prasanguikas le refutan a los Chittamatras es la afirmación de que el sujeto y el objeto surgen simultáneamente, y que el objeto percibido debe de ser controlado por la mente que es el sujeto. Lo que refutan es que esa mente y aquello que percibe, son fruto del karma. El karma es parte de los doce vínculos del surgir interdependiente, y el surgir dependiente no es algo que provenga de la verdad definitiva, más bien es parte de la verdad relativa. Así que toda esta base de percepción que proporcionan los Chittamatras puede ser rastreada con base en el surgir dependiente, no puede ser parte de la definición de la verdad definitiva.
[Estudiante]: Según los Prasanguikas, la verdad definitiva no puede describirse con palabras. Al momento de hablar, se convierte en relativa. Así que el hecho de que los Chittamatras presenten una tesis, la convierte automáticamente en algo relativo. Es falsa debido a que hacemos la distinción entre verdad

relativa válida y verdad relativa nula según lo que aceptan las personas ordinarias. La idea Chittamatra de que el mundo es ilusorio e inexistente es contraria a lo que ordinariamente se considera verdadero.
[Rinpoche]: La segunda parte de la última respuesta responde correctamente a la pregunta.

[Rinpoche]: ¿Por qué los substancialistas tienen la necesidad de que exista la 'producción debido a algo diferente'?
[Estudiante]: Las cosas no pueden producirse a sí mismas pues han definido que la producción debido a algo diferente tiene existencia verdadera, por esta razón necesitan este tipo de producción.
[Rinpoche]: Eso fue algo bueno y sencillo. Todos estos problemas aparentemente complicados, en realidad son muy simples.

[Rinpoche]: Los Prasanguikas cuentan con una lógica especial por inferencia; por favor quisiera una descripción de ella.
[Estudiante]: ¡Me quedé en blanco!
[Estudiante]: Esa respuesta es correcta: los Prasanguikas no tienen nada que decir. Solamente utilizan la lógica y los argumentos de su oponente, no tienen tesis propias.
[Rinpoche]: Da un ejemplo de la manera en la que utilizan esta lógica, basado en el fuego y el humo.
[Estudiante]: Si alguien dice que hay humo, aceptarían que debe de haber fuego. Pero una de las características de su lógica es que ni la tesis ni la posición deben de ser aceptadas por ambas partes. Se sentirían conformes si solamente la persona la creyera.
[Estudiante]: Los Svatantrika-Madhyamikas usan la lógica por inferencia, pero los Prasanguikas no creen en ella. Dirían que si no vemos el humo tampoco puede haber fuego. La utilizan para refutar a sus oponentes utilizando su propia lógica.
[Rinpoche]: Cuando los Prasanguikas dicen que ellos no tienen ninguna teoría ni tesis propias, ¿están hablando a nivel relativo o definitivo?
[Estudiante]: A nivel definitivo no tienen una tesis, y a nivel relativo aceptan la verdad relativa.
[Rinpoche]: ¿Eso no es una tesis, cierto? Una tesis es algo que desarrollamos por nosotros mismos.
[Estudiante]: Entonces lo dicen tanto a nivel relativo como definitivo.
[Rinpoche]: Con relación a esta última pregunta, en ese caso, ¿en dónde encajan el camino, la meditación, la compasión y todo eso?
[Estudiante]: En la verdad convencional, la cual tampoco es una tesis.

¿Es el budismo una filosofía o una religión?

El día de hoy solamente tendremos una sesión, nos tomaremos un descanso de todo este estudio filosófico. En la segunda sesión Orgyen Tobgyal Rinpoche y otros Rinpoches han decidido hacer la ofrenda del *sang* a Gesar Ling.

Puede que hayamos refutado la visión Chittamatra, pero en cierta forma sabemos que todas nuestras experiencias provienen de nuestra mente. Sin la mente, nuestro cuerpo sería simplemente un organismo, un cadáver. No experimentaría sensaciones ni podría hacer nada. Esta mente, la luminosidad y vacuidad de la que hablamos el día de ayer, en ocasiones llamada sabiduría de conocimiento, y en la ofrenda del *sang* se le representa como Gurú Rinpoche en la forma de un guerrero. Se cree que cuando comemos diferentes alimentos y nos mezclamos con diversos tipos de personas, el esplendor de este guerrero innato dentro de nosotros se obscurece o empaña. Y a la discontinuidad de este esplendor interior en ocasiones se le llama 'ruptura del caballo de viento'. Para corregir este caballo de viento, su velocidad, su

estilo majestuoso y todas sus demás cualidades iluminadas, podemos hacer las ofrendas de *lung ta* (*rlung rta*) para así elevar esta energía positiva.

Este es un ejemplo de por qué la gente en Occidente tiene dificultades para saber cómo identificar el budismo. ¿Es una filosofía o una religión? Aunque debo admitir que desconozco el significado de estas dos palabras. Por ejemplo, dentro del budismo encontramos cosas como ofrendas de humo y todo tipo de rituales, y nuestra mente moderna y limitada piensa que eso no es una filosofía. Decimos: "es solamente una religión y podemos constatarlo al observar que hacen postraciones y ofrecen incienso. Todo estas son cosas religiosas". Creo que muchas personas lo creen y es un engaño bastante comprensible pues todo esto aparentemente es algo muy religioso. Pero, curiosamente, este mismo hecho es un motivo de orgullo para los budistas. Teóricamente, nada es aceptable porque nada tiene existencia verdadera. Pero a nivel relativo, todo es aceptable, y ese es el orgullo del budismo, especialmente del budismo Mahayana. Como ya lo hemos escuchado todos estos días, no creo que los budistas tengamos el término 'religión'.

A lo largo de este análisis y discusión filosófica, hemos identificado a dos grupos de teóricos. El primer grupo ha determinado la visión a través del razonamiento y la lógica. Y el segundo grupo no se llaman a sí mismos teóricos, pero para poder comunicarnos los llamaremos teóricos. A pesar de que la han buscado, no han logrado encontrar las supuestas verdades definitiva o relativa que son determinadas por medio del razonamiento y la lógica.

Tal y como Chandrakirti lo dice, la verdad convencional es un medio hábil para reconocer la verdad definitiva. Y encontramos todo tipo de métodos basados en la verdad convencional. Por ejemplo, al comenzar nuestra sesión por la mañana, recitamos el *Prajñaparamita Sutra*, cuya esencia es la vacuidad y tradicionalmente este discurso se recita. El mismo Buda nos animó a recitarlo, en especial antes de estudiar, meditar o contemplar acerca de temas difíciles, debido a que nos protege de todo tipo de obstáculos. El término 'obstáculo' puede referirse a muchas cosas, dentro de las que están los dolores de cabeza y cosas externas, así como obstáculos ulteriores como aferrarnos a una identidad personal o a la identidad de los fenómenos, etcétera.

Y, por ejemplo, otro medio hábil es hacer postraciones. Cuando el Buda enseñó, lo primero que hizo fue postrarse ante el trono sobre el que estaba a punto de sentarse, y lo circunvaló tres veces. Hizo esto para enfatizar la importancia de la enseñanza e incrementar su humildad. Al ser humildes, nuestra mente se abre. Y con la mente abierta, podremos aprender. Posteriormente realizamos el ofrecimiento del mandala para dar a conocer la importancia y aprecio hacia las enseñanzas y de las palabras de sabiduría que hablan acerca de la vacuidad. Hacemos ofrendas para reconocer su valor.

Como lo he repetido en varias ocasiones, puede que estudiemos el Dharma, pero un verdadero entendimiento del mismo proviene en gran parte de nuestra propia humildad, de nuestra apertura mental y de nuestro mérito. Muchas cosas provienen del mérito, y al recitar el *Prajñaparamita Sutra* o hacer ofrendas de mandala, esto crea una atmósfera y las circunstancias propicias para el mérito. Y como practicantes Mahayana, para adiestrar nuestra mente e intensificar nuestra motivación, hacemos que surja en nosotros la máxima motivación de querer iluminar a todos los seres. Esto por sí mismo no solamente crea mérito, sino que hace que todas nuestras acciones sean beneficiosas no sólo para nosotros mismos, sino también para los demás.

(c) La producción debido a ambas cosas: por sí mismo y por algo diferente

(i) Lo que los seguidores previos de este punto de vista creen

Ahora nuestro oponente es el jainismo, aunque 'oponente' no es la palabra correcta. Al estudiar todo esto, es de suma importancia no subestimar las otras escuelas, en especial las escuelas de la India como el jainismo. Son una de las escuelas más sofisticadas. En la India, tanto el budismo como el jainismo fueron considerados revolucionarios después de los hindúes, y tanto el Buda como Mahavira fueron muy respetados. Estos rivales afirman que todas las refutaciones previas que hace Chandrakirti sobre la producción por sí mismo y la producción debido a algo diferente, no niegan su teoría. Aceptan que, si las cosas solamente surgieran por sí mismas o sólo debido a algo diferente, entonces el planteamiento de Chandrakirti funcionaría. Pero en su sistema de creencias las cosas surgen debido a ambas cosas: por sí mismas y debido a algo diferente, por lo que argumentan que no caen en ninguno de estos errores.

Aquí nos proporcionan un ejemplo, nos dicen que, al hacer una vasija de barro, la arcilla o el barro no están separados de la vasija, y que por lo tanto se manifiesta o se produce a sí misma. Pero la vasija también depende del alfarero y de un equipo para realizarla, y todas estas son causas alternas, razón por la cual todos los fenómenos son producidos por sí mismos y debido a algo diferente. Esto sucede así, no sólo el mundo exterior, como en el ejemplo de la vasija, sino también con los fenómenos internos como los seres. Cuando un ser renace, la misma mente o alma reencarna. Por lo tanto, se produce a sí mismo. Sin embargo, existen también muchas otras condiciones como el padre, la madre, la tradición, la cultura, la comida y demás, y al todas ellas ser "otras causas", entonces existe la producción debido a algo diferente. Estos son sólo algunos ejemplos, no crean que el jainismo es tan simple como esto.

(ii) Refutar esa visión *(673)*

(a) Eliminarlo con el razonamiento previamente utilizado

(i) Eliminarlo con el razonamiento en términos de los dos tipos de producción, 6:98.1-2

(ii) Eliminarlo con el razonamiento en términos de las dos verdades, 6:98.3

(b) Eliminarlo con un razonamiento adicional, 6:98.4

> *6:98 La producción por ambas [por sí misma y por algo diferente] tampoco es algo razonable,*
> *dado que surgirían los errores que ya se han explicado con anterioridad;*
> *[tal tipo de producción] no está de acuerdo con la experiencia ordinaria ni con la realidad tal cual es,*
> *puesto que resulta imposible demostrar ambas.*

En la segunda línea de la *sloka* número noventa y ocho, Chandrakirti afirma que surgirían los errores previamente mencionados. Todas las equivocaciones que se han explicado de manera individual con relación a la producción por sí mismo y a la producción debido a algo diferente aplicarían en su totalidad para esta escuela. Por lo tanto, la producción debido a ambas cosas no puede ser aceptada dentro de la verdad relativa ni dentro de la verdad definitiva. Como un ejercicio, les pediré que me expliquen cuáles son los errores que expliqué con anterioridad. ¡Eso es todo! Con esto concluimos la producción por sí mismo y la producción debido a algo diferente.

(d) La producción sin causa alguna

(i) Lo que los seguidores previos de este punto de vista creen

En esta ocasión los oponentes son los Charvakas, quienes creen en el surgir verdaderamente existente, pero sin causa alguna. Desconozco si las personas ordinarias que en realidad no piensan acerca de las causas, tampoco reflexionan en el surgir verdaderamente existente. ¿Los existencialistas lo hacen? Esto es algo de lo que podemos hablar. Los Charvakas afirman que, si las cosas provienen de una causa, entonces aplicarían todas las refutaciones de Chandrakirti sobre una causa diferente, la misma causa o ambas. Pero su visión es que las cosas no provienen de causas, y que por lo tanto no caen en ninguno de los errores previos.

Parece que, históricamente, inclusive en lugares como la India, escuelas como los Charvakas que no creen en las causas, eran una pequeña minoría. Incluso los hindúes creen en el karma. Por lo tanto, esta teoría no se refuta a detalle en muchas páginas. Pareciera como si las otras escuelas ya hubiesen refutado esta teoría, por así decirlo. De hecho, no estoy seguro de que los Charvakas continúen existiendo todavía. Estoy un poco confundido acerca de estos Charvakas, porque en cierta forma suenan muy estúpidos y resulta casi increíble que alguien pueda decir esas cosas. Aunque quizás sólo son mis proyecciones, ¡pero sigo sin creer que sean tan estúpidos! En fin, existe una historia en la que un maestro quería acostarse con su propia hija debido a que era hermosa, y para ello desarrolló la teoría de que las causas no existían. Como es bien sabido, en la India, cosas como la ética, la moral y el karma son muy importantes, por lo que, con el fin de justificar sus acciones, negó su existencia. En sus propios textos, que dicen cosas como: "¿Quién enrolló los guisantes? Nadie lo hizo. ¿Qué hizo que las espinas fueran puntiagudas? ¿Quién hizo los pétalos del loto tan suaves? ¿Quién pintó la sombra? Nadie, estas cosas sólo surgen por que sí".

Pero, por otro lado, no hay que subestimar esta manera de pensar. Este hábito de los Charvakas existe dentro de todos nosotros. Por un lado, no creemos en la reencarnación, en las vidas pasadas y futuras. Cualquier persona que no pueda aceptar las vidas pasadas y futuras entra en el grupo de los Charvakas. Por ejemplo, un monje del Instituto Dzongsar dijo: "espero que sea verdad esto de la reencarnación que tanto hablan los budistas, de lo contrario me estoy perdiendo de muchas cosas".

(ii) Refutar esa visión

(a) Refutar la producción a partir de una esencia

(i) Iría en contra del razonamiento, 6:99.1-2

> *6:99.1-2 Si la producción no tuviese una causa en absoluto,*
> *todo podría producirse de cualquier cosa.*

Hay unas cuantas *slokas* más basadas en la visión de los Charvakas. En la *sloka* número noventa y nueve, Chandrakirti dice que esta teoría no puede ser aceptada porque si las cosas surgen sin ningún tipo de causa, entonces todo podría producirse de cualquier cosa. Esto definitivamente tiene sentido. Si las cosas no provienen de una causa, entonces los seres humanos podríamos provenir de los árboles, y todo tipo de cosas podrían surgir de los seres humanos. Se vendría abajo toda la lógica de las causas, las condiciones y los efectos.

(ii) Iría en contra lo que puede verse, 6:99.3-100

6:99.3-4 Para producir una cosecha, no habría necesidad, como de costumbre
de realizar cientos de cosas tales como la recolección de las semillas.

En las dos últimas líneas, dice que, si las cosas no provienen de una causa, los seres ordinarios no tendrían que trabajar tanto en sembrar y cosechar con el fin de obtener alimentos. Esto es obvio.

6:100 Si los seres conscientes carecieran de todo tipo de causas,
entonces no podrían ser percibidos al igual que sucede con el color y el aroma de una flor de utpala en el cielo.
Sin embargo, como la experiencia ordinaria se percibe vívidamente,
hay que saber que al igual que la mente, la experiencia ordinaria surge de causas.

Esta *sloka* es también fácil de comprender. Pone un ejemplo interesante, el de una flor de *utpala* en el cielo, y desde luego tal cosa no existe pues las flores no crecen en el cielo. Dice que, si las cosas se producen sin causa alguna, entonces al igual que una flor de *utpala* que crece en el cielo, no seríamos capaces de percibir, ver, escuchar o probar las cosas. Aquí está tomando prestada algo de la lógica Chittamatra, al afirmar que, al ver el color azul, ese 'azul' es causado sólo por tu mente. Quizás no deberíamos llamarle lógica Chittamatra puesto que, al hablar de lógica, las cosas son o no son lógicas. No tiene que pertenecer a nadie. Por ejemplo, en ocasiones las personas hablan sobre la lógica oriental o la lógica occidental, y podríamos preguntarnos si esto es válido para Occidente o para el Oriente. Si realmente pensamos de esa manera, también podríamos preguntarnos, por ejemplo, si antes de Newton existía la gravedad. Al hablar de gravedad, es la misma en Oriente que en Occidente. Por esa razón debemos simplemente decir que Chandrakirti está siendo lógico, en lugar de afirmar que está tomando esta lógica de los Chittamatras.

[Estudiante]: Este trato a los Charvakas me parece poco claro, pues Chandrakirti no especifica el tipo de causa, y existen diferentes tipos de causas. En el Occidente, tradicionalmente hablaríamos de una causa substancial, una causa eficaz, un agente causal. Si los Charvakas estuviesen diciendo que no hay tal agente causal, por ejemplo, que nadie creó el universo, eso es exactamente lo mismo que se dice en el materialismo occidental, y para el caso el budismo también pues los budistas no aceptan un dios el creador. Me parece que lo que los Charvakas están diciendo, es que no existe un patrón en las cosas, que no hay razón para suponer por qué una cosa debe de venir después de otra. Pero dentro del budismo, si tuviéramos que decir que existe un patrón en las cosas, eso en sí mismo sería un ejemplo de la mente imponiendo una especie de coherencia sobre la realidad.
[R]: Eso me parece sencillo, pues dentro del budismo ni siquiera aceptamos el surgir verdaderamente existente.

[Estudiante]: Pero de hecho los Charvakas son muy modernos y occidentalizados. Ahora entiendo su comentario de que son como los existencialistas. Ellos afirman que el universo no tiene sentido, que no hay ninguna razón real por la que el hombre no pueda acostarse con su hija. ¿Por qué no habría de hacerlo? El hecho de que es tabú es simplemente una invención. Si Chandrakirti está tratando de refutar su punto de vista diciendo que una flor de loto no puede crecer en el cielo, habría que suponer que ellos afirman que en algún lugar lotos crecen en el cielo. El hecho de que no crecen flores de loto en el cielo no es importante, porque no hay ninguna razón lógica por la que no puedan crecer en el cielo.
[R]: El ejemplo de la flor de loto es diferente. Chandrakirti utiliza la siguiente lógica: al ver una flor de loto azul, si no podemos ver, entonces no hay tal loto azul. Debido a ello, debemos darnos cuenta de que la causa de ese loto azul es nuestra propia mente.

[Estudiante]: Así es, pero al final lo que están diciendo es que el mundo es absurdo.
[R]: Están diciendo que no hay causas pero que si hay un surgir verdaderamente existente. Ese es

el problema. Al creer en el surgir verdaderamente existente, como quiere acostarse con su hijo o con su hija, entonces quiere y cree en el resultado. Este hombre simplemente está negando la causa, pero no el resultado, mientras que Chandrakirti no haría eso.

(b) Refutar la producción a partir de una causa elemental

(i) Estos puntos de vista demuestran una incapacidad de comprender algo más allá de este mundo, 6:101

6:101 Estos elementos los conciben como una naturaleza primaria.
Sin embargo, no poseen tal naturaleza.
¿Cómo podría alguien con un obscurecimiento mental tan denso
comprender de manera apropiada lo que está más allá de [esta vida]?

Ahora nos enfrentamos a unos Charvakas más ilustrados, que son como los científicos. Dicen que cosas como el karma son falsas, pero las cosas que son visibles, como por ejemplo los cuatro elementos, son verdaderas. Son materialistas extremos, y creo que los existencialistas dirían algo similar. Estos Charvakas hablan de cuatro elementos: tierra, agua, fuego y aire, y afirman que al operar existen cosas como los llamados lotos, las llamadas peras y los llamados patrones hermosos de las plumas del pavo real. Pero al agotarse la energía de estos elementos, entonces ya no habrá colores hermosos ni nada de eso.

Del mismo modo que tienen un muy buen ejemplo del mundo interior. Al hacer el vino y agregar un poco de levadura, después de tres días ese líquido tiene una energía especial que puede embriagar a la gente. Asimismo, cuando se reúnen el esperma y el óvulo, después de un tiempo, debido a la energía de ambos, hay un efecto de una conciencia que discrimina. Esta energía puede distinguir las cosas; de modo que cuando esta energía percibe un jarrón, al verlo definitivamente, no tiene ninguna duda acerca de si podría ser un pilar o algo más. A esto le llamamos mente. Cuando degeneran los elementos del semen y del óvulo, ese tipo de mente deja de funcionar. Por lo tanto, lo que están diciendo es que no hay vidas pasadas ni futuras. Los Charvakas son rivales importantes.

Aquí el texto raíz se sintetiza bastante, así que primero voy a mencionarlo y después lo discutiremos. Parte de la dificultad aquí es que Chandrakirti se muestra duro o directo, en su crítica dentro de las dos últimas líneas al decir: "¿cómo podría alguien con un obscurecimiento mental tan denso comprender de manera apropiada lo que está más allá de esta vida?". A veces siento que existe una presunción cultural muy general de que es horrible decir cosas como ésta durante una discusión. En cualquier caso, este es el punto clave. A nivel definitivo, Chandrakirti no acepta que las cosas provengan de una causa, pues ni siquiera acepta la producción. Por lo que no se enfrenta al problema de tener que demostrar a nivel definitivo que existe una vida futura o una vida pasada, pues ni siquiera acepta el surgir en primera instancia.

Los Charvakas dicen que no aceptan la vida pasada o la futura porque cuando se agota la energía de los elementos, no queda ninguna entidad que continúe. Para demostrar esto, uno de sus argumentos es que no resta nada que pueda ser visto o percibido. Afirman que debido a que como no pueden percibirlo, entonces no existe. Y Chandrakirti refuta esa parte no-percibida, y siempre debemos tener en cuenta que él no acepta la producción verdaderamente existente. Puede que personas como los Charvakas o los existencialistas no crean en una causa, pero no pueden negar la producción. Y debido a que aceptan un surgir o producción verdaderamente existente, pero al determinar la visión dicen que no hay causa, entonces Chandrakirti se refiere a ellos como personas con un obscurecimiento mental denso debido a que caen en una enorme contradicción. Es como la historia del hombre que quería acostarse con su hermosa hija, quieren el resultado, pero niegan la causa.

Como siempre, Chandrakirti refutará todo tipo de existencia verdadera, y no parece importarle si este

fenómeno verdaderamente existente tiene una causa o no. Si tiene o no una causa verdaderamente existente, incluso así se habla de un resultado que verdaderamente existe, y ante ello es que los Madhyamikas muestran, digamos, cierta aversión. Dentro del comentario aparece esta pregunta. ¿Cómo saben que no hay vida después de la muerte? Y los Charvakas responden que es debido a que no pueden ver o experimentar esto directamente.

Así que nuestra siguiente pregunta es: ¿Están diciendo que no es posible experimentarlo de manera directa o sólo indirectamente a través de la inferencia? Si responden que su experiencia es directa, esto quiere decir que experimentan de manera directa la inexistencia de vida después de la muerte. Entonces han experimentado algo que no existe. En ese caso, experimentaríamos cualquier cosa, inclusive experiencias que no hemos tenido. En ese caso, no podríamos hablar de algo que es inexistente. La existencia y la inexistencia se volverían lo mismo, así que no podríamos hacer la distinción entre ambas pues solamente podemos plantear la inexistencia con relación a la existencia. Debido a que esta consecuencia es absurda, resulta poco convincente hablar de la experiencia directa de la inexistencia de vida después de la muerte. Esta es la consecuencia de los Charvakas cuando afirman que tienen tanto una experiencia ordinaria de un fenómeno con existencia verdadera (los cuatro elementos), como una 'inexistencia' verdaderamente existente.

(ii) Una prueba lógica de que este punto de vista es incorrecto, 6:102

> *6:102 Al refutar aquello que va más allá de la experiencia ordinaria,*
> *perciben la identidad personal de manera incorrecta, como si tuviese la naturaleza de un objeto,*
> *debido a que basan su punto de vista en el cuerpo físico.*
> *Así como cuando afirman que los elementos tienen una identidad inherente.*

Cuando los Charvakas determinan su visión de que no existe la vida después de la muerte, es decir más allá de este mundo, Chandrakirti responde que están percibiendo la identidad personal de manera equivocada, como si dicha identidad tuviese la naturaleza de un objeto. Esto se debe a que afirman que los elementos tienen existencia verdadera. Los Charvakas dicen que los elementos son la causa de esta vida y de este mundo, así que la inexistencia de dichos elementos es la razón que utilizan para demostrar que no hay nada más allá de este mundo. En su refutación, Chandrakirti niega estos elementos al afirmar que le resulta imposible aceptarlos como una 'causa' debido a que no acepta su existencia dentro de la verdad definitiva.

(ii) Eliminar una objeción planteada en contra de la analogía de dicha prueba lógica 6:103.1

> *6:103.1 Ya hemos concluido con la discusión acerca de la existencia o inexistencia de los elementos,*

Chandrakirti comenzó diciendo que estos elementos no tienen una producción verdaderamente existente. Desde un inicio afirmó que los fenómenos no son producidos ni por sí mismos, ni debido a algo diferente, ni por ambas cosas ni por ninguna, y precisamente estos elementos son fenómenos. Esta negación me parece muy interesante.

(iii) El significado de aquello que es establecido de esta manera *(675)*, 6:103.2-4

> *6:103.2-4 Debido a que como causa han sido refutadas a nivel general tanto [la producción] por sí misma, [la producción] debido a algo diferente, ambas o ninguna,*
> *así como la producción sin causa.*

Por consiguiente, sin una discusión [específica] de los elementos, estos no tienen existencia [inherente].

En resumen, los Charvakas dicen que no hay nada más allá de esta vida. La razón que dan es que los cuatro elementos dieron origen a esta vida y a este mundo y que, por lo tanto, al agotarse estos cuatro elementos y estas energías, no hay nada más que continúe existiendo. Como Chandrakirti lo ha demostrado, la consecuencia es que los Charvakas afirman que hay una inexistencia de algo que más allá de esta vida existe verdaderamente. Ahora Chandrakirti los está ayudando de manera irónica al decir que los elementos tampoco existen dentro de la verdad definitiva. Aunque esto en lugar de ayudarles lo que hace es derrumbar su planteamiento, pues demuestra que dicha inexistencia de algo después de la muerte verdaderamente existente no puede existir.

Chandrakirti afirma que estos elementos no existen puesto que no son producidos ni por sí mismos, ni debido a algo diferente, ni por ambas posibilidades ni por ninguna. Así que, a nivel definitivo, ha determinado que no hay extenuación de los elementos, así que no hay tal existencia verdadera de dicha inexistencia de algo que va más allá de la vida y que transciende este mundo. Este ha sido el tema. Para Chandrakirti, su único interés es demostrar que, en última instancia, no existe una producción verdadera. Nuestro oponente está diciendo que no hay una causa, algo que es completamente diferente. Uno argumenta la inexistencia de la producción y el otro argumenta que no hay una causa.

La analogía del padre que desea acostarse con su hija es importante, y creo que también aplicaría a los existencialistas. Aquellos que desean hacer ese tipo de cosas, como acostarse con su hija o algo así, tienen una agenda o un orden del día. Cuentan con un programa o meta, como la de poder tener relaciones con alguien más. Por lo tanto, tienen una teoría que apoya o justifica dicho propósito, y dicha teoría tiene que ser destruida. Esto es sumamente importante. A pesar de que desconozco acerca de los existencialistas, me parece que ellos también cuentan con cierta teoría la cual es establecida a través de la razón y la lógica. Pero los Madhyamikas no caen en este error puesto que afirman que, a nivel definitivo, nada surge, es decir nada es producido ni por sí mismo, ni debido a algo diferente, ni por ambas cosas ni por ninguna.

Sé que muchos de ustedes desean hacer varias preguntas, así que durante los siguientes días no abarcaremos demasiadas *slokas*. Este año solamente cubriremos la ausencia de identidad de los fenómenos y comenzaremos el año entrante con la ausencia de identidad personal. Las *slokas* de hoy son bastante directas, lo cual no quiere decir que sean sencillas, aunque por mi parte no hay mucho que comentar o explicar al respecto. Así que tendremos tiempo para preguntas, dudas o debate. Por ejemplo, la refutación sobre la producción debido a ambas cosas y debido a ninguna es breve, y por lo tanto algunos de ustedes tienen dificultad en aplicar la lógica del Madhyamika en estos casos. Me parece que esto puede explicarse de una mejor manera si discutimos al respecto, de esta forma podré comprender en qué puntos están teniendo dificultades y así intentaré aclararlos lo mejor que pueda.

El día de hoy, más adelante, podrán notar que Chandrakirti nos hablará más acerca de los beneficios del surgir dependiente. Quizás lleguen a pensar que soy un poco repetitivo, pero para poder comunicarnos adecuadamente, es necesario que explique antes estos puntos. Hasta ahora, el texto raíz no ha hecho demasiado énfasis en el surgir dependiente, pues hemos estado ocupados en las tesis de los demás. Pero ahora, Chandrakirti comienza a enaltecer el *eslogan* del surgir dependiente y hablar de sus beneficios.

(ii) Eliminar las objeciones de aquellos que creen en (la producción) por sí mismo o debido a algo diferente

(a) Rechazar que (la inexistencia de tales tipos de producción) es rechazada por la percepción de los seres ordinarios

> *6:104 Puesto que no hay ningún [fenómeno] que se produzca a sí mismo, ni debido a algo diferente, ni por ambas cosas,*
> *ni independientemente de una causa, todas las cosas carecen de [existir] inherentemente.*
> *Debido a que las densas nubes de la ignorancia penetran la experiencia ordinaria,*
> *los objetos aparecen de una manera engañosa.*

Y de nuevo, para poder comprenderlo mejor, hablé de esto con anterioridad a pesar de que el texto raíz no lo mencionaba. Aquí Chandrakirti confirma su razonamiento, llamado 'las astillas de diamante'. En las primeras dos líneas, confirma que todos los fenómenos no son producidos por sí mismos, ni debido a algo diferente, ni por ambas cosas, ni por ninguna. Por lo tanto, todos los fenómenos carecen de tener una naturaleza verdaderamente existente.

Debemos tener en cuenta que, al meditar en la vacuidad, es necesario observar la naturaleza no-existente de los fenómenos. En esto se enfoca un meditador. Pero para lograr comprender dicha naturaleza, es necesario convencernos a nosotros mismos acerca de por qué es inexistente. Esta es una analogía que les estoy dando. Por nuestra ignorancia tan densa así como nuestra falta de mérito y sabiduría, nos resulta muy difícil comprender en caso de que alguien nos dijera: "Este fenómeno, esta flor y este vaso, están vacíos de tener una naturaleza verdaderamente existente". Nos resulta muy difícil comprender esto. Pero es muy útil si comenzamos a contemplar, y a través de analizar su causa, comprender por qué no tiene existencia verdadera. Podemos analizar sus causas, por ejemplo, si los fenómenos provienen de sí mismos, o de algo distinto a ellos, o de ambas causas o de ninguna. En este punto, el maestro tibetano Rendawa enfatiza que es necesario comprender que los filósofos Madhyamikas no están diciendo que las cosas no existan o que sean 'nada', lo que afirman es que los fenómenos no tienen una naturaleza con existencia verdadera. De la misma forma, cuando Chandrakirti dice que las cosas existen a nivel relativo, tampoco afirma que tengan existencia verdadera dentro de la verdad relativa. Las últimas dos líneas explican esto bastante bien.

Tenemos una duda, la cual es bastante común, no solamente para los estudiantes de filosofía, sino también para los practicantes. Si al final todo está vacío, entonces ¿por qué percibo las cosas? ¿Por qué tenemos dolores de cabeza? Si los budistas dicen que la identidad personal no existe, ¿quién desea entonces alcanzar la iluminación? ¿Quién es el que posee un *ego*? Estas son las preguntas comunes de los estudiantes budistas confundidos.

En este mundo, dentro de este samsara, tenemos una ignorancia densa como las nubes, y debido a esto seres como nosotros experimentamos todo tipo de visiones erróneas, así como ideas, visiones o maneras engañosas. Aquí Chandrakirti dice que todos estos son los problemas generales para los seres del samsara. Justo después de esta *sloka*, en el comentario, aparece una pregunta interesante. A pesar de que quizás la ignorancia cubra la verdadera naturaleza de los fenómenos, ¿cómo es que dicha ignorancia malinterpreta la verdadera naturaleza?

Aquí encontramos dos aspectos. Esto me parece importante puesto que, por lo regular, me parece que al hablar de ignorancia tenemos la idea de que nos estamos refiriendo a una ignorancia en particular que nos impide ver la verdadera naturaleza, no la entendemos como algo que malinterpreta dicha auténtica naturaleza. No sé si estén de acuerdo con esto, pero el 'comentador' piensa que esto es sumamente importante. La siguiente *sloka* lo explica. No hay una naturaleza verdadera que esté siendo bloqueada; más bien, dicho malentendido en sí mismo de la auténtica naturaleza es la ignorancia. Como ya lo

discutimos, creemos que existe cierta naturaleza verdadera en algún sitio allá afuera, algo como 'vacuidad' de la cual es necesario tener una experiencia o logro. Lo que Chandrakirti dice es que no hay nada ahí; así que no debemos malinterpretarlo.

> *6:105 Debido a problemas visuales, algunos de manera equivocada perciben cabellos, dos lunas,*
> *ojos en las plumas de un pavo real y abejas recolectoras de miel.*
> *Asimismo, debido al defecto de la ignorancia, la mente de aquellos sin habilidades,*
> *meramente percibe una diversidad de [fenómenos] compuestos.*

En la respuesta de nuevo hace referencia a una distorsión visual. Debido a todo tipo de problemas visuales tales como una visión distorsionada o por presionar los ojos, es posible percibir cabellos flotando o dos lunas en lugar de una. En la segunda línea, encontramos el ejemplo de un ojo en las plumas de un pavo real. Al observar sus plumas con detenimiento y concentrarnos en ellas, en ocasiones dan la impresión de ser tridimensionales, a pesar de que en realidad son planas. Cuando habla de las abejas recolectoras de miel quizás se está refiriendo a una distorsión visual, aunque uno de mis maestros en una ocasión mencionó que en ocasiones percibimos algo parecido a una nube negra cuando en realidad son varias moscas juntas. Quizás esto sólo pasa en la India y no aquí. De la misma forma, debido a los inconvenientes de la ignorancia, de la pasión, de los celos, del enojo y de todo tipo de estados mentales engañosos, no veremos las cosas como son. Aquí Chandrakirti dice claramente que no existen dos lunas, sino que es un malentendido.

> *6:106 Ese karma tiene su base en la ignorancia, mientras que, sin ignorancia,*
> *se dice que [ese karma] no surgiría, es una creencia exclusiva que mantienen los ignorantes.*
> *El sol de sus mentes excelentes disipa la oscuridad de manera perfecta,*
> *[así] los sabios comprenden la vacuidad y se liberan.*

Esta *sloka* es muy parecida. Es un consejo invaluable para los practicantes. Como podemos ver, el *Madhyamakavatara* contiene una gran variedad de consejos prácticos para los meditadores y practicantes. Todas las llamadas 'acciones no virtuosas' como matar, robar, una conducta sexual inadecuada, mentir, codicia y demás, surgen de la confusión. Lo mismo sucede con los actos positivos como la generosidad, la disciplina, la paciencia, la compasión y la devoción, todos provienen de la ignorancia. Lo que Chandrakirti dice es que solamente un tonto cree que todas las acciones y el karma provienen de la ignorancia, pero que sin ignorancia no hay acciones ni karma. Sin embargo, alguien con una mente excelente, como un bodhisatva del sexto bhumi, cuenta con un entendimiento de la vacuidad el cual es como un sol que disipa la oscuridad de la ignorancia y de la acción. Los sabios se liberarán debido a que han comprendido que la vacuidad trasciende las acciones virtuosas, las no virtuosas y la ignorancia. Esta es una afirmación importante y debería darnos un mensaje acerca de la vacuidad dentro del budismo. Si la analizamos con detenimiento, podemos ver que no es una afirmación nihilista. ¿Quién se atreve a decir cosas como ésta? Creo que muy pocos lo harían.

(b) Rechazar las consecuencias de decir que dicho (tipo de producción) no existe siquiera a nivel convencional *(676)*

(i) La objeción, 6:107

> *6:107 [Objeción]: Si dentro de la realidad tal cual es las cosas no existieran,*
> *entonces incluso a nivel convencional serían como el hijo de una mujer estéril.*
> *Pero ese no es el caso, por lo tanto*
> *las cosas existen [inherentemente].*

Esta pregunta la hace un oponente imaginario, alguien muy parecido a nosotros. Por ejemplo, puede que

pensemos que las cosas están ahí debido a que no existen dentro de la verdad definitiva. Como sabemos que en la realidad los fenómenos no existen, quizás podríamos pensar que, incluso dentro de la verdad relativa, los fenómenos son inexistentes al igual que lo es el hijo de una mujer estéril. Esto es lo que pensamos. Nos preguntamos ¿qué sucede con todos estos fenómenos si todo es vacuidad? ¿Por qué experimentamos dolores de cabeza? Todo esto también debería de ser inexistente. No deberíamos de percibir esta carpa ni el sol, tampoco deberíamos de ser capaces de ingerir alimentos. Esta pregunta surge una y otra vez. Aunque también pensamos de manera contraria, es decir creemos que las cosas existen pues podemos verlas. Nuestro oponente hace la misma pregunta en las últimas dos líneas: '*pero ese no es el caso, por lo tanto, las cosas existen*'. Podemos ver y sentir las cosas. Cuando alguien nos golpea en la cabeza, sentimos el dolor, por lo tanto, nuestra cabeza se sitúa definitivamente sobre el cuello. Esta es una pregunta bastante común y en la siguiente *sloka* encontramos la respuesta.

(ii) Tratando con ello

(a) La consecuencia, la cual aplica a la verdad relativa nula, no es definitiva, 6:108-110

6:108 [Respuesta]: Primero intentemos discutir
con aquellos que están afectados por las cataratas
que perciben cosas no producidas como cabellos flotando y demás,
y posteriormente con aquellos afectados por las cataratas de la ignorancia.

Chandrakiti comienza preguntando ¿por qué no intentan discutir con alguien que tiene una visión distorsionada y le dicen que todos esos cabellos flotantes no existen? Y posteriormente pueden ir y decirles a aquellos seres 'normales' que están afligidos por la ignorancia, que su visión está dañada pues es ignorante. En cierto modo, les está diciendo ¡vengan a ayudarme entonces!

6:109 Si pueden percibir que un sueño, una ciudad de gandharvas,
un espejismo, una alucinación, un reflejo y demás
son [verdaderamente] creaciones ilusorias y por lo tanto las ven como inexistentes,
entonces por qué razón insisten en que [por consiguiente, los fenómenos] no pueden ser percibidos.

La *sloka* número ciento nueve es otra respuesta al mismo reto, pero aquí es un poco sarcástico. ¿Por qué no se retan a ustedes mismos antes de retar a personas con visiones distorsionadas y con ignorancia? En ocasiones ustedes también experimentan sueños, ven espejismos y perciben todo tipo de ilusiones como palacios de hadas en los cielos. Así que primero cuestiónense a sí mismos ¿por qué pueden percibir un sueño y no al hijo de una mujer estéril? Y posteriormente, de manera gradual, cuestiónennos a nosotros. Así que cuando los Prasanguikas dicen que todo es vacuidad, de inmediato ustedes piensan que se refiere a cosas como la analogía de que todo es como el hijo de una mujer estéril, pero esto no es correcto.

6:110 Si dentro de la realidad tal cual es, estos [símiles] no fuesen producidos,
¿por qué razón, dentro de la experiencia ordinaria, no son algo invisible como lo es
el hijo de una mujer estéril?
Por lo tanto, esta [objeción] no está justificada.

Debido a los razonamientos presentados con anterioridad, a pesar de que las cosas no son producidas a nivel definitivo, no tendríamos la consecuencia de que las cosas no fuesen percibidas por los seres ordinarios como sucede con el hijo de una mujer estéril. Así que Chandrakirti dice que las acusaciones del oponente no son convincentes.

(b) Su propuesta es refutada por la lógica y por la autoridad de las escrituras, 6:111-

6:111 La producción [intrínseca] del hijo de una mujer estéril,
no existe ni dentro de la realidad tal como es, ni dentro de la experiencia ordinaria.
Tal es la naturaleza de todas las entidades -
No son producidas ni dentro de la realidad tal como es, ni dentro de la experiencia ordinaria.

Esta *sloka* da una explicación más detallada. El hijo de una mujer estéril no es un [fenómeno] verdaderamente producido ni dentro de la verdad definitiva, ni dentro de la verdad relativa. Asimismo, dentro de este mundo, todos estos fenómenos tampoco han sido verdaderamente producidos ni dentro de la verdad definitiva, ni dentro de la verdad relativa. Es necesario que nos enfoquemos en la palabra 'intrínseca': *rang gis bdag nyid kyis skye pa*, que se traduce como 'creación intrínseca' del hijo de una mujer estéril. Chandrakirti dice que ese tipo de producción no es aceptada ni siquiera dentro de la verdad relativa, lo cual lo ha estado repitiendo una y otra vez.

6:112 Por esta razón el Maestro dijo que todos los fenómenos
son primordialmente pacíficos, nunca han sido producidos
y de manera natural transcienden el sufrimiento.
Por esta razón, no hay producción alguna.

Por lo tanto, debido a estas razones, el Maestro (*el Buda*) dijo que, tanto dentro de la verdad relativa como dentro de la verdad definitiva, todos los fenómenos son primordialmente puros, libres de todo tipo de extremos, no son producidos y de manera natural están totalmente por encima del sufrimiento. En este caso, la palabra 'sufrimiento' se refiere a todo tipo de extremos. Como podemos ver, para los budistas el sufrimiento no es solamente 'dolor'. El verdadero sufrimiento se refiere a cualquier cosa que tenga que ver con el tiempo, como la producción. La producción es sufrimiento pues está relacionada con el tiempo y con el cambio. Si un fenómeno no tiene relación alguna con el tiempo, entonces no puede ser producido, pues la 'producción' implicaría que hay un inicio, una duración y un fin. Y cuando algo está sujeto al tiempo, entonces es impermanente y la impermanencia es dolorosa. Así que cuando Chandrakirti dice que "de manera natural transcienden el sufrimiento" quizás nos suene un poco romántico al igual que nos suena el nirvana, sin embargo, está indicándonos lo que realmente es el nirvana. ¿Y qué es el nirvana? Es transcender todos estos extremos, y por lo tanto todos estos fenómenos nunca se producirán verdaderamente.

Ahora vamos a abrir a preguntas. En ocasiones permitiré que otros de ustedes respondan a sus preguntas. Esta no es solamente una buena excusa de mi parte para no hacer nada, sino que también es un buen ejercicio para todos ustedes.

[Estudiante 1]: Solamente hay una *sloka*, la noventa y ocho, que es de mis favoritas, que trata de la producción por ambas cosas: por sí mismo y debido a algo diferente. Al negar la producción debido a ambas cosas, Chandrakirti menciona que surgirían los errores que explicó anteriormente, pero yo no estoy de acuerdo y quisiera demostrarlo con algunos ejemplos: para crear una vida humana, es necesario tener el semen y el óvulo. De la misma forma, es necesario tener llantas y un motor para conducir un automóvil. Todo esto es parte de la verdad convencional. Ahora, en la *sloka* setenta y uno, usted dijo que aquello que los seres humanos perciben como agua, los *pretas* lo perciben como pus. También mencionó que todos tenemos un tipo de percepción similar y que debido a ello estamos de acuerdo en que una flor es una flor, a pesar de que todos veamos esa flor de una manera distinta. El problema es que a menos de que tengamos el concepto de 'similitud', no podemos afirmar que hay un cierto grado de semejanza entre los seres humanos quienes son alguien diferente a uno mismo. Mi problema principal es que, para los Madhyamikas, la diferencia entre dos cosas que son completamente diferentes es tan grande como la diferencia que existe entre dos cosas que son muy parecidas.

[R]: No logro ver la relación que hay entre la *sloka* noventa y ocho y la *sloka* setenta y uno la cual estás intentando explicar. ¿Alguien podría explicarme a qué se refieren, para evitar malentendidos?

[Estudiante]: Lo que ella está afirmando es el surgir dependiente, al decir que las cosas no pueden existir sin depender una de la otra. Pero Chandrakirti está refutando la existencia inherente, lo cual es otro asunto distinto. Por lo tanto, creo que Chandrakirti está de acuerdo con lo que ella está intentando expresar. Sin embargo, esto también aplica en la *sloka* setenta y uno, pues diferentes individuos perciben de diferentes maneras la ausencia de existencia inherente en las cosas.
[R]: Aún sigo sin tener clara la conexión entre estas dos *slokas*.

[Estudiante 1]: Al parecer la consecuencia que expresan los Prasanguikas es que estas dos flores blancas son tan diferentes como lo es una flor blanca de una anaranjada. Esto es lo que no puedo aceptar.
[Estudiante]: Lo que ella niega es que podamos dividir las cosas como una entidad individual o como algo más, que más bien necesitamos ambas.
[R]: Si lo que estás queriendo decir es que Chandrakirti se identifica con la supuesta entidad individual o con algo más, entonces estás en un error.

[Estudiante 1]: Él hace una distinción entre estas dos.
[R]: No la hace para sí mismo; otros son los que hacen esta distinción.
[Estudiante 1]: ¿Entonces por qué no está de acuerdo con la producción debido a ambas cosas?
[R]: Debido a que él no presenta dicha tesis de la producción por sí mismo, por algo diferente, por ambas o por ninguna.

[Estudiante 1]: Sin embargo, yo no estoy de acuerdo con *rigpé nyepé nyedön* (rigs pas brnyed pa'i brnyed don). No puedo aceptar este razonamiento lógico, ni usted tampoco, pues es un Madhyamika Prasanguika.
[Estudiante]: Quizás ella quiere debatir con base en la manera cómo las personas experimentan las cosas, y no a través de un razonamiento lógico. Y creo que nadie aparte de ella logramos ver la relación que hay entre las *slokas* setenta y uno y noventa y ocho, pues nadie más puede explicar lo que ella está tratando de decir. En lo personal no creo que haya alguna conexión entre estas dos.
[R]: ¡Ahora estamos teniendo un verdadero debate! Pero necesito primero comprender lo que ella está queriendo decir antes de permitir que respondas.

[Estudiante]: Ella intenta definir lo que es 'algo diferente'. ¿Es algo completamente distinto o puede ser algo similar a eso diferente? ¿Qué quiere decir entonces producido por algo diferente o producido por sí mismo? ¿El resultado y eso diferente tienen que ser algo completamente distintos?
[R]: ¿Es eso? ¿Estás desafiando la idea que tiene Chandrakirti acerca de 'algo diferente'?
[Estudiante 1]: Los Prasanguikas dicen que las cosas existen por sí mismas o debido a algo diferente, pero es necesario contar con ambas cosas para definir 'similar'. Hay cosas que son completamente diferentes y cosas que son absolutamente lo mismo, y algunas otras cosas que son intermedias.

[R]: ¿Por qué no dijiste eso? Nosotros tenemos una respuesta para esto, pero dejaré que el resto de ustedes respondan.

[Estudiante]: Me parece que Chandrakirti está examinando dos formas de hablar acerca de la causalidad. En otras palabras, dos intentos para hacer del proceso de causalidad algo inteligible en términos racionales. El primero es la teoría de la supuesta producción por sí mismo, y el segundo es el de la producción debido a algo diferente. Esto no tiene nada que ver con la interdependencia. Es un tema muy diferente. Cuando nosotros decimos 'producción por sí mismo', quiere decir que la causa y el efecto son la misma cosa. Y al decir 'producción debido a

algo diferente', quiere decir que la causa y el efecto son dos cosas separadas. Chandrakirti está mostrando que ambas teorías son claramente falsas, por lo tanto, no hay manera de hacer de la causalidad algo inteligible en términos racionales.

[Estudiante]: Chandrakirti no está desafiando a la interdependencia, porque con la interdependencia – el automóvil, las llaves, el motor, el conductor, la ciudad a la que estas viajando – sería imposible afirmar que un sólo elemento es la causa para que todo esto suceda. Posiblemente estés enamorada de un hombre en París, pero quizás estás interesada en él debido a que es rico. Todo esto es la interdependencia, y no hay un punto central sobre el cual puedas decir, "esto no se mueve, ésta es mi base". Por lo tanto, Chandrakirti refutará si dices que la madre es una sola base, el padre es otra base y desde estas simples dos bases, la consciencia surgirá de repente.

[Estudiante]: Ella dijo que dos flores blancas son de alguna manera más parecidas que una flor blanca y una flor roja. En ambos casos, las flores son 'algo diferente', pero eso 'diferente' es más similar que aquello que es el otro 'diferente', de esta manera debemos tener la idea de similitud, y necesitamos a ambos, el 'sí mismo' y lo 'diferente' para definirla. Ese es su punto. Su ejemplo del óvulo y el esperma generando un bebé no es un ejemplo de ambas cosas: producción por sí mismo o debido a algo diferente, pues ambos, el óvulo y el esperma son distintos al bebé. Chandrakirti no está expresándose sobre ambas cosas diferentes; él está hablando sobre la producción por sí mismo o debido a algo diferente a la misma vez. Este no es un ejemplo de ambas cosas, su ejemplo en realidad no refuta a Chandrakirti en lo absoluto.

[Estudiante]: Desde una visión filosófica occidental, Chandrakirti mezcla las cosas, porque él trata de demostrar esto a un nivel metafísico, pero aplica ejemplos de la realidad relativa, los cuales no funcionan. Hace dos años vimos esto con lo de la semilla y el brote. Este brote viene desde la semilla, y para la mente ordinaria, es insensato refutar eso. Pero Chandrakirit salta de un nivel a otro, lo cual no es consistente, y cuando queda atrapado, dice que debe ser así porque el Buda lo ha dicho. Desde un punto de vista académico occidental, esto no es muy consistente.

[Estudiante]: El anterior argumento sobre el surgir dependiente es circular. El surgir dependiente no es una tesis de Chandrakirti; es una consecuencia al determinar que no hay producción por sí mismo ni debido a algo diferente.

[Estudiante]: Yo quiero responder al comentario hecho sobre mezclar ejemplos convencionales y la metafísica. Incluso si lograras establecer ejemplos metafísicos que no trataran con el mundo convencional, ¿cómo los entenderíamos o cómo haríamos la conexión con ellos? Chandrakirti no está diciendo que hay un mundo metafísico que sería validado al dar los así llamados ejemplos metafísicos. Él solo está exponiendo una consecuencia.

[Estudiante]: Esta pregunta no tiene nada que ver con metafísica. Es una pregunta de lógica y, a la larga, una pregunta de sentido común. Chandrakirti no está mezclando argumentos a nivel relativo y a nivel definitivo. Sin embargo, él está señalando cómo los teóricos hacen precisamente eso cuando presentan explicaciones racionales de lo que sucede en el mundo. La pregunta de la causalidad es solo un caso de prueba, puede ser aplicada a cualquier otra categoría. Chandrakirti está señalando a través de la lógica, que las personas están produciendo explicaciones que ellos consideran como válidas dentro de la verdad definitiva, cuando de hecho éstas no pueden ser sustentadas racionalmente. Todo lo que Chandrakirti está haciendo es demoler las explicaciones de la causalidad de los Samkhya y de los budistas.

[R]: Creo que esta última afirmación es muy importante.

[Estudiante]: ¡Quisiera que Chandrakirti en efecto hiciera eso! Puedo ver lo que significa el Madhyamika, pero no puedo ver cómo él lo presenta, debido a que sus ejemplos no tienen sentido.

[Estudiante]: En la explicación de la semilla y el brote, ¿qué es lo que está mezclado?

[Estudiante]: Bien, el brote viene de la semilla en un nivel relativo. No estamos hablando sobre el brote y la semilla, pero sí que los fenómenos vienen de una sola causa absoluta, y en ese nivel, el Madhyamika puede ser seguido. Pero no tiene mucho sentido tratar de probar esto mediante el uso de estos ejemplos prácticos donde la causa y el efecto no deben ser refutados.

[Estudiante]: Él no está negando que el brote venga de la semilla a nivel relativo. Él está refutando la explicación de ese proceso.

[Estudiante]: Pero a nivel relativo este sí viene de la semilla.

[Estudiante]: Sí, pero si quieres elaborar una teoría de causalidad, no tendrás éxito. Todos aceptan que la causación sucede.

[Estudiante]: Pero no puedo ver que Chandrakirti lo acepte. Él no lo hace.

[R]: Esto es bueno. Ella dijo que no ve que Chandrakirti acepte la causalidad. Ahora, varias *slokas* en el texto raíz prueban que él acepta la causalidad, así que por favor encuéntrenlas. Esta es una buena manera de aprender, y es exactamente lo que pasa durante los debates budistas. Si tienes en tu cabeza los textos raíces, serás capaz de traerlos a colación. ¿Cuántas veces él dijo esto? ¿Dónde lo dijo? Si es posible, puedes incluso decir en qué parte de las líneas directrices viene eso. Pero por ahora, solamente me gustaría escuchar el número de las *slokas*.

[Estudiantes]: Varias respuestas

[R]: En realidad, hay muchas. Por ejemplo, él dice que todo surge al igual que un sueño o una ilusión. Todo existe: causa, condición y efecto. También, no olviden que Chandrakirti es conocido como un filósofo Madhyamika que acepta la experiencia de las personas ordinarias.

[Estudiante 1]: Yo creo que la confusión no es que los Prasanguikas mezclen lo definitivo y lo relativo, sino que mezclan los ejemplos y el razonamiento lógico. Mi asunto se reduce a cómo Chandrakirti refuta tanto la producción por sí mismo como la producción debido a algo diferente. Si él dice que lo está haciendo con lógica, le preguntaré a qué se refiere. ¿No dijo él mismo que no acepta *rigpé nyépé nyédön*? En este caso, yo tampoco. ¿Y si ustedes no aceptan el razonamiento lógico, entonces como la producción por sí mismo y la producción debido a algo diferente? Esto es lo que quisiera saber.

[R]: Antes de dejar a otras personas responder, quiero aclarar algo.

Primero, no debemos olvidar que Chandrakirti es un Prasanguika, lo cual significa que él usará ciertos razonamientos dentro de sus argumentos. Normalmente, cuando discutimos, nosotros mismos aceptamos los razonamientos que utilizamos en nuestros argumentos. Pero los Prasanguikas no hacen esto. Cuando ellos dan un razonamiento, es sólo para desmantelar el punto de vista de la otra persona; eso es todo lo que hacen. No olvidemos eso. Así, tal como hemos visto en el texto, cuando él niega la producción por sí mismo, él está casi diciendo que la producción por sí mismo no existe incluso a nivel relativo, porque las personas comunes de manera burda afirman que la producción

debido a algo diferente existe. Y cuando él está negando la producción debido a algo diferente, entonces él va a afirmar que las personas comunes dicen que la producción por sí mismo existe.

Él va y viene, pero eso es una cosa maravillosa, ¡porque eso es lo que las personas comunes hacen! Por esta razón no es *rigpé nyépé nyédön*. Las personas comunes no tienen una tesis básica. Hoy dicen algo, y mañana dicen algo diferente. Incluso en el espacio de algunos pocos minutos, ellos dicen cosas totalmente distintas. Así que aquello que las personas comunes dicen no es una tesis, mientras que las otras escuelas y los teóricos han usado lógica y análisis, y han hallado algo. Esto es el *rigpé nyépé nyédön*. Los teóricos han encontrado algo verdaderamente existente. Sin embargo, los Madhyamikas no han encontrado nada dentro de la verdad definitiva y el *rigpa* (*rigs pa*), o el análisis o la lógica la cual ellos usan es siempre el análisis o lógica de las otras personas, y nunca la propia. Así, a nivel definitivo ellos no han encontrado nada, y a nivel relativo, ellos no analizan, sino que sólo dejan las cosas como son.

Entonces ahora, con esto en mente, continúen con sus argumentos. Hay otros dos términos que deberían conocer, *ma yin gak* (*ma yin dgag*) y *mé gak* (*med dgag*). Cuando ustedes dicen, "esto no es un vaso", automáticamente están estableciendo que esto es algo diferente. Esto es lo que nosotros llamamos *ma yin gak*. Pero cuando ustedes dicen, "no hay vaso", el cual es *mé gak*, no están determinando algo. Solo están diciendo que no hay vaso, que es diferente de decir que esto no es un vaso. Los Prasanguika Madhyamikas siempre usarán este *mé gak*, por consiguiente, ellos nunca tienen el efecto automático de establecer algo. Este es la razón por la que ellos siempre dicen: "No tengo una tesis, y por esta razón no tengo errores."

> [Estudiante]: Tengo dos preguntas para la persona que primero hizo esta pregunta. Primero, cuando dices que no aceptas el *rigpé nyépé nyédön,* ¿a qué te refieres? ¿Quiere decir que no crees en la lógica?
>
> [Estudiante 1]: Si los Prasanguikas dicen que ellos no creen en ésta, yo también diré lo mismo. Usaré la misma táctica que ellos utilizan.
>
> [Estudiante]: ¿Entonces eres igual a un Prasanguika?
>
> [Estudiante 1]: No, yo sólo uso la misma manera de razonar. Por ejemplo, los Prasanguikas utilizan el razonamiento de los Chittamatras para refutarlos, eso no significa que los Prasanguikas sean Chittamatras.
>
> [Estudiante]: Mi segunda pregunta es si puedes señalar algún lugar en el texto donde los argumentos de Chandrakirti son ilógicos.
>
> [Estudiante 1]: No, porque estoy tratando de hacer aquí lo opuesto. Estoy diciendo que ellos no pueden refutar la producción por sí misma o debido a algo diferente sólo con ejemplos, de este modo ellos no pueden llevarlo a cabo sin hacer referencia a la lógica y al razonamiento. Similarmente, ¿cómo van ellos a refutar ambos tipos de producción sin utilizar un razonamiento lógico? Esa es mi pregunta. Ellos no aceptan esto, así yo tampoco aceptaré esto, uso la misma estrategia.
>
> [Estudiante]: ¡Pero ellos si usan el razonamiento lógico! ¿Estás diciendo que ellos usan o que no usan la lógica en sus argumentos?
>
> [Estudiante 1]: En la *sloka* 98, ellos con lógica derrumban ambos tipos de producción. Mi pregunta es, ¿por qué hacen esto? Ya que ellos no aceptan el razonamiento lógico, y tampoco yo.

[Estudiante]: Ellos sí aceptan el razonamiento lógico. Si no lo hicieran, entonces no habría conversación.

[Estudiante 1]: Entonces yo no acepto que ellos mezclen los ejemplos y la lógica. O bien es uno o el otro.

[Estudiante]: No entiendo lo que estás diciendo. Me parece que es claro que Chandrakirti está conduciendo la posición de la teoría por sí mismo o debido a algo diferente a su conclusión lógica, la cual es un absurdo. Él está mostrando que ésta no puede sostenerse como una teoría. Al hacer esto, él utiliza la lógica y la misma clase de argumentos que sus oponentes presentan para establecer su tema. Cuando él derrumba la producción debido a algo diferente, utiliza una clase de argumento, y cuando derrumba la producción por sí mismo, utiliza otra clase diferente de argumento. No es el mismo argumento, porque él está usando el argumento de su oponente.

[Estudiante 1]: No, él está diciendo que acepta el razonamiento lógico por el momento, porque eso es lo que sus oponentes hacen, y él lo usa cuando le es conveniente para refutarlos. Él dice que tan sólo es la manera de hablar de ellos, y él tratará de derrotarlos con su manera de hablar. De este modo yo digo, muy bien, estoy contigo; lo haremos sin razonamiento lógico. Podemos refutar la producción debido a algo diferente con ejemplos, sin razonamiento lógico, pero ¿qué sucede con el tercer extremo? ¿Puede alguien decirme cómo él haría esto?

[Estudiante]: Es muy lógico porque, tal como ha sido dicho antes, creer en la producción por sí mismo es creer que la causa y el efecto son lo mismo. Y creer en la producción debido a algo diferente es creer que la causa y el efecto son distintos. Cuando Chandrakirti dice que es imposible para alguna cosa producirse desde ambos, de sí mismo y debido a algo diferente, su prueba es muy simple porque el resultado sería simultáneamente lo mismo que la causa y diferente de la causa.

[Estudiante 1]: Pero esta mañana mostré ejemplos de cuando uno y uno no es dos. Es posible que no me guste esto y que no me guste aquello, pero cuando los pongo a los dos juntos, sí me gusta la combinación.

[Estudiante]: Poner cosas juntas es el surgir dependiente.

[Estudiante 1]: Ahora, estas volviendo a la lógica, la cual es todo el problema aquí.

[Estudiante]: Me gustaría hacer una afirmación un poco provocativa. Pareces estar diciendo que la producción desde ambos, por sí mismo y debido a algo diferente, no es una tesis. Pero es una tesis, aunque parezcas estar diciendo que no las aceptes. Sin embargo, la refutación de Chandrakirti no es una tesis. Él no tiene tesis.

[Estudiante 1]: Y yo digo, ¿cómo puedes decir que esto no es una tesis? Muéstrame.

[R]: Esto es un muy buen debate.

[Estudiante]: Si me pides probar que esto no es una tesis, no tengo problema con eso porque no hay una tesis. Por mi parte nunca he establecido algunas tesis. De hecho, esos son los problemas que estoy combatiendo.

[R]: ¡Eso es! Él no tiene que probar que hay una tesis.

[Estudiante]: Chandarkirti utiliza dos técnicas para refutar a sus oponentes. Una es a través de la lógica; la otra es a través de los ejemplos. Ella dice que hay una diferencia entre esas dos. Ella no entiende por qué él usa ejemplos, pues estos no parecen encajar en la lógica.

[R]: Chandarkirti da ejemplos para los oponentes. Él no tiene una tesis.

[Estudiante 1]: Él puede decir que no tiene tesis, pero no lo demuestra. Yo no acepto que él no tenga tesis.

[R]: Chandarkirti no tiene la carga de probar que no tiene tesis.

[Estudiante]: Hay algo llamado el "principio del tercero excluido", el cual es muy importante en la lógica occidental. Esto es que cuando refutas una tesis, automáticamente insinúas tu creencia en su opuesto.

[R]: Exactamente, eso es lo que estaba diciendo con *ma yin gak* y *mé gak*.

[Estudiante]: Pero Chandrakirti no está haciendo eso, está simplemente derrumbándola. Él está en realidad violando esa ley.

[R]: Si estás diciendo que Chandrakirti no se atiene a las reglas generales de la argumentación, sí, estoy de acuerdo contigo.

[Estudiante 1]: Pero entonces ¿qué significa esto cuando tratas de refutar ciertas tesis?

[Estudiante]: Esto es por qué no hay alternativa excepto el de ser Prasanguika. Chandrakirti no propone su propia opinión. Él simplemente señala los puntos débiles de lo que la otra persona ha estado diciendo, punto. Lo que es sorprendente para nosotros en el método de Chandrakirti es que él solamente rompe todo y no pone algo en su lugar.

[Estudiante 1]: Pero aún no veo cómo él demuele la producción por sí mismo o debido a algo diferente.

[Estudiante]: Hay dos posibilidades: una es que pienses que hay un error en las consecuencias que muestra Chandrakirti, lo cual significa que tú no creas que Chandrakirti deduce sus consecuencias apropiadamente. Y yo diría, muy bien, pero entonces demuéstrame el verso donde él no lo haga apropiadamente. La segunda posibilidad es que tengas una tesis sobre la producción debido a ambos, por sí mismo y debido a algo diferente. Si tienes tal tesis, exponla, y nosotros la refutaremos. Y si no tienes tesis, nosotros no tenemos nada que decir, porque donde no hay enfermedad, no hay necesidad de un doctor.

[Estudiante 1]: Aquí no estás utilizando un razonamiento Madhyamika en lo absoluto. No tengo necesidad de exponer alguna tesis sobre los dos tipos de producción: debido a sí mismo o a algo diferente. Yo sólo estoy diciendo que ustedes no pueden refutar esta teoría sin un razonamiento lógico.

[Estudiante]: Si nada ha sido expuesto, no hay nada para refutar.

[Estudiante]: Yo creo que Chandrakirti no tenía lógica y no estaba tratando de aclarar algo.

[R]: Él está tratando de aclarar algo, y tiene muchas estrategias, pero todas son para derrumbar las tesis de los demás. Él no tiene tesis o punto de vista propio. A nivel definitivo no tiene una tesis y a nivel relativo solo deja las cosas sin analizar.

[Estudiante]: Me parece que incluso aquellos que entienden a Chandrakirti muy claramente están también aferrados a alguna clase de teoría.

[R]: Entonces nosotros somos personas comunes y ordinarias, no Chandrakirti.

[Estudiante]: Ella está diciendo que Chandrakirti no puede refutar los dos tipos de producción: debido a sí mismo o a algo diferente. Ella dio ejemplos, como el del automóvil, pero sin lógica. Como no proporciona una lógica, Chandrakirti no puede utilizar su lógica para refutar algo. ¿De este modo cómo es que él procedería?

[Estudiante]: Es puramente destructivo cuando Chandrakirti echa a abajo los argumentos y no pone nada en su lugar, pero debemos darnos cuenta de que él no está diciendo que no hay absolutamente nada, tan sólo que nosotros no podemos entender lo 'definitivo' con nuestras mentes ordinarias. Lo está dando a entender, y éste es el punto clave, es que hay otra manera de conocer. Pero él nunca lo dice, de esta forma no es una tesis. Si dijera esto, sería también una tesis.

[Estudiante]: No creo que todos estos argumentos lógicos son utilizados aquí por Chandrakirti para determinar su propia filosofía particular. Él sólo está tratando de demostrar el error en las filosofías de los demás, y desmantelando los intentos de las otras personas de establecer una verdad. Él hace esto porque ve que los seres sufren debido a que se aferran a cosas que no son ciertas. A él le gustaría que los seres no sufrieran, por lo tanto, refuta las tesis que creen en una existencia verdadera. Esencialmente él está diciendo que estas filosofías no llevan a la felicidad, porque son falsas. Todo lo que está haciendo es mostrar que éstas no se sostienen, y para probar su punto, él usa los argumentos de sus oponentes. Pero no hay ningún punto en donde alguien pudiera irse de este lugar diciendo: "!Yo soy seguidor ortodoxo de Chandrakirti!", porque su punto es que en el momento de que alguien esté tratando de construir algo, está cometiendo un disparate. Muchas personas a lo largo de la historia han tratado de construir alguna clase de verdad absoluta, y ellos son las personas que Chandrakirti está procediendo a deconstruir, porque él no puede aceptar que hay algo verdaderamente existente en la verdad definitiva.

[Estudiante]: Me gustaría decir algo sobre el tercer extremo. Usted dijo que estaba asociado con la filosofía Jainista, y creo que es de alguna manera similar a la filosofía de Hegel en occidente. Él dice que cuando expones una tesis, ésta es enfrentada por una anti-tesis y tú llevas a las dos juntas a una síntesis. Lo que Chandrakiriti está diciéndole a los Jainistas, y le diría a Hegel, es que simplemente al poner juntos dos puntos de vista opuestos es un procedimiento enteramente arbitrario, y la composición de las dos visiones extremas no soluciona los problemas inherentes en cada uno de los dos extremos. Por lo tanto, es vulnerable a los mismos defectos que están presentes en la tesis y la anti-tesis.

[Estudiante]: Si tú quieres decir que la electricidad y los bombillos crean la luz, sí, es la verdad convencional. Puedo verificarlo con sólo preguntarle a la gente en este salón si todos están de acuerdo. Si lo están, puedo decir, sí parece que es la verdad convencional. Por lo tanto, no hay problema. Pero si tú dices que, convencionalmente, las personas creen que las cosas vienen desde ambas, de sí mismas y de algo diferente, yo diría que no. La gente no dice que la electricidad es distinta que la luz o que la lámpara es lo mismo que la luz. Las personas convencionales no tienen tesis sobre la luz y la lámpara. Ellos solamente dicen, por favor prende la luz.

[R]: Debido a estas discusiones de hoy, en realidad estamos empezando a entender lo que en verdad están diciendo los Madhyamika Prasanguikas. Posiblemente no realicemos su significado, pero estamos empezando a tener una vaga idea sobre lo que trata el Madhyamika. Y por eso, estoy muy feliz de que estas enseñanzas han tenido este efecto. Debemos darnos cuenta de la importancia de esto, y qué afortunados somos de que estos debates y discusiones hayan tenido lugar. Aunque verdaderamente no los comprendí todos completamente, muchos de ellos fueron muy valiosos. Para mañana, traten de pensar en los argumentos sobre el establecimiento de la próxima vida, más allá de este mundo. Hemos visto el argumento de los Charvakas de que no hay vidas pasadas o futuras. Por lo tanto, traten de refutar a Chandrakirti.

El propósito y la aproximación del *Madhyamakavatara*

Me gustaría que recordáramos algunas cosas que ya hemos visto. Quisiera explicar el significado de *Madhyamakavatara*, 'Entrando al camino medio'. Debido a que la verdad definitiva no puede ser enseñada, ni expresada, ni escuchada, ni explicada, no es objeto de la mente confusa. Por lo tanto, el Madhyamika definitivo, la verdad última, solamente puede ser el objetivo indirecto de este texto, no el objetivo directo. Lo que Chandrakirti espera es que indirectamente entremos a esta verdad inexpresable. Así que podemos afirmar que el tema principal de esta obra es una aproximación a la realidad definitiva, *namdrangpé döndam* (*rnam grangs p'ai don dam*), y no la realidad definitiva o última llamada *namdrang minpé döndam* (*rnam grang min p'ai don dam*). Con nuestras palabras y con nuestra mente confusa, solamente podemos hablar acerca de lo que asumimos que es la verdad definitiva. Pero como ya lo he dicho muchas veces, en el momento en que hablamos de ella, termina convirtiéndose en algo distinto a esa verdad definitiva. Aun así, hablar es de utilidad, y es la única manera, no hay otra. Nuestro objetivo es cruzar a la otra orilla puesto que, en estos momentos, nos guste o no, estamos en esta orilla. Al presentar la idea de 'la otra orilla', lograremos solamente asumir cómo es esa orilla; lo cual no significa que estemos ahí. Así que tendremos que atravesar las distintas experiencias que implica ir de aquí hacia allá.

Para poder expresar estos dos tipos de verdades, contamos con sutras y shastras. El Buda dio los sutras, y los shastras son los comentarios de sus seguidores. Y Chandrakirti humildemente comienza esta obra diciendo que él sólo no puede explicar los sutras, pues solamente aquellos que han alcanzado el primer bhumi pueden explicar lo que el Buda enseñó. Gracias a esto sabemos que tampoco los sutras enseñados por el Buda que hablan del Madhyamika son el objetivo directo de este texto. *Madhyamakavatara* significa entrar al Madhyamika, y sabemos que el tema principal no puede ser el Madhyamika último debido a que no puede expresarse. Y los sutras que hablan del Madhyamika tampoco son nuestro objetivo pues Chandrakirti afirmó que él no puede explicarlos. Así que con esto ya sabemos que el objetivo principal del *Madhyamakavatara* es entrar o introducirnos a los shastras, tales como el *Mulamadhyamaka-karikas* escrito por Nagarjuna. Con base en este razonamiento, y en lo que se explica en el comentario, sabemos que el tema principal de esta obra es la verdad relativa, y de manera más precisa, la verdad convencional.

Con base en la aproximación del *Dashabhumika Sutra*, Chandrakirti estructuró el texto del *Madhyamakavatara* para hablar acerca de los diez bhumis o niveles del bodhisatva. Principalmente habla acerca del entendimiento que logran durante el periodo posterior a la meditación, y a través

de utilizar la lógica por inferencia, describe un poco acerca del entendimiento que tienen durante el periodo de meditación. En los cinco capítulos previos, se nos enseñaron cinco tipos de *paramitas*, las cuales son las prácticas principales para estos cinco tipos de bodhisatvas durante su periodo posterior a la meditación. Ahora en el sexto bhumi, se hace énfasis en *prajña*, que en tibetano se traduce como *sherab*, en donde *rab* quiere decir 'supremo', lo máximo, lo mejor. Y *shes* significa entendimiento, sabiduría, darse cuenta o conciencia; de esta forma *sherab* significa 'estado mental supremo'. Y ahora surge la interrogante: ¿de dónde surgió la idea de un estado mental supremo? ¿Por qué evaluamos a ciertos estados mentales como supremos y a otros no? Esta evaluación se realiza utilizando una lógica simple y convencional. Alguien que ve las cosas de una mejor manera, de una forma más clara y completa que alguien más, se dice que tiene un estado mental superior. No hay más; no es necesario explicarlo de manera más complicada.

Así que para el bodhisatva del sexto bhumi el énfasis principal es en *sherab* puesto que, a diferencia de otros bodhisatvas, está mucho más interesado en conocer 'los hechos o la realidad'. Reconoce que, hasta no ver la realidad, seguiremos sufriendo. Continuaremos estando sujetos al dolor, al sufrimiento y a la ansiedad mientras no veamos los hechos o la realidad con suficiente claridad o de manera completa. El bodhisatva del sexto bhumi ve esto con mucha claridad y por lo tanto hace énfasis en percibir la verdad.

Un bodhisatva en el sexto bhumi piensa: ¿qué es la verdad? Sabe que la verdad tiene que ser algo independiente y sin elaboraciones. Entonces, él mira una flor blanca, y ve el hecho. Ve una flor blanca; por lo tanto, la mente ve la flor blanca. Pero ¿es este un estado mental supremo? No, puesto que está sujeto al cambio, y cambiará. Sabe que es dependiente y elaborado, y que por lo tanto no puede darle a este estado mental la categoría de 'estado mental supremo'. Es imposible afirmar que este estado mental que simplemente ve la flor blanca como una flor está percibiendo la verdad; no lo puede llamar *sherab*. Así que el bodhisatva se embarca en la búsqueda del estado mental supremo, sabiendo que cualquier cosa que vea a través de un estado mental dualista no puede ser un estado mental supremo. Pero no es algo fácil. Y muchos teóricos han desarrollado ideas acerca del estado mental supremo, y tenemos que analizar si estos estados mentales supremos son válidos o no. Esto es lo que hemos estado estudiando.

Ahora, ver los hechos o la realidad es un estado mental supremo, y la pregunta es ¿cuáles son los hechos? Las demás escuelas o los teóricos han desarrollado ciertos supuestos hechos, a través del razonamiento y la lógica. Pero Chandrakirti no hace eso. No solamente no cuenta con una visión con existencia verdadera o un hecho que él haya determinado por medio de la lógica y el razonamiento, sino que además señala el error en el que caen todas las demás personas que hacen esto. Una manera de verlo es diciendo que Chandrakirti ha desarrollado un criterio para distinguir todo aquello que no es un hecho. Esto es algo sumamente importante de recordar durante el debate. Y también es importante recordar que, dentro de la verdad convencional, Chandrakirti acepta todo. Pero cuando acepta este tipo de cosas, no lo hace por su propia voluntad. Él nos ha dicho: "No tengo opción, lo hago para poder comunicarnos". A la vez acepta los bhumis, los caminos, las emociones y todo esto.

Por ejemplo, tengo la sensación de que algunas personas creen que cuando Chandrakirti dice que dentro de la verdad convencional él acepta todo aquello que las personas ordinarias aceptan, quizás creen que esa es su tesis. Pero no es así, puesto que las ideas de las personas convencionales no son una tesis. Tal vez en el Occidente la definición no sea la misma, pero al decir 'tesis' nos referimos a algo que se ha desarrollado a través del razonamiento lógico, *rigpé nyépé nyédön* (*rigs pas brnyed pa'i brnyed don*), lo que significa que no puede cambiar. Debe de permanecer ahí como un hecho. Dentro de la verdad convencional, las personas dicen todo tipo de cosas, como Chandrakirti lo ha demostrado. A veces las personas convencionales afirman que las cosas surgen de sí mismas, y en

otras ocasiones dicen que son producidas debido a algo diferente. Las cosas convencionales son una locura, pero Chandrakirti las acepta para poder comunicarse. Quizás "las acepta" es un término que pueda confundirlos, así que creo que es mejor decir "fluye con ellas".

Si, por ejemplo, Chandrakirti estuviera debatiendo con los Samkhyas, utilizaría todos los métodos de la escuela Vaibhashika para derrotar a los Samkhyas. Pero eso no quiere decir que de repente se transformó en un teórico que sigue la escuela Vaibhashika. No, nada más utilizaría dicha arma todo el tiempo que deseara y después la tiraría. Esta es la idea. Y si tuviera que refutar a los Vaibhashikas entonces utilizaría los métodos de la escuela Sautrantika. Lo mismo pasaría al refutar a los Sautrantikas, usaría los métodos de la escuela Chittamatra. Y para refutar a los Chittamatra usaría ciertas ideas Madhyamikas. Esto es lo que hace, pero eso no quiere decir que él haya automáticamente desarrollado su propia tesis, eso nunca.

Así que Chandrakirti nos explica este surgir dependiente de dos formas. El surgir dependiente con base en la ausencia de identidad de los fenómenos, y el surgir dependiente con base en la ausencia de identidad de la persona. Esto proviene del comentario de Gorampa. Y ahora estamos justo por concluir el primero de estos dos, la ausencia de identidad de los fenómenos.

(c) Su tesis se contradice con su propia analogía, 6:113

6:113 Mientras que las vasijas y demás no existen en la realidad tal cual es,
observa la manera común en la que existen dentro de la experiencia ordinaria.
Asimismo, esto no quiere decir que todas las cosas
sean similares al hijo de una mujer estéril.

Chandrakirti afirma que esta vasija, y todos los demás fenómenos, no existen en la realidad definitiva. Pero que, en la realidad convencional, dentro de la experiencia de las personas ordinarias, existen. ¡Eso es todo! Todos los fenómenos son así. Pero el hijo de una mujer estéril no se considera que exista, de modo que no pueden argumentar que su visión sea similar al hijo de una mujer estéril. Es gracioso pues casi está diciendo que, si dentro de la experiencia ordinaria existiera tal cosa como el hijo de una mujer estéril, entonces Chandrakirti sería el primero en aceptarlo. Pero como tal cosa es algo inaceptable dentro de la experiencia de las personas comunes, entonces no puede aceptarlo. Es todo. Esta *sloka* lo explica todo. Así de fácil. Hay un Khenpo en el Instituto Dzongsar que siempre se molesta y altera con Chandrakirti, ¡pues siempre tiene la razón! Le gustaría que se equivocara al menos una o dos veces.

En esta *sloka* nos damos cuenta de que el surgir dependiente no es verdadero. De hecho, podemos darnos cuenta de esto en las *slokas* anteriores conforme vayamos siguiendo las líneas directrices. Sin embargo, debido a que las líneas directrices vienen con un comentario, puede que falten algunos puntos que no hemos cubierto del comentario. Para aquellos que deseen seguir el texto raíz, sería bueno que en el futuro pudieran contar con las líneas directrices de Mipham.

(b) Explicar la producción con base en el surgir dependiente, 6:114

6:114 Debido a que los fenómenos no [se producen] sin causa, ni por causas como Dios,
ni por sí mismos, ni por ambos, ni por ninguno,
no existe ningún fenómeno que se produzca [inherentemente],
y, por lo tanto, los [fenómenos] en su totalidad son producidos dependientemente.

En su auto-comentario sobre esta *sloka* aparecen varias cosas curiosas. Esta *sloka* es bastante directa. Gracias a varios tipos de razonamientos hemos visto que las cosas no son producidas por sí mismas,

ni por alguien todo poderoso, ni debido a algo diferente, ni por ambas cosas, ni sin causa alguna, por esto las cosas no son producidas inherentemente. Por lo tanto, las cosas solamente son producidas dependientemente. Aquí se repite la negación de la producción por sí mismo, debido a algo diferente, por ambos o por ninguno. Pero en la última parte encontramos algo nuevo: "por lo tanto, los fenómenos en su totalidad son producidos dependientemente". Esto es lo que desea enfatizar. De generación en generación, año tras año, todos estos teóricos y substancialistas pensaron y analizaron utilizando todo tipo de razonamientos y lógica. Además, también meditaron y contemplaron, y todos ellos encontraron algo. Algunos encontraron que las cosas no provienen de una causa; algunos otros concluyeron que las cosas provienen de sí mismas; otros que las cosas son producidas debido a algo diferente, etc. En fin, cualquiera de este tipo de producciones: por sí mismo, debido a algo diferente, por ambos o por ninguno, todas son ideas a las que se han llegado a través del análisis y de la lógica.

Supongo que tendré que estar repitiendo esto. El problema no es que simplemente estas personas hayan encontrado algo a través del análisis y la lógica, sino que encontraron un surgir o producción con existencia verdadera además de una causa verdaderamente existente utilizando la lógica y el análisis. Han encontrado algo independiente y sin elaboraciones, ese es el problema.

Al hablar de los descubrimientos de la lógica y el análisis, *rigpé nyépé nyédön*, la razón por la que las personas entran en conflicto es porque encuentran algo, y creen que aquello que encontraron verdaderamente existe. Por muchas generaciones, han encontrado algo a través del análisis y la lógica, y se han aferrado a ese objeto. Pero para Chandrakirti, su *rigpé nyépé nyédön*, sus descubrimientos a través de la lógica y el análisis son que no encuentra nada, así que no debemos de confundirnos.

Por ejemplo, puede que en estos momentos veamos un espejismo. Ahora, Chandrakirti no es una especie de dictador que está imponiendo la regla de no acercarnos al espejismo. No está diciendo eso. Es un monje, pobre, humilde y mendicante. Un estudiante de la Universidad de Nalanda. Lo que está diciendo es que, si examinamos el espejismo a través de la lógica y el análisis, mientras más nos acerquemos no seremos capaces de hallar algo con existencia independiente, y que por lo tanto tendríamos un gran problema. Desde luego que podemos ir si lo deseamos. Ese no es el problema. El problema es que encontremos algo estando ahí.

Supongamos que vemos un fenómeno como un espejismo y nos dirigimos hacia él. No estamos diciendo que no encontraremos tierra, calor y cosas similares, sino que, si creemos que en el espejismo hay agua, entonces al final encontraríamos agua con existencia independiente, y entonces hay dos posibilidades. Una es que nuestra idea de lo que es un espejismo es incorrecta; y en ese caso no encontraríamos ningún espejismo. O si encontramos un espejismo, sería algo independiente del calor, de la superficie y demás, y en ese caso tendríamos que preguntarnos ¿si realmente es un espejismo?

Si insistimos en llamar ese fenómeno 'espejismo', no correspondería a nada relacionado con nuestra experiencia. Tendría que ser un espejismo con existencia independiente, un espejismo que existe independientemente del calor, de los ojos de la persona que lo mira a cierta distancia, etc.

Si le preguntamos a Chandrakirti: ¿Lo que estás diciendo es que no hay un espejismo? Él diría que nunca ha dicho eso. Más bien dice que sí hay un espejismo; que depende del sol, de estar sediento y de cosas así. Mientras no nos acerquemos, sin analizar, sería un simple espejismo. Esto es lo que afirma en esta *sloka*. De la misma manera todos los fenómenos son un surgir dependiente. No hay una causa independiente que haga que surjan.

(c) Los beneficios de comprender cómo el surgir interdependiente elimina los dos extremos

(i) El razonamiento del surgir interdependiente rompe la red de puntos de vista falsos, 6:115

> *6:115 Debido a que las cosas son completamente [inter-] dependientes,*
> *estas dos creencias [extremas] permanecen sin poder alguno.*
> *Por esto, el razonamiento del surgir dependiente*
> *es lo que corta las diversas visiones inferiores.*

Puesto que las cosas son completamente interdependientes, surgen dependientemente, y por eso no podemos confiar en todas estas ideas extremas de que las cosas se produzcan por sí mismas, debido a algo diferente y demás. No son confiables; y carecen de poder alguno. Ahora Chandrakirti está diciendo que este razonamiento del surgir interdependiente puede romper con todas las visiones producidas por la ignorancia, como los descubrimientos de la lógica y el análisis.

(ii) La comprensión del surgir interdependiente contrarresta todas las nociones conceptuales, 6:116

> *6:116 Aparecen estos conceptos si las cosas tienen una existencia,*
> *sin embargo, como ya lo hemos decidido, las cosas no tienen una existencia.*
> *Al no existir, estas [creencias extremas] no aparecerán, por ejemplo,*
> *sin combustible no podrá haber fuego.*

Chandrakirti dice que las ideas extremistas como que las cosas son producidas por sí mismas, debido a algo diferente y demás, serían válidas si los fenómenos tuviesen una existencia inherente. De esta forma los fenómenos necesariamente tendrían que surgir de sí mismos, de algo diferente, de ambos o de ninguno. Pero las cosas no tienen existencia inherente, por lo tanto, no hay un surgir inherente. Así como si no hay combustible, no puede haber fuego.

(iii) Al investigar, el resultado es que todas las nociones conceptuales (se ven) como incorrectas, 6:117.118

> *6:117 La gente común y corriente está atada por las ideas;*
> *los yoguis están libres a través de la ausencia de conceptos.*
> *Por lo tanto, [reconocer] que esas ideas son incorrectas*
> *es el resultado del análisis. Esto es lo que ha dicho el Sabio.*

Esta *sloka* explica todo lo que he explicado anteriormente. Los seres ordinarios están atados por todo tipo de ideas y conceptos equivocados, pero algunas personas ordinarias son peores que otras pues están atadas con mucha más fuerza a sus propias visiones elaboradas. Los yoguis están libres de todo tipo de ideas, y por lo tanto alcanzan la liberación. Esto es muy similar a lo que dije anteriormente, que tanto las acciones virtuosas como las no virtuosas, ambas provienen de la ignorancia. Algunas personas se impactaron al escuchar esto, pero incluso en las acciones virtuosas hay un sujeto y un objeto. Un yogui o un bodhisatva que por ejemplo esté dentro del sexto bhumi, ha transcendido eso.

Las dos últimas líneas hablan exactamente de lo que ya hemos discutido con anterioridad. Como sabemos, no es que Chandrakirti esté negando el análisis y la lógica. Ahora sabemos que determinar la existencia verdadera de cosas como la producción por sí mismo o debido a algo diferente y demás, son ideas equivocadas. Y sabemos que son incorrectas debido al análisis y a la lógica. El resultado es que son incorrectas tal y como lo señaló el Buda. Ahora Chandrakirti está diciendo que mientras analizamos, sabemos que todos estos descubrimientos del pasado como la producción debido a algo diferente, están mal. Y ahora complementará su explicación.

> *6:118 El análisis dentro de los tratados no proviene de la fascinación por la polémica.*
> *La realidad tal cual es se muestra con la finalidad de [alcanzar] la liberación.*
> *Si al explicar la realidad tal cual es en su totalidad*
> *las [visiones] de escrituras contradictorias se derrumban, no es [nuestra] culpa.*

Después de toda esta refutación, ahora dice que los *shastras* como el *Mulamadhyamaka-karikas* o sus propios tratados no fueron escritos o enseñados con la finalidad de reñir. Más bien son para liberar a todos los seres, en especial a seres ignorantes como los Chittamatras que tienen una visión equivocada y han encontrado algo verdaderamente existente. Aquí está diciendo algo sumamente compasivo.

Las últimas dos líneas explican claramente aquello de lo que he estuve hablando hace algunos días acerca del oponente más débil. Ahora estamos intentando determinar el hecho, la verdad: la realidad definitiva. Aquí no tiene mucha importancia ser educado y todo eso. Quizás algunos se pregunten que cómo podemos hacer esto, si todos somos iguales. Hay derechos humanos igualitarios, y los Chittamatras tienen el derecho a quedarse como están, así como los Vaibhashikas y las otras escuelas. Pero Chandrakirti dice que no. En estos momentos, al determinar la verdad definitiva a través del análisis y la lógica, algunos de ellos caen derrotados, no es nuestra culpa. Él no es el culpable, esto es lo que está diciendo.

Hay algunos ejemplos en este comentario. Al hacer una fogata, si la madera no está de acuerdo en ser quemada, entonces no tenemos muchas opciones pues nuestro objetivo es hacer una fogata. ¿Qué es lo que podemos hacer? La madera tendrá que ser quemada. Si nuestro objetivo es trazar una línea recta, entonces se notarán los renglones que no estén derechos y si estos renglones no están de acuerdo, no podemos hacer mucho al respecto. Si el sol brilla, los búhos no pueden ver, y tampoco podemos hacer mucho al respecto pues necesitamos del sol.

(iv) Por lo tanto, se aconseja abandonar el apego y la aversión, e investigar, 6:119

> *6:119 Aferrarse a su propia visión, así como*
> *atacar las visiones de otros, son consideradas actitudes [limitadas].*
> *Por lo tanto, habiendo disipado en primera instancia el apego y la aversión,*
> *el análisis traerá consigo la liberación.*

Esta es la conclusión y es hermosa. Creemos que nuestra visión, la visión Madhyamika, es decir la de Chandrakirti, es la mejor de todas. Sin embargo, si tenemos apego a nuestra propia visión, o incluso a la de Chandrakirti, o si tenemos aversión a la visión de otros, caemos en un extremo. Por lo tanto, una persona sabia debe transcender el apego y la agresión, y así alcanzará la iluminación.

Eso es todo, hemos concluido ya con la ausencia de identidad de los fenómenos. A continuación,

utilizando métodos muy parecidos, investigaremos la ausencia de identidad de la persona. Si usando la lógica y el análisis, encontramos un supuesto 'yo', de nuevo Chandrakirti moverá la cabeza y dirá: "Wow, es una locura". Durante dos semanas hemos estado discutiendo porque, *rigpé nyépé nyédön*, cualquier fenómeno que encontremos a través de la lógica y el razonamiento es un error y no es algo válido. Asimismo, si con lógica y análisis encontramos una identidad personal, entonces de nuevo hay un error. Y hablaremos de esto el año siguiente.

La *sloka* número ciento seis ha sido malentendida y malinterpretada por muchos. Y es algo comprensible pues es una afirmación muy fuerte. Pasa tanto en audiencias principiantes como en audiencias experimentadas y en varias ocasiones me han solicitado que la aclare. ¿Por qué la fe y la devoción también provienen de la ignorancia?

En estos momentos estamos hablando de la vacuidad, como podemos verlo en la última línea de la *sloka* número ciento seis. Al hablar de la vacuidad, todo está vacío, incluyendo aspectos del camino como la devoción, la compasión y la meditación. Todo esto es parte de la verdad relativa o *künzob*. A nivel último, nada de eso existe. ¿Y por qué razón son parte de la verdad relativa? Las primeras dos líneas de la *sloka* número ciento seis nos lo explican. De la ignorancia proviene el karma, las acciones. Tanto aquellos que piensan que el karma proviene de la ignorancia, como aquellos que piensan que sin ignorancia no hay karma, ambos están igual de mal desde la perspectiva de la verdad definitiva pues en realidad, ni el karma ni la ignorancia existen. Esta es una *sloka* muy profunda. En nuestros días hay muchas personas que enseñan Dzogchen, y el Madhyamika es una enseñanza del sutra, pero es tan profunda que no creo que las enseñanzas contemporáneas del Dzogchen siquiera se acerquen a esta enseñanza del sutra, dejando de lado el verdadero Dzogchen.

Chandrakirti afirma lo mismo que Dharmakirti (*el gran lógico budista*), quien dijo: "El camino es como un barco. Utilizamos el barco para llegar a la otra orilla y al llegar, abandonamos el camino. Si no abandonamos el camino, seguiremos dentro del barco y no en la otra orilla". Desde luego que utilizamos el camino. Pero probablemente es el último obstáculo que tendremos que librar. Por esta razón dije que debido a la ignorancia surgen todo tipo de acciones no virtuosas, y también de la ignorancia provienen todo tipo de acciones virtuosas. Hay ignorancia debido a que están involucrados el sujeto y el objeto. Pero esta ignorancia es mucho más sutil y compleja, no como nuestra torpe ignorancia.

Y de nuevo, las palabras de Dharmakirti son increíbles. Él dijo: "El Dharma, el camino, es decir el budismo, debe ser abandonado debido a que el camino en su totalidad es engañoso". Esta es una afirmación increíble. ¿Alguna vez se ha atrevido algún teórico, filósofo o religioso a decir algo similar? Los budistas sostienen que el último y más difícil de los obstáculos, será el camino en sí. ¡Así que mejor no hablemos de Krishnamurti! De hecho, hay un tipo de gusanos que se comen la madera y crean espacio alrededor de ellos solo para poder habitar ahí. El entendimiento de Krishnamurti sobre la vacuidad es algo parecido a eso. El entendimiento de un bodhisatva sobre la vacuidad es como la totalidad del espacio. A lo que me refiero es que las palabras de Dharmakirti son maravillosas porque explican que el budismo debe ser abandonado debido a que es engañoso. Krishnamurti no podría ni soñar con decir esto, pues ni siquiera posee un camino que abandonar. Es debido a esto que su entendimiento es tan reducido como el del gusano. ¿Con esto he creado algún reto? ¿Hay alguien aquí que siga a Krishnamurti?

> [P]: ¿Considera que Krishnamurti tuvo algún logro?
> [Rinpoche]: ¡Bueno, eso es algo personal! En lo personal no podría determinarlo. Ni siquiera podría afirmar que todos ustedes no están iluminados. Quizás todos están iluminados y soy el único que está hablando acerca de la iluminación.

[P]: Usted ha dicho que es increíble lo que Chandrakirti dice, pero no me parece tan increíble. Sus palabras son sólo el resultado de su razonamiento, y si no hablara de esa forma, no tendría credibilidad como un Madhyamika.
[Rinpoche]: No considero que Chandrakirti crea que es increíble, ¡pero yo sí! Simplemente estoy haciendo una comparación con otros filósofos y teóricos, quienes aman demasiado sus ideas. ¿Cuántos de ellos dirían que sus ideas se convertirán en el mayor problema en el futuro?

[P]: En la sloka 106… ¿Cuál es la diferencia entre "no tener ignorancia" y "comprender la vacuidad"?
[Rinpoche]: Al comprender la vacuidad, nos damos cuenta de que la ignorancia en realidad no tiene existencia verdadera y que, por lo tanto, tampoco existe verdaderamente el karma que surge de dicha ignorancia.

[P]: Pero por supuesto, al comprender la vacuidad ya no tenemos ignorancia.
[Rinpoche]: Pero eso es diferente. A cierto nivel, decimos que si tenemos ignorancia entonces tenemos karma. Y que, si no se tiene ignorancia, no se tiene Karma.
[P]: ¿Cuál es la diferencia entre no tener ignorancia, comprender la vacuidad y estar liberado?
[Rinpoche]: La diferencia es sutil, eso es todo. De alguna manera, el carecer de ignorancia es lo mismo que entender la vacuidad. Sin embargo, Chandrakirti quiere asegurar de que también hay un camino. Tratamos de reconocer y reducir nuestra ignorancia. Y lo que afirma es que también podemos apegarnos al camino o a tratar de deshacernos de la ignorancia verdaderamente existente. De hecho, podríamos llegar a pensar que nada existe, no obstante, Chandrakirti afirma que también pensar de esta forma es un error ya que incluso la inexistencia no existe.

[P]: ¿Por qué la comprensión de la vacuidad no está igual de vacía como el hecho de no tener ignorancia?
[Rinpoche]: Así es, pero eso es todo lo que podemos decir. ¡Más allá de ello debemos mantener la boca cerrada! Es lo que el Buda casi siempre hizo. El Buda no hablo sobre catorce cosas debido a que simplemente no existen palabras. Esto es lo que he estado diciendo. Tendemos a asumir que estamos hablando sobre la verdad definitiva, pero termina convirtiéndose en verdad relativa.

[P]: Con este último verso, hemos visto que el surgir dependiente es lo mismo que la vacuidad. De modo que ¿cómo podríamos decir que los sutras que hablan sobre el surgir dependiente no tienen un significado definitivo? Después de todo, revelan la vacuidad. Y ¿cómo sería posible afirmar que la gente que entiende el surgir dependiente o la impermanencia no comprenden la vacuidad?
[Rinpoche]: Esta pregunta es muy similar a la pregunta previa. Es algo muy sutil. Las enseñanzas con un significado definitivo hacen referencia al significado sutil del surgir dependiente. Por el contrario, muchos de los sutras no tienen ese significado sutil. Eso es todo. Por ejemplo, las enseñanzas sobre la impermanencia por supuesto que son enseñanzas acerca del surgir dependiente. No obstante, explican el surgir dependiente de una manera más burda. De hecho, muchos monjes generan renuncia a través de pensar que esta supuesta vida terminará pronto. Sin embargo, esta enseñanza puede tornarse en algo mucho más sutil dependiendo del practicante. Y si por otro lado son discípulos con facultades superiores, con tan solo escuchar las enseñanzas sobre impermanencia podrán reconocer la vacuidad en su totalidad.

[P]: Entonces ¿debido a que la gente no entiende este sutra tiende a menospreciarlo?
[Rinpoche]: A algunas personas se les dificulta entender las enseñanzas que poseen un significado definitivo. Esto es lo que dicen las personas que practican el Tantra. Ellos afirman que el surgir dependiente no se explica por completo en los sutras y que el surgir dependiente interior solamente se explica dentro del tantra, razón por la cual argumentan que el tantra es superior. Dicen que es como comparar a una luciérnaga con el sol.

[P]: Entonces, ¿es posible comprender el surgir dependiente dentro del camino Hinayana?
[Rinpoche]: Ellos no poseen el surgir dependiente sutil.

[P]: Entonces, ¿pueden alcanzar la cesación y salir del samsara?
[Rinpoche]: Desde el punto de vista Mahayana, pueden salir del samsara, pero no alcanzar la omnisciencia.

[P]: Usted hablo durante la mañana sobre lo que acepta la gente común y corriente, lo cual me parece el camino con una menor resistencia. Es como un rio en donde el agua fluye y llena cualquier hueco con el que se encuentra, pero sin una motivación o aspiración propia.
[Rinpoche]: Cuando hablamos acerca de lo que acepta la gente ordinaria, nos referimos a la verdad relativa. En este caso no funcionaría hablar sobre 'una menor resistencia'. El peligro radica en que todavía tenemos cierta resistencia. Dudo que Chandrakirti se resistiera a lo que acepta la gente común y corriente en lo absoluto. En tibetano se le llama *chikten drakder chöpa* ('jig rten grags der spyod pa). Literalmente *chikten* significa el mundo, la gente común y corriente. *Drakder* se refiere a aquello que conoce esta gente ordinaria. Y *chöpa* es alguien que acepta o actúa según en concordancia con esto. Dharmakirti fue muy famoso al debatir, y cuando le preguntaban "¿eres tú Dharmakirti?" él respondía, "así es como me conocen". Esta respuesta "conocido como" es importante, pues significa que no es que sea así, sino que más bien es como se le conoce. Chandrakirti no analiza esto, simplemente acepta que así es como se le conoce a eso.

[P]: Hace algunos días usted mencionó que Rendawa hace énfasis en que los Madhyamikas no dicen que las cosas sean nada, pues son interdependientes, y que por el contrario carecen de existencia verdadera. Pero al analizar la interdependencia rápidamente se vuelve nada pues todo lo que conforma a la interdependencia es interdependiente. Y podríamos continuar así indefinidamente. Así que él dice que los Madhyamikas no afirman que los objetos sean 'nada' sino que más bien que carecen de existencia absoluta, pareciera que está haciendo una distinción entre un objeto y su existencia verdadera.
[Rinpoche]: Este es un debate muy profundo y tradicional, del cual hablaremos más adelante, sin embargo, Rendawa no dijo esto. Algunos maestros aceptan de manera firme la verdad convencional, y aunque efectivamente creen que los objetos están vacíos de tener una existencia verdadera, también aceptan la existencia de un vaso a nivel convencional.

[P]: Cuando ellos dicen eso, ¿piensan que realmente está ahí?
[Rinpoche]: No lo creo.
[P]: Para estas personas con una fuerte idea de la verdad convencional, ¿qué es lo que exactamente piensan que hay?
[Rinpoche]: Una verdad convencional que lógicamente existe. Hay una base, como la cuerda enrollada, sin la cual no habría soporte sobre la cual meditar. ¡Pero no abramos esta lata de gusanos!

[Estudiante 1]: Hace unos días, cuando habló sobre *rangtong* y *shentong*, dijo que el *shentong* acepta el segundo y el tercer giro de la rueda del Dharma. No entendí muy bien eso. Cómo pueden aceptar ambas cosas, es decir la vacuidad y a la vez que algo pueda tener características. Y si una cosa tiene características, ¿cómo puede estar vacía?
[Rinpoche]: Esa es una buena pregunta. ¿Alguien puede responderla?
[Estudiante]: Yo pienso que los *rangtong* dijeron que si las cosas son la mente y la mente está vacía, entonces resulta imposible determinar la vacuidad de las cosas, pero no estoy seguro. ¿Esto tiene relación con la claridad?

[Estudiante]: *Rangtong* significa que las cosas están vacías por su naturaleza. No hay naturaleza intrínseca en los fenómenos. Eso es *rangtong*, vacío de una identidad personal. *Shentong*, es vacío de algo más o de algo diferente, significa que hay una vacuidad de factores que serían extrínsecos a la naturaleza misma de las cosas. Si tuviéramos un factor extrínseco a la naturaleza misma, se referiría a todas las impurezas que están actualmente velando la naturaleza de las cosas, la cual es la naturaleza de nuestra mente. Esto puede parecer una contradicción, pero pienso que estas dos cosas pueden coexistir juntas muy bien. El problema sólo ocurre si afirmo ya sea *rangtong* o *shentong* exclusivamente.

[Rinpoche]: ¿Puedes hacer tu pregunta de nuevo?
[Estudiante 1]: El tercer giro de la rueda del Dharma habla sobre las características de la naturaleza búdica. Ahora, para que una cosa tenga características, debe existir. Algo que no existe no puede tener características. De este modo ¿cómo pueden ambos decir que algo tiene características? Lo cual significa que existe, y a la vez decir que todo es vacío, lo cual hace referencia al segundo giro de la rueda. No entiendo cómo pueden mantener ambas cosas al mismo tiempo, lo cual es lo que los *shentongpas* afirman que hacen.

[Estudiante]: Pienso que, en el tercer giro de la rueda, el Buda no expuso las cualidades como inherentemente existentes. Más bien estaba hablando sobre las cualidades iluminadas de la naturaleza de la mente. Esto significa que la mente puede tener dos aspectos. Puedes verla como vacuidad, y puedes verla como luminosidad. Si enfatizamos la naturaleza vacía de la mente, obtendremos el *rangtong*, y si enfatizamos la claridad entonces puedes hablar sobre todas las cualidades búdicas, aunque cuando el Buda las enseñó, no dijo que existieran inherentemente o por sí mismas. Cuando hablamos de las treinta y dos marcas mayores y las ochenta marcas menores, esto significa que éstas están dentro de la naturaleza de la mente como un potencial. No significa que existen aquí ahora, tan sólo que pueden surgir, debido a que realmente estas treinta y dos marcas solamente se refieren al cuerpo de forma del Buda.

[Estudiante]: Mi respuesta sería que el aspecto de vacuidad y el aspecto de luminosidad son inseparables uno del otro, y pienso que también se entiende por svabhavikakaya, es decir que el dharmakaya, sambhogakaya y nirmanakaya son de alguna manera inseparables. Quizás la *sloka* treinta y siete podría también responder esto: "De la misma manera, a partir de algo vacío, como un reflejo, se crea una conciencia de sus características."

[Estudiante]: Mi entendimiento es que incluso para los *shentongpas*, el aspecto de vacuidad, que pertenece al segundo giro, aplica más a la visión de la base. Y el tercer giro aplica más a la visión del camino. En este caso no hay contradicción.
[Rinpoche]: ¿Eso te satisface?
[Estudiante 1]: Pensé que estábamos hablando sobre la visión. No estábamos hablando sobre la base y el camino. Por tanto, si sólo estamos hablando de la visión, es decir, lo que existe a nivel definitivo, es necesario elegir. Ya sea que afirmar la existencia de algo o no.

[Rinpoche]: ¡Creo que todavía no está satisfecho!
[Estudiante]: El tercer giro de la rueda está basado en la primera determinación acerca de la vacuidad. Una vez que la vacuidad ha sido determinada a través del segundo giro, entonces se presenta la naturaleza búdica. Lo cual se basa en el segundo giro, que afirma que nada existe inherentemente. Pero también habla sobre el aspecto claro de la vacuidad, que es la naturaleza búdica, pero que básicamente continúa estando vacío.
[Estudiante]: También tomemos en cuenta que el *shentong* apareció después de Chandrakirti.
[Estudiante 1]: Pero estoy hablando sobre *shentong* y *rangtong*, no de Chandrakirti.
[Estudiante]: Entendí que las personas eligen ya sea *shentong* o *rangtong* como un camino definitivo, no como una visión definitiva.

[Rinpoche]: ¿Qué es aquello que no te satisface?
[Estudiante 1]: Es muy simple. En el tercer giro hablamos sobre características. Estas son las características de la naturaleza búdica. La pregunta es, ¿estas características verdaderamente existen o no? Porque mi entendimiento es que los *shentongpas* dicen que el tercer giro tiene un significado definitivo. Esto quiere decir que es la verdad última y que, por lo tanto, dichas características tienen una existencia verdadera. No estoy hablando aquí sobre el camino sino sobre la visión, sobre la existencia verdadera. Entonces mi pregunta es, ¿cómo pueden ellos afirmar que esas características existen y a la vez decir que nada tiene existencia verdadera?

[Rinpoche]: Esta es una pregunta muy valiosa.
[Estudiante]: Yo sugeriría que quizás un *shentongpa* que esté en lo correcto, no les atribuiría existencia verdadera a las cualidades búdicas, más bien el *rangtong* y el *shentong* son dos aproximaciones diferentes. Si seguimos una aproximación exclusivamente *rangtong*, entonces toda la conversación se detendría aquí. No habría nada más que decir. Pero los *shentongpas* afirman que una vez que entiendes *rangtong*, puedes hablar sobre algo de una manera mucho más significativa, como de las cualidades que surgen a lo largo del camino.

[Rinpoche]: Esta pregunta es exactamente el argumento que los *rangtongpas* tienen, por tanto, debemos encontrar una respuesta a esto si queremos defender a los *shentongpas*.
[Estudiante]: No estoy seguro de que esto sea sobre *rangtong* o *shentong*. Lo que él está diciendo es que, si algo tiene características, tiene que existir verdaderamente. Seguramente lo que hemos estado diciendo todo el tiempo es que algo solamente puede tener características si es inexistente. Y si algo verdaderamente existe, entonces no puede tener características.
[Rinpoche]: ¿Eso te satisface? ¡Debería! No está mal.

[Estudiante]: Hace dos días comentamos que el Buda dijo que si todos estamos de acuerdo en que esto es un sueño, cuando despertemos veremos que el monstruo no está persiguiéndonos. Así, sabemos que el sufrimiento vino de algo que no existe; aunque, se manifestó. Esto podría ser otra manera de decir lo que justamente se ha dicho, que tiene características porque está vacío. Y para defender a los *shentongpas*, mientras permanezcan en libertad, ellos saben que, a través del razonamiento, liberaron todas sus esperanzas y dudas, pero que no hay error en la ilusión en la que todos parecemos estar.

[Estudiante]: Si aceptamos que hay distinción entre una cosa y su existencia verdadera, terminamos con algo un poco pegajoso, con lo cual no queremos terminar. Por otro lado, se dijo que un fenómeno puede solo tener características si no tiene existencia verdadera. El punto de Rendawa es que no es nada debido a que es interdependiente, pero a la misma vez,

carece de existencia verdadera. Aunque la "nada" es un fenómeno, pero sin características. Es decir, que un fenómeno individual no tiene una existencia y solamente es parte de un todo, lo cual es la interdependencia. Esto no quiere decir que queremos eliminarlo de la ecuación porque carece de existencia verdadera. Pensar en un fenómeno como algo que requiere o necesita existencia verdadera, y posteriormente hacer una distinción sobre la función que tienen las cosas, indica una interdependencia mediante la inhabilidad del fenómeno para existir independientemente.

[Rinpoche]: ¡Mira el problema que has causado!
[Estudiante 1]: La aclaración fue útil, pero aún persiste mi pregunta. Supongamos que hablamos sobre estas características. Tomemos alguna de las treinta y dos marcas mayores. Si esta existe verdaderamente, lo cual parece que es lo que dice el tercer giro de la rueda, esto quiere decir que es invariable, no-elaborada y que está ahí para siempre como una de esas características, lo cual significa que es parte de la realidad definitiva. Ahora, justamente determinamos en el segundo giro, que resulta imposible hablar o hacer alguna declaración acerca de la verdad definitiva. Sin embargo, aquí estamos hablando de una de estas características, la cual en cierta medida parece ser absoluta, por tanto, esto me confunde y sigo sin comprender.

[Estudiante]: Estoy de acuerdo con esta pregunta. Quizás hemos explicado la palabra "características", pero las respuestas anteriores no explicaron la naturaleza. ¿Cómo puedes decir que algo que no existe inherentemente tiene una naturaleza, incluso si tiene características?
[Estudiante]: No sé si dijimos que las cosas tienen una naturaleza.
[Estudiante]: ¡La naturaleza búdica!
[Estudiante]: No puedo dar una respuesta precisa, pero pienso que la clave yace en la idea de que las cualidades del Buda y todos los resultados del camino, los cuales culminan en la verdad definitiva, son los resultados de la ausencia. Hacen referencia a la eliminación de cosas, más que la adquisición de otro tipo de entidades.
[Rinpoche]: Quizás no está del todo claro, pues cuando los *shentongpas* dicen que esta naturaleza búdica es existente, y que las características de las treinta y dos marcas mayores y las ochenta marcas menores están todas ahí de forma inmutable, ellos tienen sus propias definiciones. Por esta razón creo que es un poco injusto. La pregunta que estamos debatiendo es casi idéntica a aquella que ha sido generada por muchos eruditos *rangtongpas* a los *shentongpas*. Pero muchos *shentongpas* tienen diferentes definiciones de lo que es invariable, permanente y demás conceptos. Primero, su visión se basa en la naturaleza búdica. Esta escuela cree que el tercer giro de la rueda también es una enseñanza con significado definitivo y que por lo tanto la naturaleza búdica es algo muy importante para ellos. Definen palabras como invariable y permanente, para referirse a algo que está más allá de lo variable e invariable. Está más allá de lo permanente e impermanente, pero para poder comunicarnos es necesario utilizar alguna palabra. Y aquí "invariable" me parece una buena palabra, auspiciosa, debido a que no nos gustaría hablar sobre el carácter cambiante de la naturaleza búdica. Sin embargo, todo esto no lo hago para lograr salirnos del tema de manera sencilla. Los *rangtongpas* tienen un error similar, al tomarlos de forma literal. Por ejemplo, cuando dicen que todo es vacuidad, incluso la palabra "vacuidad" tiene esa clase de significado unilateral, que todo es vacuidad. De este modo los *rangtongpas* tienen un error, al igual que los *shentongpas* también caen en un error al decir que la naturaleza búdica existe de forma invariable.

[Estudiante 1]: No estoy muy satisfecho con todo eso, pues Chandrakirti en ningún momento

hace declaraciones. Él no dice que todo está vacío. Simplemente niega todo el resto de las afirmaciones y visiones. Pienso que no es válido acusarlo de caer en ese error, porque él no está diciendo eso.
[Rinpoche]: Sí, pero también necesitamos hablar sobre el camino, porque las distinciones entre *rangtong* y *shentong* son muy importantes dentro del camino. Y sí, estoy de acuerdo cuando hablas acerca de determinar la visión, teóricamente, tienes la razón. Chandrakirti no tiene ninguna clase de tesis. Pero Chandrakirti tiene que decir "tengo que meditar en la vacuidad" y cuando dices palabras como esa, entonces dices cosas como "todo está vacío", o "la naturaleza búdica es existente", o cosas por el estilo.

[Estudiante 1]: Pero entonces me parece que puedes pedirles a las personas que mediten en la vacuidad, que mediten en la naturaleza búdica, o que incluso mediten en un árbol. Puede ser en cualquier cosa.
[Rinpoche]: Eso sí, dentro del camino convencional, existen 84.000 métodos, ¡son muchísimos! ¿Acaso no es eso suficiente?

Me gustaría decir algo más sobre esto. No solamente determinamos una visión debido a que, el establecer dicha visión es muy importante en sí mismo. En tibetano, hablamos sobre *göpa* (dgos pa) y *nying-gö* (snying – dgos), la "razón inmediata para establecer una verdad", y la "razón última". La razón última o definitiva, según las enseñanzas del Buda, es para que todos los seres puedan alcanzar la Iluminación, y para eso necesitamos conocer la naturaleza de las cosas.

Así que primero, de acuerdo con el primer giro de la rueda, el Buda ha definido, o más bien sugerido, que hay una cosa poco practica dentro del samsara llamada sufrimiento. Luego da un primer tratamiento para este, el cual es el segundo giro de la rueda. Entonces tal vez podríamos decir que el tercer giro de la rueda, el cual es otro método, es el camino de la convalecencia o la sanación. Un ejemplo que es frecuentemente utilizado es el de una madre y un niño. Por ejemplo, supongan que el médico le dice a la madre que su niño no puede digerir aun la leche. Por lo tanto, ella debería tratar de no alimentar a su niño con su leche. Ahora, con el fin de hacérselo entender al niño, la madre podría intentar de muchas maneras evitar darle leche a su niño. Ella podría tener que decirle a su niño que la leche es mala para él, y podría incluso poner algunas cosas de sabor extraño en sus pezones de modo que a su niño no le guste en lo absoluto. Pero cuando el niño es curado de esa enfermedad, la cual es aquí llamada "aferramiento a las cosas materiales como verdaderamente existentes", el médico entonces dice, "ahora es necesario darle leche materna a tu niño para su nutrición y crecimiento". La enfermedad previa se ha ido, de modo que no hay ningún punto en continuar con el tratamiento anterior. Y si el niño continúa con ese tratamiento, estará desnutrido por carencia de la leche. Por lo que ahora el médico le dice a la madre que debe alimentar con leche a su niño, entonces la madre ahora le dice al niño que la leche es buena. Y si al niño le gusta el chocolate, la miel o los dulces, la madre pone algo dulce en sus pezones, y luego pone la boca de su niño en estos, y el niño empieza a pensar que quizás la leche no es tan mala después de todo.

Por lo tanto, desde esa perspectiva, cuando el Buda enseñó el primer giro de la rueda del Dharma, es como darse cuenta de que hay esa enfermedad. El segundo giro de la rueda es considerado parte del tratamiento, y el tercer giro de la rueda es considerado otra manera de continuar ese tratamiento. De acuerdo con los *shentongpas*, la vacuidad sobre la que ellos hablan es llamada *namkün chogden gi tongpa-nyi* (*rnam kun mchog ldan gyi stong pa nyi*), que significa algo así como "la vacuidad completa en todos sus aspectos", o más bien, el tratamiento visto desde todos sus aspectos. Aunque podamos tener una tendencia a pensar que la parte principal del tratamiento es tomar esas medicinas, de hecho, hay otra parte del tratamiento que es necesaria para que una persona logre curarse totalmente. Por ejemplo, si tomas antibióticos, al final tienes que tomar acidófilos para ser curado de

ese tratamiento. Por consiguiente, esto no es una refutación, pero quizás podemos entender *rangtong* y *shentong* en ese sentido.

Estas discusiones son muy importantes. Todos debemos regocijarnos de que hemos hecho todo esto en estos pocos días. A menos de que seas un ser sublime, entender este tema a fondo es muy difícil. Solo un entendimiento intelectual no es un entendimiento real. La única manera de entender Madhyamika es a través de nuestra práctica. En ciertos momentos, algo de esto puede tener sentido para ustedes, y algunas veces puede no tenerlo. Pero cada vez que lo lean, lo que no tuvo sentido anteriormente lo tendrá después. De este modo, si las cosas no tienen sentido, es sólo porque nuestro entendimiento está creciendo lentamente. Podemos no comprenderlo por ahora, pero si estudiamos más, entonces entenderemos. Así que esto resultará en algo bueno, nos hará humildes.

Me han dicho que mucha gente se está haciendo budista. Las personas se vuelven budistas por muchas razones diferentes. Algunas razones son muy oscuras. Por ejemplo, algunas personas solo les gustan cómo suena, y otras se vuelven budistas al ver grandes seres tales como el Dalai Lama debido a que su apariencia es muy inspiradora. Otras personas no encuentran inspiración en él, sino en otros maestros que actúan de manera extraña pero que proclaman ser grandes maestros. Algunas personas se sienten más inspiradas por tales maestros que por alguien más. Todas estas personas están haciendo una conexión con la vacuidad y con la compasión, y desde ese punto de vista, es algo maravilloso. Pero este tipo de aproximación no podrá sostenernos, porque cosas tales como la devoción y la inspiración son muy inconstantes. A veces aparecen y a veces no. Y cuando aparecen puede ser por razones muy estúpidas. Y cuando desaparecen, puede que sea por razones muy sabias. ¡No lo sabemos!

Así que aquí, hablamos de los *dharmapalas*, los guardianes del Dharma. Pienso que es muy importante que nos consideremos un *dharmapala*. Es necesario comprender esto, en especial la última línea de hoy, "cuando primero el aferramiento y el odio hayan sido eliminados, el análisis traerá la liberación". Al no contar con todos los errores de los que habla Chandrakirti, al no tener apego a la propia visión o aversión hacia las visiones de las demás personas, entonces seremos verdaderos protectores del Dharma. E incluso si pensamos que todos estos argumentos son difíciles, al regresar a casa habremos aprendido algo importante. Ahora sabemos que el budismo no se trata solamente de recitar mantras y hacer meditación, sino que hay algo más que eso. Puede que lo desconozcamos por completo, pero sabemos más al respecto. Hay algo más que eso. Eso ya es suficientemente bueno, porque esto en sí mismo crea un poco de la actitud de un *dharmapala*. De otra manera las cosas pueden volverse peligrosas. Por lo tanto, tengamos esta clase de motivación tanto como nos sea posible.

> [Estudiante]: Podría solo brevemente repasar el argumento de Chandrakirti cuando refuta a los Charvakas, porque parece que los Charvakas son muy similares a los materialistas modernos, de manera que sería interesante entender la refutación de Chandrakirti.
> [Rinpoche]: Dejare que alguien responda esto, y luego si no estoy satisfecho, lo explicaré.
>
> [Estudiante]: Siento que hay dos clases de Charvakas. El primer tipo niega todas las causas. El segundo tipo acepta los elementos, las cosas materiales, pero niegan las vidas previas y futuras. Ya sea porque no habría causa, o porque no podrían tener alguna percepción de, digamos, algo sobreviviendo. Pienso que en la ciencia moderna decimos que la mente es el producto de la materia. Un hombre y una mujer juntos hacen un ser material, y sobre esta base material la conciencia surgirá a un nivel secundario. Eso es lo que creo que dicen, pero no recuerdo cómo Chandrakirti respondió.
> [Estudiante]: Chandrakirti usó el argumento Chittamatra de que la percepción depende de la

mente, y si hay mente, debe haber una causa.
[Rinpoche]: Eso es parte de ello.

[Estudiante]: Chandrakirti está tomando el razonamiento de los Charvakas, el cual dice que la vida es una energía producida por la combinación de los elementos. Para un ser humano, la unión del semen y el ovulo crea la energía, la cual es la conciencia. A través de las enfermedades y el envejecimiento, esa energía disminuye. Cesa completamente cuando ya no hay más vida, y entonces para los Charvakas eso es el final. Para Chandrakirti, estos elementos del semen y el ovulo son fenómenos, por lo tanto, no tienen existencia verdadera, aunque no son creados por sí mismos, ni debido a algo diferente, ni por ambos ni por ninguno. De esta manera como no han nacido, no pueden cesar. Así, no hay cesación de la existencia, porque desde el inicio nunca ha habido existencia. Entonces Chandrakirti le pregunta a los Charvakas si perciben esta no-existencia a través de la lógica o directamente, y los Charvakas contestan que la perciben directamente. Luego Chandrakirti dice que ellos perciben algo inexistente a nivel definitivo, de modo que no pueden a la misma vez percibir algo que existe a nivel último. No pueden percibir la existencia última y la inexistencia definitiva simultáneamente, por lo tanto, su posición es absurda.

[Estudiante]: No me gusta la manera en que este argumento fue expuesto. No explicamos la visión de los Charvakas, y claramente no elucidamos sus puntos principales. Por ejemplo, en un libro sobre los Charvakas, leí que ellos únicamente creen en la realidad de su propia percepción. Pienso que esto sólo ha sido refutado a través de la lógica, pero otro punto es que por esa misma razón ellos no aceptan la lógica por inferencia, de modo que le será difícil a Chandrakirti utilizar su lógica en contra ellos.
[Rinpoche]: Este es un muy buen argumento.

[Estudiante]: Hay muchos otros puntos, y no son tan burdos como piensas que son, de modo que creo que antes que tratemos de refutarlos, debemos aclarar la posición de los Charvakas. Si no, es injusto. Estamos solo interesados en demostrar que tenemos la razón, y no en debatir su visión.
[Estudiante]: Creo que lo que ha sido dicho es muy importante, porque el principal debate con los Charvakas es acerca de la comprobación de la inexistencia. Por supuesto, ellos dicen que la vida cesa porque después de la muerte no podemos percibirla más. De modo que nos fiamos de nuestra percepción, y puesto que no vemos la vida, decimos que es inexistente. Así que el punto principal del debate aquí es si podemos demostrar la inexistencia con base a la ausencia de percepción. En cierta forma, el argumento de los Charvakas es convencional. Si conozco a alguien, puedo decir que veo directamente que no se encuentra dentro de esta carpa. De la misma manera, podemos afirmar que después de la muerte, al no ver más los elementos, ya no hay vida. Pero Chandrakirti ha demostrado que esto no es una prueba válida, porque si dices que puedes percibir lo que no puede ser percibido, entonces puedes percibir todo. En mi ejemplo de la carpa, podemos ver que no es un buen ejemplo. Si alguien acaba de entrar en la carpa, puedo decir que puedo ver que no está en la carpa, porque puedo ver que su pie izquierdo está afuera. Puedo demostrar que no está afuera de la carpa porque puedo ver su pie derecho en la carpa. Así, puedo demostrar ambos, que no está en la carpa y no está afuera de la carpa. De modo que, la prueba de la inexistencia mediante la percepción directa es errónea.

[Estudiante]: ¿Contamos con más información acerca de cómo los Charvakas no aceptan la lógica por inferencia? Para mí, hay un ejemplo más común de que necesitamos la lógica por inferencia de modo que no nos volvamos locos. Por ejemplo, ¿ven mi mano? Esto es

percepción directa. Si la escondo y carecemos entonces de lógica por inferencia para decir que está detrás de mi espalda, entonces puedo decir que soy un mago. ¡Mira, ha desaparecido!

[Estudiante]: No voy a defender a los Charvakas, pero parece que ellos no aceptan la lógica por inferencia porque no aceptan que una percepción pueda ser reproducible. Ellos creen en la realidad de la percepción, pero no que las mismas leyes aplicarán después. De modo que, el completo enfoque de la lógica por inferencia no aplica, porque no se relaciona a su enfoque existencial. Por ejemplo, podríamos decir que todos los hombres son mortales, por lo tanto, tendremos que morir. Pero ellos dirían que no sabes que tienes que morir hasta que mueres, y tener la percepción directa.

[Estudiante]: Los Charvakas consideran al pensamiento como una percepción ¿cierto? ¿Cómo podemos debatir con ellos a menos de que sepamos esto? Ellos no pueden decir que todo es solo una percepción sensorial. De alguna manera, tienen que aceptar que tenemos percepciones mentales. Si aceptan esto, entonces están aceptando algo que no pueden ver, y estarían diciendo que la mente funciona sin ser algo material o visible. Esto es el mismo problema que tienen los científicos. Ellos saben muy bien que la mente existe, porque la usan todo el tiempo. Pero es conveniente para ellos decir que no existe cuando no quieren considerar las vidas previas o vida después de la muerte. Pienso que esto es más un problema de inteligencia emocional versus inteligencia racional. Los científicos se han ido a los extremos del desarrollo de la inteligencia racional, pero ellos simplemente no usan su inteligencia emocional. Están tomando ventaja de una situación y tratando de demostrar un punto solo porque se les adapta. Esto no es incluso intelectualmente honesto; es solo conveniente.
[Estudiante]: Tengo un problema con este debate, porque no estoy seguro de que realmente sé lo que los Charvakas piensan, de modo que no me siento a salvo argumentando a favor o en contra de su visión.

[Rinpoche]: Y si ellos piensan que no hay vidas futuras o pasadas, y que todo lo que tenemos es esto. Y posteriormente que no hay causa. Si eso es lo que piensan, ¿tienes algo en contra o a favor?
[Estudiante]: ¿Los Madhyamikas definen la vida mediante la existencia?
[Rinpoche]: En realidad no. Ellos definen la vida mediante el surgir dependiente. Esa es su visión. Eso es todo lo que tienen.

[Estudiante]: No estoy seguro de que entendí totalmente la nueva posición de los Charvakas. Si ellos solo creen en la realidad de sus percepciones, Chandrakirti ya ha refutado esto al decir que no puedes a la misma vez percibir directamente la existencia y la inexistencia. No importa si aceptan o no la lógica por inferencia, pues esto es sólo una contradicción. No es necesaria la lógica por inferencia para demostrar eso. De modo que, si esa es la posición de los Charvakas, la hemos refutado.

[Estudiante]: Me gustaría decir algo con relación a lo que se mencionó sobre la así llamada inteligencia emocional. Ella dijo que los científicos se rehúsan a aceptar la existencia previa o posterior a esta vida, debido a que no es lo que mejor se les acomoda o adapta. Pero ellos podrían decirle lo mismo a ella, es decir que ella solo cree en otras vidas porque es lo que mejor se le acomoda. De modo que, no es realmente un argumento que ella puede utilizar. Ahora, los Charvakas están diciendo lo mismo que los materialistas modernos, que afirman que no hay evidencia, en el sentido normal de la palabra, para la pre-existencia o post-existencia de esta vida. Solamente tenemos los datos que están en el mundo ahora. Y hasta

donde entendí acerca del argumento sobre la percepción directa, ellos afirman que no tenemos evidencia directa para que la vida continua después de la muerte. Pero presumiblemente, según su definición de vida y de mente (es decir que la mente es una clase de epifenómeno del cuerpo) y que, al momento de la muerte, al disolverse el cuerpo, no hay una mente que continúe percibiendo la existencia. De esta manera, puede que, para la persona muerta, no haya una percepción directa de la continuidad de la existencia. Me parece que la respuesta de Chandrakirti es que ellos están diciendo que entienden la percepción de la no-existencia de la misma manera que han entendido la percepción de la existencia en esta vida. Y ese es el punto débil del argumento de ellos. Él no va a presentar alguna clase de argumento para demostrar la existencia después de la muerte; solo está demostrando que la posición de los Charvakas no es algo que pueda defenderse.

[Rinpoche]: Me gustaría decir algo aquí. Los Prasanguikas dicen que todos los fenómenos trascienden los extremos; que son *shunyata* o vacuidad. ¡Esto es todo sobre lo que los budistas hablan! De modo que deben mantener en mente que, a nivel definitivo, los Prasanguikas no han encontrado una causa, un resultado o un surgir. Los Charvakas, nuestros oponentes aquí también dicen que no hay causa. Pero hay una gran diferencia, pues ellos han encontrado que no hay causa. Es una tesis, de modo que afirman cosas como que no hay vidas futuras. Los Prasanguikas nunca encontraron que hubiese una causa ni que no la hubiese. Esto es muy importante. Ellos están libres de los cuatro extremos. Para Chandrakirti, todo es vacuidad. Esta vida es vacuidad, la siguiente vida es vacuidad y la vida pasada también es vacuidad. Dentro de la verdad definitiva, todo es vacuidad; nada existe, incluyendo la inexistencia. Los Prasanguikas analizaron día y noche, de una generación a otra, sin poder encontrar algo a nivel definitivo, mientras que los Charvakas afirman que han encontrado que a nivel definitivo no hay causa, lo cual es una tesis. Aun dudo cuan similar son los Charvakas con los científicos modernos, porque los científicos nunca postulan una visión última o finalizada. Ellos dicen: esto es lo que hasta ahora tenemos, pero su visión puede cambiar, por así decirlo. Siempre están en duda sobre su visión. Porque no han finalizado una visión, una invariable tesis absoluta, ellos pueden ser salvados por la lógica de Chandrakirti la cual es como una astilla de diamante. Pero habiendo dicho esto, también debo decirles que los científicos hacen algo que Chandrakirti encontraría muy sospechoso. Su visión no está finalizada, pero su meditación, acción y su actitud están finalizadas. Su actitud, que es su meditación y la manera en la cual llevan el mundo, está demasiado finalizada, y los maestros llaman a esto "divorciar la visión de la acción". Y eso es muy peligroso. Es importante no separarlas ni divorciarlas, pues la manera en cómo nos aproximamos a las cosas depende de nuestra visión. Por ejemplo, si te gusta esta chica, entonces incluso moverás tus caderas de una manera diferente. Cuando nuestro amigo se aproxima a cierta monja, tiene una visión, de modo que su actitud es diferente. Pienso que los científicos pueden aun aceptar la teoría completa del Madhyamika, y así pueden ser un recipiente para el Dharma, pero no los Charvakas.

[Estudiante]: Pienso que nos estamos refiriendo a los científicos tal como fueron en los años cuarenta. Por ejemplo, cuando Einstein le preguntó a Niels Bohr: "¿Acaso la luna existe cuando dejo de mirarla?", Niels Bohr, un científico de la siguiente generación, respondió: "¿Qué puedo responder?". Él estaba al inicio de una generación que siempre ha estado desalentada al mirar la realidad más allá de los números que estaban observando.

[Estudiante]: Me gustaría dar una respuesta en nombre de los científicos, porque pienso que ellos han sido un poco tergiversados. Pero primero, los científicos no dicen nada sobre vidas pasadas o vidas futuras, para que una cuestión sea científica, tiene que ser refutable. Tienes que ser capaz de conducir un experimento que te dé la respuesta o que no te la dé. Ahora, no

puedo imaginarme un experimento que pudiera investigar la existencia de vidas pasadas o futuras, por lo que no es sólo una cuestión científica. Así que realmente ¿en qué creen los científicos? En primer lugar, todas las verdades científicas son verdades dependientes. Todas ellas dependen de la evidencia. Los científicos no creen en la verdad absoluta. Sus teorías son sólo verdaderas en la medida que éstas estén de acuerdo con los resultados experimentales que hemos encontrado hasta el momento. Si vuelves mil años en el futuro, mucha de la ciencia habrá cambiado, porque habrá nueva evidencia. Adicionalmente, muchos científicos ahora creen que las leyes de la ciencia son también dependientes de nuestro universo actual y que, si estuviésemos en un universo diferente, habría diferentes leyes de la ciencia. Así que además las teorías científicas también son dependientes a este nivel más elevado. En otras palabras, éstas no son independientes o verdades absolutas.

[Estudiante]: ¿Y en cuanto al que percibe?
[Estudiante]: La ciencia también toma en cuenta al perceptor, el cual es ilustrado por un muy famoso experimento desde los primeros días de la física cuántica. Si tienes partículas muy pequeñas, tal como los electrones, puedes conseguir que se comporten ya sea como partículas sólidas (la clase de cosa en que los Vaibhashikas creen), o como ondas que no pueden ser localizadas en un lugar particular. El observador puede seleccionar esta diferencia puramente al decidir qué clase de experimento desea realizar. El comportamiento del electrón es subjetivo, en el sentido de que es esencialmente dependiente de la manera en cómo se mire. El electrón tiene ambas posibilidades, y dependiendo de la manera en cómo se elija mirarlo, el objeto aparecerá completamente diferente. El punto es que la física cuántica es la misma base de la ciencia, de modo que quien percibe está incluido ahí en la misma base.

[Estudiante]: Pero los científicos están usando la mente humana como una herramienta, y no han definido los estándares de esa herramienta.
[Estudiante]: Algunos científicos están interesados en la mente humana, pero la mayoría de los científicos son como jardineros o pastores muy astutos. Su interés es la forma en cómo pueden tener una mejor cosecha para sus campos el próximo año. Así, podrían contemplar la siembra de diferentes maneras, o aplicar más o menos fertilizante, y luego mirar los resultados. Y luego si encuentran una manera de conseguir una mejor cosecha, entonces dirían que, al poner este fertilizante con este tipo de semilla, conseguiría más resultados. Ellos no se preocupan de la mente, sólo están mirando al mundo exterior, y estableciendo correlaciones entre las diferentes cosas en el mundo externo.
[Estudiante]: Pero al realizar un experimento científico, es necesario definir los materiales con los que se va a trabajar. Son necesarios algunos estándares para las herramientas, tal como la manera en que el termómetro se comporta, pero los científicos no han definido la herramienta principal que están utilizando, la cual es la mente humana, la única que crea sus experimentos.
[Rinpoche]: Él está de acuerdo con eso.
[Estudiante]: Estoy diciendo que no les importa a los científicos. No es relevante para ellos.
[Estudiante]: Es relevante, porque tiene influencia en los resultados.

[Estudiante]: En la refutación de Chandrakirti a los Charvakas, el argumento está en el nivel de la verdad definitiva, mientras que la creencia en la vida después de la muerte está a nivel de la verdad relativa. Me gustaría hacer aquí una pregunta sobre el budismo en general. Me parece que, si no hay evidencia física para afirmar que hay vida después de la muerte, la prueba de la verdad de la vida después de la muerte debe ser una prueba lógica. Ahora, quizás no fue necesario en India y Tíbet elaborar una demostración positiva acerca de que es verdad que hay vida después de la muerte pues todos creían en esto. Pero dentro del mundo

moderno, este no es el caso. Y me parece que, aunque los budistas sean exitosos al demostrar que la creencia en la vida después de la muerte no es irracional, no van más allá de eso. Me gustaría saber si piensa que es posible probar lógicamente que hay vida después de la muerte a nivel relativo.

[Rinpoche]: Tienes razón. Dentro de la verdad definitiva, no tenemos la carga de demostrar o refutar vidas pasadas o futuras. Convencionalmente, aceptamos vidas pasadas y futuras sin análisis, tal como los sueños, como un espejismo, como una ilusión. Solo hay una cierta cantidad de razonamiento dentro de la verdad convencional, y si vamos más allá de eso, entonces estaríamos aproximándonos a la verdad definitiva, y tendríamos que responder desde el punto de vista definitivo. De modo que sólo podemos responder dentro de la lógica convencional. Pero en nuestros días modernos, resulta muy importante contar por lo menos con un poco de razonamiento y lógica para respaldar las vidas pasadas y futuras. Para seres ignorantes como nosotros, el único razonamiento y lógica que tenemos para estas dos es la lógica por inferencia, pues no hay entendimiento cognitivo directo hasta que eres un yogui. Por ejemplo, en el segundo capítulo del *Pramanavarttika* de Dharmakirti, se determina a detalle la existencia del "mundo del más allá", con vidas pasadas y futuras. Sin embargo, es algo complejo, porque casi no hay ejemplos de mutuo acuerdo.
Pero una cosa que puede resultar más fácil que el resto (aunque es ya algo complejo), es la lógica acerca del karma. La lógica del karma es simplemente que, si hay una causa, una condición, y ningún antídoto, entonces habrá un resultado. Si no hay obstáculo, habrá un resultado. Esta es la lógica favorita de los budistas: si hay causa, condición y ningún obstáculo, el resultado llega. No hay elección. Si hay tierra, semilla, agua y sol, y no hay obstáculos tal como un ave comiéndose la semilla o personas pisoteando el brote, si todas las condiciones se reúnen, entonces la flor ha de aparecer. No tiene elección. Incluso los científicos tienen que estar de acuerdo con esto. Si fueras a estar en desacuerdo, no creo que incluso serías capaz de hervir un huevo. Esto es el problema estándar para los estudiantes de la lógica budista, lo cual lo llamamos: "aquello que ha de llevarse a cabo" o *drub cha* (*grub bya*), el cual contiene la tesis y luego el razonamiento. Aún no he expuesto la tesis. Estoy exponiendo el razonamiento, y sobre esto es lo tenemos que estar de acuerdo. Para repetir, si hay causa, condición y ningún obstáculo, entonces el resultado ha de llegar. ¿Podrían estar en desacuerdo con esto? En caso de que sí, entonces nuestra manera de desarrollar la reencarnación es muy frágil.

[Estudiante]: En este punto es importante resaltar que esto no es una afirmación lógica, sino sólo una generalización empírica que dentro de la práctica todos aceptan, sobre la cual construiremos nuestra lógica. Si las personas piensan que estas indicando algo lógicamente, tratarán de levantar una objeción. Pero esto no es una afirmación lógica.
[Rinpoche]: Eso es lo que llamamos evidencia en sí misma o *ngönsum tsema* (*mngon sum tshad ma*). Algo que no puede ser discutido. Ahora, no estamos hablando aquí sobre la verdad definitiva en lo absoluto, de modo que no mencionemos la verdad definitiva, de lo contrario no puede haber argumento. No utilizaré la palabra lógica, pues es algo autoevidente. Pero esta frase es muy importante: *gyütsok tsangshing gekmé na, drebu chung du rungwa* (*rgyu tshogs tshang zhing dgegs med na 'bras bu byung du rung ba*), "si hay causa, condición y si no hay obstáculo, el resultado ha de llegar". Si no están de acuerdo con esto, entonces no podemos debatir. Este es el primer punto.
El segundo punto concierne a la mente y al cuerpo. Dentro de la verdad convencional, el budismo considera que la mente y la materia, o mente y cuerpo son diferentes. Incluso pueden pedir prestado un poco de la aproximación lógica y de la argumentación absoluta: pero si ustedes los budistas afirman que todo es mente, de modo que seguramente el cuerpo

es también mente, ¿cierto? Y seguramente, el cerebro es mente. Convencionalmente, los budistas estarían de acuerdo con que el cerebro es mente, pero no que la mente sea el cerebro. Por lo tanto, mente y cuerpo son dos cosas diferentes. Para los budistas, el cuerpo es algo tangible con una forma, color y geometría, mientras que la mente es lo opuesto a eso. Entonces podrían preguntar si existe una relación entre ambos. Y si, tienen una relación muy fuerte. El término para esta relación es *ten dang tenpé drelwa* (*rten dang brten pa'i 'brel ba*), una relación de recipiente y contenido. Pero aun así son algo separado, son dos cosas diferentes.

Ahora volvamos a la primera postura de la evidencia en sí misma. La mente y el cuerpo están separados, de modo que sus causas y condiciones también lo están. Por lo tanto, una interrupción de un conjunto de causas y condiciones no necesariamente afectará al otro. Por ejemplo, si quieren destruir el cuerpo, podrían saltar a un acantilado o al fuego, matándose o lo que sea. Eso es a lo que me refería con obstáculo. Cuando el cuerpo se encuentra un gran obstáculo como éste, entonces el cuerpo cesa. Pero eso no detiene la mente, pues son dos cosas distintas. Y seguramente surge la pregunta: ¿pero eso la afectará? Sí, por supuesto que la afectará, pues estos tienen una relación de recipiente y contenido. Por ejemplo, si están sentados en una casa, la casa es el recipiente y ustedes son el contenido. Si la casa es destruida, no necesariamente ustedes se destruirán, porque son dos cosas diferentes. Cuando el recipiente se rompe, los contenidos están definitivamente en una situación diferente. A esto se le llama "*shock*". Los practicantes tántricos utilizan cosas como estas, como el bardo, en donde existen grandes oportunidades. Pero este no es el momento para hablar sobre los bardos y todo eso. En breve, es considerado uno de los momentos muy especiales donde puedes adquirir una cierta ventaja, por así decirlo. En fin, cuando el recipiente se rompe, los contenidos definitivamente tendrán un *shock*. Pero eso no significa que los contenidos serán destruidos.

Aquí es donde pueden estar en desacuerdo, pero hablaremos de esto más tarde. Primero, permítanme concluir con mi lógica, o como sea que quisieran llamarle. Ahora, si desean interrumpir la mente, entonces tienen que traer un obstáculo para interrumpirla. De otra manera, si las causas y las condiciones están en su lugar y no hay obstáculos, entonces las cosas continuarán. Aquí este es el razonamiento básico. Es por esta razón que practican el Dharma, porque el Dharma o la sabiduría es la manera en la que interrumpimos la mente. Y esto es a lo que llamamos iluminación. Esta es la razón por la que los budistas no están de acuerdo con la mortificación del cuerpo. Piensan que dañar el cuerpo por el bien de la iluminación no funciona, pues la mente y el cuerpo son dos cosas diferentes. Asimismo, los budistas fomentan ciertos tipos de penitencia tal como el ayuno y todo eso, porque la mente y el cuerpo están relacionados. Por supuesto, si dos cosas tienen una relación, esto significa que son diferentes. ¿Cómo puede una sola cosa tener una relación? Por tanto, pienso que, si podemos estar de acuerdo en esto, podemos por lo menos hablar sobre vidas pasadas y futuras. Creo que cualquier otro razonamiento está más allá de nuestra imaginación. Tengo que ser cuidadoso para aclarar lo que estoy hablando aquí. Cuando decimos "cuerpo" y "mente", solamente me estoy refiriendo a este burdo cuerpo tangible, con su forma, color y todo eso. No traigan conceptos tal como cuerpo mental y demás. Hay muchos diferentes tipos de cuerpos, pero si hablas sobre todos los otros tipos, tendremos que ir a través de muchos otros tipos de razonamientos. Ahora mismo, estamos hablando sobre el cuerpo y mente convencionales que pensamos o imaginamos que tenemos.

[Estudiante]: Lo que acaba de decir parece expresar el problema con claridad. Estaba preguntando si hay un argumento lógico para demostrar la existencia de vidas futuras. Al

principio, cuando estaba reuniendo los elementos de su prueba lógica y estaba hablando sobre la semilla y demás, eso era una generalización empírica, algo autoevidente, entonces introdujo su segundo punto, diciendo que la diferencia entre la mente y el cuerpo es autoevidente. Pero esto no es autoevidente. Cuando dijo que el budismo dice que la mente y el cuerpo son diferentes, en cierto sentido es la manera en la que el budismo describe la experiencia. ¿Por qué no? Está perfectamente bien hacer eso. Tenemos un cuerpo sólido y tenemos pensamientos. Pero no es algo autoevidente decir que la mente y el cuerpo son dos entidades completamente diferentes. Si basa su argumento lógico en algo que no es autoevidente, puede ser capaz de demostrar que la creencia en una vida siguiente es posible, por lo tanto, es racional y no estúpido. Pero usted no ha demostrado con éxito que este sea el caso. Y siendo así, el budismo debe ser dogmático en ese sentido, y volvemos a la declaración anterior de que lo creemos debido a que es algo que queremos.

[Rinpoche]: El problema es que tenemos que demostrar de que el cuerpo y la mente son diferentes. Estamos ahora entrando en un debate muy amplio. Pero hasta que lleguemos a una conclusión a lo que nos referimos por mente y a lo que nos referimos cuerpo, no podemos continuar hablando sobre esto.

[Estudiante]: No es más simple refutar la vida presente, en vez de demostrar la vida futura. Puede decirle a la gente: están pidiéndome que demuestre las vidas futuras, pero primero tienen que demostrar que la vida presente existe.
[Rinpoche]: Tu argumento es desde el punto de vista definitivo. Y convencionalmente, no puedes decir eso. Las personas pueden creer en vidas pasadas, vida presente, vidas futuras y todo eso dentro de la verdad convencional. De otra forma, no habría camino.

[Estudiante]: Lo que las otras personas utilizan para negar las vidas futuras, podría ser también utilizado contra ellos para negar la vida presente.
[Rinpoche]: A un nivel emocional, quizás, ¿pero a nivel científico? Dame la definición de mente, en la visión científica occidental. Y no sólo "mente" y "cuerpo", sino también ¿a qué te refieres por "identidad o ser"? A menos que podamos llegar a un acuerdo con relación a esto, será un poco difícil.
[Estudiante]: Pienso que un científico sería muy materialista, y diría que la mente depende del cuerpo, pero no es lo mismo que el cuerpo. Pero si no tienes cuerpo, no tienes mente. Es un poco tal como tener una imagen en la pantalla de un televisor. Si no tienes la pantalla del televisor, no tendrás una imagen. De modo que la imagen no es lo mismo que la pantalla del televisor; pero si rompes la pantalla del televisor, no es como si la imagen se fuera a otro lugar. Solamente no hay imagen. Creo que la visión científica occidental es bastante parecida a eso.

[Rinpoche]: ¿Entonces no hay una definición de lo que es la mente?
[Estudiante]: Bueno, no hay definición específica. Es un poco como la definición budista, donde usted dice que no es física, pero de alguna manera emerge de una base física. Lo siento, pero no puedo darle una mejor definición. Quizás alguien más pueda.
[Rinpoche]: ¡Tienes exactamente un año para pensar acerca de esto!

[Estudiante]: Hay una rama de la ciencia llamada ciencia computacional, la cual tiene a los científicos estudiando la inteligencia artificial. La pregunta que se hacen es: ¿es posible construir una máquina que tenga mente? Eso es un debate, en el cual hay dos fracciones y nadie ha llegado hasta ahora con una respuesta firme. Algunos dirían que usted definitivamente puede, y que eventualmente crearemos una computadora que tenga mente.

Otras personas dicen que nunca será posible. De modo que, por esta razón, no existe una respuesta definitiva dentro de la ciencia occidental, debido a que hay dos visiones diferentes.

[Rinpoche]: Parece que este problema realmente proviene del mundo moderno, pues no hay un acuerdo en lo que se refiere al significado de mente, cuerpo y ser.

[Estudiante]: Aunque existe debate, creo que ninguna escuela estaría en desacuerdo con el ejemplo de la pantalla del televisor. Ambas partes dirían que la imagen depende del televisor, y una vez que el televisor se rompe, no hay imagen. Ellos dirían que la imagen es como la mente, y el televisor es como el cuerpo.
[Rinpoche]: Pienso que los budistas también estarían de acuerdo con eso.
[Estudiante]: Pero los budistas dirían que la mente continua, mientras que los científicos occidentales dirían que una vez que rompes el televisor, no hay imagen.
[Rinpoche]: Los budistas dirían que si rompes tu televisor, la transmisión continúa. La palabra budista "ser" es a lo que llamamos *sem chen* (*sems can*), lo que significa "poseedor de mente". Olvidé la palabra sánscrita, pero es una palabra muy profunda. Así entonces, la cuestión es quién posee dicha mente. La respuesta es la conciencia, la sabiduría. Esto se está tornando muy sofisticado. Podría ser más fácil de entenderlo si hablamos sobre la naturaleza búdica. Es la naturaleza búdica la que posee mente, lo cual significa los seres conscientes. Por lo tanto, cosas inanimadas tal como una mesa no pueden alcanzar la Iluminación, pues no poseen esa naturaleza búdica. Ahora, hemos realmente abierto la puerta para argumentar ampliamente, desafortunadamente es el último día y hay un tren que tomar.
La razón por la que mencioné esto, aunque es difícil, es que toda la idea de la así llamada iluminación se basa en esto. La iluminación se trata sobre dejar esta mente al descubierto, por así decirlo, lo cual significa que hay algo para destapar o descubrir. Pero no quiero tomar la salida más fácil, y estoy muy interesado en discutir sobre el tema, porque es muy importante. Creo que es demasiado pronto para que discutamos, pues es necesario contar con definiciones acerca de la mente, el cuerpo y el ser. ¡Así que tienes un año para prepararte!

[Estudiante]: La mente y el cuerpo no pueden ser lo mismo. Si decimos que son lo mismo, entonces estos deberían tener características idénticas, y es obvio que la mente y la forma no tienen características idénticas, pues la mente es consciente de sí misma. Y si tienen características diferentes, entonces deben de tener diferentes causas.
[Rinpoche]: Eso es una razón, pero también no debes olvidar el *ego*, el aferramiento a la identidad personal. Aquí el *ego* también juega un papel importante. El cuerpo sólo carece de este tipo de aferramiento a la identidad personal. En estos momentos hay demasiadas cosas en que pensar, y como lo dije antes, tenemos un año para pensar en ellas.
[Estudiante]: Ahora estamos hablando sobre visiones filosóficas y razonamientos, pero qué sucede con los testimonios de diferentes personas sobre sus propias vidas pasadas. Estamos usando el razonamiento, pero estamos tomando en cuenta el hecho de que las personas recuerdan sus vidas pasadas, especialmente en Oriente. Quizás aquí no se toma en serio, aunque hay una fuerte evidencia de esto, pero en Oriente, parece ser algo común. Esta clase de creencia también es muy relevante.
[Rinpoche]: Podría ser verdad para algunas personas, pero de nuevo, podría resultar bastante engañoso. Alguien podría estar sólo alucinando.

[Estudiante]: Me gustaría responder al ejemplo que se dio del televisor para demostrar que todo recae en la mente. Cuando tenemos un televisor y una imagen, al romper el televisor, la imagen desaparece y no va a ninguna parte. Eso es correcto. Pero también está la transmisión. Los científicos dicen que no es posible comparar la transmisión con la mente, pues es posible

detener la transmisión. Pero existe la interdependencia. Para poder experimentar, el individuo construye la máquina, para contar con todas las condiciones, todo eso proviene de la motivación humana. La motivación es mente, de modo que podemos decir que la transmisión también comienza con la mente. Por lo tanto, es imposible localizar la mente en alguna parte.
[Estudiante]: Necesitamos observar las implicaciones para los argumentos de Chandrakirti dado el hecho que, en Occidente, en estos días modernos, tenemos diferentes verdades convencionales en ciertos puntos, y el karma es uno de ellos. No podemos decir que tenemos una verdad convencional sobre las vidas futuras. La mente y el cuerpo son otro ejemplo. Pienso que necesitamos mirar las repercusiones de estas cosas sobre lo que Chandrakirti está diciendo, pues él estaba viviendo en el contexto de la India, donde hubo ciertas suposiciones compartidas que en la actualidad no compartimos.
[Rinpoche]: Esto es un tema importante, pero hay mucho tiempo para que piensen al respecto. Podemos no contar con una verdad convencional de mutuo acuerdo, y quizás no hemos llegado verdaderamente a una conclusión convincente de que hay vidas futuras. De esto hablaremos. Pero pienso que los Madhyamikas no traen un mundo completamente nuevo o una manera de pensar completamente innovadora. Ellos están simplemente trabajando con nuestros patrones habituales y demás.

[Estudiante]: Si usted fuera exitoso en redefinir una verdad convencional comúnmente aceptada, podría encontrar que no es necesario en última instancia creer en vidas futuras, a pesar de que el hecho de decirlo resulte impactante.
[Rinpoche]: Cuando hablamos sobre la verdad convencional, realmente no estamos hablando sobre algo muy complicado. Estamos hablando sobre *rgyu tshogs tshang zhing dgegs med na 'bras bu byung du rung ba*: cuando hay causa, condición y ningún obstáculo, hay un resultado. Eso es la verdad convencional. Eso es lo que Chandrakirti acepta como evidencia por sí misma. Pero me gustaría concluir diciendo que, hasta el próximo año, cuando se las arreglen para demostrar que no hay una próxima vida, ¡hasta ese momento seguiré practicando el Dharma! Porque en caso de que haya una próxima vida, no quiero perder la oportunidad, por así decirlo. Y si, después del próximo año, encontramos que no existen las vidas futuras, entonces será el momento para ir a Hawai o Brasil. ¿Por qué debemos llevar a cabo todo este estudio y práctica? Cuando hay tantas cosas que hacer. Quizás encontrarán que los argumentos de Chandrakirti son tan persuasivos, que no verán ninguna razón para ir a Hawai o algún otro lugar, pues su inexistencia es también determinada a través de la lógica. De modo que, esto es todo por este año. Lean el texto raíz a veces si tienen tiempo, porque tiene muchas bendiciones, y no olvidarán el significado. Ofrezco mis oraciones y mejores deseos para que ustedes sean felices y tengan prosperidad, al menos hasta el año próximo. Ahora, hemos visto que hay muchos ejemplos en el *Madhyamakavatara*, tal como los cabellos que caen y la concha amarilla. También me gustaría que recordaran los nuevos ejemplos que ahora han sido introducidos al Madhyamika, tal como Gerardo Godet y Ani Jinba. Para concluir, a Gerardo le gustaría decir unas pocas palabras.

[Gérard]: En nombre de Ani Jinba, me gustaría agradecerle a Rinpoche. Ella se puso feliz de saber que tenía un hijo, y le gustaría mucho saber si es un niño, una niña, ambos o ninguno. No hablaremos sobre el padre imputado, pues hay demasiadas posibilidades, pero ella dijo que no sintió dolor durante el embarazo, de modo que ella piensa que debe ser un tulku. Y le gustaría que usted lo cuidara, de manera que pudiera tener todas sus buenas cualidades. Le dejo la responsabilidad de esa declaración a ella. Además, me gustaría agradecerle en nombre de todos los participantes aquí presentes. Hablé con pocas personas, la mayoría mujeres debo decirlo, pero no es mi culpa que haya más mujeres que hombres en la audiencia. Todos

piensan que estas enseñanzas han sido llevadas a cabo a un nivel muy profundo, no sólo intelectualmente sino también emocionalmente. Pensamos que el resultado es muy positivo, y que es debido al maestro, las enseñanzas y a ambos. Pero definitivamente, todo esto no surgió sin causa. Estamos muy agradecidos con usted por introducirnos a estas hermosas enseñanzas y haber profundizado en las mismas. Hace dos años, algunos de nosotros sentimos que nos estábamos ahogando en el profundo océano del Madhyamika, y aunque aún no estamos nadando como un pez en el agua, por lo menos tenemos nuestras cabezas un poco por encima del agua. Así que Rinpoche, cualquier merito debido a haber escuchado su iluminada explicación, lo dedicamos para su larga vida, para la larga vida de Tulku Jigme Khyentse y para la de todos nuestros maestros y las enseñanzas, y oramos para que estas se esparzan y beneficien a todos los seres.

Aquí concluyen las enseñanzas de 1998

Enseñanzas de 1999

Poner la vacuidad en práctica

Para comenzar, como se acostumbra, es importante generar nuestra motivación. Como lo hablamos el año pasado, para lograr entender la vacuidad en su totalidad, es de suma importancia practicar. El estudio académico e intelectual solamente nos dará un poco de información, y sin la práctica no lograremos comprender la vacuidad. Para lograr entender la vacuidad, la cual es la visión del budismo, la mente, que es quien la ve, tiene que ser especial. Y para hacer especial al espectador, es necesario practicar. Si solamente estudiamos el Madhyamika y no practicamos, entonces el sujeto (el espectador) seguirá estando afectado por todo tipo de visiones equivocadas y cerradas, dejándose arrastrar todo el tiempo por los extremos.

Así que al poner en práctica la vacuidad, la bodhichita es de suma importancia. Al hablar de practicar la vacuidad, nos estamos refiriendo a la práctica de la bodhichita definitiva. Y es imposible generar la bodhichita definitiva sin haber generado antes la bodhichita relativa. Y los seres ordinarios como nosotros necesitamos basarnos en nuestra motivación para generar la bodhichita. Tenemos fuertemente arraigados hábitos como el egoísmo y el dualismo, lo cual dificulta que en nuestra mente surja incluso una bodhichita relativa que sea genuina, como por ejemplo la aspiración de escuchar estas enseñanzas para el beneficio de todos los seres, para que alcancen la liberación. Pero al menos podemos intentarlo. Por ejemplo, todo el año pasado que estuvimos escuchando las aparentemente interminables discusiones entre los Chittamatras y los Madhyamikas, podemos imaginarnos que los Chittamatras representan nuestros patrones habituales más sutiles y elaborados. Y así algunas de estas enseñanzas nos ayudarán a desmantelar o al menos a debilitar nuestra fuerte red de engaños.

En ocasiones, este texto es bastante difícil de comprender. Y esto quizás tiene que ver si tenemos o no el mérito para ser capaces de interpretar la gran sabiduría de los grandes maestros como Chandrakirti. Además, el estilo de discusión y de debate puede que sea culturalmente distinto, y por eso en ocasiones lleguemos a pensar que no tiene sentido. Pero para aquellos que desean determinar cuál es la visión del budismo, el estudio del Madhyamika es una aproximación muy popular dentro de la tradición budista tibetana, y en especial el estudio de esta obra llamada *Madhyamakavatara*.

La vacuidad y el surgir dependiente

La mayoría de nosotros sabemos que dentro del budismo hablamos de tres vehículos o *yanas*: el Shravakayana, el Pratyekabudayana y el Mahayana: el vehículo de los bodhisatvas. Y para aclarar cualquier duda, tengo que decir que cuando hablamos del Mahayana, ahí está siempre incluido el Vajrayana, aunque no es el momento de hablar de este tema. En el *Prajñaparamita Sutra* el Buda dijo que todos aquellos que deseen seguir alguno de estos tres *yanas*, tienen que comprender el significado de la vacuidad. Todos tienen que reconocer la vacuidad o *shunyata*. Algunas personas creen que solamente el Mahayana habla acerca de *shunyata*, pero no es así. El objetivo de los tres vehículos es comprender la vacuidad, su camino se basa en la vacuidad y su visión es la vacuidad. Utilizamos muchos términos para referirnos a la vacuidad, tales como 'no-producida' o '*shunyata*'. Mi

punto de vista es que se utilizan términos diferentes en momentos distintos. Por ejemplo, si hablamos acerca de la visión budista, entonces usamos el término '*shunyata*' o 'vacuidad'. Si un maestro y su discípulo están hablando sobre el camino, entonces quizás el maestro utilice palabras como 'naturaleza búdica' así como vacuidad. Cuando el maestro y el discípulo estén hablando del resultado, puede que el maestro use palabras como 'Dharmakaya'. Así que en lo personal creo que estos términos distintos pueden tener un significado, pero se utilizan términos diferentes en momentos diferentes. Y esto funciona muy bien.

Ahora, a través de examinar el texto, estamos intentando determinar la visión, *tawa ten mabepé kab* (*lta ba bstan ma 'bebs pa'i skabs*). Y en estos momentos, utilizaremos términos como 'vacuidad', 'no-producido' y 'no-surgido'. Esto tiene mucho que ver con nuestros oponentes, pues cuando estos teóricos o lógicos determinan su visión, proponen todo tipo de ideas sobre cómo es que las cosas se originaron. Por esta razón durante los últimos dos años, hemos hablado bastante acerca de la no-producción, *kyéwa mepa* (*skye ba med pa*).

Pero este año me gustaría ser más enfático. Escuché mis enseñanzas previas y me di cuenta de que, con la intención de presentar una explicación más sencilla de entender, no utilicé suficientes expresiones de la escuela Prasanguika Madhyamika. Y esto es muy importante, en especial para ustedes que comienzan a estudiar el Madhyamika. Hay términos importantes como *tawa ten mabepé kab*, que significa 'determinar la visión', el cual tiene un estilo particular que forma parte de las expresiones vivas de la tradición Prasanguika Madhyamika. Deben de estudiarlas y tomar notas.

Cuando Chandrakirti habla sobre la no-producción, utiliza dos categorías o aproximaciones de las que normalmente hablamos. Que son la ausencia de identidad personal y la ausencia de identidad de los fenómenos. Pero Chandrakirti y sus discípulos tienen un estilo muy bueno al momento de interpretar estos términos. Agregan la palabra *tendrel* (*rten 'brel*), que significa 'surgir dependiente'. Así, estos dos términos se definen como 'explicar el surgir dependiente con base a la ausencia de identidad de los fenómenos' y 'explicar el surgir dependiente con base en la ausencia de identidad de la persona'.

Chandrakirti ha estado negando la producción por sí mismo, debido a algo diferente, por ambas o por ninguna. Y si le preguntamos cómo describiría la producción a nivel relativo, diría que es un surgir dependiente. Y al preguntarle ¿qué significa eso? Explicará el surgir dependiente de dos formas, una basada en la ausencia de identidad de los fenómenos y la otra con base en la ausencia de identidad de la persona. Así que el simple hecho de agregar la palabra '*tendrel*' hace una gran diferencia. Al escuchar las grabaciones, me di cuenta de que no debo de olvidar mencionar estas expresiones únicas de Chandrakirti. De lo contrario así es como el Dharma comienza a degenerar, debido a personas como yo que enseñamos aquí.

Les daré un ejemplo. Al principio, muchas personas no saben cuál es la visión, la visión última del budismo. Algunas personas saben de manera vaga que los budistas hablamos de vacuidad o *shunyata*. Leen frases dentro del *Sutra el corazón* que dicen que 'no hay nariz, ni lengua', y también leen algunas historias del budismo Zen, y de alguna manera ligan a la vacuidad con el budismo. Ahora, si contamos con buenas facultades y sabemos escuchar adecuadamente, *wangpo nönpo* (*dbang po rnon po*), entonces desde luego que comprendemos el mensaje de manera correcta. Pero si no lo somos, entonces un entendimiento parcial de la vacuidad puede resultar bastante peligroso. Por ejemplo, si alguien nos dice que 'vacuidad' es lo mismo que la idea del surgir dependiente dentro del Madhyamika, puede que nos quedemos impactados. Pero de hecho es cierto.

Por ejemplo, siempre que Su Santidad el Dalai Lama enseña acerca de la visión y la acción dentro del

budismo, con frecuencia dice: *tawa tenching dreljung chöpa tsewa mepa* (*lta ba rten cing 'brel 'byung spyod pa 'tshe ba med pa*). Lo que significa que: "La visión definitiva del budismo es que las cosas son un surgir dependiente, y que la acción se refiere a la no violencia". Nunca diría que "la visión es la vacuidad", *tawa tongpa-nyi* (*lta ba stong pa nyid*). Si me preguntaran acerca de un ejemplo vivo del Prasanguika Madhyamika, diría que Su Santidad el Dalai Lama lo es. En el momento en que abre sus labios, habla de Chandrakirti, Nagarjuna y Aryadeva. Es un gran Prasanguika Madhyamika.

Aquí, cuando hablamos de la ausencia de identidad o la vacuidad de los fenómenos, agregamos la palabra *tendrel* para crear un hermoso balance: explicar el surgir dependiente con base a la vacuidad de la persona. Este equilibrio es hermoso, por eso insisto en que es una expresión muy importante. Estas son las palabras que Chandrakirti y sus discípulos siempre utilizan: *tendrel chökyi dag mé* (*rten 'brel chos kyi bdag med*) and *tendrel gangsak gi dag mé* (*rten 'brel gang zag gi bdag med*), que significan que el surgir dependiente se explican con base a la vacuidad de los fenómenos o de la persona.

En fin, ya sea que me las haya arreglado para explicarles esto de manera apropiada o no, y si se las arreglaron para entenderlo adecuadamente o no, hemos concluido ya con la explicación del surgir dependiente en caso a la ausencia de identidad de los fenómenos. Al escuchar mis grabaciones, siento que debemos hablar de nuevo del tema, no se hizo justicia al respecto, ni siquiera nos acercamos a ello. Pero también siento que debemos de finalizar el texto. Así que ahora hablaremos del surgir dependiente en caso a la ausencia de identidad de la persona.

Hablamos de esto al inicio del *Madhyamakavatara*, pero la ausencia de identidad de los fenómenos se explicó en un inicio. Según el comentario de Gorampa, se debe a que hasta que no tengamos un entendimiento firme de la ausencia de identidad de los fenómenos, no podremos abandonar el apego a una identidad personal. Mientras continuemos apegándonos a los fenómenos, siempre habrá la tendencia a apegarse a una identidad personal.

Muchos de nosotros sabemos que el apego a una identidad personal es lo que dentro del budismo se refiere a la raíz del samsara, su causa principal. Hasta que abandonemos el aferramiento a una identidad personal, seguiremos estando sujetos a nuestras emociones. Y mientras tengamos estas emociones negativas, estamos atados a crear acciones, o karma, *lé* (*las*). Y cuando estos tres están presentes: el apego a una identidad personal, las emociones y las acciones, entonces siempre habrá el mismo resultado: samsara. Por esta razón Chandrakirti comienza hablando sobre la ausencia de identidad de los fenómenos. Menciono todo esto pues por lo general consideramos que se debe comenzar abandonando el apego a una identidad personal, en especial si estamos hablando de un camino, pues no deseamos renacer en el samsara. Así que comencemos con el texto, en la *sloka* número ciento veinte.

(ii) Determinar el surgir interdependiente con base en la ausencia de cualquier identidad personal *(677)*

(a) La necesidad de refutar aquello a lo que se aferran las visiones que afirman que existe una identidad personal

(b) Una explicación del razonamiento sobre las refutaciones que cubren dicha necesidad *(678)*

> *6:120 Al comprender que todas las aflicciones y sus defectos*
> *surgen de la visión del conjunto transitorio –*
> *al reconocer que la identidad personal es el objeto de esta [visión],*
> *el yogui objeta dicha identidad personal.*

Esta *sloka* es muy interesante y hay mucho que hablar al respecto. Para empezar, podemos notar que Chandrakirti hace deliberadamente la diferencia entre el aferramiento a una identidad personal o *gangsak dagdzin* (*gang zag bdag 'dzin*), y la supuesta 'identidad personal', la cual es el objeto que hace que surja el aferramiento a una identidad personal, *shenpé yül* (*zhen pa'i yul*). Hay que tener claro que la raíz del samsara no es la identidad personal, sino el aferramiento a ella.

Los Prasanguikas afirman que nuestra mente dualista ve hacia adentro, principalmente los cinco agregados. Y a pesar de no haber nada que podamos señalar como una supuesta 'identidad personal', esta mente dualista crea la idea de una 'identidad personal' y se aferra a ella. Para los Svatantrikas, existe una diferencia, aunque en este caso hay una línea muy delgada. Los Svatantrikas afirman que, a nivel relativo, los cinco agregados son como una base sobre la que opera el aferramiento al yo, sobre la cual se enfoca.

El ejemplo que dan es el de un espantapájaros, *toyor* (*tho yor*). Cuando ciertos animales como los cuervos ven al espantapájaros, creen que es un verdadero ser humano. Los Prasanguikas dirían que no es un ser humano pero que, debido a sus patrones habituales, es decir su ignorancia, los cuervos perciben al espantapájaros como a un ser humano. Se aferran a su idea de 'ser humano' y vuelan lejos. Pero los Svatantrikas dicen que el espantapájaros es la base, *zhi* (*gzhi*), sobre la que puede surgir la sensación de que es un ser humano. Quizás crean que este argumento no es de utilidad, pero se darán cuenta de que es muy importante para el siguiente debate. El día de hoy exploraremos ideas nuevas, pero si cuentan con cierto entendimiento, entonces encontrarán más sencillo de seguir el argumento del que hablaremos a partir de mañana en adelante.

Esto es algo que debemos contemplar, pues es algo con lo que nos encontramos a cada segundo. Debemos preguntarnos a nosotros mismos, cuando decimos 'yo', ¿a qué tipo de entidad o fenómeno nos estamos refiriendo? Debemos contemplar esta gran interrogante.

Si les preguntamos a los Prasanguikas cuál es la base sobre la cual imputamos la identidad personal, a nivel relativo, dentro de la verdad convencional, dirían que es la identidad personal. Asimismo, si les preguntamos cuál es la base sobre la cual imputamos un 'vaso' o un 'pilar', los Prasanguikas dirían que la base es el vaso o el pilar. No hay algo más. No hay que olvidar que como Prasanguikas no analizamos. Los Prasanguikas afirman que, si seguimos la explicación de los Svatantrikas, entonces la consecuencia sería que cada vez que imputemos algo como un 'vaso', su base serían los átomos que

lo conforman y no el vaso en sí mismo. Pero estos átomos son la unión de diferentes fenómenos. ¿Recuerdan lo ingenioso que es Chandrakirti? Aquí lo veremos de nuevo.

Cuando decimos 'yo', ¿sobre qué base lo decimos? ¿A qué tipo de entidad nos estamos refiriendo? Los Prasanguikas dicen que es solamente el 'yo' y que eso es todo – no presentan ningún tipo de base a la que hayan llegado a través del análisis. A pesar de que Chandrakirti afirma que la identidad personal es la base para el apego hacia dicha identidad, no obstante, diría que cuando el apego hacia dicha identidad está operando, percibe a los cinco agregados, a pesar de que estos cinco no son el recipiente para el apego hacia la identidad personal. En contraste, para los Svatantrikas, los cinco agregados conforman la base sobre la que la mente se apega; y para ellos, el 'yo' se enfoca en estos cinco agregados.

Retomemos el ejemplo del espantapájaros. Los Prasanguikas dicen que en el momento en que el cuervo piensa que el espantapájaros es un ser humano, la base para que el cuervo piense eso no es el espantapájaros; es la idea equivocada del propio cuervo. De hecho, un maestro Madhyamika Prasanguika dice que esta es una de las razones por las cuales es imposible tolerar el aferramiento a una identidad personal, debido a que ni siquiera tiene una base apropiada. Así que vayamos a la *sloka* número ciento veinte.

¿Qué es lo primero que hace el yogui? ¿Niega, refuta o abandona la identidad personal, o el apego hacia dicha identidad? Lo primero que hace es refutar la identidad personal a través del razonamiento y la lógica. ¿Por qué? Debido a que todas nuestras emociones, *nyönmongpa* (*nyon mongs pa*), acciones y sufrimiento provienen del apego a dicha identidad personal. El yogui sabe que la identidad personal es como la base para el apego hacia dicha identidad, así que el yogui comienza refutando la idea de la identidad personal que no tiene base alguna. Comenzará utilizando la razón y la lógica para determinar que la identidad personal no existe. Y gradualmente practicará y avanzará a lo largo del camino, y al llegar el primer bhumi del bodhisatva, en ese momento, desarraigará en su totalidad el aferramiento a la identidad personal.

Así con esto podemos darnos cuenta de que Chandrakirti dice que no hay base alguna para el aferramiento a la identidad personal. No hay una base que verdaderamente exista o que esté determinada por la razón. Sin embargo, dentro de la verdad relativa, acepta que hay una mera identidad personal, que actúa como base para el apego hacia dicha identidad.

No entren en pánico, pues apenas es la primera *sloka*, en la que está poniendo los cimientos para lo que hará a continuación. Como quizás esto parezca demasiado largo, resumiré lo que dije anteriormente. Según los Prasanguikas como Chandrakirti, mientras haya apego a los cinco agregados, entonces siempre estará presente la idea de un 'yo' o identidad personal. Y mientras haya un 'yo', entonces habrá aferramiento a ese 'yo'. Este aferramiento a la identidad personal hace que surjan emociones, acciones y crea el samsara. En lo que tenemos que concentrarnos es en la identidad personal o el 'yo', no en los cinco agregados ni en el apego hacia dicha identidad personal. El 'yo' es la base para aferrarnos a dicha identidad personal, pero si le preguntamos a Chandrakirti cuál es la base, diría que simplemente se está asumiendo, es solamente una idea y nada más.

Puede que aquí surja algo de confusión. Puede que creamos que los cinco agregados son la base puesto que, al observarlos, pensamos: "este soy yo", y con base en eso, nos aferramos a la identidad personal. Bueno, los seguidores de la escuela Svatantrika Madhyamika dirían que sí, que los cinco agregados son la verdadera base y que, al centrarnos en los cinco agregados, surge entonces el aferramiento a la identidad personal. Sin embargo, Chandrakirti diría que no, que solamente hay la idea de una 'identidad personal' y que dicha idea no tiene base alguna. Desde luego, estamos

observando a los cinco agregados, pero eso no quiere decir que sean la base. Aunque un cuervo vea un espantapájaros como si fuese un ser humano, el espantapájaros no tiene el más mínimo potencial para convertirse en humano, ni siquiera por la mitad de un segundo.

Puede que nos preguntemos ¿de qué sirve entonces hablar tanto de esta idea de la identidad personal si no tiene un fundamento? ¿Por qué hacemos una tragedia de todo esto? Pero hay un punto muy importante. Muchas personas religiosas tienen la creencia de que, si la gente actúa de manera negativa, irá al infierno, y que se actúan de forma positiva, irán al paraíso. Incluso dentro del budismo hablamos de varias vidas en reinos superiores o inferiores. Sabemos que estos agregados, este cuerpo, durarán 60 o 70 años. Y para que esta supuesta identidad personal se vaya al paraíso, al infierno o a dónde sea, muchos teóricos piensan que debemos de contar con una base sobre la cual tenga lugar dicha identidad personal.

(i) Utilizar la razón para analizar y refutar la idea de que la persona es algo substancial

(a) Refutar la idea de que la persona existe con cinco aspectos

(i) Una explicación detallada del razonamiento utilizado en esta refutación

(a) Refutar la idea de que la identidad personal y los agregados son dos cosas distintas

Así que comencemos dialogando con nuestro primer oponente, que principalmente es la escuela Samkhya. Su noción de identidad personal es una de las más sofisticadas que hay dentro de la India, y probablemente en el mundo. Desde luego, vamos a dar una presentación budista de una idea hinduista, así que pueden argumentar que no lo estamos haciendo de manera leal. Los Samkhyas afirman que hay una base para dicho apego hacia la identidad personal, y sobre esta base, el llamado 'yo', tiene cinco cualidades:

1. La primera cualidad es que ***'experimenta'***, *sawapo* (*za ba po*). El yo es el que consume o el que goza, aquél que experimenta. Desde luego que no nos estamos refiriendo a comida como las frutas. Tal y como lo mencioné, si creamos karma negativo durante esta vida, en la siguiente experimentaremos sufrimiento. O quizás esta mañana creamos karma negativo y por la tarde experimentaremos el efecto. El 'yo' es quien disfruta o sufre, el que experimenta el sufrimiento; por lo tanto, la primera cualidad es que 'experimenta'.

2. La segunda cualidad es que es ***permanente***. Según Chandrakirti, este es su principal error y lo utilizará como su objetivo principal en el momento de atacarlos. Los Samkhyas afirman que sin importar cuántas veces cambiemos de cuerpos vida tras vida, no importa cuántas veces reencarnemos, la identidad personal permanece igual. Creo que esta es una de las cuatro razones que Krishna le dio a Aryuna al explicarle las razones por las que debía matar a los *gururavas* (los cinco hermanos en el Mahabharata). Una de las razones es que el *atman* no puede ser asesinado; y que siempre permanece ahí. Me parece que en sánscrito le llaman *purusha*.

3. La tercera es que *purusha* o identidad personal **no es el creador**, *khewapa* (*skye ba pa*). No crea el mundo. Esa es más bien la función de *prakriti*, otro gran concepto dentro del hinduismo. *Prakriti* es inanimado y es el creador. ¡Perdonen si todo esto es muy complejo! Pero nuestros oponentes son complejos. Esta es una de las filosofías hinduistas más elevadas.

4. La cuarta es que *purusha* **no tiene cualidades**. Aquí los Samkhyas se refieren a las tres *gunas*: *rajas, tamas* y *sattva*. En tibetano se dice *dül* (*rdul*), *münpa* (*mun pa*) y *nyingtop* (*snying stobs*). Creo que en español "*rajas*" se traduce como "energía", "*tamas*" como "inercia" y "*sattva"* como "poder espiritual". Estos tres términos presentan un entendimiento muy complejo de aspectos internos como la agresión, la pasión y la ignorancia. Algunas personas incluso relacionan a Brahma, Vishnu y Shiva con estos tres. En fin, *purusha*, la base para la identidad personal no tiene esas cualidades.

5. Y la quinta es que **no hace nada**. No solamente carece de ser el creador (la tercera cualidad), sino que también es inactiva: no hace nada (la quinta cualidad). Aquí los Samkhyas afirman que sin importar a dónde vayas, a los reinos infernales, al reino de los *pretas* o de los humanos, todo lo que está sucediendo es que esta *prakriti* se está expresando de diferente manera. Cuando *prakriti* se expresa de manera distinta, de una forma más negativa, entonces experimentamos los reinos infernales, y cuando *prakriti* cambia y se expresa de manera más positiva, entonces experimentamos el paraíso.

[P]: ¿La tercera y la quinta son las mismas cualidades?
[R]: No. La tercera, crear, es de hecho ser dios; y la identidad personal no lo es. La quinta cualidad es que no hace nada. Todas las experiencias acontecen cuando *prakriti* se expresa de manera distinta. La identidad personal nunca cambia; permanece tal cual es todo el tiempo. Si no tenemos cuidado, sería un poco como la naturaleza búdica.

(i) Lo que creen aquellos que tienen esta visión, 6:121

> *6:121 Los tirthikas afirman que [la identidad personal] experimenta, es una substancia permanente, no es creadora, no posee las [tres] cualidades y es inactiva.*
> *con base en pequeñas diferencias,*
> *los mismos tirthikas tienen diferentes tradiciones.*

Ahora hablaremos sobre estas pequeñas diferencias entre las escuelas hinduistas. Hay una escuela hinduista llamada Vaisheshika, que dice que la identidad personal tiene cualidades extras, dando un total de nueve tipos de cualidades. Cuando estas nueve cualidades, en las que se incluyen cosas como la alegría y el sufrimiento, poco a poco van disminuyendo a través del entendimiento del *shamatha* y de las distintas clases de *samadhis*, a esto le llaman 'la identidad dentro del camino'. Y cuando estas nueve cualidades se agotan por completo, a eso le llaman 'nirvana'. Algunas de las escuelas minoritarias creen en algo ligeramente distinto y afirman que la identidad personal realiza algo, es decir que es algo activo. Los Samkhyas, que son la principal escuela, creen que la identidad personal es algo inanimado, consciente. Pero otras escuelas creen que la identidad personal también es inanimada, pero inconsciente. Finalmente, algunas otras escuelas tienen ideas parecidas a los Samkhyas, pero creen que todos los seres comparten una sola identidad personal, pero todos tienen diferente *prakriti*.

[P]: ¿La base para el aferramiento a la identidad personal también opera como una causa?
[R]: Así es, todo *zhi* opera como una causa.

[P]: ¿Son los cinco agregados parte de la identidad personal o de los fenómenos?
[R]: Los cinco agregados son fenómenos. Pertenecen al apartado de la 'identidad de los fenómenos', *chökyi dag* (*chos kyi bdag*), pero al observar los cinco agregados y pensar: "!Oh! Este soy yo", entonces eso es 'apego a la identidad personal', *gangsak gi dag* (*gang zag gi bdag*).

[P]: Según la manera en la que usted hizo la distinción entre las posiciones de los Prasanguikas y de los Svatantrikas Madhyamikas, me parece que no existe una razón dentro de la base o los cinco agregados a la que aferrarse como una cosa en lugar de algo más. Por ejemplo, si hay una cuerda, ¿por qué razón no nos aferramos a ella como si fuese una serpiente y no un perro o algo más, puesto que no hay una base o razonamiento para ello?
[R]: ¡Muy bien! Para ti el problema es que Chandrakirti estaría de acuerdo contigo. Él diría que no hay una base, pero que él está hablando del surgir dependiente. Cuando hay una causa o condición, *kyen* (*rkyen*), es posible que tengas una idea completamente equivocada de algo.

[P]: Entonces ¿por qué vemos la cuerda como una serpiente y no como un elefante?
[R]: Ya lo dije, por causas y condiciones. Además de que tenemos ciertos patrones habituales, por ejemplo, creemos que las serpientes tienes rayas y son largas, en vez de cuadradas o gordas.
[P]: Cuando la mente observa los agregados, invariablemente se refieren al 'yo'. Esto sugiere que existe una correlación entre los agregados y la identidad personal, el 'yo'.
[R]: Es un patrón, un hábito, nada más.

[P]: Pero tiene que haber una explicación para ese patrón habitual. ¿Cómo comienza?
[R]: Estás preguntando acerca del origen de la ignorancia y esta pregunta entra dentro de la verdad definitiva. Si lo analizas, no encontrarás nada. A nivel relativo, todo lo que podemos decir es que es un patrón habitual. Cuando observamos algo que parecer ser un ser humano, surge cierto aferramiento el cual proviene de un patrón habitual que ha estado implantando en nosotros durante mucho tiempo.
[P]: En el ejemplo del espantapájaros, cuando el cuervo lo ve y lo confunde con un hombre, se debe al parecido que tienen.
[R]: Pero el espantapájaros no se convierte en un hombre.
[P]: Pero este ejemplo sugiere que debe de haber cierto parecido en los agregados para que la mente piense que son el 'yo'.
[R]: Este es el patrón, el hábito, *shimépa la ngao nyampa* (*gzhi med pa la nga'o snyam pa*). Esta es una frase muy buena que la podemos traducir como "a pesar de que no hay una base, si está la idea de 'yo soy'", o quizás deberíamos decir "un pensamiento de yo, a pesar de que no hay una base". Lo que resulta muy interesante es que desean tener una base, *zhi*, a la cual aferrarse, y esto es lo que exactamente Chandrakirti intenta refutar. Inclusive al meditar, cuando los meditadores dicen que están meditando en la 'ausencia de identidad', estoy seguro de que más bien están atacando los aspectos burdos de esta. La raíz, el 'yo', aún está ahí presente. Intentan trabajar con el apego hacia ese 'yo', pero en este caso Chandrakirti está intentando en primera instancia deshacerse de esta identidad personal o 'yo'. Pero habiendo dicho esto, no es que esté afirmando que hay algo llamado identidad personal que necesita ser destruido. Es solamente una idea. Desde luego que a nivel definitivo no existe, y a nivel relativo, solamente existe como una identidad personal. La razón burda que nos dan aquellos que han hecho comentarios acerca del aferramiento a la identidad personal, son los cinco agregados, por ejemplo, el cuerpo. En ocasiones al decir 'yo' señalamos nuestro pecho. Pero si alguien nos pisa, le decimos: 'me pisaste', pero eso no significa que nosotros seamos nuestro pie. No es que nuestro tamaño cambie entre grande o pequeño, así que los agregados no son una base válida para la 'identidad personal'. Pero definitivamente lo que estamos observando son los cinco agregados. Un cuervo no vería a un ser humano si no hubiera un espantapájaros. El cuervo ve un espantapájaros y cree que es un ser humano, pero dicho ser humano carece por completo de una base, esto es lo que Chandrakirti está diciendo. Y también da un ejemplo opuesto, en el que dice que en el momento en que reconocemos que el espantapájaros es solamente un espantapájaros, entonces nuestro miedo que proviene de creer que es un ser humano, desaparece. Si el espantapájaros realmente fuera la base de este miedo, entonces el miedo nunca desaparecería. No podríamos

eliminarlo.

[P]: ¿Por qué dice usted eso?
[R]: Esto tiene mucho sentido. Cuando nos damos cuenta de que el espantapájaros es un espantapájaros, eliminamos el miedo que tenemos al creer que es un ser humano. Pero eso no quiere decir que el ser humano desaparece.
[P]: ¿Debido a que no estaba ahí desde un principio?
[R]: Exacto. Por eso Chandrakirti afirma que la idea de que el espantapájaros es un ser humano carece de base alguna. ¡A pesar de que esté ahí! No está diciendo que el aferramiento a la identidad no esté ahí, más bien que la idea no tiene base alguna. Carece de base, pero en sí misma funciona como la base para el aferramiento a la identidad.

[P]: Si los agregados han sido la base para la idea de una identidad personal, entonces la destrucción de los agregados significaría la destrucción de la identidad personal, debido a que estamos destruyendo la base. Pero si en contraste, dices que los agregados no son la base para dicha identidad personal, entonces la destrucción de estos no implicaría necesariamente la destrucción de la identidad personal. Por lo tanto, ¿por qué es tan importante comenzar con la ausencia de identidad de los fenómenos?
[R]: ¡Eso es verdad! Si comprendemos por completo la ausencia de identidad de los fenómenos, podemos afirmar que hemos entendido también la ausencia de identidad personal. Es cierto; debemos de afirmar esto. Debo admitir que me gusta mucho la aproximación de la escuela Svatantrika Madhyamika. Y a muchas personas también les agrada, por ejemplo, si estudiamos el *Madhyamika Alankara* (*Uma Gyen*), resulta bastante comprensible. Pero supongo que, al profundizar más, estaremos de acuerdo con la manera en la que Chandrakirti presenta las cosas, está siempre en lo correcto. Nuestro aferramiento a la identidad personal no tiene base alguna, y en realidad no tenemos opción. Solamente podemos hacer dos cosas. Podemos analizar y encontrar algo, pero él realmente nos torturaría. O no analizar y afirmar que es una idea. Lo que Chandrakirti dice es que la 'identidad personal' es simplemente una idea sin una base sólida, y que esta idea se vuelve la base sobre la cual surge nuestro aferramiento a la identidad personal.

Reducir nuestro aferramiento al camino

El día de ayer hablamos de varios términos nuevos, y quizás algunos de ustedes estén un poco preocupados porque esta obra es muy dura y difícil de comprender. Si acuden con un maestro budista Mahayana, eventualmente recibirán enseñanzas acerca de la vacuidad o *shunyata*. Creo que todos sabemos que *shunyata* no es algo que hayamos inventado o creado. *Shunyata* es la realidad, la naturaleza de los fenómenos, la forma en la que existen a nivel definitivo, en la realidad, como un hecho. No es algo que puedas hacer yendo a un centro budista e intentar inventarlo.

El propósito de comprender la verdad definitiva, como todos sabemos es que, sin una comprensión de la verdad, siempre estaremos sujetos a lo falso o a aquello que no es verdadero. Y a eso es a lo que le llamamos engaño. A la continuidad de este engaño le llamamos samsara, y dentro del samsara, hay dolor, ansiedad y sufrimiento. Pero, aunque sabemos que es doloroso, no es fácil salir debido a que estamos acostumbrados al mismo. Así que nos hemos acostumbrado más con aquello que no es verdadero que con aquello que es verdad, por esa razón estamos luchando.

Espero que el Madhyamika que hemos estado estudiando casi durante tres años nos ayude en nuestra práctica. Pero también puede construir un entendimiento teórico del budismo Mahayana. Si algunos de ustedes cuentan con ciertas cualidades grandiosas, entonces quizás todo esto no sea necesario, debido a que en el momento en el que el maestro les presente la naturaleza de los fenómenos, tendrán un 'flashazo' de la vacuidad. Y con base en eso, intentarán estabilizar dicho reconocimiento e intentarán liberarse del apego, del aferramiento y demás.

Pero muchos de nosotros no contamos con dichas facultades. No crean que estas facultades sean poderes sobrenaturales o una sabiduría increíble que comprende la vacuidad. No siempre es algo tan abstracto. Por ejemplo, si nuestro maestro nos pide que hagamos algo totalmente ridículo para poder comprender la vacuidad, nuestra mente comenzará a tener todo tipo de dudas. Esto demuestra que no contamos con esas facultades superiores de las que habla el Mahayana. Pero tener cualidades superiores puede significar algo tan sencillo como tener una total devoción o confianza hacia tu maestro y hacia la enseñanza que es el método, por más ridículo que parezca. Nuestra mente humana es muy extraña. Cuando es necesario que dudemos, no lo hacemos. Pero cuando es necesario que confiemos, tampoco tenemos esa confianza. Por esta razón no contamos con estas cualidades superiores.

Por ejemplo, nuestros maestros nos dan enseñanzas sobre la vacuidad y algunos de nosotros meditamos. Posteriormente podemos llegar a tener todo tipo de experiencias meditativas, y muchos estamos convencidos de que hemos llegado al punto. Pero ¿quién lo sabe? Nuestras experiencias, interpretaciones y entendimiento siempre han sido muy caprichosos. Lo que comprendimos el año pasado ahora no parece tan grandioso en comparación a este año. Nuestro maestro nos dice que nuestro entendimiento es como un parche sobre la tela, y que nuestra experiencia es como la niebla matutina, así que no debemos de apegarnos. Sin importar qué tantas veces repitan esto y cuántas veces leamos las instrucciones en los libros, seguimos demasiado apegados a nuestro entendimiento. Nos aferramos a nuestras experiencias. Así que podemos reconocer que no contamos con estas cualidades superiores debido a que no escuchamos a nuestros maestros.

Esto es comprensible. Estamos demasiado habituados a ser individuos orientados hacia una meta, y alcanzar la meta es algo sumamente importante para nosotros. Así que después de pocos días de meditación, si tenemos una buena visión, desde luego que nos es muy atractivo. ¿A quién le gustaría deshacerse de ella? Supongo que para esta clase de problemas necesitamos el tipo de información que viene en el *Madhyamakavatara*, debido a que, si en el futuro tenemos un pequeño entendimiento

de la vacuidad, de la ausencia de identidad personal, entonces podremos usar algunas de las penetrantes refutaciones de Chandrakirti para refutar nuestras propias ideas. Y quizás eso nos ayude a no apegarnos a este camino.

Puede que hayamos escuchado la palabra 'ego' muchas veces, en especial si hemos ido a alguna enseñanza budista. El aferramiento al ego y la ausencia del ego son temas amplios. Normalmente, el ego se explica como el apego a la identidad personal, eso es todo. No hay una explicación más extensa, y no es necesaria cuando practicamos. Pero al estudiar el *Madhyamakavatara*, ojalá lleguemos a escuchar sobre cada uno de los aspectos e interpretaciones de este ego.

Por lo general, los budistas hablamos de dos tipos de identidad; e incluso dentro de la identidad personal, distinguimos entre dos tipos de identidad de una persona, que son 'la identidad personal innata' o 'identidad co-emergente', *lhenkyé kyi dak* (*lhan skyes kyi bdag*), y la 'identidad imputada' o *kuntak kyi dak* (*kun brtags kyi bdag*). Hablaremos acerca de ambas: la identidad personal innata y la imputada, pero Chandrakirti principalmente refuta la identidad personal imputada. Sin embargo, según Gorampa, estas técnicas de refutar o negar la identidad personal imputada pueden utilizarse como un camino o un medio para refutar la identidad personal innata.

La identidad personal es algo muy importante, como ya lo sabemos. Es lo que hace que deseemos cosas; es lo que nos dirige a hacer cosas. Esta identidad personal está en el samsara, y desea alcanzar el nirvana. Muchos de estos teóricos, lógicos y teólogos saben esto. Saben que hay muchas preguntas para ser respondidas, como si alguien vive una buena vida y al final se va al paraíso, ¿qué es lo que se va a ese paraíso? Y para responder a esta pregunta, se le han dado diferentes nombres a esta identidad personal. Me parece que el concepto occidental de 'alma' puede también incluirse aquí, aunque podemos debatir al respecto en caso de que algunos no estén de acuerdo.

Si le preguntáramos a Chandrakirti ¿qué es la identidad personal?, ya sabemos lo que respondería. Diría que depende de estos cinco agregados. La conciencia observa a los cinco agregados y posteriormente crea una nueva idea carente de cualquier tipo de base llamada 'yo', que se convierte en la base para el apego a la identidad personal. Esta es su idea, pero solamente la acepta dentro de la verdad relativa, sin ningún tipo de análisis. No dice que no debemos de analizar puesto que, al hacerlo, no encontraremos dicha identidad personal. No encontraremos nada. Debemos de recordar esta forma de expresar las cosas, es algo particular de Chandrakirti. No analicemos la verdad relativa puesto que, si lo hacemos, no encontraremos nada. O si después de analizar encontramos algo, ¡ya sabemos que eso no le agradará a Chandrakirti!

Así que podemos ver como los Samkhyas llegaron a crear un 'yo' o identidad personal con todas las cualidades ya mencionadas, como que 'disfruta', que es 'inanimado', 'permanente' y demás. Llegaron a esta conclusión debido al análisis. Ahora puede que nos preguntemos, ¿qué sentido tiene escuchar toda esta discusión entre Chandrakirti y los Samkhyas? Es de suma importancia escucharla pues nuestra mente se deja influenciar con una gran facilidad por ideas atractivas acerca de la identidad personal. Incluso la persona más terca que exista puede ser un blanco fácil en las circunstancias y la situación correcta. Nuestra mente puede ser influenciada con gran facilidad. Por ejemplo, los Samkhyas dicen que la identidad personal es permanente. Si nunca hemos escuchado a Chandrakirti, puede que esa idea nos resulte muy atractiva. ¿Acaso no afirmamos, en nuestro mundo ordinario, que el 'yo' de ayer es el mismo que el 'yo' de hoy? Puede que resulte una idea muy atractiva, pero al escuchar a Chandrakirti, al menos hará un hoyo pequeño en esa teoría y eso ya es suficientemente bueno.

No se mucho acerca de Freud, pero creo que, si hubiese leído a Chandrakirti, su teoría sería diferente.

Por ejemplo, mis padres fueron muy compasivos y cuidaron de mí muy bien. Pero hace unos años, fui con un psicoanalista freudiano, pretendiendo ser un paciente. Puedo ver que, si soy capaz de olvidarme de todo este asunto budista, podría encontrar muchas razones para sentir resentimiento en mi vida a través de pensar cosas como que 'en el pasado fui víctima de mis padres'. Pero al escuchar a Chandrakirti, reconocemos que tanto el 'inconsciente' como el 'subconsciente' son imputados. Siento que todo este mundo sería el blanco de Chandrakirti. ¡Estoy intentando provocar a ciertos terapeutas! El punto es que a pesar de que no hayamos escuchado los términos Samkhyas como *rajas*, *tamas* y *sattva*, aun así, tenemos una fuerte tendencia a que nos agraden esas ideas. Es algo placentero para nuestros oídos escuchar que la 'identidad personal' es permanente.

Volvamos al texto, en donde Chandrakirti está refutando las imputaciones de la 'identidad personal' de los Samkhyas y de otros teóricos. Si lo recuerdan, al inicio del *Madhyamakavatara*, hablamos sobre las cuatro metodologías que utilizan los Prasanguikas para refutar las visiones de los demás. Una de ellas es utilizar el planteamiento o tesis del oponente para refutar su propia teoría, y Chandrakirti lo hará en la *sloka* ciento veintidós.

(ii) Explicar qué es lo que está mal en eso

(a) Refutar a través de examinar la naturaleza y las particularidades de dicha diferencia

(i) Refutar su naturaleza, 6:122

> *6:122 Al igual que el hijo de una mujer estéril nunca ha sido creado,*
> *de la misma forma esa 'identidad personal' es inexistente.*
> *Es inaceptable que sea la base para aferrarse al yo,*
> *no puede ni siquiera considerarse como algo convencional.*

En esta *sloka*, el hijo de una mujer estéril se utiliza solamente como ejemplo. Chandrakirti en su refutación usará principalmente la propia teoría de los Samkhyas. La segunda cualidad de su identidad personal imputada es que es permanente.

Aquí Chandrakirti da dos razones. En la primera afirma que no puede aceptar la clase de identidad personal que es imputada por los Samkhyas pues dicha identidad nunca ha sido producida o creada. ¿Por qué no? Debido a que esa identidad personal es permanente, tal y como los Samkhyas lo han dicho, y cualquier cosa permanente no puede ser producida. Esta es una lógica budista típica que también utiliza Dharmakirti. Las tres características de la impermanencia son el nacimiento o surgir, la existencia o duración, y la cesación. Si algo ha surgido, ahí está involucrado el acto del nacimiento, y dicho acto debe de tener un inicio, una duración y un final. Esto quiere decir que dicho acto está sujeto al tiempo, y el tiempo es impermanente. Quizás a algunos esto les parezca algo ligeramente difícil pues tienen una interpretación distinta de la permanencia. ¿En inglés qué quiere decir 'permanente'? ¿Cuáles son las características de la 'permanencia'?

> [Estudiante]: Probablemente algo que persiste sin cambiar nunca.
> [R]: ¿Cómo el sol y la luna? Por lo general, en nuestra mente humana, es como el sol y la luna. Yo puedo pensar que soy permanente porque estaba aquí ayer y continúo estando aquí hoy. Esta es una manera muy vaga de comprender la impermanencia, pero estoy seguro de que

hay un entendimiento mucho más filosófico y bien explicado.

[Estudiante]: Yo no creo que se utilice de una manera absoluta, más bien se usa a nivel relativo, con relación a aquello que está cambiando.
[Estudiante]: Creo que por lo general los eruditos occidentales utilizan dos términos diferentes. Uno es 'eterno', el cual transciende el tiempo, así que no dura todo el tiempo. No tiene una duración pues va más allá del tiempo.
[R]: Eso funcionaría en este caso.
[Estudiante]: Hay otra palabra para definir aquello que dura para siempre, sin cambio alguno.
[R]: La primera interpretación es la del budismo, aquella que transciende el tiempo.
[Estudiante]: Pero yo sé que no soy eterno, más allá del tiempo. Todos sabemos esto.
[R]: ¡Eso es bueno!
[Estudiante]: Tenemos la sensación de que el ego no es eterno, pero que es duradero. Y eso es un poco diferente. Creemos que el ego de ayer y el de mañana son más o menos lo mismo. Entonces ¿usted está hablando de algo permanente o de algo eterno?
[R]: ¿Acaso son dos cosas diferentes? ¿Algo eterno surge y dura? ¿Algo eterno trasciende el tiempo?

[Estudiante]: Está incluyendo la idea de inmutable, no cambiante.
[R]: Para que entre en la idea budista de 'permanente', el término no debe de estar sujeto al tiempo.
[Estudiante]: Entonces el término correcto es 'eterno', por ejemplo, en la teología cristiana, nunca se afirma que el alma sea eterna. Dios es eterno, pero no el alma. Está ahí todo el tiempo, pero no es eterna porque existe con base en una duración. Está sujeta al tiempo y no lo ha transcendido.
[R]: Muy bien, entonces al hablar de la eternidad, no estamos hablando de un comienzo. Y en ese caso, yo diría que los Samkhyas afirman que la identidad personal es eterna.
[Estudiante]: Pienso que podemos utilizar de manera bastante sencilla la palabra 'permanente' y redefinirla, tomar el término y darle un nuevo significado. No hay algo equivalente en la lengua inglesa.

[R]: En este caso permanente significa que 'ha transcendido el tiempo'. No hay duración ni existencia, ni tampoco cesación.
[Estudiante]: El problema es que la palabra 'eterno' alude a algo que dura para siempre, pero dentro de un contexto budista, 'permanente' puede utilizarse para cosas que no duran para siempre, pero que mientras existen, no cambian. Por ejemplo, los átomos son permanentes en el sentido de que no cambian, sin embargo, constantemente dejan de existir y luego vuelven a existir. En realidad, no hay una solución sencilla.

[R]: ¡Y espera a escuchar esto! Los Samkhyas afirman que la identidad personal es permanente, que dentro del contexto budista significa que no surge, no dura y no cesa, que básicamente no hay tiempo. Entonces Chandrakirti dice que, si es permanente, no puede servir como una base para que de ella surja el aferramiento a la identidad personal, pues en el momento que podamos utilizarla, entonces su aspecto de permanencia comienza a derrumbarse porque alguien está manipulándola con relación al tiempo. Necesito preguntar acerca de la definición de otro término. ¿A qué se refieren con existencia? Es necesario que aclaremos esto, pues el primer argumento que da Chandrakirti es que la identidad personal de los Samkhyas no existe pues nunca ha surgido. Y esto se debe a que es permanente. Así que, de acuerdo con su interpretación occidental, ¿cuáles son las características de la existencia?

[Estudiante]: Algo que se hace forma.

[R]: Aquí encontramos un elemento de surgir o de nacimiento. Por esa razón no funciona. Podemos ver que Chandrakirti tiene razón. Siempre es muy frustrante.
[Estudiante]: En la teología cristiana, dicen que "Dios es, pero otras cosas existen", así que 'existencia' implica que algo es creado y dura por cierto tiempo. 'Existencia' implica que algo que en esencia no es igual, en otras palabras, algo que no es eterno.
[R]: ¿Algo que no es igual a Dios? ¿Es posible afirma que "Dios es"?
[Estudiante]: Dios es eterno. Es él sí mismo por sí mismo. Pero todas las demás cosas 'son' debido a algo más, que es Dios. Son creadas.
[R]: ¿Entonces todo aquello que no es Dios es todo lo que existe? Aquí la pregunta es, ¿existe algo eterno?
[Estudiante]: No podemos decir eso, es inapropiado.
[R]: Ya veo, es muy interesante.
[Estudiante]: Yo diría que la palabra "existir" etimológicamente significa "sobresalir". Por lo general se utiliza para describir algo que destaca, en contraste con 'la nada', quiere decir 'no ser nada'. Dentro de la filosofía clásica occidental, se dice que hay una diferencia entre "ser" y "esencia". La esencia es aquello que es la cosa, y el ser es aquello que existe o que no. Por lo tanto, su esencia es que usted es un hombre, y su existencia es el hecho de que usted no es la nada. Y sólo en el caso de Dios su esencia es la existencia. Su esencia es existir.
[R]: Estamos tratando de definir los términos, pero mi cerebro está lavado de una manera totalmente diferente. Así que cada vez que dicen 'ser', sigo oyendo algo relacionado con el surgir. Por esta razón la *sloka* ciento veintidós es muy importante. Como no sé acerca de filosofía occidental, desconozco si esta *sloka* se puede utilizar para debatir con los filósofos occidentales. Pero definitivamente se aplica para los Samkhyas. Por esta razón quiero saber las definiciones de "existencia", "eterno" y "permanente". Porque si son similares a las definiciones de los Samkhyas, entonces el argumento de Chandrakirti podría ser ligeramente ajustado para decir que 'estas ideas de Dios o del alma no existen debido a que nunca han surgido, porque son permanentes'. Si se pudiera adorar u orar a Dios, entonces él estaría sujeto al cambio, y por lo tanto sería impermanente.

[Estudiante]: No soy un experto en filosofía occidental, pero me parece que la mayoría de las religiones y filosofías occidentales tratan de explicar cómo comenzaron las cosas. Por ejemplo, las escrituras comienzan diciendo: 'al principio había *logos*'. Y luego encontramos la teoría de la gran explosión o big bang, y muchas otras teorías acerca del comienzo. Dentro de la filosofía occidental, el comienzo está siempre implícito. Creo que incluso está implícito hasta el comienzo de la eternidad. Por ejemplo, al morir nos vamos al paraíso y el paraíso es eterno. Pero el inicio de nuestra vida eterna es la muerte. Los occidentales creemos de manera muy arraigada en un inicio, estamos muy preocupados por el inicio de los tiempos.
[R]: Permítanme retomar el tema de la identidad personal, y vamos a dejar a un lado las definiciones de existencia por un momento.

Chandrakirti está refutando la identidad personal imputada por los Samkhyas, que le llaman *purusha*. Quizás esto equivaldría al 'alma' en el Occidente, pero tal vez no, pues Wulstan está moviendo su cabeza. Chandrakirti dice tres cosas en la *sloka* ciento veintidós: La primera es que tal identidad personal no puede existir. La segunda es que esa identidad personal no puede convertirse en la base para que surja el aferramiento al yo. Esto es una afirmación muy importante. Y la tercera es una afirmación ingeniosa, que incluso dentro de la verdad relativa, no podemos afirmar que la identidad personal exista debido a que no podemos verla. El punto es que, al hablar de la verdad relativa, tenemos que ser capaces de verla, olerla y demás, pero es imposible hacer esto con la identidad

personal propuesta por los Samkhyas, inclusive a nivel relativo.

(ii) Refutar sus particularidades, 6:123

> *6:123 Las características [de la identidad personal] mencionadas*
> *en las diferentes escrituras de los tirthikas,*
> *se contradicen por los mismos tirthikas con su razonamiento sobre la ausencia de producción,*
> *haciendo inexistentes dichas características.*

No resulta tan difícil comprender esta *sloka*. Un sólo razonamiento refutará todo tipo de identidad personal postulada por los Samkhyas, ya sea aquella con cinco cualidades o las otras descritas por las demás sub-escuelas Samkhyas. Y la razón por la cual este tipo de identidad personal no puede existir es debido a que nunca ha sido producida. No pudo haber sido producida debido a que es permanente.

Y este mismo razonamiento de que 'no ha sido producida' no nada más refutará la identidad personal postulada por los Samkhyas, sino también las cualidades que le imputan a la misma, tales como *rajas*, *tamas* y *sattva*. El punto es que, para los Samkhyas y el resto de las escuelas menores, su teoría es que existe una identidad personal, que es independiente de los agregados. Como ya lo hemos visto, cualquier cosa 'independiente' es un blanco para que Chandrakirti la refute.

(b) Refutar a través de examinar la ausencia de cualquier diferencia de los agregados, 6:124.1-2

> *6:124 Por lo tanto, una identidad personal distinta de los agregados no puede existir,*
> *porque aparte de los agregados, no hay nada más a lo cual aferrarse.*

Utilizando el razonamiento que ya hemos empleado, sabemos que no hay una identidad personal permanente que sea independiente de los agregados que son impermanentes. Como podemos ver, incluso los Samkhyas aceptan a los agregados como impermanentes. Y tienen que aceptarlo, podemos darnos cuenta de que el cuerpo se deteriora, y nuestra mente, conciencia y karma cambian. El karma puede ser bueno o malo. El karma negativo puede purificarse, y podemos acumular karma positivo. Los Samkhyas saben todo esto. Pero han inventado una identidad personal independiente de los agregados. Y Chandrakirti afirma que tal identidad personal, que es independiente de los agregados y que cuenta con cinco cualidades, no existe.

Si existiera un 'yo' o identidad personal independiente de los agregados, entonces tendríamos que decir que incluso por el hecho de observar un pilar, un vaso o una flor, uno tendría esa noción de identidad personal. Pero nunca experimentamos esto; por lo tanto, puede que lleguemos a la conclusión de que la identidad personal depende de los agregados. Esto dará respuesta a algunas de las interrogantes de ayer acerca de la serpiente y la cuerda. Y aquí de nuevo Chandrakirti afirma que el tipo de identidad personal imputada por los Samkhyas, con sus cinco atributos, no puede ser utilizada como base para el aferramiento al 'yo' de los seres ordinarios. Si le hacemos a alguien una pregunta directa como: ¿en dónde estás? Respondería 'aquí estoy'. No darían respuestas como 'permanente' o 'disfrutando'. Todos los seres, como los animales, también se aferran a una identidad personal, a pesar de no tener entendimiento alguno de las cualidades que han inventado los Samkhyas.

(c) Refutar la idea de dicho enfoque al 'yo' y conclusión breve, 6:124.3-125

6:124:3-4 Los seres ordinarios no la aceptan como base para aferrarse a un 'yo'
puesto que, aunque ellos no lo perciban, existe ya una idea sobre la identidad personal.

6:125 Aquellos que nacen como animales durante muchos eones,
puede que nunca hayan reconocido esta [identidad personal] no creada y permanente.
Sin embargo, es claro que se aferran a dicha identidad personal,
por lo tanto, aparte de los skandhas, no puede existir ningún tipo de identidad personal.

Como ya lo mencioné, aunque los animales no cuentan con la habilidad de comprender las cualidades imputadas por los Samkhyas, aun así, se aferran a la identidad personal. Esta es otra razón que demuestra que no hay una identidad personal independiente de los agregados y que cuente con ese tipo de cinco cualidades.

Anteriormente hablamos de la identidad personal innata y de la identidad personal imputada. Por lo general, la identidad personal innata es la idea de un 'yo' o de lo 'mío' y el aferramiento a eso es a lo que llamamos identidad personal o ego. Cuando hablamos de la supuesta identidad personal imputada, no es una identidad personal separada. No nos estamos refiriendo a una entidad separada. Estamos describiendo la manera en que los teóricos, lógicos y probablemente los científicos, intentan analizar esta identidad personal innata, y todos ellos tienen sus propias ideas acerca de la identidad personal. Por ejemplo, hemos visto que los Samkhyas tienen la idea de que la identidad personal cuenta con cinco cualidades, etc. A este tipo de identidad personal es a la que llamamos 'identidad personal imputada'.

Según Chandrakirti, cualquier cosa imputada, incluso dentro de la verdad relativa, no existe. Y desde luego tampoco existe a un nivel definitivo o último. Y el razonamiento que refuta o niega la identidad personal imputada puede ser utilizado para destruir o negar la identidad personal innata. De acuerdo con Chandrakiti, dentro de la verdad convencional, él acepta la 'mera identidad personal', la identidad que vaga en el samsara, que medita y que estudia, y que alcanza la iluminación. Pero quisiera repetir que este tipo de 'mera identidad personal' no está determinado por el razonamiento ni el análisis.

Cuando el año pasado hablamos de la ausencia de identidad de los fenómenos, nos enfrentamos a varios oponentes, incluyendo a unos que creían que los fenómenos se producían por sí mismos. Pero pasamos la mayor parte del tiempo refutando a aquellos que creían que los fenómenos se producían debido a algo diferente. Incluso dentro de nuestros hábitos mundanos, tenemos muy arraigada la idea de que las cosas provienen de una causa, de algo diferente. Asimismo, ahora que estamos hablando de la ausencia de identidad de la persona, nuestros principales oponentes serán aquellos teóricos que creen que los agregados y la identidad personal son una misma entidad, lo cual es muy parecido a nuestro hábito arraigado. La teoría de los Samkhyas sostiene que la identidad personal y los agregados son distintos, pero ahora hablaremos de algunas escuelas budistas que creen que la identidad personal y los agregados son uno mismo. Desde el punto de vista budista, estos son contrincantes de mayor dificultad pues no afirman que la identidad personal es permanente. A nivel general, no cometen este tipo de errores burdos, pero según Chandrakirti, si cometen ciertos errores más sutiles. Estos errores sutiles son muy importantes, y es lo que de aquí en adelante se encargará de refutar.

(b) Refutar la idea de que la identidad personal y los agregados son la misma cosa

(i) Lo que creen aquellos que siguen este punto de vista, 6:126

6:126 Puesto que no ha sido determinada una identidad personal diferente a los agregados,
la visión de la identidad personal se enfoca únicamente en los agregados.
Para la visión de la identidad personal, que se basa en los skandhas,
algunos la ven como una división de cinco, mientras que otros como una mente individual.

Muchas escuelas diferentes creen en la teoría de que los agregados y la identidad personal son lo mismo. Pero dentro de las dieciocho diferentes escuelas que provienen de los Vaibhashikas y los Sautrantikas, hay una escuela en particular que en este caso es nuestra oponente y se le llama *Mangpö Kurwa* (*mang pos bkur ba*), los Sammitiyas. Esta *sloka* presenta de manera breve la visión de estos teóricos. Afirman que sin los agregados uno no puede incluso llegar a pensar en la identidad personal, y que por lo tanto los agregados son dicha identidad personal. Algunas de estas escuelas afirman que todos estos cinco agregados son la base sobre la cual surge el apego a la identidad personal. Algunas otras creen que solamente uno de los agregados, la mente, es la base. En este punto quisiera que recordáramos que los Prasanguikas nunca dirían que los agregados son la base para que surja el aferramiento a la identidad personal. En su refutación, Chandrakirti dice que hay siete errores extremos o consecuencias para aquellos que creen que los agregados y la identidad personal son lo mismo.

(ii) Explicación de cuál es el error con eso *(684)*

(a) Utilizar el razonamiento para contradecir lo que se entiende al decir que la identidad personal y los agregados son lo mismo

(i) Refutar a través del análisis qué es a lo que hay aferramiento, la identidad personal y los agregados

(a) Contradicción por medio de las siete implicaciones extremadamente falsas, 6:127-128

6:127 Si los agregados fuesen la identidad personal,
como son varios, entonces deberían de existir varias identidades personales,
la identidad personal sería substancial,
y al ser substancial, [la identidad personal] sería inequívoca.

6:128 En el momento del nirvana ciertamente no habrá ahí una identidad personal.
Antes del nirvana, habrá creación y cesación [de la identidad personal],
y sin agente alguno, no habría consecuencia [de la acción],
y [la acción] acumulada por una [persona] sería experimentada por alguien más.

La mayoría de estas siete consecuencias extremas son fáciles de comprender.

(1) Identidades personales múltiples: Debido a que hay cinco agregados, entonces la consecuencia sería que terminaríamos con al menos cinco identidades personales distintas. E incluso si tomamos

sólo a uno de los agregados, por ejemplo, la forma, vemos que tenemos una nariz, dos ojos, etc. Existen muchas partes diferentes, y terminaríamos con identidades personales interminables.

(2) Una identidad personal substancial: Si los agregados y la identidad personal fueran una sola cosa, entonces la identidad personal se convertiría en una substancia. Este es un buen argumento, que se basa en la visión del oponente de que los agregados son algo substancial, tal como una forma, partículas o materia. Los lógicos como los Charvakas siguen este tipo de teoría. Afirman que los fenómenos 'existen substancialmente', *dze yö* (*rdzas yod)*, o que 'existen por imputación', *dak yö* (*bdags yod*). Por ejemplo, dirían que un árbol de sándalo existe substancialmente; mientras que al decir 'bosque', eso es simplemente una idea. No hay entidad que corresponda a 'bosque', aunque los árboles individualmente serían *dze yö*. Chandrakirti utiliza estas categorías de los lógicos para demostrar que para los *Mangpö Kurwa* (Sammitiyas), los agregados existen substancialmente, y que por lo tanto su identidad personal tiene que existir substancialmente, debido a que son lo mismo.

Esta es una explicación muy interesante. También afirman que el apego hacia algo que tiene existencia imputada, como ese bosque, es una visión errónea. Si no realizamos ningún tipo de análisis, Chandrakirti también aceptaría esto. Sin embargo, lo que dicen es que no es una visión errónea aceptar algo que exista substancialmente, como una piedra o una flor. Por lo general, una de las razones por las que los budistas negamos el concepto de ego o identidad personal es debido a que pensamos que solamente tiene una existencia imputada. Al menos podemos observar nuestra mente: Tengo dos manos, dos ojos y un rostro. Pero la identidad personal solamente tiene una existencia imputada, y el apego hacia dicha existencia imputada resulta, por llamarlo así, aún más absurdo que pensar que yo tengo una mano. Esto es más razonable y fácil de comprender.

(3) ¿Por qué abandonar el aferramiento a una identidad personal?: Según su teoría, el aferramiento a la identidad personal o yo no es una idea equivocada, pues la identidad personal y los agregados son lo mismo, además de que los agregados existen substancialmente. Así que, siguiendo este planteamiento, aceptar la existencia substancial de las cosas no es una idea equivocada, entonces ¿qué sentido tiene abandonar el aferramiento a una identidad personal?

(4) La identidad personal dejará de existir al lograr la iluminación: Debido a que en este caso nuestros oponentes, son budistas, la cuarta consecuencia es de suma importancia. Para ellos, al alcanzar la iluminación, dirán que la identidad personal deja de existir. Esto es muy importante debido a que muchos piensan esto, creen que, al lograr la iluminación, nuestra experiencia se extinguirá como el fuego y se secará como el agua. La identidad personal desaparecerá por completo, así que no tendremos ojos, ni nariz, etc. Esto aplica si fuésemos un poco más avanzados, pero creo que no nos hemos acercado a ese nivel. Aunque tengo la sensación de que algunas personas piensan de esta manera. El punto importante que Chandrakirti enfatiza es que, según ellos, al alcanzar la iluminación, la identidad personal deja de existir.

(5) La identidad personal tendría que cambiar en cada renacimiento: Sabemos que hasta que alcancemos la iluminación, nuestra forma, nuestros agregados cambian en todo momento. Cada vez que morimos, nuestros agregados cambian. Pero según estos teóricos, la identidad personal y la forma son uno solo, así que la identidad personal tiene que cambiar todo el tiempo. ¡Esto sería demasiado extraño! Hasta la iluminación, la identidad personal tendría que cambiar cada vez que la forma cambiase, es decir muchas veces, no solamente una vez.

(6) No habría iluminación: Los agregados son impermanentes. Al morir, cuando el cuerpo perece, dejan de existir. Para los *Mangpö Kurwa* (Sammitiyas), que creen que los agregados y la identidad personal son lo mismo, la identidad personal debe entonces dejar de existir, y por lo tanto no hay un

agente. Y puesto que no existe un agente, no habrá un resultado, como el de la iluminación, por ejemplo. Así que, al practicar el Dharma, por así decirlo, el practicante dejará de existir. De tal forma que no habría iluminación. Esta sexta consecuencia responde a las preguntas que en ocasiones hacen en los centros de Dharma. Parece que cuando los budistas hablamos de la ausencia de ego, algunos preguntan: si no hay ego, entonces ¿quién se ilumina? Esta interrogante debe de responderse con este sexto argumento.

(7) El karma no funcionaría: Finalmente, la ley del karma sería destruida. El creador del karma y la persona que experimenta los efectos kármicos se convertirían en dos entidades separadas, en dos seres distintos. La consecuencia sería que nosotros crearíamos el karma, y alguien más experimentaría las consecuencias kármicas de felicidad o sufrimiento.

(b) Rechazo del argumento en contra y conclusión breve, 6:129.1-3

> *6:129.1-3 [Ustedes sostienen] que no hay error alguno en tener una continuidad en lo absoluto, [pero] al haberlo examinado anteriormente, fueron explicados los errores de una continuidad. Por lo tanto, que los skandhas y la mente sean la identidad personal no es algo factible,*

Estas dos líneas están relacionadas con algo que ya hemos hablado antes, cuando hablamos de la eternidad y de la permanencia. Estos teóricos nos dicen algo muy parecido. Están afirmando que no caen en todos estos errores acerca de los extremos que señala Chandrakirti, debido a que, aunque los agregados de esta vida y los agregados de la vida pasada son distintos, y la identidad personal de hoy y la de ayer son entidades separadas, hay una continuidad o continuo, *gyün* (*rgyun*). Y dicen que esta continuidad es la identidad personal. Chandrakirti afirma que ya ha explicado los errores de aceptar la idea de "una continuidad" (ver la *sloka* 6:15).

(ii) Refutación por el hecho de sus resultados, el fin del mundo, etc., sin aferrarse, 6:129.4

> *6:129.4 Debido a que el fin del mundo y demás no fueron algo que mencionó.*

Hubo varias preguntas que le hicieron al Buda y que él no respondió. Por ejemplo, si los agregados o la identidad personal eran algo permanente o no, o si la existencia samsárica tenía fin o no. Aquí lo que Chandrakirti dice es que según los Sammitiyas o *Mangpö Kurwa*, el Buda debió de haberlas respondido, debió de haber dicho: sí, hay un fin para la existencia samsárica.

(iii) Refutación desde el punto de vista subjetivo del yogui

(a) La consecuencia de que cuando se tenga el logro de la ausencia de la identidad personal, entonces los agregados desaparecerían, 6:130

> *6:130 Para un yogui que ve la ausencia de identidad,*
> *indudablemente las entidades desaparecerán*
> *en caso de ser una identidad permanente la cual se abandona,*
> *[y en ese caso] tu mente o tus agregados no pueden ser la identidad personal.*

Ahora lo que Chandrakirti afirma es que, según su oponente, cuando el yogui reconoce que no hay tal cosa como una identidad personal, entonces los agregados de este yogui automáticamente dejarán de existir, pues los agregados y la identidad personal son lo mismo. Sin embargo, el oponente dice que cuando el yogui comprende que no existe una identidad personal, lo que entiende es que no hay una identidad personal imputada, como aquella que imputan teóricos tales como los Samkhyas.

En este caso, cuando personas ordinarias como nosotros nos aferramos a una identidad personal, la base u objeto al que nos aferramos no pueden ser nuestros propios agregados. Esto es debido a que cuando el yogui logra la comprensión, solamente abandona la identidad imputada y no la identidad innata. Nuestro oponente afirma que el aferramiento a la identidad se basa en los agregados, pero la consecuencia es que esto no puede ser de esa manera pues cuando el yogui se da cuenta de que no existe dicha identidad, lo que comprende es que no existe una identidad imputada.

(b) La consecuencia de que cuando se tiene el logro de la ausencia de identidad, (aun así) el deseo aparecerá, 6:131

> *6:131 [Por lo tanto] cuando el yogui ve la ausencia de identidad,*
> *él no reconocerá la forma tal como es, etc.*
> *Al observar la forma, el deseo y demás surgirán*
> *al no comprender su esencia.*

Esta *sloka* es fácil de entender, pues cuando un yogui comprende la ausencia de identidad, solamente comprende la ausencia de identidad personal imputada. Así que obviamente este yogui no comprende la naturaleza de la forma y del resto de los agregados. Por lo tanto, según nuestro oponente, cuando este yogui observe una forma atractiva, aún sentirá apego y todo el resto de las emociones. ¿Por qué? Debido a que este yogui no ha logrado comprender la naturaleza de la forma.

> [P]: No logré entender el punto acerca de la identidad personal imputada y de la identidad personal innata al final del diálogo que tuvimos.
> [Rinpoche]: Es así, todos nosotros estamos practicando el Dharma para así convertirnos en yoguis y alcanzar la iluminación. Ahora, según los Sammitiyas o *Mangpö Kurwa*, cuando nos volvemos practicantes, solamente buscamos liberarnos de la identidad personal imputada. El día de mañana hablaremos de un muy buen ejemplo. Chandrakirti dice que es como si tuviéramos una serpiente venenosa en nuestra casa, pero a las demás personas les decimos: 'Eh, aquí no hay ningún elefante'. No sé si logran reconocer esto, es muy común que tengamos este tipo de engaños. Tendemos a pensar que nuestra interpretación del *ego* es una interpretación imputada, y estamos intentando abandonar esta impureza. ¡Sin embargo nos quedamos con el verdadero *ego*! Así que, si lo pensamos, nuestro oponente nos representa de una manera muy buena. E incluso aunque en teoría no creamos en la identidad personal, a nivel emocional si creemos en ella. Este es el problema. De esto se trata el camino. Por ejemplo, sabemos que el samsara es trivial, pero en cierta medida desconocemos esto. Esto demuestra algo muy especial, y Gorampa que pertenece a la tradición Sakya cree que esto es algo único de Chandrakirti. Chandrakirti afirma que a menos que logremos comprender la ausencia de identidad de los agregados, no podremos comprender la ausencia de identidad personal. Sin embargo, existe un debate entre esta interpretación y la de otras escuelas, como la tradición Nyingma, lo cual se los dejaré a ustedes.

[P]: ¿Por qué los Vaibhashikas no ubican la identidad personal solamente dentro de las facultades mentales, en lugar de los cinco agregados?
[Rinpoche]: Hablaremos de todo esto. Lo que Chandrakirti está intentando hacer, es cerrar cualquier posible puerta.

[P]: No estoy de acuerdo con la parte del 6:127.3, en donde se afirma que la identidad personal es substancial. Si la identidad personal es múltiple, entonces es algo compuesto y por lo tanto debe de carecer de substancia.
[Rinpoche]: Los agregados son algo substancial. Es como si preguntáramos si un bosque y sus sauces son lo mismo o no. Los teóricos dirían que son lo mismo, pero Chandrakirti dice que la identidad personal es como un bosque: es una idea sin base alguna. ¿Pero de dónde proviene esa idea? Estamos observando los sauces, los árboles de chicle o lo que sea, y con base en eso inventamos la idea de un 'bosque'.

¿Entonces qué es lo que Chandrakirti está haciendo en este caso? Estoy intentando darles un ejemplo de la síntesis. También les pediré a ustedes que hagan esto, como un ejercicio. Tal y como uno de ustedes lo mencionó el día de ayer: la pregunta del millón es ¿cómo es que comenzaron las cosas? Y todos, con la intención de responder esto, dan determinadas respuestas como: 'el creador principal es esto, aquí comenzó todo', etc. Hay muchas ideas diferentes no solamente entre los teóricos o las escuelas no-budistas, sino también entre los budistas.

Como ya lo sabemos, Chandrakirti ha estado refutando todas estas teorías como las de un creador o un principio. Pero cuando le preguntamos a él: ¿cómo comenzaron las cosas?, su respuesta es que todo es un surgir dependiente. Eso es todo lo que dice. Y posteriormente explica el surgir dependiente de dos formas: la ausencia de identidad de los fenómenos y la ausencia de identidad personal. Hemos cubierto la ausencia de identidad de los fenómenos, y ahora hemos comenzado con la ausencia de identidad personal. Así que recordémonos a nosotros mismos las líneas directrices hasta la *sloka* ciento treinta y uno.

En qué parte de las líneas directrices nos encontramos

Hemos concluido con '*La explicación del surgir interdependiente a través de la ausencia de identidad de los fenómenos*' (i) y ahora estamos viendo '*La explicación del surgir interdependiente a través de la ausencia de cualquier tipo de identidad en el individuo*' (ii). Estamos analizando '*La explicación lógica de las refutaciones que logran dicho objetivo*' (b) y en este momento estamos en la primera subdivisión: '*Utilizar la razón para analizar y refutar la idea de que la persona es algo substancial*' (i). Dentro de este punto, nos encontramos en el primer subtítulo: '*Refutar la idea de que la persona existe con cinco aspectos*' (i), y estamos viendo la segunda subdivisión del razonamiento detallado: '*Refutar la idea de que la identidad personal y los agregados son una misma cosa*' (b).

[(i)] *Explicar el surgir dependiente a través de la ausencia de identidad en todo fenómeno*
[(ii)] *Explicar el surgir dependiente a través de la ausencia de identidad en la persona*
[(a)] *La necesidad de refutar aquello a lo que las visiones se aferran y consideran que ahí existe una identidad*

[(b)] *Explicar el razonamiento de las refutaciones que cubren dicha necesidad*
[(i)] *Utilizar la razón para analizar y refutar la idea de que la persona es algo substancial*
[(i)] *Refutar la idea de que la persona existe dentro de los cinco aspectos*
[(i)] *Explicar a detalle el razonamiento utilizado en esta refutación*
[(a)] *Refutar la idea de que la identidad personal y los agregados son cosas diferentes*

Aquí estamos:
[(b)] *Refutar la idea de que la identidad personal y los agregados son lo mismo*

[(c)] *Refutar la idea de que existen como base y como aquello que sostiene la base*

[(d)] *Refutar la idea de que la identidad personal posee a los agregados*

Dentro del subtema: 'Refutar la idea de que la identidad personal y los agregados son lo mismo' [(b)], hemos concluido con la explicación de: 'La creencia que tienen aquellos con dicha visión' [(i)], y ahora hablaremos sobre: 'Explicar el error en esto' [(ii)]. Hemos finalizado con: 'Utilizar la razón para refutar que la identidad personal y agregados sean lo mismo' [(a)] y estamos a punto de comenzar con: 'La ausencia de cualquier referencia en las escrituras acerca de que la identidad personal y agregados sean lo mismo' [(b)].

[(b)] *Refutar la idea de que la identidad personal y los agregados son lo mismo*
[(i)] *La creencia que tienen aquellos con dicha visión*
[(ii)] *Explicar el error en esto*
[(a)] *Utilizar la razón para refutar que la identidad personal y agregados sean lo mismo*
[(i)] *Refutar por medio de analizar aquello a lo que se aferra: la identidad personal y los agregados*
[(ii)] *Refutar por medio del hecho de que sus resultados no logran sostenerse*
[(iii)] *Refutar desde el punto de vista subjetivo del yogui*

Aquí estamos:
[(b)] *La ausencia de cualquier referencia en las escrituras acerca de que la identidad personal y agregados sean lo mismo*

(b) La ausencia de cualquier referencia en las escrituras acerca de que la identidad personal y agregados sean lo mismo

(i) La ausencia de cualquier referencia en las escrituras acerca de que los agregados sean la identidad personal, 6:132-133

6:132 Puede que consideren que los skandhas sean la identidad personal
debido a que fue lo que el maestro enseñó,

[pero] eso fue para refutar que la identidad personal sea algo distinto de los skandhas.
Otros sutras dicen que "la forma no es la identidad personal"

6:133 La identidad personal no es la forma, ni las sensaciones, ni la percepción
ni las formaciones, ni la conciencia,
debido a las negaciones que existen en diversos sutras
simplemente nunca se enseñó que los skandhas sean la identidad personal.

Ahora, como podemos darnos cuenta, la visión de que los agregados y la identidad personal son lo mismo es algo profundo. Es algo que está fuertemente cimentada tanto en nuestros patrones habituales como en los sistemas y teorías. En algunos sutras, el Buda mismo dijo que esta identidad personal en realidad no es nada más que esta forma, estas sensaciones y esta conciencia. Para los Sammitiyas o *Mangpö Kurwa*, debido a que son budistas, estos sutras les sirven como un muy buen apoyo para demostrar su visión de que los agregados son la identidad personal. Pero Chandrakirti afirma que los Sammitiyas o *Mangpö Kurwa* al parecer no han comprendido el verdadero significado de estos sutras, el cual consiste en negar una identidad personal que existe independientemente de los agregados. Los Samkhyas hablan de la existencia de dicha identidad personal, y para negarla, el Buda dijo que la identidad personal no es otra cosa que la forma, las sensaciones y la conciencia, eso es todo. En otros sutras, el Buda afirma claramente que la forma no es la identidad personal, ni los sentimientos, ni la conciencia y demás. De esta manera, podemos ver que el sutra mencionado previamente es solamente una refutación a la noción de una identidad personal con existencia independiente.

(ii) Si existieran tales referencias en las escrituras, serían contradichas tanto por la autoridad de las mismas escrituras como por la lógica (687)

(a) La contradicción con base en la autoridad de las escrituras, 6:134

6:134 Cuando se dice que los skandhas son la identidad personal,
se refiere a los skandhas como un conjunto y no a cada uno de manera individual.
Dicho conjunto no puede ser [la identidad personal], y al no serlo,
no pueden ser un protector, ni un apaciguador, ni un testigo.

Esta es la continuación de las dos *slokas* previas. Aquí Chandrakirti explica el significado de estos dos sutras a más detalle. Ahora, supongamos que los *Mangpö Kurwa* (Sammitiyas) interpretan el significado del sutra como si dijera que los agregados son la identidad personal. Si interpretamos el sutra de esta manera, entonces Chandrakirti dice que solamente el conjunto de los agregados puede ser dicha identidad personal y nos los agregados individualmente. Por ejemplo, no podríamos señalar a un solo árbol y decir que es el bosque entero, sin embargo, podemos afirmar que el conjunto de árboles es un bosque. !Tomen nota! Este es un razonamiento muy importante. Quizás pensemos que él está poniendo palabras en la boca de sus oponentes, pero de todas formas esto es lo único que de hecho pueden argumentar, estén o no estén de acuerdo.

Es importante que analicemos este punto. Puede que los Samkhyas no hayan tenido influencia en nosotros y por esa razón no pensemos que existe una identidad personal permanente, que disfruta y cuenta con las cualidades que hemos hablado previamente. Sin embargo, lo que si definitivamente pensamos es que el conjunto de los cinco agregados es la identidad personal. Si los enlistamos serían la forma, las sensaciones, la percepción, la conciencia y las formaciones kármicas. Diríamos que el cúmulo de estos es la identidad personal, tenemos esta aflicción continua. Es lo mismo que sucede

con el bosque. El cúmulo de varios árboles conforma un bosque, pero no podemos señalar un solo árbol y decir que es un bosque. Y esto no solamente aplica a los cinco agregados, sino también a uno sólo de ellos. Por ejemplo, la forma se constituye de colores, apariencias y demás.

[P]: ¿Qué sucede en los reinos en donde no existe la forma?
[R]: Tienen otros agregados, pero mejor hazme esta pregunta más adelante.

Creo que la palabra "conjunto" no es muy buena; quizás "cúmulo" es mejor. Si nos cortamos las orejas, la nariz y todas nuestras extremidades y las colocáramos alrededor, no diríamos 'este soy yo'. Pero si afirmamos eso con relación al cúmulo o conjunto de nuestras partes. Diríamos que es un conjunto de muchos cúmulos. !Pero pongamos atención! Chandrakirti no cree en este cúmulo. Afirma que es simplemente una idea, que tal conjunto no existe.

En la *sloka* 134 afirma que, si decimos que un mero conjunto de los agregados es la identidad personal, entonces qué sucede con otros sutras en los que el Buda dice "tú eres tu propio protector, tu propio enemigo, tu propio testigo". Existen muchas citas como estas en los sutras, y debido a que un cúmulo o conjunto no existe, una identidad personal que simplemente es un cúmulo o conjunto nunca podrá ser tú propio protector, tu enemigo o un testigo. Creo que es una lógica muy definida.

Lo que Chandrakirti dice es que nunca podremos usar dicho bosque. Solo podremos utilizar los árboles. El bosque es solo una idea que carece de fundamento. Así que, si creemos que un simple conjunto es la identidad personal, entonces deberíamos afirmar que dicha identidad no es un protector, un enemigo o un testigo. La única otra posibilidad es que los agregados en su conjunto sean la identidad personal. Sin embargo, eso no es posible porque dicho conjunto es simplemente una idea: no puede ser usada.

(b) La contradicción con base en la lógica (688)

(i) Si simplemente son la conglomeración de cosas, entonces serían como el ejemplo del carruaje, 6:135

> *6:135 Debido a que la variedad de partes*
> *conforman un carruaje, la identidad personal es comparable a un carruaje.*
> *Los sutras enseñan que [la imputación de la identidad personal] se basa en los skandhas,*
> *por lo tanto, [la identidad personal] es simplemente una conglomeración y no una verdadera [identidad personal].*

Esta es una observación maravillosa. Nos está dando el ejemplo del carruaje, aunque en nuestros días podríamos utilizar un automóvil. Al unir las partes que conforman el carruaje, como las ruedas y demás, aparece la idea de 'un carruaje'. Dicha noción de 'carruaje' depende de la unión de sus partes. Aquí hace un comentario importante del cual deberíamos de tomar anotaciones. Lo que afirma es que la simple unión de los agregados no es la identidad personal, sin embargo, la noción de una identidad personal puede surgir en dependencia a la unión de los agregados. Esta es una enorme diferencia. En uno de los casos, tenemos al surgir dependiente, y en el otro, solamente estamos observando unas cuantas partes creyendo que son la identidad personal. Y Chandrakirti de nuevo comprueba su teoría del surgir dependiente. De esta manera, la simple conglomeración de los agregados no es la identidad personal. Este argumento conducirá a los substancialitas a todo tipo de problemas. Por ejemplo, como los seres humanos tenemos diferente tamaño, entonces tendríamos diferentes cantidades de identidad personal. Y debido a que Gerardo no se encuentra aquí, no puedo bromear con Ani Jinba,

así que mantendré la boca cerrada.

(ii) Si los skandhas tienen forma, entonces no pueden ser la mente, 6:136

6:136 Debido a que la forma existe en [el skandha] de la forma,
llaman a esto identidad personal;
pero los skandhas mentales no pueden ser una identidad personal,
debido a que no poseen forma alguna.

Este verso señala otro de nuestros fuertes patrones mentales, y ahora parece que nuestro oponente nos representa. Podemos argumentar, con mucha razón, que la simple unión de los agregados no constituye la identidad personal, pero cuando estos agregados se unen, tendrán forma y esa forma es la identidad personal, esto es lo que afirma nuestro oponente.

Pero la forma solo existe dentro del agregado de la forma, así que sólo el agregado de la forma podría ser la identidad personal, pues los otros agregados como la conciencia y las formaciones mentales carecen de forma. Aun así, dentro del agregado de la forma, cosas como el sabor o el olor no tienen forma. Así que estos también deberían de ser excluidos de la identidad personal que están imaginando.

(iii) La implicación sería que la acción y el agente son lo mismo, 6:137

6:137 Que el actor y la acción son uno, es ilógico.
Si fuera así, acción y agente serian idénticos.
Si crees que puede haber acciones sin agente,
esto no sucede así. Sin actor, no hay acción.

Esto es un poco más fácil de entender. Normalmente la identidad personal es vista como el posesor o el agente, y a los agregados como la posesión o aquello que es tomado por el actor. Cuando decimos 'mi cuerpo', la identidad personal piensa: 'este es mi cuerpo'. De acuerdo con los Sammitiyas o *Mangpö Kurwa*, el agente y la posesión se volverían lo mismo. Sin embargo, sin agente o persona, no hay acción o posesión que sea poseída. Y puesto que afirman que la identidad personal y los agregados son lo mismo, como ellos piensan que la identidad personal y los agregados son lo mismo, entonces la persona que piensa: 'este es mi cuerpo' sería la misma entidad que el cuerpo. Aquí Chandrakirti señala esta contradicción.

(iii) Resumen de lo que se ha establecido con base en la autoridad de las escrituras, 6:138-139

6:138 La identidad personal depende de la tierra, el agua, el fuego,
el viento, la conciencia y el cielo,
las seis facultades, [los sentidos tales como] los ojos y las bases del contacto,
esto es lo que el sabio enseñó claramente.

6:139 [La identidad personal se fundamenta a sí misma en] la mente, los eventos mentales y los fenómenos (dharmas),

[esto] lo comprobó [el Buda]. [La identidad personal] no es otra cosa que esto,
no es lo mismo ni tampoco es su unión,
por lo tanto, dicha fijación mental en el "yo" no es ninguno de estos estados mentales.

Cuando el Buda da la definición de "identidad personal", dice que ésta depende de o surge dependiendo de los seis elementos: tierra, agua, fuego, viento, conciencia y cielo. También depende de doce *ayatanas* (*skye mched*) o fuentes de percepción (*sensorial*). En las que se incluyen los seis órganos de los sentidos y las seis conciencias, que van desde la conciencia visual hasta la conciencia mental. De esta forma el Buda indica que la identidad personal se sustenta en la mente y los eventos mentales, y todo esto dependiente de estos dieciocho factores.

Y aquí lo que intenta señalar Chandrakirti es que el Buda mencionó claramente tres cosas:

1.- Que estos dieciocho factores no son la identidad personal.
2.- Que la mera reunión de estos dieciocho factores tampoco es la identidad personal.
3.- Que estos dieciocho factores no pueden ser el objeto directo del aferramiento a la identidad personal.

Por ejemplo, consideremos las partes de un automóvil: las llantas, los tornillos, los frenos, el volante y el motor. Como primer punto el Buda dice que eso no es el "automóvil". Además, la mera reunión de estas partes tampoco hace al "automóvil". ¡Y cuando pensamos "!Ah!, ese es mi automóvil", el objeto que imputa la mente no son esas partes. Esa es la especialidad de Chandrakirti, está preguntando constantemente cuál es la base cuando nosotros pensamos "éste es mi automóvil". La base es la idea "automóvil", la cual en realidad carece de base alguna. Pero al observar las partes, surge en nosotros la idea "automóvil" y luego esta idea se convierte en la base para nuestro aferramiento al automóvil. Esto es lo que nos ha estado diciendo. Es un punto muy sutil pero muy importante que nos señala. En verdad quiero que se pregunten por qué ha sido tan insistente en este punto, pues en cierta forma su importancia parece desaparecer a la mitad de la discusión.

[Estudiante]: Me gustaría aclarar los términos, ayer nos decía que deberíamos utilizar el término permanente en vez de eterno. Pero en este caso no podríamos usar el término "eternalista" para alguien que cree en la permanencia. También nos dijo que Gorampa afirma que debemos entender la ausencia de identidad de los agregados para poder comprender la ausencia de identidad personal o del yo. Sin embargo, según la visión Nyingma, esto es diferente, ¿podría darnos una breve explicación desde el punto de vista Nyingma y porqué son diferentes?

[R]: Sí conforme vayamos avanzando.

[Estudiante]: Lo que no me gusta acerca de Chandrakirti es que mezcla sus citas, por ejemplo, las palabras del Buda señaladas en la *sloka*132 contradicen aquellas en la *sloka* 134.

[R]: Así es como él usualmente refuta a las personas, utiliza citas o razonamientos que son aceptados por el otro, es decir, por su oponente. Hace esto cada vez que lo desea, cuando quiere y a su conveniencia.

[Estudiante]: Pero está usando citas contradictorias.

[R]: ¿Y qué hay de malo en eso? Está siendo muy abierto. Lo que afirma es que, si estamos atorados con la primera cita, cómo podríamos explicar la otra cita en donde el Buda dice que la identidad personal no es la forma ni las sensaciones. Así que da una interpretación. La verdadera interpretación debería ser que cuando Buda dijo la forma es la identidad personal, está tratando de refutar la

identidad personal imputada tal como la presentan los Samkhyas, porque ellos creen en un "yo" independiente de la forma. Entonces, si no aceptamos esta interpretación ¿cómo podríamos explicar el otro sutra en el que el Buda dice que la forma no es la identidad personal?, ahora si le preguntáramos a Chandrakirti ¿cómo presentar este punto de vista? Él diría que la identidad personal y los agregados tienen un surgir dependiente, solo eso.

Como lo habíamos mencionado él está señalando tres puntos, el primero es que los cinco agregados no son la identidad personal, creo que esto es bastante entendible. Segundo, que una mera reunión de los agregados tampoco es la identidad personal, esto aún es comprensible pero tal vez un poco más difícil de entender. En muchos párrafos él señala este tercer punto, que los agregados no son el objeto directo en el que se enfoca el aferramiento al yo. Ahora no sé si podemos entender este tercer punto, pero es muy importante, ¿por qué nos señala esto repetidamente? En un par de días un Khenpo vendrá y deberían preguntarle esto porque hay muchas respuestas.

[Estudiante]: Tengo dudas respecto a todo este razonamiento debido a que, desde el comienzo, los filósofos occidentales han conocido este punto de vista que Chandrakirti parece recalcar, por ejemplo, un filósofo del siglo XVIII restableció una vieja idea con la frase "lo que no es una cosa, no es una cosa". Lo que está hecho de partes, pero no tiene una unidad substancial, realmente no es una cosa, pero esto es solo el principio, porque se dijo que puedes elaborar en este sentido con que es solo un agregado, como un montón de piedras, por ejemplo. Pero no es adecuado, no es lógico tratar con los organismos de esta manera o con cualquier otra cosa, pues no puede ser reducida a una mera colección de partes. Porque obviamente no es cierto el decir que todas las cosas que están hechas de partes pueden ser reducidas a una mera colección de estas partes. Un ejemplo es un organismo vivo que solo existe cuando todas sus partes funcionan juntas, como en cualquier ser vivo. Si tienes un montón de piedras y las divides en dos partes, ahora tienes dos montones de piedras, pero si divides a un hombre en dos partes no tienes dos hombres.

[R]: Te estás refiriendo a la función.

[Estudiante]: Sí dado que algunas escuelas budistas definen lo que es eficiente, no podríamos decir que en tanto que un efecto especial es producido, un organismo puede estar vivo. Este puede realizar muchas funciones, así que tenemos que darnos cuenta de que no es solo una suma o conjunto de estas partes, sino que ahí hay algo más, podríamos llamar a esto identidad personal o esencia.

[R]: De acuerdo con Chandrakirti este no es un objeto directo de aferramiento, pero la mente observa esto y acto seguido crea un nuevo fenómeno llamado identidad, esto se convierte en el objeto sobre el cual se basa el aferramiento a la identidad personal.

[Estudiante]: Pero mi punto no es exactamente ese, ¿es honesto considerar a los cinco agregados de la misma manera en la que tratamos a un montón de piedra o a un bosque? Los agregados parecen que funcionan juntos y producen algún efecto especial. De la misma manera si tomamos el ejemplo del carruaje, tampoco es lo mismo que un montón de partes, porque no podemos viajar en un montón de partes, así que el que estén unidas cumple con una función. De la misma manera un vaso no puede contener agua con el cúmulo de sus átomos, parece que es una unidad, como un todo y no solo como una suma de sus partes ¿se podría decir que hay algún tipo de unidad en esto? ¿Por ejemplo, se podría decir que el carruaje tiene alguna forma de unidad debido a que funciona como un todo, lo cual sería distinto que solo la unión de sus partes?

[R]: Eso parece ser lo que nuestro oponente dice también. ¿Cuál es tu punto?

[Estudiante]: Dado que el carruaje tiene algún tipo de unidad, o el cuerpo tiene algún tipo de unidad porque sus partes funcionan juntas, ¿Por qué no se le puede llamar identidad personal? ¿Por qué no se puede determinar este yo?

[R]: Eso estamos haciendo, sin embargo, Chandrakirti diría que ese no es el objeto directo de nuestro aferramiento. Creo que Chandrakirti y tú coinciden. Lo único es que pareces tener esta idea romántica acerca de esta unidad, o al menos piensas que ese debe ser la base de nuestro aferramiento.

[Estudiante]: ¿Por qué no? Otro punto es que en este caso es cierto que el todo depende de las partes, porque en un organismo vivo las partes también dependen del organismo como un todo. Necesitamos un cuerpo sano para mantener la salud de las partes que lo componen, y necesitamos que las partes que lo compongan estén sanas para mantener a todo el cuerpo vivo.

[R]: Es una buena pregunta, pero lo que tenemos que pensar es en nuestra interpretación de unidad.

[Estudiante]: Entiendo que la parte de la función, es decir todas las partes juntas no son la base de nuestra idea de identidad personal. Cierto, Chandrakirti dice que no podemos viajar en un montón de piezas de automóvil. El automóvil funciona cuando todas las piezas no solo están presentes, sino ensambladas de cierta manera. Pero entiendo que dijo en el tercer punto, que cuando decimos "mi automóvil", lo que sucede es que, por así decirlo, advertimos el hecho de que tenemos un montón de piezas de automóvil funcionando. Pero Chandrakirti lo que dice es que esta no es la base de la imputación del vehículo, sino que viene de otra parte.

[Estudiante]: No son solo un montón de piezas, es un ensamble. Quiere decir que están acomodadas de una forma en que funciona.

[Estudiante]: Concuerdo con la idea del automóvil como una cosa funcionando como un todo, pero la pregunta es ¿quién es el conductor? ¿Quién es el dueño del auto?

[R]: ¡Es una pregunta muy interesante! ¿Qué respondes a esto?

[Estudiante]: Ese es el punto de los Samkhya, que es algo completamente diferente. Es la identidad personal que es independiente de los agregados.

[R]: ¡Esa fue una buena pregunta, y una buena aclaración!

[Estudiante]: Pero todo este debate es innecesario, porque si no hubiera interdependencia el universo no funcionaria.

[R]: Estás del lado de Chandrakirti, pero nuestros oponentes no entienden esto, es por eso por lo que hay este debate.

[Estudiante]: Si, pero ¿cómo pueden funcionar juntas la conciencia y la materia si son de naturaleza distinta?

[R]: ¿Le pregunta al oponente?, ¿quiere que tome el lado del oponente?, no digo que la conciencia y la materia son de naturaleza diferente; digo que la identidad personal y los agregados son lo mismo, son uno.

[Estudiante]: Pero ¿cómo funcionan si los agregados están inmersos en la realidad de los fenómenos?

[R]: No me refiero a los fenómenos, diría que los cinco agregados son la identidad personal, el ser.

[Estudiante]: ¿Pero tienen substancia, materia?

[R]: Según los Sammitiyas o *Mangpö Kurwa*, si, tienen materia.

[Estudiante]: Entonces ¿cómo es que funcionan juntos?

[R]: Pueden funcionar juntos por que son materiales, eso es lo que diría.

[Estudiante]: ¿Cómo podrían tener conciencia si son materia? Entonces una piedra podría tener conciencia.

[R]: Pero ese es el argumento de Chandrakirti. Creo que lo que dices es lo que dice Chandrakirti, no veo ningún problema ahí.

[Estudiante]: Me refiero a una pregunta anterior acerca de la unidad funcional de una entidad. Me parece que no es problema para Chandrakirti que una entidad funcional pueda ser considerada como una identidad personal, por ser una cosa que se origina dependientemente. Chandrakirti dice que, si esta entidad funcional es la identidad personal, no puede ser la base de la fijación de esta identidad. El problema es solamente el apego hacia la identidad personal, y no la identidad personal en sí misma como un objeto, ¿cierto?

[R]: Tal vez alguien pueda responder a esto.

[Estudiante]: Creo que Chandrakirti podría no estar de acuerdo con el punto de la unidad funcional de una entidad, incluso si la unidad funcional no puede considerarse como una base adecuada para lo que común u ordinariamente entendemos cuando decimos identidad personal y "yo", sin embargo, los filósofos podían imputar alguna forma de identidad. Podrían ser filósofos hindús o cualquier otro, pero hablamos de algo que es una unidad substancial, omnipresente en todos los agregados, que también puede estar cambiando, porque también puede ser la base de identificación de una serie de agregados.

Esto me recuerda las *slokas* 60 y 61, donde hay una discusión con los Chittamatras acerca de qué es aquello que conforma la continuidad de algo. Pensaba que, si no hay unidad, entonces los cinco agregados se irían cada uno por su parte y se dispersarían en lugar de permanecer juntos. Supongamos que hay una causalidad del cuerpo siguiendo su trayectoria, y luego una causalidad de la sensación, y entonces los agregados de esta persona y aquella otra se mezclarían y así sucesivamente. El hecho de que aparentemente la unidad de la persona se conserve, es también una función de esta identidad personal y trataba de demostrarlo. El segundo punto es si esto existe, Chandrakirti lo refutaría, pues como dijo Rinpoche, Chandrakirti rechaza todo tipo de posiciones o suposiciones, de esta forma, aunque no corresponde a lo que nos referimos cuando decimos “yo”, él lo rechazaría.

[R]: Chandrakirti probablemente aceptaría esta idea de función a un nivel relativo, por que como lo señalas, no puedes pensar que eso es un auto.

[Estudiante]: Pero usted dijo que un espantapájaros no es un candidato apropiado para ser imputado como un ser humano, en lo que estoy explicando, suena como algo que podría ser una base para comprender a la identidad personal, y esto debe ser refutado.

[R]: Lo que dijiste está muy bien. Este es el tercer punto que expone Chandrakirti, los agregados. Sin importar que tomemos cinco o tres o uno, no conforman una base directa para imputar la identidad personal. Este es un punto importante por varias razones. Una de las razones principales es que los

budistas meditan en la ausencia de ego o la ausencia del yo, y si siguiéramos a los Sammitiyas o *Mangpö Kurwa*, deberíamos comenzar asentando que hay una identidad personal y posteriormente meditar en la idea de que no hay una identidad personal. Pero de acuerdo con Chandrakirti, desde un inicio no existe dicha identidad personal, por lo tanto, lo que debemos comprender es no hay esta identidad. Esta diferencia surge de aceptar esta idea tan importante. Como no existe un ser humano, la idea de que existe un ser humano está mal, desde el principio, pero a pesar de este error tenemos la idea de la identidad y nos aferramos a ella, en otras palabras, para deshacerse de la idea de que eso es un ser humano, no es necesario desmontar al espantapájaros. De aquí proviene también la idea de apaciguar la mente, de otra forma sería necesario apaciguar a los agregados a través de la penitencia y cosas similares. Y estas cosas no son necesarias.

[Estudiante]: Si tomamos el ejemplo de la serpiente y la cuerda, cuando entras en la habitación y una cuerda está ahí y la confundes con una serpiente, creemos que es una serpiente porque sabemos lo que es una serpiente, tenemos cierto tipo de predisposición. Pero imaginemos a un bebe que nunca ha escuchado de las serpientes, no sabe lo que es una serpiente, cuando ve la cuerda no se asustaría. Tal vez solo se sentaría en ella. En cualquier caso, no la vería como una serpiente. Esto demuestra que la imputación que hacemos de las cosas no necesariamente está relacionada con la cosa en sí misma. En el ejemplo del automóvil, puede ser que tengamos un automóvil que funciona, pero si creemos que eso es un automóvil, o mi automóvil, etc., nosotros somos los que estamos imputando eso y proviene del automóvil. Podemos ver esto en las diferentes actitudes que tienen las personas hacia los autos, por ejemplo, una mujer mayor o un hombre viejo, puede ser que no tengan la mínima idea de cómo funciona un auto, y para ellos la forma en que funciona es tan mágica como un cuento de hadas. Sin embargo, el mecánico de un taller tendría una idea completamente diferente acerca de su automóvil.

[R]: Muy bien, estas describiendo el surgir dependiente muy bien.

[Estudiante]: Pero cuando observamos el automóvil, observamos el objeto en sí mismo, no observamos el surgir dependiente.

[R]: Por supuesto, no tengo que repetir que dagdzin (bdag ’dzin), esta imputación de la identidad personal es un fuerte patrón habitual, sabemos que lo es.

[Estudiante]: Tengo dos preguntas: primero, me pregunto si Chandrakirti está presentando honestamente la doctrina de los Sammitiyas, creo que ellos fueron muy cuidadosos en ser budistas y no decir que existe una identidad personal. Creo que ellos dijeron que la identidad personal no es lo mismo, pero tampoco algo diferente a los agregados, creo que así se refiere Vasubandhu a su doctrina.

[R]: Vasubandhu tiene una visión Vaibhashika más refinada, por lo que no es nuestro oponente inmediato.

[Estudiante]: Pero él hace referencia a los Sammitiyas.

[R]: Continua

[Estudiante]: La segunda pregunta es si es correcto pensar que Chandrakirti se refiere a que los términos universales no existen, en otras palabras, si tenemos la idea de “bosque” es nuestra idea de un grupo de árboles, pero la palabra no se refiere a ninguna entidad. Por lo que me parece que ninguna palabra se refiere a ninguna entidad.

[R]: Eso es correcto según Chandrakirti.

[Estudiante]: Podemos decir lo mismo de un árbol, que es la suma de sus partes. Entonces Chandrakirti desarma completamente el lenguaje y dice que nada de lo que digamos corresponde a la realidad.

[R]: En realidad sí, eso es lo que dice.

[Estudiante]: Entonces para un *Prasanguika Madhyamika*, no hay relación entre el lenguaje y ninguna cosa, ¿es correcto?

[R]: Los prasanguikas sólo usarán el lenguaje que utilizan sus oponentes, como es su costumbre.

[Estudiante]: Pero el lenguaje es una expresión de nuestras formaciones mentales, de esto se trata el lenguaje.

[R]: Si, siempre ha habido duda acerca de lo bien que estamos representando los puntos de vista de los oponentes. Es más directo para los Sammitiyas, pero tenemos una gran duda sobre los Chittamatras. El año pasado, de alguna manera suponíamos que Chandrakirti derrotó a los Chittamatras, pero existen serias dudas. ¿Quién sabe? Por eso es por lo que tienen que estudiar el Pramanavarttika. No sé, pero por ahora, este individuo parece ser el héroe.

(c) Si la identidad personal y los agregados fuesen la misma cosa, aquello que se refuta se confundiría con lo que se establece *(689)*, 6:140-141

> *6:140 Al obtener el logro de la ausencia de identidad personal que refuta una identidad personal permanente,*
> *no puede considerarse [la refutación] de una base para la fijación del "yo".*
> *Dicho entendimiento de la ausencia del ego,*
> *debe desarraigar la visión del conjunto transitorio como una identidad personal y es de hecho una afirmación asombrosa.*

De acuerdo con los Sammitiyas, cuando entendemos la ausencia de identidad personal solo entendemos la ausencia de identidad de la persona que es imputada por los Samkhyas. Los mismos Sammitiyas dicen que esta identidad personal no puede ser la base para el aferramiento al yo. Sin embargo, los Sammitiyas afirman que cuando comprendemos la ausencia de identidad del yo imputado, comprendemos por completo la ausencia de identidad personal, esto es extraordinario.

> *6:141 Como si al descubrir un nido de serpientes [venenosas] en la pared de nuestra casa,*
> *nos consoláramos diciendo que al menos no es un elefante,*
> *además de carecer de temor hacia la serpiente,*
> *¡caray!, seríamos el hazmerreír de los demás.*

Esto es fácil de entender, tenemos una serpiente venenosa adentro de nuestra casa, pero para quitarnos el miedo hacia la serpiente, le decimos a los demás que ahí no hay un elefante. Tal cosa solamente es motivo de burla.

[Estudiante]: Anteriormente mencionamos la unidad de un organismo vivo, donde las partes dependen de una cosa que es consciente de ellas y esta cosa que es consciente depende de las partes. Quisiera responder de forma amena que usted me está insultando, pues puedo teñir mi cabello de azul, tener un accidente automovilístico y perder una pierna. El problema básico es que la lógica

debería apaciguar las emociones, pero estas son de alguna manera mucho más inteligentes que la lógica. Porque puedo hacerme a la idea de tener el cabello azul, en un sueño, feliz o triste. Me puedo hacer a la idea de muchas cosas, pero mi lógica es incapaz de tratar con los fundamentos de lo que estamos hablando aquí, todo es confuso. ¿Debemos ver la lógica y las emociones como enlazadas? ¿O son las emociones una inteligencia básica apoyada en la lógica? ¿Dónde entra la lógica? Y al final parece que nunca llegamos al punto, es decir a dicho apego.

[R]: En eso debes de meditar.

[Estudiante]: Tengo una pregunta acerca de la *sloka* 137:4, "sin actor, no hay acción". Me sorprendió leer esto puesto que, en la gramática, por ejemplo, en el idioma tibetano, hay verbos en los que no está presenta la intención. Las lenguas europeas también tienen verbos para acciones que ocurren por sí mismas.

[R]: Pero si no hay alguien ahí, no hay nadie hablando.

[Estudiante]: Pero, aunque no exista un "yo", hay muchas cosas aconteciendo, como el viento y demás.

[R]: No estamos hablando de eso, hablamos de los agregados, de la identidad personal. Eso es todo. La identidad personal es el actor o el poseedor, como cuando hablamos de "mi cuerpo", mis sentimientos. Si afirmamos que esta es mi taza, entonces ¿qué soy? Soy el dueño y esta es la propiedad. Pero de acuerdo con los Sammitiyas, propiedad y propietario son uno, desde luego no hablamos a nivel último. Entonces creo que es definitivo, pero en última instancia no se puede hablar o analizar. Los Sammitiyas representan a muchos de nosotros, porque tenemos este tipo de hábitos mentales.

Resumen según el esquema estructural

Tulku Rinpoche observa todo esto como si fuera una *shedra*, así que de vez en cuando debemos respetar las tradiciones de la *shedra*. Una de ellas es que los estudiantes resuman lo que vieron durante las enseñanzas, haciendo referencia a las líneas directrices. Esto es útil para recordar donde estamos y de qué punto se está hablando, así como el oponente con el que se está debatiendo.

[Estudiante]: Todo esto es de acuerdo con el comentario de Gorampa sobre el texto de Chandrakirti "Introducción al camino medio" o *Madhyamakavatara*, que es la forma en la que Chandrakirti explica el texto raíz de Nagarjuna sobre el Madhyamika. Para explicar el texto hay cuatro secciones principales: El título, el traductor, el homenaje del traductor, el cuerpo principal del texto y la conclusión. Ya hemos cubierto el título y el homenaje del traductor al comenzar. El cuerpo principal del texto tiene tres secciones diferentes: Las ramas de introducción; el significado real del cuerpo principal del texto y la explicación de la culminación del significado del texto. Hemos completado la primera de ellas al principio y la mayor parte de las enseñanzas se ha centrado en la segunda de estas tres secciones principales, que explican el significado del cuerpo principal del texto.

La explicación del significado del cuerpo del texto tiene dos secciones: La explicación de los niveles

del Bodhisattva (*bhumis*), que son la causa. Y la explicación de los niveles de la Budeidad (*iluminación*), que es el resultado. En la primera sección hay tres subdivisiones, la primera es una pequeña introducción que muestra a nivel general, su naturaleza en términos de la unión de los medios y la sabiduría. La segunda explica la naturaleza de cada bhumi, particularmente la paramita que enfatiza ese bhumi. Y la tercera explica las cualidades de cada una en términos de sus características enumeradas. Hemos concluido con la primera de estas, y ahora estamos a la mitad de la segunda.

Estos diez bhumis corresponden a los diez capítulos principales del libro, ahora estamos en el número seis, que expone el sexto bhumi que se denomina "avanzando" o "etapa de conocimiento claro". El capítulo seis tiene muchas secciones. La primera es el logro de la cesación mediante enfatizar la paramita de la sabiduría. La segunda explica, a aquellos que están cegados, la grandeza de la paramita de la sabiduría. En tercer lugar, determina la forma en que se presenta esta paramita de la sabiduría. Por último, se presenta un resumen de las cualidades alcanzadas. Las primeras dos, fueron relativamente cortas y la tercera contiene el cuerpo principal de las enseñanzas de este capítulo. Este también tiene tres subdivisiones: La base según la cual se explica esta enseñanza, a quienes se le imparte esta enseñanza y determinar la vacuidad, el cual es el tema a ser explicado.

Estamos en la tercera de estas secciones, que tiene dos subdivisiones, la explicación de cómo debe ser obtenido el logro de la vacuidad por todos los vehículos y cómo debe ser alcanzada en el Mahayana en particular. Aún nos encontramos en la primera de estas dos secciones, la de explicar cómo se debe obtener el logro de la vacuidad en los diferentes vehículos. Esta se divide en dos partes, explicación del surgir dependiente a través de la ausencia de identidad de los fenómenos y la explicación del surgir dependiente a través de la ausencia de identidad personal. Terminamos la primera sección al final del año pasado y comenzamos la segunda sección al inicio de la enseñanza de este año.

La segunda sección principal contiene cuatro subtítulos. El primero es la necesidad de refutar aquello a lo que se aferran las diversas visiones que sostienen que hay una identidad personal. El segundo, en donde nos encontramos, consiste en explicar las razones de las refutaciones válidas, es decir que cubren esta necesidad. Luego hay cuatro subtítulos en esta segunda sección. Todavía estamos en el primero de ellos, que utiliza el razonamiento para analizar y refutar la idea de que la persona es algo que existe substancialmente. El segundo va a ser la presentación de la persona como algo dependientemente imputado.

Nos vamos acercando al final de esta primera sección, que tiene dos subdivisiones principales: Refutar la idea de que la persona existe con cinco aspectos y refutar la existencia del individuo como algo que sea descriptible. La primera de estas secciones, en la que todavía nos encontramos, da una explicación detallada del razonamiento utilizado para esta refutación. La segunda sección será un breve resumen. El primero de estos dos tiene cuatro subdivisiones. Primero, refuta la idea de que la identidad personal y los agregados son algo diferente. Después, refuta la idea de que la identidad personal y los agregados son la misma cosa. Como tercer punto, refuta la idea de que existen como un soporte y algo que es soportado. Y por último refuta la idea de que la identidad personal es algo que posee a los agregados. De esta manera, hemos terminado los primeros dos, y ahora vamos al tercero.

Los beneficios de estuchar el Madhyamika

[Rinpoche]: Estaba pensando la noche anterior y durante esta mañana, sobre alguna manera de hacernos entender, a ustedes y a mí mismo, esta ausencia de identidad personal, al menos intelectualmente. Creo que esto pone de manifiesto una de las partes negativas de la forma en que he estado enseñando este texto, debido a mi falta de tiempo o pereza. Lo ideal sería que esta enseñanza se impartiera en una sola ocasión, no debería de ser suspendida ni por unos cuantos días, pero nosotros la interrumpimos por muchos meses. Y además imagino que algunos de ustedes ya perdieron el hilo, y algunos otros son completamente nuevos y apenas se están familiarizando a estos términos, y puedo notar que algunos parecen estar teniendo problemas al respecto.

Al observar a algunos de los estudiantes más antiguos, que están más familiarizados con los términos, puede que muchos se sientan animados y algunos otros desanimados al pensar que nunca podrán hacer eso. Estoy seguro de que pensamos así. Tengo que decirles que este es un tema muy difícil, desde luego para obtener el logro espiritual del *shunyata*, es necesario meditar, acumular mérito y purificar las aflicciones mentales. Esta es la única forma. Para lograr esta sabiduría, no solo desde uan comprensión intelectual, sino el logro del vacío, el único camino es la purificación de las aflicciones mentales, la acumulación de mérito y en particular la inspiración o bendición del Maestro o Guru. Pero es un error pensar que puedes lograr experimentar el vacío solo sentándose sin hacer nada durante estas enseñanzas, especialmente si quien las imparte soy yo.

Me doy cuenta de que algunos de ustedes se sientan aquí año tras año, algunos no hablan inglés o francés, sino alemán o alguna otra lengua, sin embargo, están aquí sentados. Esto es bueno, primero debido a que generan una gran cantidad de mérito. Aun cuando mi explicación no contenga bendiciones, la enseñanza del Madhyamika tiene muchas bendiciones, y aunque algunos de ustedes no entiendan todo, si siguen escuchando esto, se sorprenderán dentro de cinco o diez años, cuando alguien mencione algo y de repente piensen: "!Ah! Es eso". Esta enseñanza se convertirá en una herramienta para abrir algunos bloqueos, pienso esto particularmente cuando veo algunos de los más jóvenes sentados aquí, y estoy seguro de que algunos se preguntan: ¿Qué pasa aquí? Al hablar de la "substancia", de los "agregados", de la "identidad personal" y de todo eso. Pero es bueno escuchar. Mis Khenpos siempre decían *namjang* (rnam sbyangs), es como escuchar música, solo enciendes el reproductor en alguna parte de la casa, la escuchas constantemente y un día sin darte cuenta te sabes la canción. Esto pasa, así que los animo a que lo experimenten de cualquier manera que puedan, unos minutos son buenos, unas horas también son buenas. Unos años son buenos y desde luego unas vidas son buenas.

De esto se trata establecer un linaje de enseñanzas o una tradición. Viene un maestro de Oriente, les da una enseñanza, y luego la practican. Desde luego el linaje se transfiere, pero eso toma tiempo, mucho tiempo. Mientras escuchas repetidamente esta enseñanza, la forma de escucharla, la forma de escuchar cosas como "la vacuidad", serán diferentes cada vez que las escuchen. Por ejemplo, si son completamente nuevos y alguien menciona el vacío, su primera idea será que es como una taza vacía o algún tipo de espacio. Pero conforme escuchan estas enseñanzas, sabrán que cuando los budistas hablan del vacío incluyen también al vacío del vacío. En este sentido, nuestra habilidad para interpretar se hace mucho mejor.

Anoche Ani Jinba me visitó y me dijo que debería dar más enseñanzas y dejar menos tiempo para preguntas. No aguanta que la gente hable tanto, cree que es una pérdida de tiempo. Creo que esto está mal, pues deberían de hacer preguntas. Hablo en serio, cuando me preguntan aprendo. Así que el día de hoy voy a dedicar el doble de tiempo a las preguntas. Y Tulku Rinpoche quiere que yo les haga preguntas de los temas que hemos visto, lo cual lo haré gradualmente.

Nyoshul Khen Rinpoche es un maestro grandioso, cuando recibí sus enseñanzas acostumbraba a decirnos que le hiciéramos cualquier pregunta que tuviésemos. No muchos lamas tibetanos hacen esto, estoy seguro de que se debe a ciertas ideas. Nosotros somos "Rinpoches" tibetanos, sin embargo, desconocemos muchas cosas que otros conocen. Y como me lo dijo Nyoshul Khen Rinpoche, uno se siente avergonzado de preguntar cosas que supuestamente deberíamos saber. Estoy seguro de que ustedes también han sentido eso, así que hagan preguntas, no hay de qué avergonzarse. Para mí fue de gran ayuda escuchar esto de Nyorshul Khen Rinpoche, así que aquí sucede lo mismo, por favor hagan preguntas de todo tipo, entre más estúpidas, mejor. Y si no puedo responderlas, le preguntaremos a Ani Jinba, después de todo no tiene mucho que hacer en estos días pues su querido amor se fue a otro lugar.

Ahora, antes de retomar el texto raíz, quiero que le presten atención a los siguientes términos, que pueden ser de gran ayuda:

> *Dagshi* (*gdags gzhi*) la base sobre la que se etiqueta o imputa.
> *Dagchö* (*btags chos*) los fenómenos etiquetados.
> *Dak yö* (*bdags yod*) existencia imputada; existe como una mera imputación.
> *Dze yö* (*rdzas yod*) existe substancialmente.

Hay otros términos técnicos que también son importantes y que son utilizados por los substancialistas, como *dagshi dze yö*, que significa "la base sobre la cual se etiqueta existe substancialmente". Justo en la mañana estaba pensando en que los científicos quizás dirían lo mismo, esta es una expresión muy común dentro de la verdad relativa en las escuelas substancialistas, incluyendo a los Samkhyas y a los Svatantrika Madhyamikas. Afirman que la etiqueta, el fenómeno como etiqueta, existen solo como una imputación. Ani Jinba es como un *dagchö*, solo existe como un fenómeno imputado, y aquello voluminoso y hermoso que se mueve hacia todas las direcciones es lo que llamamos *dagshi*, la base sobre la cual etiquetamos.

Según los substancialistas, como los *Mangpö Kurwa*, esta base sobre la cual se etiqueta existe substancialmente. ¿Pueden percibir la diferencia? En nuestra forma mundana de hablar, el nombre simplemente es una imputación, sin embargo, diríamos que la base o el objeto al que nombramos es real. Pero según los Prasanguika Madhyamika, incluso la base sobre la que se etiqueta – *dagshi*, no existe de manera substancial. Lo mismo sucede con los fenómenos etiquetados – *dagchö*, los cuales tampoco tienen existencia substancial. Esta es una de las diferencias principales que existen entre los Prasanguika Madhyamikas y otros teóricos, incluidos los Svatantrika Madhyamikas, pues afirman que la base sobre la que se etiqueta – *dagshi*, como los cinco agregados, existen substancialmente. Dicen esto a nivel relativo, sin embargo, otros substancialistas como los *Mangpö Kurwa* dicen que la base sobre la que se etiqueta existe de manera substancial incluso a nivel último. Y creo que esto es lo que también afirman los científicos.

Por eso los Prasanguikas insisten en que tenemos una mente que se aferra, y en especial que se aferra a algo sin fundamento. Nunca dicen que haya una base con existencia substancial. ¿Qué creen que dirían al respecto los científicos o psicólogos?

[Estudiante]: Desde el punto de vista de la psicología de Jung, encontramos dentro de nosotros una serie de imágenes, cuando las imágenes se ajustan a algo del mundo exterior, la proyección se engancha con el sujeto externo, esto es algo increíblemente sutil. Entonces la esencia interna puede que se proyecte a un mandala, pero sin embargo hay algo dentro. Jung creía que esas imágenes tenían alguna realidad substancial. No dijo que era. Pero sin duda diría que hay algo ahí afuera.

[R]: ¿Hay algún otro comentario?

[Estudiante]: Los filósofos angloamericanos del idioma dirían que hay bases para todo.

[R]: ¿Pero existen substancialmente? Pensé que en occidente dirían que el nombre es solo una etiqueta, no que esta existiera substancialmente.

[Estudiante]: En términos generales, ha habido un gran cambio en la historia de la ciencia. Creo que Newton diría que hay una referencia externa. Pero todo ha cambiado desde Einstein.

[R]: ¿Diría Einstein que el *dag zhi*, la base de imputación no existe substancialmente? Si lo hace, se está acercando mucho. Si dice esto y puede producir un camino para entender esto, creo que no se necesita nada más. Pero digo que nuestro patrón habitual es pensar que la base existe substancialmente.

[Estudiante]: Ese es el problema, muchos filósofos occidentales también descubrieron cosas como la ausencia de identidad personal o el hecho de que no es posible cuestionar la materia, pero nadie ha sido capaz de crear un camino. Hace falta dicho camino.

[Estudiante]: En la ciencia fundamental, la gente no está interesada en la existencia. Están más interesados en la cognición valida. ¿Se establece correctamente? ¿Hay alguna contradicción?

[R]: Según Jung ¿la base de esta imagen mental existe substancialmente?

[Estudiante]: Jung diría que no sabemos. Sabemos que la imagen existe, la experimentamos, pero eso no quiere decir que sabemos de dónde proviene. Pero comparando entre varias imágenes de diversas culturas, estas provienen de algo que en última instancia compartimos.

[R]: ¿Crees que él diría que existen substancialmente?

[Estudiante]: No lo diría.

[Estudiante]: En última instancia, los científicos no tienen una base substancial para la existencia de la mente, pero en un sentido relativo, cuando se refieren a cómo funciona la mente, creo que aceptarían que el cerebro es la base para la mente.

[R]: Con todo esto, he recordado decirles algo, no sé si se han dado cuenta que hemos estado discutiendo el *matak machépa* (*ma brtags ma dpyad pa*), es decir, aquello que no ha sido analizado. Esto es muy importante, porque todo el camino existe como parte de la verdad relativa. Como Wulstan dijo antes, uno de los problemas con las personas como Einstein es que puede que hayan encontrado algo verdadero, pero no hay un camino hacia dicha verdad. Pero Chandrakirti tiene el camino hacia esa verdad, y cuando habla de este, habla acerca de la verdad relativa. La base de la verdad relativa es que no analizamos, esta "ausencia de análisis" no es una obligación moral; es solo que en el momento en que analizamos, por ejemplo, "donde está la identidad", todo el concepto se derrumba. Esto es lo que tenemos que entender a final de cuentas, pero por ahora no lo hacemos, y mientras no lo entendamos tenemos que seguir el camino. Si analizamos la "identidad personal", toda nuestra noción de identidad personal se derrumba, es lo que hace Chandrakirti. Y así, posteriormente ya no hay camino, ni hay práctica, ni hay nada que abandonar, ni nada que obtener. Es necesario comprender esto, es la realidad, pero todavía no la logramos entender.

[Estudiante]: El problema no es tanto acerca de la existencia, sino sobre la base de dicha existencia, la base de imputación. Nuestra base puede ser cualquier cosa. Nuestra mente parece que puede encontrar dicha base, en la ciencia, en la religión, en casi cualquier cosa. El problema con este aferramiento es que buscamos una base, incluso una persona trastornada lo hace. Pero mi pregunta

es ¿A qué se refiere? Parece que no coincidimos al definir existencia. Además de que los científicos como Einstein no son tan simplistas como para solamente decir "existencia". Ellos se dan cuenta del problema.

[R]: Pero es muy simple. Tan sencillo como cuando llamas a alguien por su nombre, sabemos que es una etiqueta, ¿pero el objeto que lleva ese nombre existe? No importa si existe un aferramiento emocional, dicho objeto existe o no existe. Este es el punto, los Madhyamikas afirman que dicho objeto no existe de manera substancial.

Por nuestra discusión, parece que tenemos una idea general de lo que hemos visto en los días anteriores. El debate entre los Pransanguika Madhyamikas y los substancialistas es acerca de la base de imputación, y si esta existe substancialmente o no. En el proceso de determinar su filosofía, los substancialistas usan palabras como *chitsen* (*spyi mtshan*), "fenómeno generalmente caracterizado" y *rangtsen* (*rang mtshan*) "fenómenos caracterizados de forma particular". Estos conceptos son similares a los que vimos ayer cuando nos referíamos al bosque y a los árboles. Los "Fenómenos generalmente caracterizados" son cosas como el bosque. Como discutíamos ayer, cuando hablamos de bosque y árboles, el árbol es algo que existe substancialmente, no así el bosque. "Bosque" es solo una etiqueta. Claro que cuando nos referimos al árbol, podemos decir que tiene ramas, raíces, flores y follaje. Ahora el árbol se convierte en *dag chö,* el fenómeno tal como se etiqueta, y todas las ramas y hojas se convierten en *dagshi,* la base de imputación. Por lo general, los substancialistas ven *chitsen*, como verdad relativa y *rangtsen* como verdad definitiva. Ya hemos hablado de esto antes, por ejemplo, es por esto por lo que los Vaibhashikas dicen que el átomo más pequeño es la verdad definitiva y algo grande como un jarrón es una verdad relativa, porque "jarrón" es una etiqueta. Y no solo es una etiqueta, sino que puede ser destruido, como decíamos hace dos años. Entonces cuando decimos "identidad personal", "yo", "nosotros" sabemos que estas son etiquetas, pero cuando nos preguntamos ¿qué es lo que etiquetamos? ¿Sobre qué imputamos dicha etiqueta? por así decirlo. Entonces los diferentes teóricos nos dan todo tipo de respuestas, como los cinco agregados, tres agregados o un agregado. Para un Prasangika Madhyamika, ninguno existe substancialmente. Cuando un cuervo observa un espantapájaros, lo etiqueta como humano, es lo mismo. Pero ahora no hablamos del espantapájaros, hablamos de la base de designación del ser humano.

Así que de acuerdo con los Prasanguika Madhyamikas, la etiqueta de "ser humano" no existe. Es solo una imputación. Y de la misma manera la base de designación no existe substancialmente. Hay que notar que nos estamos refiriendo al espantapájaros, aunque lo que veamos sea el espantapájaros. Chandrakirti no niega esto. Es una indicación, tal y como lo mencioné ayer. Si decimos que la base existe substancialmente, cuando meditamos en la ausencia de identidad, habremos generado el karma negativo de haber matado a alguien, pues se destruye al yo. Pero como esto no pasa, es correcto meditar en la ausencia de identidad del yo. Es lo mismo cuando vemos un espantapájaros, no hay un ser humano ahí, así que está bien y es correcto decir que no hay un ser humano. Y si un cuervo nunca ha visto un ser humano, entonces el espantapájaros no serviría. Hay que recordar que aun cuando observamos un espantapájaros, no estamos hablando de un espantapájaros, hablamos de un ser humano. Así que, con esto en mente, podemos continuar con algunas estrofas más.

Me gustaría agregar algo sobre la identidad personal innata y la identidad personal imputada. Cuando nos referimos a la identidad personal innata, hablamos del proceso de etiquetar. Al intentar explicar la identidad personal innata, los substancialistas terminan poniendo etiquetas. Esta segunda etiqueta es la identidad personal imputada. Cuando vemos un espantapájaros y pensamos que es un ser humano, esta es como la identidad personal innata. Posteriormente al analizar, con base a algún tipo de técnica, investigamos al respecto. Los Samkhyas buscaron y encontraron algo. A diferencia de los Samkhyas, los budistas no buscamos un ego permanente.

Desde luego que los budistas quieren entender que esta identidad personal innata es inexistente. Pero para los Prasanguikas, cuando las otras escuelas budistas están tratando de entender la ausencia de identidad de los fenómenos, lo que están tratando de negar automáticamente se convierte en la identidad imputada. Para los Samkhyas, cuando hablan de identidad personal, no discuten sobre la necesidad de abandonar dicha identidad o no. Pero Chandrakirti está diciendo que cuando los budistas substancialistas señalan que hay algo que necesitamos abandonar, señalan al objeto incorrecto.

Con esto en mente, las siguientes estrofas les resultarán más sencillas. Podrán digerirlas con mayor facilidad. Cuando observamos al espantapájaros, desde la distancia vemos a un ser humano, pero al acercarnos, nos damos cuenta de que la idea de que es un ser humano es incorrecta. Ningún aspecto del ser humano existe ahí ni podemos encontrar ningún rastro. Chandrakirti dice que los substancialistas, en lugar de establecer desde el principio que nunca hubo un ser humano, lo que hacen es acercarse al espantapájaros y decir "Caray el ser humano se ha ido". Esto es algo muy importante.

(c) Refutar la idea de que existen como recipiente y como contenido, 6:142

6:142 La identidad personal no reside en los skandhas ni los skandhas
moran en la identidad personal. Por esta razón,
puede comprenderse el hecho de que sean algo diferente,
sin embargo creer que no son algo distinto, es una noción [equivocada].

Aquí se refiere al recipiente y al contenido del mismo. Dice que no hay una identidad personal que sea el contenido del recipiente de los agregados. Tampoco son los agregados el contenido del recipiente de la identidad personal. ¿Por qué? Debido a que la llamada identidad personal y los agregados tendrían que ser entidades separadas para poder ser recipiente y contenido. Pero como la identidad personal no es algo separado de los agregados, ni los agregados están separados de la identidad personal, no puede ser uno el recipiente del otro. Es lo mismo que mencionamos anteriormente: La base de imputación es el recipiente, y la etiqueta es el contenido. Así que lo que sea que el oponente haya imputado aquí, es *lokpar tokpa (log par rtog pa),* es decir: visión errónea.

(d) Refutar la idea de la identidad personal como poseedora de los agregados, 6:143

6:143 No se considera que la indentidad personal tenga forma, puesto que dicha
identidad personal no existe y por lo tanto la idea de posesión no aplica.
[Aplicaría si] fuesen diferentes, como en el caso de poseer una vaca; o idénticos
como en el caso de poseer un cuerpo.
La identidad personal no tiene forma ni algo diferente.

Esta *sloka* es parecida a la anterior. La identidad personal no tiene forma ni agregados, y no puede poseer nada debido a que no existe tal cosa como una identidad personal. Por lo que el término *denpa (ldan pa)*, que significa "poseer" o "tener", no se puede utilizar en este caso. Hay dos formas en las que nos referimos a poseer o tener. La primera es como cuando decimos que "una persona tiene forma", algo que no es necesariamente diferente a nosotros. La segunda es cuando decimos "la persona posee algún adorno". Sin embargo, ninguna de estas puede ser utilizada en este caso, pues la identidad personal y los agregados no son lo mismo ni son algo diferente.

(H13) (ii) Resumen, y la manera en que se enseña este punto de vista en términos de verdad relativa y definitiva, 6: 144-145

6: 144 La forma no es la identidad personal y la identidad personal no posee forma;
La forma no existe dentro de la identidad personal ni la identidad personal existe dentro de la forma.
Sucede lo mismo con los [otros] cuatro Skandhas,
Estos son los veinte puntos de vista de la identidad personal.

En esta estrofa se reconocen cuatro cosas acerca de la identidad personal. Que la forma no es la identidad personal. Que la identidad personal no posee la forma. Que la identidad personal no existe, o que no hay existencia de dicha identidad dentro de la forma. Que la identidad personal no tiene forma. Y esto mismo aplica para el resto de los cuatro agregados; así que cuatro por cinco da un total de veinte. Estas son las veinte visiones erróneas acerca de aferrarse a la llamada identidad personal. En ocasiones el Buda hacía referencia a estos veinte en algunos sutras, diciendo que eran como una montaña con veinte picos. Hay que recordar que la identidad personal imputada de la que hablan los Samkhyas, no está incluida en estas veinte, porque la consideran independiente de los agregados.

En el *Mulamadhyamaka-karikas*, Nagarjuna habla de veinticinco tipos de visiones, agrega otras cinco visiones erróneas. Estas se refieren a la identidad personal que es independiente de la forma, la identidad personal que es independiente de las sensaciones, la identidad personal que es independiente de la conciencia y demás. Dice que este tipo de identidad personal no existe. Y en este caso, la visión de una identidad personal imputada de los Samkhyas estaría incluida. Pero no hablaremos de eso ahora.

6:145 La [aparente] visión similar a una montaña [de una identidad personal con existencia inherente], se destruye con la [sabiduría]-vajra que reconoce la ausencia de identidad personal.
Con esto, se destruyen simultáneamente las poderosas montañas de la visión del conjunto transitorio,
Las cimas más altas de [las veinte visiones del conjunto transitorio].

Esta estrofa es fácil de comprender. Dice que cuando logremos comprender la ausencia de identidad personal, esta sabiduría, al igual que un varja, destruirás las veinte visiones, y cuando esta visión es demolida, entonces todo el sufrimiento y todo tipo de identidad personal imputada serán destruidas. Dentro de esta *sloka* hay que considerar que estas veinte visiones no son necesariamente visiones imputadas de forma obvia, pueden estar dentro de nosotros. Aun aquellos que no han estudiado ninguna teoría y no siguen ninguna doctrina, pueden tener estas veinte visiones. Esto se debe a que por muchas vidas hemos estado influenciados por doctrinas que creen que la identidad personal tiene forma, o que la forma es la identidad personal, las veinte visiones de las que hablamos. Aquí Chandrakirti dice que la sabiduría como vajra, destruirá cualquier cosa, incluyendo estos tipos de identidad personal imputada.

(b) Refutar la existencia del individuo como algo indescriptible (694)

(i) Exposición de esa visión, 6:146

6:146 Algunos [mantienen la idea] de una persona substancial indescriptible
Con una identidad personal y skandhas, idénticos o diferentes, permanentes o impermanentes.

[Tal identidad personal] puede ser vista como un objeto de las seis conciencias,
Y es considerada la base sobre la cual se imputa el "yo".

He notado que hemos estado utilizando el término *Mangpö Kurwa* para referirnos a los Sammitiyas. Y de hecho esta escuela tiene tres diferentes sub-escuelas:

- *Kaurukullaka* (*sa sgron ril gnang pa'i sde*)
- *Avantava* (*rung ba pa'i sde*)
- *Vatsiputriya* o *Nemapuwa* (*gnas ma bu ba'i sde*)

Ahora, la estrofa 146 describe una idea que proviene de los *Nemapuwas*. Al darle solamente un vistazo, pareciera haber un poco de contradicción, que fuese algo paradójico. Esta sub-escuela del *Mangpö Kurwa* propone que no podemos decir que la identidad personal y los agregados son lo mismo, separados, permanentes o impermanentes. Su visión es que esto es inexpresable. Pero al mismo tiempo, dicen que los agregados y la identidad personal existen substancialmente. Sostienen la interesante visión que aquello inexpresable puede ser percibido por los seis tipos de conciencias y esa es la base cuando surge el aferramiento a la identidad personal. Recordemos que aún estamos abordando el problema raíz de tratar de encontrar la base del aferramiento a la persona. Esta escuela es bastante complicada, de alguna forma son muy similares a los Prasanguika Madhyamikas, en cuanto a que dicen que la base de aferramiento a la identidad personal es la identidad misma y no los agregados. Pero a diferencia de algunas de las escuelas substancialistas que discutimos con anterioridad, que creen que la base existe substancialmente, pero que la etiqueta existe solo como algo imputado. Aquí los *Nemapuwas* afirman que ambos, la base y la etiqueta, existen substancialmente.

(ii) Explicación sobre lo qué hay de incorrecto en ello

(a) Si fuese indescriptible, no podría existir substancialmente, 6: 147

6: 147 Debido a que la diferencia entre la forma y la mente no es algo indescriptible,
Y a que [algo] real y existente no se percibe como algo indescriptible.
Para comprobar una identidad personal real,
Siendo una realidad comprobada como lo es la mente, no podría ser indescriptible.

Esta estrofa dice que algo no puede existir substancialmente si es inexpresable. Si algo es inexpresable, no podemos decir que existe, puesto que hemos expresado algo. Si decimos que la forma es inanimada y, separada de su forma inanimada, tenemos una mente que es animada y por lo tanto expresable. Chandrakirti refuta que sea "inexpresable". Si algo substancial existe, no podemos decir que sea inexpresable. Si la identidad personal existe substancialmente como una entidad, entonces, al igual que la mente, es algo expresable. No puede ser inexpresable.

(b) Si es indescriptible, (quienes sostienen este punto de vista) dicen que sólo puede existir como una imputación, 6: 148

6: 148 Debido a que [afirman] que la naturaleza de un jarrón no existe substancialmente,
puesto que resulta imposible describir su forma y demás [como algo diferente o idéntico],
Al ser la identidad personal y los skandhas [igualmente] indescriptibles,

[No sería posible percibir] a la identidad personal como inherentemente existente / No se puede ver dicha identidad personal como algo con existencia inherente.

En esta *sloka* Chandrakirti menciona que, si algo existe y es inexpresable, entonces solo existe como algo imputado. Por ejemplo, un nombre como "jarrón" no existe substancialmente, porque es una etiqueta. Hablamos de esto anteriormente. De acuerdo con esta escuela en particular, afirman que el nombre "jarrón" existe, pero que resulta imposible expresar su nombre y sus substancias tales como la arcilla y los átomos como algo unido, o separado, permanente o impermanente. En su visión, las ideas "identidad personal" y "agregados" existen, pero no podemos expresar que existen como algo único o como algo separado. En este caso, como consecuencia tampoco podríamos afirmar que la identidad personal existe y, por lo tanto, la consecuencia es que la identidad personal tampoco existe verdaderamente.

Existe una diferencia entre las estrofas 147 y 148. En la estrofa 147, Chandrakirti señala una consecuencia de lo que han dicho los oponentes al afirmar que no podemos decir que la identidad personal es inexpresable si decimos que existe substancialmente. Usa el ejemplo de la forma y de la mente, el cual ellos aceptan. Esta es la manera de refutar de un Prasanguika. En la estrofa 148, Chandrakirti dice que, si la identidad personal es inexpresable, entonces no puede existir substancialmente. Nada que no pueda ser expresado puede existir como una substancia. Tenemos el ejemplo del jarrón, donde "jarrón" es solo una etiqueta. De nuevo usa su teoría. Como podemos decir "jarrón", entonces es algo expresable.

(c) Dado que no es un fenómeno real, no se puede demostrar que es real, 6:149

6:149 No consideran a la conciencia como diferente de sí misma,
Sin embargo si la consideran como una entidad diferente de los skandhas.
Debido a que se considera que las entidades tienen estos aspectos [de ser algo idéntico o algo diferente],
[Pero como aquí] no se cuenta con estas [dos] características de las entidades,
entonces no puede haber una identidad personal.

En esta *sloka*, Chandrakirti dice que la identidad personal imputada pareciera que no es una entidad, pues no tiene ninguna de las características de una entidad. Ellos afirman que la mente no está separada de la identidad personal, pero que la forma si lo está. Entidades como conciencia y forma tienen características tales como ser una o ser algo distinto. Pero de acuerdo con sus tesis anteriores, la consecuencia sería que no hay una identidad personal, ellos han dicho que no pueden expresar si el yo imputado es uno o distinto de los skandhas.

(ii) Presentar a la persona como imputada dependientemente

(a) Utilizando el razonamiento anteriormente explicado para determinar que efectivamente es algo imputado, 6: 150

6: 150 Por lo tanto la base para etiquetar la identidad personal no es una entidad,
No es diferente de los skandhas, ni son los skandhas mismos;
Tampoco se basa en los skandhas, ni los posee.
[Más bien, la identidad personal] se determina en función de los skandhas.

Esta es una *sloka* importante, que es casi como una expresión de la propia visión de Chandrakirti. Dados todos los argumentos previos, podemos concluir que la base u objeto de este aferramiento a la identidad personal no existe substancialmente. Entonces dicha identidad personal no está separada de los agregados ni tampoco es una con los agregados. Pero a nivel relativo, es decir sin ningún tipo de análisis, podemos decir que esta identidad personal surge dependiendo de los cinco agregados, creando una noción de identidad personal que no tiene ningún fundamento.

Tal como en la ausencia de identidad personal de los fenómenos, Chandrakirti refuta todas las causas de la existencia verdadera: por sí misma, debido a algo más, ambos o ninguno. Posteriormente dentro de la verdad relativa dice que, como causa y efecto, o el brote y la semilla, las cosas suceden gracias al surgir dependiente. Surgen dependiendo unas de otras. De la misma manera afirma que en la verdad relativa, la noción de identidad personal surge en dependencia de los agregados, y basado en eso, aparece el aferramiento al yo. Así que es posible tener nociones de la identidad personal, tal como practicando el Dharma, purificando los obscurecimientos o alcanzando la iluminación. Todo esto es perfectamente posible.

A continuación, iremos al famoso análisis del carruaje en siete puntos que hizo a Chandrakirti muy popular en la India y Tíbet, y esperamos que haga lo mismo por él en Francia. Pero antes, abramos la sesión para algunas preguntas.

[Estudiante]: Mi pregunta es sobre los Vatsiputriya. ¿Mencionan el término "substancialmente existente"?

[R]: Si, eso es exactamente lo que Chandrakirti dice.

[Estudiante]: ¿No importa que "substancialmente existente" se use aquí de forma filosófica? No significa físicamente existente, sino existente desde y por sí mismo.

[Estudiante]: Tengo una pregunta sobre la terminología. Cuando decimos "sin análisis" ¿Qué quiere decir?

[R]: Comprendo, hace falta que termine de explicar el significado de *matak machépa (ma brtags ma dpyad pa).*

[Estudiante]: En francés, uno podría entender varios significados. Yo supongo que no es "sin concepción" porque Mipham Rinpoche dijo "sin concepción no hay enseñanza". Yo además supongo que no es "sin inferencia", porque Mipham Rinpoche también dijo "sin inferencia seriamos como bebés recién nacidos"

[R]: Significa "no analizar usando el razonamiento de ninguna doctrina en particular". Puede que ninguno de ustedes sea seguidor de una doctrina, como creer en la reencarnación o lo que sea. Pero, aunque podemos ser llamados "libre pensadores", argumentando que no creen en ninguna doctrina o sistema filosófico, aun así, tienen una creencia. Y esta creencia está muy influenciada por estas doctrinas. Cuando hablamos de "análisis", nos referimos principalmente a un análisis teórico.

Tal vez podríamos decir que se refiere a cualquier sistema de análisis que proviene de un cierto camino que tiene una visión, meditación, acción y resultado. Si utilizamos este tipo de análisis, entonces la identidad de la verdad relativa se vendría abajo. ¡Pero esto se está convirtiendo en todo un gran debate! Cuando decimos 'visión', ¿qué queremos decir? Una visión debe tener tanto una verdad relativa como una verdad última. Este es uno de mis argumentos en contra de gente como Krishnamurti, el famoso erudito y filósofo. Desde mi limitado punto de vista, encuentro que no posee la verdad relativa ni la verdad última. Y si no tienes la verdad relativa y la verdad última no puedes

construir el camino. No puedes decir, “mira, nada existe”, porque esto te deja sin esperanza. ¿Me entiendes?

[Estudiante]: Yo solo busco una guía para la vida, ¿Qué tipo de análisis debería rechazar?

[R]: Este es un pensamiento muy interesante. Deberías preguntarle al Khenpo, que vendrá pronto. Es muy interesante, porque hay algo que no es claro, ¿cierto?

[Estudiante]: Y si no tenemos ninguna visión o antecedente filosófico alguno, como un bebé recién nacido.

[R]: Esto es muy difícil. Prácticamente no hay nadie así en nuestros días. Creo que al final el análisis es inevitable. Pero si encuentras algo, deberías buscar a Chandrakirti y él lo refutaría.

[Estudiante]: Pero necesitamos analizar para encontrar nuestro camino o meta.

[R]: Cuando digo no analizar, no estoy dando un consejo moral. Desde luego que debemos analizar, y como estudiante uno debe analizar. Pero los substancialistas analizan la verdad relativa en su intento por construir la verdad última. Cuando Chandrakirti les recomienda no analizar, es porque al analizar, la verdad relativa se derrumba.

[Estudiante]: A nivel relativo, ¿es correcto, el análisis que explica cómo funcionan las cosas? Por ejemplo, si queremos hervir un huevo, ya tienes una idea de la causalidad, el efecto tiene causas y demás. Pero si entra en juego otro tipo de teoría sobre la causa y una explicación de lo que pasa cuando hierves un huevo, y dices “eso es, esto es la causa” entonces habrás mezclado las dos verdades. Hablamos en términos absolutos sobre lo que es relativo, y es de esto de lo que Chandrakirti trata de deshacerse.

[R]: Eso creo, sí.

[Estudiante]: Pero si realmente crees que estas hirviendo un huevo, ya lo estas clasificando.
[R]: No creo que sea necesario clasificar el huevo para poder hervirlo, ¡aun de forma relativa!

[Rinpoche]: Y ahora tengo una pregunta para ti, los Svatantrikas dicen que los agregados son la base o soportes para el aferramiento a la identidad personal. Relativamente esto es lo que dicen, me gustaría que me dijeras ¿por qué razón afirman esto? Te daré una pista, revisa la ausencia de identidad personal de los fenómenos.

[Estudiante]: La identidad personal solo es percibida cuando se perciben los skandhas, y no se percibe ninguna identidad personal aparte de percibir los skandhas.

[Rinpoche]: Esto está relacionado a lo que quiero escuchar, pero dime más. ¿Cuál es la razón por la que dicen esto?

[Estudiante]: Porque si surge, debe tener una causa, si no, estaríamos hablando de algo que surge sin causa.

[Rinpoche]: Como sabes, un estudiante de filosofía debería de poder no solo explicar el significado sino además usar los términos adecuados, usa los términos correctos. Ya casi explicas el significado, pero quiero que lo digas en los términos correctos, porque quiero que te acostumbres a estos, ¿cuál es la razón?

[Estudiante]: Lo dije de forma general, si algún fenómeno surge, debemos suponer que surge de alguna causa.

[Rinpoche]: Si, dijiste el significado muy claramente. Pero me gustaría que usaras los términos filosóficos correctos, para que nos podamos acostumbrar a ellos.

[Estudiante]: Convencionalmente, aceptan la causalidad de otros.
[Rinpoche]: Eso es, eso queríamos oír, porque los Svatantrikas aceptan la creación o el surgir debido a algo diferente. Estaba tratando de ser muy tibetano. Cuando estudiamos, primero es difícil recordar las cosas, luego puede ser que recordemos el significado, pero nuestros maestros de filosofía siempre insisten en que usemos la expresión correcta, los términos correctos.

(b) Aplicar el símil del carruaje (696)

(i) Resumen, 6:151

6:151 De la misma manera no se considera que un carruaje sea algo diferente a sus partes;
Ni idéntico; ni poseedor de estas;
No está en sus partes; ni las partes están en él;
No es el mero conjunto; ni es su forma.

Creo que el día de hoy será un poco más fácil pues la mayoría de las cosas son como un resumen de lo que hemos hablado con anterioridad. Algunas de estas frases son difíciles de traducir para mí, por mi insuficiente vocabulario dentro de la lengua inglesa. Por ejemplo, aquí Chandrakirti dice *zhenmin mayin* (*gzhan min ma yin*), como una forma poderosa de referirse a la "unidad", pero literalmente significa "no es lo otro". Podemos pensar que no es una gran diferencia, pero como filósofo, se debe ser muy estricto con los términos que usamos. ¡Voy a culpar un poco a Tulku Rinpoche, quien es un excelente traductor, pero me dijo que yo tradujera! ¡Así que este es el resultado! Grandes Khenpos, como mi maestro Khenpo Rinchen, nunca necesitarían un comentario. Pero ahora yo uso un comentario, y aunque puedan pensar que hay mucha información en el comentario que no les he dado, aquí está todo, no me he adentrado en todas las discusiones que hay entre los traductores tibetanos, pero todas las discusiones entre los filósofos indios están aquí. Y toda la información está contenida dentro de las cortas frases de las *slokas*. Ese es el poder del lenguaje.

Aunque el análisis del carruaje en siete puntos se utiliza aquí para refutar la identidad personal imputada, verán que se puede utilizar como método de análisis en la meditación.

Los siete puntos son:

1. El carruaje ***no es algo diferente a*** las partes del carruaje.
2. El carruaje ***no es lo mismo que, ni es uno*** con las partes del carruaje.
3. El carruaje ***no está dotado de*** las partes del carruaje.
4. El carruaje ***no es el contenido*** que está dentro de las partes del carruaje.
5. El carruaje ***no es el recipiente*** que contiene sus partes como contenidos.

Estos cinco tipos de razonamiento ya eran muy populares antes de Chandrakirti, pero le añadió otros dos:

6. El carruaje ***no es el ensamblaje*** de las partes del carruaje.
7. El carruaje ***no es la forma*** del carruaje.

Este análisis en siete puntos es algo que realmente se puede explorar a detalle. Al utilizarlo, intentemos ir más allá de nuestra forma normal de pensar. Es difícil para nosotros darnos cuenta de esto pues creemos que las partes del carruaje hacen el carruaje, o que el carruaje es el recipiente de sus partes. Tal vez nos ayude usar el ejemplo de un automóvil.

Una cosa que debo decir es que, a nivel relativo, Chandrakirti no niega el carruaje ni las partes del carruaje. ¡Él nunca dice esto! Por ejemplo, cuando decimos "automóvil", el automóvil es solo una idea. Así que el automóvil nunca será lo mismo que las partes del automóvil, como el volante. Pero al mismo tiempo sin el volante, las puertas y las ventanas, la idea de automóvil no puede acontecer en nuestra mente, así que podemos decir que el automóvil no es una entidad separada de sus partes. El punto principal aquí es que podemos aplicar este mismo análisis a los agregados y a la identidad personal.

(ii) Explicación detallada

(a) Establecer un símil

(i) Si es analizado a través de los siete puntos, no tiene existencia substancial

(a) La mera unión de partes no es el carruaje, 6:152.1-2

(b) La unión de las partes y la forma no es un carruaje

(i) Sin las partes, el conjunto y la forma no son el carruaje, 6:152.3-4

> *6:152 Si la mera unión [de las partes] fuese el carruaje*
> *Las partes separadas deberían ser el carruaje también.*
> *Pero que las partes, sin quien las posea*
> *O incluso, que la mera forma sea el carruaje, es absurdo.*

Esta *sloka* expresa a detalle los dos últimos razonamientos que hablan del ensamblaje y de la forma. Si el carruaje fuese la mera unión de sus partes, entonces cuando las partes están en el taller, separadas en diferentes bolsas o algo así, debería de ser posible ver el carruaje ahí. Pero no es así. También sabemos que el propietario de las partes, digamos el carruaje, no existe, es una idea, incluso nuestros oponentes están de acuerdo en esto. Y dado que no hay un propietario de las partes, no puede haber ninguna propiedad. Por tanto, las partes del carruaje son también una idea. Por tanto, no hay un carruaje.

(ii) Ni la forma, ni las partes son el carruaje, 6:153-154

> *6:153 Afirman que la forma original continúa estando en las partes individuales,*
> *Incluso [ahora] que el carruaje está ensamblado,*
> *Por lo tanto, como no existía cuando las partes estaban desensambladas,*
> *Entonces el carruaje no existe ahora tampoco.*

Esto es en gran medida la forma en la que pensamos acerca de un automóvil. Cuando decimos "Automóvil" y pensamos o hablamos acerca del mismo, nos referimos a su forma. Desde luego nos referimos a todas las cosas que discutimos antes, pero también nos referimos a su forma.

Ahora si la mera forma es el carruaje, le preguntaríamos dos cosas a nuestro oponente. El punto es que tenemos dos formas aquí, una antes del ensamblaje, otra después de ensamblar las partes. Así que ¿de cuál estamos hablando? Si hablamos de la forma antes del ensamble, entonces Chandrakirti tiene dos preguntas más, si es antes, acaso cada parte tiene su propia forma, por ejemplo, las ruedas son redondas, los clavos tienen punta, cosas como esas. ¿Es este el carruaje? O es el caso que conforme vamos armando el carruaje las cosas que eran redondas ya no lo son, por que una nueva forma o silueta comienza a aparecer durante el ensamblaje. Entonces ¿es este el carruaje? ¡Chandrakirti realmente va a analizar todo!

Supongamos que dicen que la forma de las partes antes de ensamblar son el carruaje, por ejemplo, todas las cosas que son redondas, afiladas, largas, etcétera. En este caso cuando todas estas formas se separan, tal vez una rueda por allá, un clavo en el techo, los frenos están en alguna parte del sótano, entonces verías muchos carruajes. Deberías ver un carruaje completo en cada lugar donde esta una parte del carruaje. Pero en nuestra experiencia ese no es el caso. Entonces Chandrakirti dice que como no vemos un carruaje antes del ensamblaje de sus partes, después del ensamblaje tampoco lo veremos.

6:154 Ahora, cuando existe un carruaje
Si las ruedas, etc. existen de manera diferente,
Debería de percibirse, pero no sucede así.
Por tanto, el carruaje no puede existir como mera forma.

Ahora llegamos a la segunda pregunta. Al ensamblar el carruaje, se modifica la forma original. Por ejemplo, el piso del automóvil era plano, pero al ensamblarlo cambió. En algunos casos, hay grandes cambios, en otros los cambios son ligeros. Ahora si decimos que esta nueva forma es el carruaje, tenemos el verso 154. En este caso después del ensamble del carruaje, deberíamos ver una nueva forma en cada parte del carruaje, sin embargo, no sucede así.

(iii) Ni la forma ni las partes ensambladas son el carruaje, 6:155-156

6:155 Debido a que dicho conjunto [substancial] es inexistente,
La forma no es una unión de las partes.
Por lo tanto, sin base alguna,
¿Cómo puede tener forma?

Como lo mencioné, hay cuatro preguntas y dos preguntas raíz. La segunda pregunta raíz fue si ¿el carruaje es lo mismo que la forma después de ensamblar sus partes? Eso es lo que usualmente decimos. Aquí se ataca la idea de una nueva forma. No se ha convertido en una forma diferente. Por tanto, nuevamente llegamos a la conclusión de que no es posible decir que la forma del carruaje sea el carruaje.

Aquí él dice que, si la base existe substancialmente y la designación existe solo como imputada, ahí hay una contradicción. La misma idea del llamado ensamblaje no existe. ¿Qué es esto? ¿Qué significa ensamblaje o unión? No es que ahí exista una entidad separada llamada el ensamblaje cuando pusimos las ruedas, el techo, el piso y demás. No hay tal cosa. Nosotros decimos que cuando un automóvil está ensamblado, no vemos la forma de las partes separadas e individualmente. Cuando vemos un automóvil no vemos un clavo enorme. La misma idea de ensamblaje no existe substancialmente y una idea no puede tener forma.

6:156 De acuerdo con su propia tesis
Del resultado manifiesto siendo falso,
Es necesario saber que se basó en una causa falsa
Y que sucede lo mismo con todo tipo de creación.

Dado que la idea del ensamblaje es solo una idea, la forma no puede existir. Pero dependiendo de una causa falsa o irreal como la ignorancia, puede surgir un resultado falso o irreal como las formaciones kármicas. Esto es lo que el oponente debe entender. Ahora en el siguiente verso, vamos a otra escuela que dice que las cosas existen como son, como jarrones, bosques, árboles y tiendas, y que sobre esa base proyectamos fenómenos como jarrones, tiendas y bosques. Creo que esta escuela es muy similar a la forma en la que piensan los científicos.

(IV) Utilizar esta prueba para otros (ejemplos) relacionados, 6:157

6:157 Consecuentemente, aplica para todos los que comprueban los ocho átomos,
Que su idea del jarrón es absurda,
Dado que, sin creación, los ocho átomos tampoco existen.
Y por tanto [los objetos] no pueden existir como una forma.

Como hemos visto, una idea como la del "jarrón" es una etiqueta, y estamos tratando de encontrar una base donde afianzar dicha etiqueta. Ahora llegamos a la explicación de esta escuela, una de las poderosas escuelas Vaibhashika. Dicen que hay ocho tipos principales de átomos o partículas: tierra, agua, fuego, aire y luego forma, olor, sabor y tacto. En ocasiones agregan una novena partícula: la partícula del "sonido" y en algunos fenómenos, está la décima partícula del "sentido". Algunos otros fenómenos tienen sentidos extra, por lo que hay un total de once partículas o átomos.

Muchas de estas partículas no pueden ser conocidas por nuestros ojos u oídos ordinarios, así que la existencia de estas partículas solo puede ser reconocida por su función. ¿Recuerdan de lo que hablábamos de la función con anterioridad? Esta escuela dice que si, por ejemplo, estás haciendo un jarrón, la razón por la que se encuentran juntas sus partes es debido a las partículas de agua. Y es posible mover el jarrón de la recamara a la sala debido a las partículas de aire. Afirman que la unión de algunas o de todas estas partículas en conjunto con alguna función, da origen a ideas como "carruaje" "jarrón" "identidad personal" y demás. Pero Chandrakirti dice que esto no es posible, las ideas de "jarrón" o de "identidad personal" no son posibles debido a que primero tendríamos que hablar del surgir. Y en cuanto hablamos del surgir, podemos regresar al análisis del surgir debido a sí mismo, debido a otro, a ambos o a ninguno. Hemos analizado esto a fondo, y sabemos que los fenómenos no han nacido, así que no es posible crear una forma con existencia sustancial. Podemos discutir esto después si no están satisfechos con esta explicación.

(ii) El carruaje existe para la gente ordinaria sin análisis

(a) Cuando es imputado dependientemente, el carruaje existe dentro de la verdad convencional, 6:158

6:158 En efecto, ni en la realidad tal cual es, ni en la experiencia ordinaria, existe tal [fenómeno],

De acuerdo con el análisis en siete puntos.
E incluso en este mundo sin análisis,
Con base a sus partes, las cosas son imputadas dependientemente.

Esta expresión es única de Chandrakirti. Si lo analizamos, este así llamado carruaje no existe, no solo dentro de la verdad ultima, sino tampoco dentro de la verdad relativa. Sin embargo, en un mundo como este, si no analizamos, dentro de esta existencia cíclica, en dependencia a las partes, es posible entonces tener una noción del carruaje.

(b) De la misma manera, cosas con partes etc. existen dentro de la verdad convencional, 6:159

6:159 Teniendo partes que a su vez tienen detalles,
Un carruaje es considerado por todos como el poseedor.
Los seres existen como poseedores de sí mismos.
No hay que derrumbar la experiencia ordinaria que todo lo oculta.

Chandrakirti dice que la idea del carruaje existe solo como un fenómeno que surge dependientemente. En dependencia a sus partes, es posible tener la idea del carruaje. Basado en las partes, dependiendo de la idea de las partes, podemos tener la idea de un poseedor de dichas partes. En este mundo cuando decimos "tráiganme un carruaje", esta idea solo opera en base al surgir dependiente. Si insistimos en que el mero conjunto, la forma o alguna otra de las imputaciones anteriores son el carruaje, entonces destruyes las ideas de la gente común. Chandrakirti dice que, si estamos de acuerdo con nuestros oponentes, no podríamos decir: "tráiganme un carruaje", más bien deberíamos decir: "tráiganme ese ensamble o conjunto de partes, esa forma, o aquello que es llamado vehículo", algo así. Pero la gente común no piensa de esta manera.

El punto es este: La mayoría de nuestros oponentes aquí son budistas. Todos ellos tienen la visión de la ausencia de identidad personal. Pero Chandrakirti señala la consecuencia de la forma en que establecen su visión, pues continúan afirmando que las partes existen substancialmente, pero el poseedor de las partes no. Recordemos que, como substancialistas, ellos dicen que la base existe substancialmente pero que la etiqueta, como por ejemplo "carruaje", solo existe como una imputación. Por eso se dice que, con esa manera de pensar, derrumban las ideas aceptadas por la gente común. Como podemos ver en el esquema estructural, Gorampa dice que, de la misma manera, podemos ver cosas con partes que existen dentro la verdad convencional.

(iii) Los beneficios de utilizar el análisis en siete puntos

(a) Presenta la verdadera naturaleza de las cosas, 6:160

6:160 ¿Cómo puede existir algo que no exista dentro de este análisis en siete puntos?
El yogi, al no encontrar nada,
podrá fácilmente entrar en la realidad tal cual es,
sin embargo, hay que comprender que [también] existe solo como algo [no analizado].

Este párrafo nos dice el beneficio de entender el análisis séptuple del carruaje, y será de ayuda para muchas de las preguntas que teníamos ayer. Como un yogi analiza utilizando el razonamiento séptuple, el yogi se dará cuenta que, de toda la idea del carruaje, de las partes del carruaje y todo eso,

nada existe. No encontrará nada que exista substancialmente, entonces el razonamiento séptuple le permitirá a este yogi entrar a la verdad ultima más fácilmente. Al mismo tiempo dentro de la verdad relativa, cuando el yogi necesita viajar a alguna parte, el dirá "tráiganme un carruaje" y en ese momento usará palabas e ideas como carruaje. Pero cuando use estas ideas, sabrá que solo las usa dentro de la verdad convencional. Y dentro de la verdad convencional, no analizamos la verdad última.

(b) Refuta las nociones de las cosas con partes, 6:161

6:161 Cuando ya no existe el carruaje,
Sin el todo, las partes tampoco existen.
Por ejemplo, si el carruaje se quema, ya no habría partes,
Cuando el fuego del conocimiento incinera el todo, las partes también [se queman].

Según Gorampa este dialogo es único de Chandrakirti. La mayoría de nuestros oponentes creen que las partes existen substancialmente, pero que el poseedor de las partes, como el carruaje, es solo una idea. Chandrakirti dice que conforme examinamos el concepto "carruaje" utilizando el análisis en siete puntos, entenderemos que no hay tal carruaje. Y al no haberlo, no puede ser propietario de las partes, por lo que resulta imposible afirmar que la propiedad existe, es decir las partes. Por ejemplo, si el carruaje se quema, la idea del carruaje desaparece. En ese momento, aunque quizás algunas partes todavía puedan estar por todos lados, no acontece la idea de un carruaje. Solo podemos pensar cosas como "esta rueda pertenecía a un carruaje que fue consumido por el fuego". No pensamos en el carruaje. La última línea dice que de la misma manera el fuego de la sabiduría, como por ejemplo el análisis en siete puntos del carruaje, puede consumir o quemar todas las concepciones como el carruaje o sus partes. En el siguiente verso, Chandrakirti de nuevo hará énfasis en el surgir dependiente.

(a) Aplicar el símil al tema en discusión *(699)*

(i) En el momento de la imputación dependiente, el propietario y demás existen, 6:162

6:162 Al igual que en la experiencia ordinaria aceptada, con base en los agregados,
Los elementos y las seis esferas de los sentidos,
La identidad personal es considerada el propietario.
La apropiación es la acción, mientras que [la identidad personal] es el agente.

Al analizar, no podremos hallar el concepto "carruaje". Si no lo analizamos, entonces dentro de este mundo, existe la noción de carruaje. De la misma manera, en este mundo, en esta existencia, podemos tener todos estos otros conceptos, como los cinco agregados, los dieciocho diferentes tipos de elementos y los seis tipos de *ayatanas*. Y es posible decir que la identidad personal es el propietario de todas estas facultades. Por lo tanto, podemos decir que los agregados son la "acción" y la identidad personal es el "agente". De nuevo Chandrakirti señala que, si lo analizamos, todos los extremos desaparecen.

(ii) El momento en el que, a través del análisis, todas las elaboraciones sin excepción se detienen, 6:163

6:163 Sin existir [substancialmente], [la identidad personal] no es algo que no esté sujeta al cambio,
Sin surgir ni cesar, sin cambiar,
Sin estar [caracterizada] por la permanencia ni ningún otro extremo,
No es idéntica ni diferente [de los skandas].

Esta *sloka* es muy bella, es algo que podríamos escribir en nuestra pared y reflexionar en ello. Dice que, si analizamos utilizando la sabiduría o los métodos analíticos como el surgir de los cuatro tipos de extremos, o el análisis en siete puntos del carruaje, sabemos que su identidad personal no existe como una substancia o entidad verdaderamente existente. Dice que, dado que la identidad personal no tiene existencia verdadera, entonces no es algo permanente. Pero que tampoco es impermanente. La identidad personal no surge, así que no tiene cesación o extinción. Desde luego esta identidad personal, no tiene todas las cualidades imputadas, que fueron inventadas por los teóricos como los Smakhyas. Dado que no es substancial ni tiene existencia verdadera, dicha identidad personal no es una con los agregados ni tampoco es algo separado de los mismos. Así en este caso, le preguntamos a Chandrakirti ¿de dónde proviene esa idea de "mí mismo" o del "yo"?

(iii) El énfasis de creer en un "Yo" se debe al poder de la ignorancia, 6:164

6:164 En referencia a [la base]
A la cual los seres sintientes siempre se aferran con fuerza como un "Yo",
Surge la identidad personal de la mente aferrándose a lo "mío"
La cual surge de la ignorancia [en términos] de la [experiencia ordinaria] aceptada sin análisis.

Primero, al observar los cinco agregados o uno de ellos, surge la idea de identidad personal. Posteriormente la mente de los seres sintientes se aferrará a dicha identidad. El paso siguiente es el aferramiento hacia cosas como "mi bolsa", "mi casa" y demás. Este aferramiento constante a la identidad personal proviene de la ignorancia, y la ignorancia se aferra hacia dicha identidad personal. Pero, aun así, solo podemos decir que existe con base en la ausencia de análisis. Y utilizando este mismo razonamiento, Chandrakirti también afirma que incluso las cosas como "mi bolsa", pueden ser purificadas o refutadas. Usando el mismo análisis, podemos refutar el aferramiento hacia las cosas.

(IV) Refutar de la misma forma las ideas de "lo mío", 6:165.1-2

(c) El resultado de este análisis, 6:165.3-4

6:165 Porque sin agente no hay acción,
Por lo tanto, sin identidad personal no existe "lo mío".
Así que al observar la identidad personal y lo mío como vacíos,
El yogi es liberado por completo.

Dado que no hay una identidad personal que sea el agente, entonces no hay acción. Por tanto, no hay nociones, tales como "esta es mi forma, estos son mis sentimientos" y demás. Un yogi estará entonces liberado de este tipo de ilusiones sabiendo que no existe la identidad personal y que dicha identidad

no tiene posesiones. En el siguiente verso, Chandrakirti dirá que esto deberá ser aplicado a todos los demás fenómenos.

(ii) Usando la misma lógica para exponer todas las cosas existentes

(a) Exponer todas las cosas existentes que son imputadas dependientemente, 6:166

6:166 Jarrones, ropa, tiendas, ejércitos, bosques, guirnaldas, árboles,
Casas, carros, posadas y demás, cualquier cosa,
De acuerdo [a como las cosas aparecen] ante las personas comunes, acéptenlas como tal; debido a que el Señor de los Sabios no discute con la experiencia ordinaria.

Cuando estudiamos, los alumnos comienzan a sentirse más felices cuando llegamos a este verso, porque de aquí en adelante las cosas son un poco más ligeras. Como el verso dice, todos los fenómenos, tales como jarrones, ropas, tiendas, ejércitos, bosques, árboles, casas, pequeños carruajes y casas de huéspedes; si analizamos todo esto, no encontraremos ninguno que exista substancialmente. Pero en la verdad convencional, sin ningún análisis, todo esto existe, porque el Señor Buda nunca intento discutir con los seres ordinarios. El siguiente verso también hará énfasis en que este razonamiento debe ser aplicado a todo.

(b) Exponer en particular todas las cosas existentes que son acciones, 6:167

6:167 Las partes y el todo, cualidades y calificadores, pasión y el apasionado,
Descripción y aquello descrito, madera y fuego, todos estos objetos –
Cuando son sujetos al análisis del carruaje, en todos los siete puntos, carecen de existencia.
De otra forma, en términos de la experiencia común y aceptada, sí existen.

Al considerar las partes, por ejemplo, las ruedas de un automóvil, y al coche como el propietario de estas; y al considerar cualidades como la compasión y el propietario de esta cualidad como la persona compasiva; si analizamos todo esto con el análisis en siete puntos, no encontrarás nada substancial. Pero sin análisis, son reconocidos en la verdad convencional. Sin ningún tipo de análisis estos son aprehendidos. La gente ordinaria ni siquiera usa palabras como "existe"; este lenguaje es más filosófico. En el siguiente verso, Chandrakirti hace énfasis que el mismo razonamiento puede ser aplicado a la idea de causa y resultado.

(c) Exponer todas las cosas existentes como causas y efectos

(i) De acuerdo con el razonamiento ya explicado, causas y efectos no tienen una verdadera naturaleza, 6:168

6:168 [Solamente] al observar una causa creando algo, es una causa;
Cuando no hay un resultado creado, no puede haber una causa.

Si el resultado tiene una causa, existe, por lo tanto
Expliquen, ¿cuál crea a cuál?, y ¿cuál es primero?

Creo que, de acuerdo con sus proverbios occidentales, esta es la pregunta del huevo y la gallina. Chandrakirti utiliza el mismo punto aquí. Pero no sé si la gallina y el huevo tengan algo que ver con la causa y el resultado. Si alguien me pregunta que es primero si el huevo o la gallina, diría que vienen juntos. El gallo y gallina son primero que sus hijos e hijas; ¡Esto no tiene que ver con el huevo!, no sé qué es tan maravilloso sobre el huevo y la gallina. De cualquier manera, si una causa genera un resultado, entonces podemos decir que es una causa. Si no genera un resultado, entonces no lo es. Solo podemos tener un resultado si hay una causa. Así que díganme, ¿qué viene primero la causa o el resultado? Si no analizamos, todo este sistema de causas, condiciones y efectos puede ser entendido, como el huevo y la gallina, o como la gallina y los padres de la gallina.

Cada vez que discutimos causa y efecto, Chandrakirti parece siempre querer hacer énfasis y explicarlo a profundidad. Hace lo mismo aquí, en los siguientes versos.

(ii) Cuando se analiza en términos de si hay o no contacto entre ellos, no tienen una verdadera naturaleza, 6:169-170

6:169 De acuerdo con lo que dicen, si al encontrarse con una causa se crea un resultado,
Con un idéntico potencial, la causa y el resultado no serían diferentes.
Con diferente potencial, no podrían distinguirse las causas de las no causas.
Por lo tanto, al refutar estas dos, no puede haber otra alternativa.

6:170 Si su causa no crea un resultado, el resultado no puede existir como un objeto,
Una causa sin resultado, no siendo una causa, es incluso algo inexistente.
Porque estas dos parecen ilusiones,
No estoy en un error al aceptar como existentes las entidades de la experiencia común.

Si causa y resultado existen substancial o verdaderamente, entonces la pregunta es, cuando la causa genera un resultado, ¿la causa y el resultado se encuentran consigo mismas o no? En caso de que si hubiese contacto entre causa y resultado, entonces la consecuencia sería que no son algo diferente. Y si lo hay, entonces no habría diferencia entre esta causa y otra causa que no esté relacionada con ese resultado particular. Por ejemplo, la semilla que es la causa del arroz, y algo que no es la causa de ese resultado como lo sería una piedra, no se podrían distinguir. Si insistimos en una causa o resultado que existe substancialmente, entonces no hay una tercera alternativa de causa que produzca un resultado más que estos extremos de contacto y sin contacto.

Dado que de acuerdo con la idea de que la causa no genera un resultado, resulta imposible afirmar que este llamado resultado sea un resultado. Para Chandrakirti y los Prasanguikas, dado que decimos que ambos: resultado y causa, son ilusorios dentro de las dos verdades, entonces no es necesario analizar si es posible que tengan contacto o no. Ahora en los próximos dos versos, nuestro oponente tratará de refutar a Chandrakirti. Esta es una explicación bastante interesante.

(iii) Rechazar dos objeciones, tal como la similitud (en consecuencias) que se aplican a nuestro argumento

(a) La objeción del oponente, 6:171-172

6:171 [Objeción]: ¿Acaso esta refutación confronta aquello que refuta o no?,
¿Quizás el error [que refuta] aplica para aquello que tú mismo afirmas?
Al expresar [una refutación como esta], te derrotas a ti mismo,
Y tú refutación carece de poder y no logra refutar nada.

Finalmente, nuestro oponente está utilizando la táctica de Chandrakirti. Pregunta que, al refutar, si nuestro método de refutación ¿tiene algo que ver con lo que postulamos o no?, ¿no deberíamos preguntarnos lo mismo? Tú, Chandrakirti, continúas pensando que has logrado refutar a los otros, pero no te das cuenta de que tienes el mismo problema; por lo tanto, todas tus refutaciones han fallado, porque todo tu razonamiento también es ilusorio.

6:172 Puesto que la consecuencia de tus palabras es engañosa,
Resultan absurdas. Y mientras niegan las cosas existentes
Esto no sería aceptado por aquellos realizados.
Debido a que carecen de postura, estas refutaciones son una confrontación al azar.

Aquí nuestros oponentes dicen que Chandrakirti niega todos los fenómenos; argumentan que cuando un imán y un pequeño pedazo de hierro están a una distancia particular, el imán atraerá al hierro. De la misma manera, cuando observamos las cosas, dentro de cierta distancia podemos ver las cosas claramente, y cuando no estamos a esa cierta distancia, puede ser que no las veamos. En este punto, no tenemos que analizar si el imán y el hierro tienen contacto o no. Por lo tanto, personas como tú, Chandrakirti nunca serán aceptados por los seres realizados pues careces de una teoría. Tu único interés es atacar a otras personas, así que los seres nobles no te aceptarán. Ahora Chandrakirti responderá a esto en el siguiente verso.

(b) Cuál es el problema con esto (701)

(i) Disipar la objeción por carecer de postura

(a) Nuestro argumento no tiene el mismo defecto, porque no tomamos la postura de la verdadera existencia, 6:173

6:173 [Respuesta]: Ya sea que la refutación toque o no
Aquello que se debe refutar –la falacia en cuestión
Les corresponde a aquellos que toman la posición de una [existencia] verdadera,
Pero no a mí, puesto que no mantengo una postura.

Chandrakirti dice que no tiene una postura o una teoría. Solo los que mantienen algún tipo de teoría, como el oponente, deberían contestar esta pregunta. Y continúa diciendo: Sin embargo, ya que se preguntan cómo funciona el tema para mí, esto opera de dos maneras, las cuales explicaré a continuación.

(b) El ejemplo de una acción que es válida mientras no se realice un análisis.

(i) Un ejemplo valido que refute esta objeción, 6:174

6:174 Al igual que como es posible percibir el sol
Reflejado durante un eclipse,
[Y pensar] si acaso el sol y su reflejo llegarían o no a tener contacto,
Resulta algo absurdo puesto que el [reflejo] surge como algo convencional y dependiente.

Cuando hay un eclipse solar, es imposible ver el sol porque es muy poderoso, así que puedes ver el sol en una tinaja o en un contenedor, donde se vea el reflejo. Y luego puedes examinar y analizar la imagen, y decir ahora desde el lado este, hay un eclipse, y así sucesivamente. Aquí no es necesario pensar si el sol real y el sol reflejado tienen algún contacto o no, en la verdad convencional, funciona. Puedes estudiar la medida del eclipse; y, además, aún hay mucho beneficio en mi análisis y refutación.

(ii) Un ejemplo válido que comprueba el punto (702), 6:175

6:175 Mientras un reflejo [en el espejo] no es real,
Confían en él para verse atractivos.
De la misma manera deben comprender que aunque es inusual, el razonamiento [Madhyamika]
Limpiará el rostro de la sabiduría, trayendo así el logro de la meta.

El reflejo en el espejo no es real, es solo un reflejo; no es el rostro. Pero dicho reflejo puede ser utilizado para embellecerte. Y en este punto los substancialistas tienen el rostro muy sucio. Así que es mi deber compasivo limpiarlo y hacerlo bella. Así que usare este razonamiento en siete puntos, y otros razonamientos del Madhyamika como un reflejo en un espejo. Es importante saber que no doy ninguna razón analítica de que mis refutaciones tengan existencia absoluta, ni a nivel relativo ni a nivel último. Pero dentro de la verdad convencional, sin ningún tipo de análisis, puedo beneficiarles. Estos versos son muy importantes porque ahora conocemos el objetivo de Chandrakirti. Él no es solo un filósofo que escribió algunos libros y discutió con las personas. Él es un gran *mahasiddha* compasivo. No olvidemos que este hombre ordeñó una vaca pintada.

[Pregunta]: En las líneas directrices de Gorampa, primero analizamos la ausencia de identidad de los fenómenos y luego la ausencia de identidad personal. Puedo ver que hemos refutado la producción, que es, si recuerdo, el tercero de los diez tipos de igualdades. Y esta refutación está enfocada principalmente a los fenómenos, pero también se aplica a las personas. Luego refutamos el hecho de que los fenómenos pueden ser compuestos, usando el razonamiento del carruaje. Esto aplica principalmente a la identidad personal, pero Chandrakirti dijo que también aplica a los fenómenos. Dentro de esta primera igualdad, es decir que todos los fenómenos están igualmente vacíos de características, me preguntaba si es acerca del verso 168, porque parece que hemos regresado a la refutación de la producción, que se realizó al principio del texto.

[R]: Chandrakirti comienza a concluir este capítulo, lentamente.

[Pregunta]: Pero estamos regresando a la causalidad.

[R]: Como dije, Chandrakirti enfatiza la causalidad. Normalmente, escuchamos sobre la ausencia de identidad personal, en la persona primero, incluso en el camino. Pero a Chandrakirti le gusta hablar sobre la ausencia de identidad de los fenómenos, porque es aquí donde está el problema. Él prefiere analizar las partes del carruaje que, al carruaje, porque sabe que una vez que hemos analizado las partes del carruaje, entonces el carruaje desaparece.

[Pregunta]: Esto se relaciona con los versos 161 al 165. ¿Es posible ver una correspondencia entre los cinco agregados y el cuerpo en un nivel sutil y entre las cinco emociones venenosas y los cinco Budas? Y si es así, ¿son los cinco Budas la purificación de las cinco emociones aflictivas?

[R]: Definitivamente podemos usar todo este análisis para pensar sobre estas cosas, pero este es estrictamente un texto Mahayana, así que cuando hablamos de las cinco familias búdicas y cosas como esas, ¿Quiénes son ellos? Pero se aprenderá sobre esto al estudiar. Cuando nosotros estudiamos budismo, necesitamos saber que muchas personas creen que hay una contradicción entre los Sutras del Shravakayana, los Sutras Mahayana y los Sutras Vajrayana. Pero nunca se contradicen entre sí; más bien se complementan. Ahora mismo hablamos de Sutras Mahayana y Shastras, así que no podemos discutir los Shastras Vajrayana, porque surgirían muchas paradojas y confusiones. Pero cuando estudiamos Varjayana podemos usar cómodamente todo el conocimiento de hoy. Eso realmente complementaria muy bien nuestro estudio. Así es como está diseñado el camino. Pero no muchas personas saben esto, por lo que algunas personas como los defensores de los derechos de la mujer enloquecen y dicen cosas como, "en un Sutra, Buda dijo que las mujeres no pueden lograr la iluminación". Este es el problema.

[Pregunta]: El verso 164 parece descalificar por completo la razón. Parece decir que el único fin del razonamiento es callarse. Por ejemplo, cuando usamos el análisis de los siete puntos, tenemos que sentarnos y relajarnos, y no estar muy excitados con las emociones y cuando hacemos este análisis, podemos ver que no vamos a explotar o desaparecer si la razón se va. Pero tengo una pregunta práctica. Creo que se mencionó que el Madhyamika es la base, y que luego está el camino y el fruto. Asumí primeramente que la base tendría conceptos claros acerca de todo, y ahora parece que el propósito es que no haya ningún concepto claro. Así que, ¿qué tanto debería uno estudiar el Madhyamika? ¿Cómo saber que lo hemos estudiado lo suficiente?

[R]: Muy sencillo, has el *ngöndro* y luego lee el *Madhyamakavatara* otra vez. Cambiaras tu interpretación. Luego de eso, recibe una iniciación de tu maestro, y luego léelo otra vez más. Nuevamente, tu interpretación será mucho mejor. Y para cuando seas un bodhisatva de décimo bhumi, deberías leerlo otra vez.

[Pregunta]: Rinpoche, parece que hacemos una distinción entre las cosas analizadas y las cosas no analizadas. Decimos que cuando las cosas son no analizadas, es la verdad convencional. Pero cuando analizamos, nos aproximamos a la verdad última, y no encontramos nada. Ahora, por ejemplo, si mi automóvil se descompone, puedo mirar mi automóvil y decir que está descompuesto. Pero no sé por qué. Así que llevo mi automóvil al mecánico, él lo analiza y lo reparará. Él está evidentemente haciendo algún tipo de análisis para poder reparar mi automóvil, así que ¿cómo le llamamos a eso?

[R]: De acuerdo con el Madhyamika, eso es no analizado. Es una muy buena pregunta. Todo el llamado análisis de nuestro mundo, incluyendo el análisis en siete puntos de Chandrakirti, funciona solo con lo no analizado, justamente dice eso. Este señalamiento es muy importante, que su lógica solo funciona cuando no se está analizando.

[Pregunta]: Pero si llegamos a esto, creo que deberíamos decir que toda la ciencia es igualmente no analizada.

[R]: Si. Pero como dijimos ayer, el problema es que analizamos lo no analizado, y luego encontramos algo y decimos "esto es". Eso es algo que a Chandrakirti realmente no le gusta.

[Pregunta]: Pero mi mecánico está encontrando el problema. Él está encontrando algo. Él tiene una teoría de cómo funciona el sistema eléctrico del automóvil.

[R]: No creo que él diga que es un problema realmente existente. El no dirá que eso está surgiendo de otro, surgiendo de sí mismo, de ambos ni de ninguno. Mientras no caigamos en estos extremos, somos inocentes. Desde luego somos seres sintientes ignorantes, y somos objetos de compasión. Pero si analizas y encuentras algo, tienes un error adicional.

[Pregunta]: Creo que el problema está cuando decimos "encontrar algo". Porque el mecánico todavía tiene una teoría de cómo el automóvil funciona, sin embargo, supongo que él nunca dice que es una teoría realmente existente.

[R]: Aquí los teóricos deben agregar palabras como "realmente existente" para poder calificar como oponentes de Chandrakirti.

[Pregunta]: Si el mecánico encuentra un problema realmente existente en tu automóvil, debería de dejar de trabajar y convertirse en un profesor explicando cómo encontró el problema último del automóvil. Pero como no cree que estos problemas sean realmente existentes, el sigue trabajando y reparando problemas.

[Pregunta]: Me parece que nos muestra la diferencia con los Svatantrikas. Si entiendo el punto con el mecánico, parece que el análisis del mecánico es un tipo de análisis válido, que sería lo que los Svatantrikas dirían.

[R]: El punto es que la verdadera existencia se refuta en el camino, y los planteamientos válidos son refutados por el razonamiento. La existencia verdadera está dentro del establecimiento válido, pero el establecimiento válido no necesariamente está dentro de la existencia verdadera. Como decíamos antes, un problema podría ser resuelto verdaderamente, pero puede ser que el mecánico no haya establecido válidamente esto por medio del razonamiento.

[Pregunta]: En el verso 160, Chandrakirti explica que, como resultado del análisis en siete puntos, el yogi se da cuenta que nada verdaderamente existe. Pero ¿Cuándo hace este análisis?

[R]: La meditación se hace dentro del tiempo de análisis.

[Pregunta]: Pero después, ¿el yogi acepta la verdad convencional?

[R]: Hay una bella expresión que dice: "Desde la forma hasta el estado de omnisciencia definitivo, todo se acepta solamente dentro de la verdad convencional". La razón por la que comenzamos con la forma es porque cuando los budistas hablan de fenómenos, usualmente comienzan por los cinco agregados, con la forma, sensaciones y demás. Luego tenemos todos los incontables fenómenos, y al final de los fenómenos, incluimos la iluminación. Así que básicamente, decimos que todas estas ideas de la naturaleza búdica, el camino, un bodhisatva de décimo nivel, la compasión, la iluminación, la meditación y demás, todo esto son verdades convencionales. Al analizarlas no encontraremos nada sólido. Seguimos olvidando esto, especialmente si meditamos y experimentamos algo, como una visión del Buda. ¡Ah! ¡Creemos que eso debe ser válido, verdadero, substancial y lógicamente existente! Pero aquí es donde Chandrakirti dice ¡no!

[Pregunta]: Rinpoche, ¿está Usted de acuerdo con Tsong Khapa?

[R]: ¡Si!, soy un gran seguidor de Tsong Khapa. Incluso la misma idea de verdad relativa y verdad última es una verdad convencional.

[Pregunta]: Pero si pudiera usar todas las siete formas de negación, las usaría para mí mismo, como persona, así que no existiría. Estaría iluminado finalmente. Pero como existo, obviamente no puedo entender todo lo que dice el texto. ¿Es cierto esto?

[R]: Puedo apreciar tu punto. Como estamos en la verdad relativa, como estamos condenados por la ignorancia, es que existe esta idea del entendimiento o no del Madhyamika.

[Pregunta]: Cuando se refiere a "aquello que todo lo oculta", ¿Habla de la ignorancia, o del sentido común? ¿O son la misma cosa?

[R]: Pienso que el sentido común y la ignorancia son lo mismo. El sentido común es definitivamente ignorancia. Cuando necesitamos ir al inodoro, vamos al baño, no a la recámara – a eso llamamos sentido común ¿no?, pero esa es la verdad relativa, y la verdad relativa es la percepción de la ignorancia. Por eso digo que muchos de estos hindúes tienen mucha sabiduría, pero no mucho sentido común.

Resumen introductorio de la producción debido a algo diferente

[Estudiante]: Resumiré la refutación de Chandrakirti de la producción debido a algo más. Sin entrar en todo el esquema, nos encontramos ahora en la parte donde estamos usando la lógica y el razonamiento para refutar los extremos de producción. Esto es parte de lograr determinar la ausencia de identidad de los fenómenos. Y los cuatro extremos de producción son la producción por sí mismo, debido a algo diferente, por ambas o ninguna. La primera es la auto-creación o producción por sí mismo, y ahora estamos en la segunda, la producción debido a algo diferente. Esta es la sección principal. Va desde el capítulo 6 versos 13 a 97, y es la sección principal pues corresponde a la visión que tenemos comúnmente acerca de la producción. Para comenzar, los Prasanguikas definen "diferente" como algo que esta "separado de" y al mismo tiempo "está con" otra cosa. Podemos decir que toda esta discusión se enfoca en la producción de, desde, y por entidades verdaderamente existentes. Esto significa que son independientes y no creadas.

Esta refutación tiene tres partes. Esta la refutación desde el punto de vista absoluto y desde el punto de vista relativo. Luego están los dos beneficios de estas refutaciones y tercero, está la visión Chittamatra, porque ellos aceptan el surgimiento o producción debido a algo más.

(1) Refutación desde el punto de vista absoluto. Hay tres razonamientos principales que utiliza Chandrakirti. El primero es que, si las entidades son absolutamente diferentes una de otra, no hay una razón para que una produzca a la otra, lo que significa que no existirían las leyes de la causalidad. Entonces cualquier cosa podría surgir de cualquier otra cosa, y hacer esto de forma impredecible.

El segundo es el tiempo. Dos entidades diferentes son simultáneas o no. Si son simultáneas, no podemos probar que una es el resultado o la causa de la otra. Y si existen en momentos diferentes, no podemos definir una entidad como "otra" distinta de la primera, dado que deben ser simultáneas para aplicar esa definición. Usamos el ejemplo de los brazos de la balanza, pero se refutó porque ambos brazos de la balanza son simultáneos, y la causa y efecto no pueden ser simultáneos.

El tercer razonamiento se llama la clasificación de cuatro partes. La pregunta es ¿esta causa tiene un resultado, o no, o ambas, o ninguna? Si lo tiene, entonces no hay necesidad de producción, porque el resultado ya está aquí. Si no la tiene, entonces no podemos llamarlo una causa pues no ha producido nada. Si es ambos, tiene entonces ambos errores. Y si no es ninguna, entonces no hay ningún resultado. Así, con estos argumentos, Chandrakirti refuta el surgimiento absoluto debido a algo diferente.

Luego está la objeción de que Chandrakirti contradice la opinión común, porque la mayoría de la gente cree que una cosa produce otra. Para refutar esto, Chandrakirti introduce el principio de las dos verdades. En resumen, él acepta la producción debido a algo diferente a nivel convencional, pero no como algo válido. Dado que la visión ordinaria incluso dentro de la verdad relativa esta teñida con impurezas e ignorancia, no puede ser considerada como válida. Así que simplemente la acepta sin análisis.

Luego, para la refutación desde el punto de vista relativo; el principal argumento es que en el mundo relativo no hay una teoría de que exista algo diferente. Las cosas no se definen como "otras" en sentido filosófico, por lo tanto, no acepta la producción debido a algo diferente a nivel relativo. Y en esto, difiere de los Svatantrikas que si lo aceptan.

(2) Los beneficios de estas refutaciones. Hay dos beneficios, el primero es que estaremos liberados del eternalismo y del nihilismo, porque durante la verdad relativa, al momento del resultado no existe el concepto de causa como algo presente ni como algo que no esté presente. Y además significa en nuestra práctica que el *shunyata* no destruye los fenómenos, porque para empezar no hay fenómenos que destruir. El segundo beneficio es que nos permite explicar el efecto de las acciones kármicas. Dado que no hay surgimiento, no hay una verdadera cesación, así que no necesitamos inventar un vínculo teórico para poder enlazar una acción y su resultado como lo hacen otras escuelas budistas.

(3) Refutación de los Chittamatras. Primero, de forma breve, se describe la visión Chittamatra. Ellos aceptan que la producción debido a algo diferente existe verdaderamente. Su visión es que no hay objetos externos, lo que significa que todos los objetos son imputados y etiquetados, pero hay una *alaya* con existencia verdadera, la cual está libre de la dualidad, es substancial e inexpresable. Eso significa que la base de imputación existe substancialmente, mientras que los objetos solo son imputaciones y etiquetas. Así que Chandrakirti afirma que esto se contrapone a las dos verdades. Y utiliza cuatro ejemplos para refutar la posibilidad de la existencia "solo de la mente", por sí misma sin ningún objeto. El primer ejemplo que da es un sueño. El segundo es una conciencia sensorial engañada, donde utiliza el ejemplo de alguien que tiene una enfermedad en los ojos y ve cabellos caer frente a sus ojos, y los demás no los ven. El tercero es una experiencia de meditación engañada, donde podemos hacer prácticas y ver personas como esqueletos. El cuarto es la percepción visual engañada, donde da el ejemplo de cómo diferentes seres ven el agua de manera completamente distinta. El punto que destaca Chandrakirti es que es ilógico tener una mente verdaderamente existente que crea objetos inexistentes.

En la segunda refutación impugna la existencia substancial del *alaya.* Según los Chittamatras, hay un *alaya* puro y otro impuro, y la pregunta de Chandrakirti es ¿Quién puede percibir el *alaya* puro, que está más allá de la dualidad? Si no la puedes percibir, entonces no existe. Los Chittamatras dicen que

la conciencia de sí misma es suficiente para explicar cómo podemos percibirla. También usan el ejemplo de la memoria para explicar la conciencia de sí misma, y Chandrakirti dice que este es un argumento circular, porque la memoria en sí misma asume la conciencia de sí mismo, y la memoria no está comprobada. Así que, como el agente, la acción y el objeto no pueden ser uno, el *alaya* no puede ver el *alaya*, así que, sin alguna prueba de su existencia, es absurdo decir que el *alaya* existe, es como decir que el hijo de una mujer estéril existe. Podríamos decir que cualquier cosa existe.

Finalmente, él refuta el alaya como una causa substancial, porque dice que los Chittamatras alteran la visión ordinaria. Y su punto principal es que nunca debemos ir en contra la verdad convencional. Los Chittamatras lo transgreden cuando rechazan la existencia de objetos externos incluso dentro de la verdad relativa, que la gente común acepta y, al contrario, proponen la existencia del alaya, la cual es una construcción teórica. De esta manera transgreden las dos verdades. Chandrakirti dice que los substancialistas no distinguen adecuadamente la verdad relativa y la definitiva. Encuentran verdades absolutas que son simples ideas y construcciones, y al mismo tiempo pierden su sentido de lo relativo. Así que terminan sin ninguno de ellos. Chandrakirti hace énfasis en que para tener un camino y lograr la iluminación, son necesarias ambas: la verdad relativa y la verdad definitiva. Dado que los Chittamatras son budistas, explica porque la doctrina Chittamatra se enseñó. Habla sobre la diferencia entre las enseñanzas provisionales y definitivas. La doctrina Chittamatra se enseñó para refutar la idea de un creador, así que no es una enseñanza definitiva, sin embargo, es un medio hábil. Así es como refuta la producción debido a algo diferente.

Un pequeño resumen de donde nos encontramos

[Rinpoche]: Creo que es bueno refrescar nuestra mente de esta forma. Hemos tenido un extenso acercamiento analítico al analizar si las cosas surgen por sí mismas, o debido a algo diferente, o debido a ambos o a ninguno. Y con esto hemos establecido la ausencia de identidad de los fenómenos. Me gustaría recordarles que Chandrakirti hace esto para explicar el surgir dependiente. Y segundo, obtuvimos un análisis profundo utilizando técnicas como el razonamiento en siete puntos para analizar el carruaje. Usando esto, hemos determinado que no hay una identidad verdaderamente existente. Esto explica de nuevo el surgir dependiente. Si debemos aceptar alguno de los extremos, tales como la producción por sí mismo, o que los agregados y la identidad personal son algo diferente, o si uno es recipiente y el otro es contenido, lo que sucede es que hemos caído inmediatamente en el extremo del nihilismo o el eternalismo.

Me gustaría recordarles que estamos en el sexto capítulo, que habla de la sabiduría que es comprendida por el bodhisatva del sexto bhumi, así que podemos decir que definitivamente que la sabiduría del bodhisatva del sexto bhumi entiende el surgir dependiente, o se da cuenta que todo surge dependientemente. Por lo tanto, no hay una sola entidad entre todos los fenómenos que exista independientemente. Con la finalidad de entender esto más fácilmente podemos determinar que decir que algo existe independientemente y que algo existe verdaderamente, es casi lo mismo. Pero esta es mi forma de exponerlo, solo para facilitar la comunicación. Debemos ser cuidadosos con cosas como esta, porque después de algunos años, estas nuevas formas de expresión se convierten en algún tipo de doctrina o escuela, y puede ser una escuela muy confusa.

Por algunos de estos versos, podemos notar que los Prasanguika Madhyamikas no tienen una teoría que afirme o diga que algo sea verdaderamente existente. Pero me gustaría decirles que esto no significa que ellos digan que no tienen camino, bhumis, iluminación y demás. Ellos dicen tener esto, basados en no analizar la verdad convencional. Aunque aquí hay alguna discusión con los Svatantrikas. Por ejemplo, sabemos que la aproximación de Bhavaviveka está muy influida por la lógica o *pramana*. En el verso 171, hablamos acerca de si la refutación de los Prasanguikas tiene

relación con la teoría de los substancialistas o no, y Bhavaviveka tenía su propia aproximación. Recordemos que Chandrakirti respondió diciendo que este tipo de errores o problemas solo aplican a aquellos que tienen una teoría. Aquellos como él que no tienen una teoría establecida, no tienen consecuencias.

Ayer, muchos de ustedes formularon valiosas preguntas acerca de a qué nos referimos con "no analizado". Ahora, el otro lado de la moneda es, a qué nos referimos con *damcha (dam bca´)*, que significa "tesis". Debemos hablar un poco acerca del significado de tesis. En un sentido podemos decir que Chandrakirti tiene una supuesta *damcha* o tesis, porque tiene que explicar que hay bhumis, iluminación, y demás. Pero esto solo lo hace dentro de la verdad relativa, pero en la verdad definitiva, no sostiene tesis alguna. Esto es algo en lo que debemos pensar un poco más.

Ahora, Bhavaviveka, tiene una forma diferente de contestar el desafío de los substancialistas. Dice que, en este punto, estamos discutiendo el producto y el creador, no estamos hablando de *selja (gsal bya)* y *selche (gsal byed),* el iluminado y el iluminador. En ocasiones me pregunto si es importante decirles esto, pero como está en el comentario, si no se los digo, me sentiré culpable, así que se los diré. Esto es lo que llamamos *tsemé chöké* (*tshad ma'i chos skad*), la expresión de *pramana.* Necesitamos tener una explicación de pramana, que es la lógica budista, o la forma budista de acercarse a aquello que es válido. *Tsema* (*tshad ma*) o *pramana,* no es solo "dialéctica", significa "válido". El estudio de *tsema* es el estudio de qué es válido y de qué no lo es. De hecho, si entendiéramos *tsema,* puede ser que prefiriéramos la forma en la que Bhavaviveka respondió al reto de los substancialistas. Chandrakirti no diferencia entre el momento de producto/productor o iluminado/iluminador, porque él dice que, en cualquier caso, no tiene una tesis dentro de la verdad última. Por lo tanto, todas estas técnicas de refutación existen solamente en la verdad convencional.

Otra razón por lo que me gusta mencionarles esto, es que ahora que hemos visto más de la mitad del texto, algunos de ustedes pueden pensar que el estudio del Madhyamika o el *Madhyamakavatara* es fácil. Podemos pensar que es simplemente el estudio de la liberación de los cuatro extremos o del análisis de los siete puntos del carruaje. Quiero darles algunas indicaciones que serán muy interesantes si estudian textos como el *Madhyamika Alankara, Uma Gyen*, "El ornamento del camino medio" de Shantarakshita. Ese es uno de los textos vivos más grandiosos.

Como tenemos este gran hábito de ser substancialistas, encontrarán muy útil textos como el *Madhyamika Alankara*, porque se relaciona muy bien con algunos de los patrones habituales sutiles que tenemos. Los explica muy bien, y como Tulku Rinpoche decía, al leer el comentario del *Madhyamika Alankara* por el gran erudito Nyingmapa Mipham Rinpoche, será posible entender la aproximación común de las escuelas Madhyamika y Chittamatra. Esto es muy importante porque hemos estado presumiendo que el Madhyamika ganó el debate contra los Chittamatras respecto a la producción debido a algo diferente, ¡esperen a leer libros de personas como Asanga y Dignaga! Esta gente no son blancos fáciles. Se supone que son más grandes en debate que Chandrakirti, de hecho, a Dharmakirti se le conoce como el más grande dentro del tema del debate.

El día de hoy los versos son en comparación más fáciles, y tengo un muy buen ayudante, ahora que el Khenpo está aquí. Anoche y esta mañana, le hice algunas de las preguntas importantes, y me di cuenta lo atrasado que estoy tratándose del Madhyamika. Tuve que recorrer todo el texto, pero cuando le pregunté algunas cosas, él me respondió con rapidez. Hasta lo puse a prueba con los números de página, y me pudo decir dónde se encontraba cada punto. Ya tendrán la oportunidad de preguntarle cosas los próximos días. Ahora vamos a los siguientes versos.

(c) Las faltas dentro del análisis solamente señalan que el oponente está en un error *(703)*, 6:176

6:176 Si nuestro predicado y su razonamiento – los medios para la comprensión – se determinaran como reales,
Y del mismo modo la naturaleza de nuestro predicado – el objeto a ser comprendido –
La lógica de contacto [mencionada anteriormente] aplicaría [para nosotros].
Y como este no es el caso, nada más terminará agotado.

Esto complementa el tema que tuvimos ayer, Chandrakirti dice que si nosotros los Madhyamikas, tuviéramos que determinar algo a través del razonamiento y que, si existiera un razonamiento verdaderamente existente, desde luego el desafío sería válido. Sea lo que sea que digamos, como sea que lo analicemos, sea que mi refutación concuerde o no con la visión de los substancialistas, eso me afectaría. Pero debido a que no he establecido nada realmente, todo lo que los oponentes están tratando de hacer es sólo una causa para que se cansen.

(d) No hay necesidad de comprobar ningún tipo de existencia verdadera, 6: 177

6: 177 Es fácil hacer que [otros] se den cuenta de que todas las entidades no tienen realidad,
Sin embargo, para hacernos creer en una naturaleza [inherente]
No es sencillo en absoluto.
¿Por qué enredar a la gente común en las redes de una lógica falsa?

Es fácil de entender que nada tiene una naturaleza verdaderamente existente, como los jarrones, los bosques, los carruajes, la identidad personal y los agregados. Pero su manera de decir que ciertas cosas no existen, mientras que algunas otras cosas son verdaderamente existentes, es tan difícil de entender. Además, yo, Chandrakirti, tengo ejemplos tales como los sueños, ilusiones y espejismos, para decirle a la gente que las cosas no existen a pesar de que así lo parecen. Ustedes no tienen ningún ejemplo o analogías para demostrar que algunas (cosas) existen y otras no.

Los seres sintientes ya tienen su identidad personal innata y apego hacia esta, y ya están pasando por un montón de problemas. Y ustedes les agregan esta identidad personal imputada. ¿Por qué hacer esto? ¿Por qué hacer que estos seres sintientes sufran aún más, con toda esta red de lógica y razonamiento?

(ii) Pruebas que disipan al utilizar el resto de las refutaciones, 6:178

6:178 Al comprender las refutaciones dadas anteriormente,
Se debe olvidar [estos argumentos] sobre contacto, [hechos exclusivamente] para el oponente,
No son meras confrontaciones al azar.
Estas afirmaciones deben ser comprendidas por el oponente.

Todo lo que necesita refutarse, todo tipo de visiones y visiones erróneas, pueden ser refutadas por dos categorías de razonamiento. El primer tipo de razonamiento es la idea que las cosas no surgen

de los cuatro extremos: por sí mismas, debido a algo diferente, por ambos ni por ninguno. Y el segundo tipo de razonamiento es sobre si los agregados y la identidad personal son lo mismo o no, ya sea que la identidad personal contenga a los agregados o no, y así sucesivamente. Es el razonamiento en siete puntos del carruaje. Podemos usar los dos tipos de razonamiento para refutar la pregunta de los substancialistas acerca de si la refutación coincide con la visión a ser refutada o no.

También podemos decir que Chandrakirti o los Prasanguikas solo buscan refutar a otras personas. Este es otro término en el sistema de *pramana* - es una falta que aplica a ciertos lógicos, por así decirlo, aquellos que su único interés es refutar a otros. Pero Chandrakirti dice que él no incurre en esa falta, porque su refutación destruye toda la red de engaños que otros teóricos crean. La destrucción gradual de esta red de engaños es un camino: está creando un camino. Eso es lo que nuestro oponente necesita comprender.

Con esto, hemos completado los dos tipos de ausencia de identidad: la ausencia de identidad de los fenómenos, y de la persona. Así que ahora, vamos a uno de los principales subtítulos de las líneas directrices: "Explicar la vacuidad como debe ser logrado en el Mahayana"

(b) Explicar la vacuidad como debe ser lograda dentro del Mahayana

(i) Como (El Buda) dio explicaciones detalladas de acuerdo con las necesidades (de los seres), 6:179

6:179 Para liberar a los seres sintientes,
Fueron enseñadas las dos divisiones: la ausencia de identidad personal y de los fenómenos,
En consecuencia, el maestro enseñó repetidamente este punto
De varias maneras para diversos alumnos.

Para liberar a los seres sintientes, Buda categorizó la ausencia de identidad en dos tipos: la ausencia de identidad de los fenómenos y de la persona. De nuevo, para beneficiar diferentes tipos de seres sintientes en diferentes momentos, el Señor Buda expresó la ausencia de identidad de los fenómenos y la ausencia de identidad de la persona en muchas maneras diferentes. Luego, debemos preguntarle al Khenpo, cuál de estos diferentes tipos de vacuidad de los que hablaremos son logrados por los shravakas, los pratyekabudas y los bodhisattvas.

(ii) Mostrar lo que debe ser logrado a través del Mahayana *(706),* 6:180

6:180 Cuando explicó la vacuidad
Enseñó dieciséis*, siendo breve*
Enseñó cuatro – todas estas
También se enseña que son el Mahayana.

Cuando fue explícito, el Buda enseñó la vacuidad en dieciséis formas. Y enseñó la vacuidad en cuatro formas. En la última línea, Chandrakirti dice que el Mahayana también acepta eso. La palabra "también" es algo que debemos subrayar, porque significa que algunos de estos dieciséis tipos de vacuidad son entendidos también por los shravakas y pratyekabudas. Mencionaremos brevemente los nombres de estos tipos de vacuidad.

1. *Nang tongpa-nyi* (*nang stong pa nyid*), la vacuidad interna (los sentidos).
2. *Chi tongpa-nyi* (*phyi stong pa nyid*), la vacuidad externa (otros objetos).
3. *Chi nang tongpa-nyi* (*phyi nang tong pa nyid*) la vacuidad interna y externa (facultades burdas).
4. *Tongpa-nyi tongpa-nyi* (*stong pa nyid stong pa nyid*) la vacuidad de la vacuidad.
5. *Chenpo tongpa-nyi* (*chen po stong pa nyid*), la vacuidad de la inmensidad (diez direcciones).
6. *Döndam tongpa-nyi* (*don dam stong pa nyid*), la vacuidad del nirvana, de la identidad personal absoluta.
7. *Dü jé tongpa-nyi* (*'dus byas stong pa nyid*), la vacuidad de lo compuesto.
8. *Düma chepé tongpa-nyi* (*'dus ma byas stong pa nyid*), la vacuidad de lo no compuesto.
9. *Ta lé dé tongpa-nyi* (*mtha' las 'das stong pa nyid*), la vacuidad de lo ilimitado.
10. *Togma dang tama mepa tongpa-nyi* (*thog ma dang tha ma med pa stong pa nyid*), la vacuidad de aquello que no tiene comienzo ni final.
11. *Dorwa pa mepa tongpa-nyi* (*dor ba med pa tong pa nyid*), la vacuidad de aquello que no debe ser abandonado.
12. *Rangshin tongpa-nyi* (*rang bzhin stong pa nyid*), la vacuidad de naturaleza, la vacuidad inherente.
13. *Chö tamché tongpa-nyi* (*chos thams cad stong pa nyid*), la vacuidad de (características) de todos los fenómenos.
14. *Rangtsennyi tongpa-nyi* (*rang mtshan nyi stong pa nyid*), la vacuidad de la existencia inherente o identidad personal.
15. *Mimigpa tongpa-nyi* (*mi dmigs pa stong pa nyid*), la vacuidad de lo no conceptualizado, de objetos que no tienen un carácter específico, vacío de la propia naturaleza.
16. *Ngöpo mepé ngowonyi tongpa-nyi* (*dngos po med pa'i ngo bo nyid stong pa nyid*), la vacuidad de la (naturaleza de) la ausencia de sustancialidad.

No se preocupen – todo esto se explicará en los siguientes versos.

(iii) Explicación detallada en términos de los atributos de la base de la vacuidad

(A) Explicación detallada de la clasificación en dieciséis

(i) La vacuidad interna, 6:181-182

6:181 Debido a que su naturaleza es [no inherente]
Los ojos están vacíos de ojos,
De la misma manera los oídos, la nariz, la lengua
El cuerpo y mente también se explican así.

6:182 Sin permanecer continuamente, y sin desintegrarse -
Los seis sentidos, los ojos y demás,
No tienen existencia inherente.
A esto se le considera la vacuidad interna.

Aquí, lo que necesitamos entender es el significado de "interna" que se explica en la *sloka* 182. Además, debemos notar que no decimos que el ojo está vacío del oído. Decimos que el ojo está vacío de sí mismo; eso es lo que dice el verso 181. Aquí "interna" se refiere a algo que está dentro de nuestro ser. Tenemos un ligero problema con la traducción de la palabra tibetana *tersuk* (*ther zug*). Hay dos tipos de *tersuk.* Según Rendawa, se refiere a algo que permanece fijo, que no está sujeto al tiempo o un límite. De acuerdo con Gorampa, el concepto se refiere a algo que está compuesto, pero

considerado como verdaderamente existente. Desde luego, no decimos que Chandrakirti acepte esto. Él dice que nuestros ojos, nariz y demás no son permanentes.

(ii) La vacuidad externa (708), 6:183-184.2

6:183 Por su naturaleza,
La forma está vacía de forma.
De la misma manera el sonido, el olor, el sabor y el tacto:
Así son todos los fenómenos.

6:184:1-2 La forma y demás no tienen naturaleza inherente,
Esta es la vacuidad externa.

Esto es la explicación de la vacuidad externa, algo que no es necesariamente parte de su ser.

(iii) La vacuidad de ambos, exterior e interior, 6:184.3-4

6:184:3-4 La ausencia de existencia inherente de ambos [de los fenómenos internos y externos],
Es la vacuidad de lo interno y lo externo.

El vació del ojo, nariz, forma, etcétera, de alguien, es lo que llamamos vació exterior e interior. Porque ese ojo o lo que sea, es un fenómeno interno cuando se refiere al dueño del ojo, pero es un fenómeno externo de acuerdo con el punto de vista de alguien más. Creo que estos primeros tres tipos de vacuidad son logrados incluso por los shravakas y pratyekabudas.

(IV) La vacuidad de la vacuidad, 6:185-186

6:185 Todos los fenómenos carecen de existencia inherente,
Es explicado como vacuidad por el sabio.
Esa vacuidad también,
Es mencionada como estando vacía de esencia.

6:186 La vacuidad de eso conocido como vacuidad,
Es conocido como vacuidad de la vacuidad,
Y fue enseñado para evitar el aferramiento
De aquellos que ven a la vacuidad como real.

Muchos de nosotros sabemos que cometemos este error al estudiar, pero también al meditar. Nunca pensamos que la vacuidad está vacía. Creemos que todo lo demás está vacío, y que ahí terminamos. No pensamos que la vacuidad está vacía. En el verso 185, porque no hay nada que tenga una naturaleza inherentemente existente, un erudito podría decir que esto está vacío. Pero aun así la vacuidad también está vacía. Y en el verso 186, está claramente expuesto como aún podemos aferrarnos a esta idea de la vacuidad; para poder deshacernos de este aferramiento, Buda enseñó la vacuidad de la vacuidad.

(v) La vacuidad de lo vasto, 6:187-188

6:187 Abarcando sin excepción
A todos los seres sintientes y al mundo exterior,
Sin límites, al igual que los [cuatro] ilimitados,
Las direcciones [del espacio] son vastas.

6:188 En la totalidad de las diez partes [del espacio],
Las direcciones están vacías.
Este es la vacuidad de la inmensidad,
Enseñada para evitar el aferramiento hacia la inmensidad.

Aquí cuando hablamos de inmensidad, nos referimos a las direcciones, porque la dirección abarca o permea todo. No solo abarca al recipiente, como lo es el mundo, sino también al contenido, como lo son los seres sintientes. No hay fin; no existe tal cosa como el "verdadero Oeste". No hay tal cosa como el "verdadero Este", el "Oeste definitivo". Así que para refutar o negar el concepto de grandeza o inmensidad, cuando nos referimos a la dirección, el Buda enseño la vacuidad de la inmensidad.

(VI) La vacuidad de lo definitivo, 6:189-190

6:189 Siendo la meta última,
Lo definitivo es el nirvana.
La vacuidad de esto,
Es la vacuidad de lo absoluto.

6:190 Para evitar el aferramiento
De aquellos que ven al nirvana como una entidad,
La sabiduría absoluta fue enseñada como
La vacuidad de lo absoluto.

La meta suprema para los tres *yanas*, los tres caminos, es el nirvana. Y de acuerdo con los diferentes *yanas*, existe un nirvana diferente. Por ejemplo, para los shravakas y los pratyekabudas, nirvana es permanecer en el estado donde no hay sufrimiento ni causas del sufrimiento. Para un bodhisatva Mahayana, el nirvana significa permanecer más allá del samsara y del nirvana. De cualquier manera, el nirvana en sí está vacío. Aquí hay que enfatizar la palabra *döndampa* (*don dam pa*), donde *dön* significa objetivo y *dampa* significa "sagrado" o "supremo". En este caso significa "nirvana definitivo".

Esto es algo más que tampoco entendemos, así que es necesario escuchar al respecto. Muchos de nosotros realmente pensamos que el nirvana es una entidad realmente existente, es por eso por lo que asistimos a los centros de Dharma. Esto es además un consejo muy práctico, porque, por ejemplo, practicantes como nosotros, tenemos un gran aferramiento al nirvana como entidad. Y cuando pensamos que es una entidad, naturalmente tenemos expectativas. Tenemos todo tipo de expectativas todo el tiempo.

Y es esto por lo que practicantes como nosotros pasamos por una infinitita decepción y culpa. Y Chandrakirti dice que el Buda enseño la vacuidad del nirvana para cortar con este tipo de aferramiento.

(VII) La vacuidad de lo compuesto, 6:191

6:191 Al surgir de condiciones,
Los tres mundos son ciertamente explicados como compuestos.
La vacuidad de esto
Fue enseñada como la vacuidad de lo compuesto.

Estos tres mundos son producto de causas y condiciones; por lo tanto, nos referiremos a ellos como fenómenos compuestos. Otra vez, este es un punto muy importante. Muchos substancialistas creen que todo está compuesto, pero no entienden que todas las cosas compuestas están vacías. El mero hecho de comprender que todas las cosas son compuestas es muy bueno. Si entendemos eso, comprendemos que todo es impermanente, lo cual es muy bueno, pero no es suficiente. Además, debemos entender que las cosas compuestas e impermanentes están vacías. Si no entendemos que están vacías, estamos atorados en el último instante, por así decirlo. Es por eso por lo que el Buda enseñó la vacuidad de los fenómenos compuestos.

(VIII) La vacuidad de lo no compuesto, 6:192

6:192 [Todos los fenómenos] se producen, moran y son impermanentes,
Son [inherentemente] inexistentes, siendo así no compuestos.
A esta forma de vacuidad
Se le llama la vacuidad de lo no compuesto.

Hay muchos fenómenos imputados, sean imputados por los substancialistas o en nuestra mente habitual, que no son compuestos. Estos fenómenos no compuestos pueden no tener surgimiento, permanencia y cese. Según los Substancialistas, un ejemplo es el espacio. Otra es una especie de *nirodha*, un 'cese no analítico'. También incluye algunas ideas budistas malinterpretadas sobre la naturaleza búdica. Por ejemplo, algunas personas piensan que la naturaleza búdica es un fenómeno, y tratan de describirlo como un fenómeno no compuesto. Pero de acuerdo con el Madhyamika, el Buda enseñó que aun estos fenómenos no compuestos están vacíos.

(IX) La vacuidad de lo ilimitado, 6:193

6:193 Lo que sea que no tenga limitaciones,
Se dice que es más allá de los límites;
En sí mismo está vacío,
Explicado como la vacuidad de lo ilimitado.

Este verso tiene una interpretación un poco diferente en diferentes comentarios. Por ahora, me enfocaré en las interpretaciones de Gorampa y Mipham Rinpoche. Aquí "más allá de los límites" se refiere al fenómeno del *Sambhogakaya*. De hecho, debería decir *Rupakaya*. *Dharmakaya* es un término dado al *Shunyata*, la esencia de todos los fenómenos. Pero *Sambhogakaya* es probablemente el término más cercano para describir iluminación "en acción", por así decirlo, porque cuando hablamos del *Sambhogakaya*, hablamos de reinos puros, campos de Buda, discípulos, enseñanzas y

demás. No hablamos del *Dharmakaya* cuando nos referimos a "seres iluminados". No nos podemos referir a enseñanzas y campos de Buda en el nivel *Dharmakaya*. Pero es posible hablar acerca de ellos en el nivel del *Sambhogakaya*, aunque las cualidades del *Sambhogakaya* son algo que no tienen límites. A esto es lo que nos referimos como "vacuidad de lo ilimitado".

(X) La vacuidad de aquello sin principio ni final, 6:194-195

6:194 Puesto que los dos extremos de principio y fin
No existen, se dice que el samsara
No tiene principio ni fin,
Sin ir ni venir, como un sueño.

6:195 Por lo tanto se dice que el samsara está vacío de sí mismo,
Sin principio ni final
Se le conoce como vacuidad.
Como se explica con certeza en las escrituras [del Prajñaparamita].

De hecho, aquí la traducción no es exacta – el texto no dice *Prajñaparamita, sino Mulamadhyamaka-karikas*. No es en el *Prajñaparamita* a lo que el *Madhyamakavatara* introduce. Este verso es fácil de comprender. El punto no es decir que el samsara está vacío. Desde luego de forma cotidiana lo decimos. Pero aquí, expone el punto de que el samsara no tiene principio ni fin. El Samsara es como un sueño; por lo tanto, no hay una existencia verdadera que vaya o que venga. No hay una aparición verdaderamente existente del samsara, y no hay una cesación verdaderamente existente del samsara. Así que este es la vacuidad sin principio ni final. Así que no solo tenemos la vacuidad del samsara, sino además la vacuidad de algo sin principio ni final. Esto se enseñó en el *shastra* del *Mulamadhyamaka-karikas*.

(XI) La vacuidad de no descartar, 6:196-197

6:196 Descartar significa dividir,
Dejar afuera – así que está bien definido.
El retener es no descartar
[El Mahayana] es lo que nunca es descartado.

6:197 La realidad tal cual es no descartada
Que está vacía de realidad tal cual es,
Es, por lo tanto
Llamada la vacuidad de no descartar.

Estos dos versos son muy importantes. Normalmente pensamos que debemos abandonar las acciones no virtuosas y adoptar las virtuosas. Desde luego esto es correcto y verdadero. Ese es el camino. Pero en este proceso, podemos aferrarnos a esos pensamientos y acciones virtuosas como si fueran verdaderamente existentes, Por esta razón aquí hablamos de la vacuidad de no descartar. En otros comentarios esta vacuidad se llama la vacuidad del camino Mahayana, la vacuidad del camino, la vacuidad de la purificación o la vacuidad de descartar. No hay nada que descartar. No hay nada que purificar. Esto es lo que necesitamos entender. Descartar la ignorancia, ese es el camino. Pero ese descarte está vacío. Nos detendremos aquí para algunas preguntas.

[Pregunta]: Decimos que los bodhisatvas comprenden la vacuidad en el primer *bhumi*, entonces ¿Por qué se describe en el capítulo sexto y no en el primer bhumi?

[R]: Los diez bhumis están asociados con las diez paramitas por su importancia en el momento posterior a la meditación. En el sexto bhumi, la sabiduría es la cualidad predominante durante la fase postmeditación, y por lo tanto es enfatizada en ese momento. Aunque el bodhisatva del primer bhumi tiene *sherab* (*shes rab*), sabiduría, durante la meditación, y en los momentos posteriores a la meditación, su énfasis es en la generosidad.

[Pregunta]: En el primer bhumi, ¿el bodhisatva tiene una experiencia directa de la vacuidad?

[R]: Un poco.

[Pregunta]: ¿Significa esto que, en el proceso de liberarse de las cosas a medida que avanza por cada nivel, hasta el sexto bhumi no ha eliminado las impurezas suficientes para expresar esta sabiduría totalmente?

[R]: Durante la postmeditación, si, desde luego.

[Pregunta]: En occidente, creo que nuestra verdad convencional no incluye el renacimiento, ¿deberíamos entender el Madhyamika de una forma diferente, dado que tenemos una verdad convencional diferente en occidente?

[R]: Esta es una muy buena pregunta. De acuerdo con el Khenpo, debemos distinguir entre dos aspectos de la realidad superficial o convencional. Uno es *lhenkyé* (*lhan skyes*) o espontáneo, y el otro es el aspecto imputado. El aspecto imputado puede ser completamente diferente en diferentes culturas, por ejemplo, puede ser que los científicos tengan diferentes opiniones acerca de la realidad convencional de las que había durante el tiempo de Chandrakirti, pero la parte espontánea es la misma, sea cual sea el país o cultura a la que pertenezcamos. En occidente, sostenemos una idea imputada de la identidad personal que no incluye el renacimiento, porque en la infancia, nuestros padres y maestros nos dijeron que no hay pasado ni futuro. Por eso, el concepto occidental de que no hay una vida pasada ni futura es una visión imputada, no una visión innata.

[Pregunta]: Pero ¿cómo podemos establecer correctamente una realidad convencional sin renacimiento?

[R]: Primero tratemos de entender la lógica del karma, luego tratemos de entender la existencia de vidas pasadas y futuras, y entonces nos convertiremos en buenos recipientes para entender el Madhyamika.

[Pregunta]: Pregunta para el Khenpo: todos conocemos el ejemplo de la serpiente y la cuerda. Mi pregunta es ¿Por qué no vemos la cuerda como un elefante?

[R]: Obviamente, no hay conexión entre la cuerda y el elefante. Tenemos el patrón habitual de ver algo rallado y largo, algo con forma de serpiente, como una serpiente. Por tanto, pensamos que la cuerda es una serpiente, debido a ese hábito.

[Pregunta]: Pero ambos son inherentemente inexistentes. En ese caso, pues la cuerda es inherentemente inexistente y todo es la proyección de nuestra propia visión en ese momento, ¿por qué no proyectamos un elefante en la cuerda? La respuesta sería que, debido a nuestra visión kármica, se manifiestan circunstancias para que se proyecte nuestra película kármica en ese

momento. Desde luego, conforme nuestra visión cambia, las circunstancias parecen cambiar externamente en nuestra propia visión.

[R]: Estas mezclando la verdad relativa y la verdad última todo el tiempo.

[Pregunta]: Pero no hay otra manera de explicarlo

[R]: ¡Hay muchas maneras!

[Pregunta]: Continuando con este punto, hay un debate respecto a la doctrina de Tsong Khapa, acerca de cómo diferentes seres ven diferentes cosas, en base a lo que percibimos como una olla de agua. Por ejemplo, los *pretas* ven pus; los otros ven acero derretido y demás.

[R]: Es fácil, se debe a sus patrones habituales.

[Pregunta]: Pero un *yogui* puede respirar por sus ojos.

[R]: Un *yogui* es alguien que entiende la verdad última. Él puede transformar esa cuerda en espagueti y comérsela. Lo que acabas de decir es la respuesta.

[Pregunta]: Esta es una pregunta como la del huevo y la gallina, ¿qué es primero, la serpiente o la cuerda? ¿Se percibe uno a sí mismo en el área de la cuerda antes de ver la serpiente, o uno ve la serpiente y luego se percibe a sí mismo en el área de la cuerda? Esa es la cuestión.

[R]: Eso depende del sujeto. Ambos, serpiente y cuerda, son objetos. Requieren un sujeto para verlos como cuerda o serpiente.

[Pregunta]: En cierto modo, puedo ver que la visión Chittamatra de "solo mente" es compatible con las historias de los milagros de los *mahasiddhas*. Si uno sigue el Madhyamika y demuestra que no existe la mente, los milagros de los *mahasiddhas* serían imposibles.

[R]: Esa es una visión nihilista. En la verdad convencional, la mente existe incluso dentro del Madhyamika. Por eso podemos practicar. Pero si confundimos la visión Madhyamika, podemos incurrir en una visión nihilista incorrecta que cree que el Madhyamika niega de forma absoluta la mente.

[Pregunta]: La verdad última es uno de dos conceptos que utiliza Chandrakirti: verdad absoluta y verdad relativa. Si la vacuidad está vacía, ¿entonces que es la vacuidad? Si es algo de lo que no podemos hablar.

[R]: Hay dos aspectos de la verdad última. El Buda enseña una. La otra se alcanza o se logra. Lo que es enseñado debe lograrse. La realización es algo de lo que no podemos hablar. Uno debe lograrla. Lo que es enseñado es para comunicarnos y por lo tanto un concepto. Pero la verdad real, última, de la que se habla, es algo que debe ser alcanzado, y no se puede hablar acerca de ella.

[Pregunta]: ¿El momento presente de conciencia depende del momento de conciencia inmediatamente precedente?

[R]: La respuesta es sí, lo que demuestra la necesidad de vidas previas y futuras. Esto es verdadero para la escuela Prasanguika Madhyamika dentro de la verdad relativa.

[Pregunta]: Ese argumento solo funciona si hay un acuerdo general en la naturaleza de la conciencia. Quisiera regresar a la pregunta acerca del hecho de que creer en el renacimiento no es generalmente

aceptado como una verdad convencional en el occidente. La mayoría de las personas en occidente no creen en el renacimiento por ciertas razones, y cuando se le hizo la pregunta a Khen Rinpoche, él dijo que entenderíamos el renacimiento si tuviéramos un entendimiento adecuado del karma. Ahora si queremos construir una prueba racional de algo, debemos comenzar por principios evidentes. El punto es que el karma no es un principio evidente. Aun en el budismo, se dice que es un fenómeno profundamente oculto, que la única demostración de esto es *lung gi tsema* (*lung gi tshad ma*). Esto está bien para los budistas, pero es inútil como prueba cuando hablamos con no budistas. No podemos apelar a la palabra del Buda para comprobar que existe tal cosa como el karma. El karma no es solo causa y efecto; el karma dice que la acción resulta en otras experiencias. No es solo como mover un interruptor y se enciende la luz. Así que todavía tenemos la pregunta de cómo hablar a los no budistas que no aceptan el renacimiento.

[R]: ¿Cuál es el problema principal?

[Pregunta]: Que el karma no es evidente.

[R]: ¿A qué te refieres con evidente?

[Pregunta]: Que la gente acepte que no puede ser de otra manera. Un principio evidente es un principio que cuando es completamente entendido, el contradecirlo es inconcebible. Es inconcebible que sea falso. Algo evidente es algo que su opuesto es inconcebible.

[R]: Khenpo dice que el karma puede no ser la mejor lógica para comprobar el renacimiento. La única forma de hacerlo, uno de sus argumentos principales, es que la mente proviene de la mente. El primer estado mental de esta vida debe venir del último de la vida pasada. ¿Dirías que eso no es evidente?

[Pregunta]: No es evidente por sí mismo en el sentido de que muchas personas no piensan en ello. Muchas personas piensan que la mente es un producto del cuerpo. Hemos tenido esta conversación el año pasado, cuando estábamos debatiendo los puntos de vista de los Charvakas.

[R]: ¿Y qué si la mente es producto del cuerpo?

[Pregunta]: Entonces la mente surge de la materia y no de la mente. Para comenzar esta conversación, uno debería tener un concepto claro sobre a qué nos referimos como mente y a qué nos referimos como materia.

[R]: Tal vez lo que en verdad necesitamos preguntarnos es por pruebas de que la mente viene de la mente. Los budistas tienen una respuesta de lo que se entiende por mente. Los científicos no.

[Pregunta]: Es la famosa expresión: "La mente; no hay mente; la naturaleza de la mente es la luminosidad".

[R]: Esto es muy sutil. En budismo, hay dos tipos de *tsema*, o lógica: lógica cognitiva directa, *ngönsum tsema* (*mngon sum tshad ma*), y lógica inferencial, *jépak tsema* (*rjes dpag tshad ma*). Puede ser que no podamos usar la lógica cognitiva directa aquí, pero podemos usar la lógica inferencial. Khenpo dice que hay 14 preguntas que no fueron contestadas por el Buda. Esto no es porque el Buda no supiera la respuesta, sino porque no se pueden responder estas preguntas. El dio una analogía. Si alguien nos preguntara ¿el cuerno de un conejo se rompe o no? No podemos responder, porque si respondemos positiva o negativamente, eso quiere decir que aceptamos que hay un cuerno de conejo. Hay ciertas preguntas como esas, que no pueden ser respondidas. Se usan estas catorce cosas sin respuesta aquí, dice él, porque esto es la verdad relativa. Quiero preguntar, ¿qué entiendes por "supuesto"?

[Pregunta]: Significa que nosotros acordamos aceptar que este es el caso, pero no tenemos suficiente evidencia.

[R]: ¿Tiene cabida la lógica inferencial que los budistas usan, en el departamento de suponer o no? ¿Se le considera a la cognición inferencial como un supuesto?

[Pregunta]: Creo que hay un cierto tipo de suposición involucrado, porque la inferencia no tiene la misma fuerza que la percepción directa, porque para que funcione la inferencia, depende de la exactitud de la ciencia involucrada, y podemos estar equivocados acerca de la ciencia.

[R]: Exactamente. En este caso, debemos saber el significado de *tsülsum* (*tshul gsum*), "tres formas de comprobar". Estas son las tres características que deben estar presentes en un silogismo, que hacen fuerte a la cognición inferencial. La inferencia es un proceso mental, no una cognición directa.

[Pregunta]: La pregunta principal es cómo se hace este razonamiento svatántrika compatible con la posición Prasanguika, porque ahora estamos usando inferencias positivas, como el svatántrika. Para demostrar el renacimiento, debemos tener nuestra propia base y luego hacer el silogismo.

[R]: Eso es fácil; Chandrakirti toma prestado el *tsülsum* de otras personas.

[Pregunta]: Eso es fácil cuando se hace una refutación, pero ¿cómo puede hacer esto cuando hace una demostración positiva?

[R]: Él solo demostraría algo para el bienestar de otros. Él no tiene ningún deseo de demostrar nada para sí mismo. ¡Esa es la mejor parte! Chandrakirti es un poco escurridizo.

[Pregunta]: No es que como Prasanguika no demuestre nada en absoluto, pero, por ejemplo, cuando está debatiendo con los Charvakas, echa por tierra su posición y demuestra que su teoría del materialismo es ilógica y no funciona. Él dice que no hay razón para afirmar que no existe nada después de la muerte. Pero quiero aclarar que el problema es que no hay evidencia suficiente de la vida después de la muerte, como budistas, nos gustaría tener argumentos duros, completamente a prueba de fugas para probarlo. Y lo que parece suceder, es que por ejemplo Dharmakirti tiene éxito probando la realidad más allá de este mundo, lo que ha hecho es usar solo el razonamiento lógico para probar la existencia de algo para lo que no hay evidencia. Y ese es un gran problema, por lo menos en la filosofía occidental, en cuanto a que se puede demostrar la existencia de algo sin tener ninguna evidencia. Me parece que una vez que comenzamos con un principio evidente por sí mismo, una vez que hemos acordado los principios, una vez que hemos coincidido en la naturaleza de la mente, y la diferencia entre la mente y la materia, todo se da después. Pensaría que el argumento de Dharmakirti acerca de la causa de la conciencia es correcto probablemente, pero solo funciona si hay un consenso general en la naturaleza de la mente. Así que yo creo que tal como están las cosas, es probable que no sea posible un debate, sólo es una diferencia de opinión al principio.

Preguntas y respuestas con Khenpo Jamyang Ösel

> [Pregunta]: ¿Cuál es la diferencia entre la realización de la vacuidad de shravakas, pratyekabudas y bodhisatvas?
>
> [R]: Todo lo que se explicó hasta las dieciséis formas de vacuidad, acerca de la ausencia de identidad personal y la ausencia de identidad de los fenómenos, es comúnmente aceptado por los seres realizados de los tres vehículos. Pero las dieciséis vacuidades son específicas o especiales de los seres realizados del gran vehículo, el Mahayana. Lo que se denomina vacuidad es más o menos lo mismo, pero hay dos diferencias.

Primero, aunque el significado de la palabra vacuidad es el mismo, no se aplica exactamente a la misma cosa.

Segundo, hay una diferencia en la forma en como las cosas están vacías. Dentro del Mahayana específicamente, se dice que las cosas son vacuidad en términos de estar desprovistas de proliferaciones discursivas de los cuatro extremos. Los cuatro extremos de existencia; inexistencia; ambos o ninguno. Eso es exclusivo del Mahayana, y no está presente en el Shravakayana, porque aun cuando los cuatro extremos son refutados por el Mahayana, solo el primero, existencia, es refutado dentro del Shravakayana.

En el Shravakayana, si distinguimos entre el aspecto subjetivo y objetivo, los pratyekabudas entienden la ausencia de identidad del objeto, lo que no es comprendido por los shravakas. Los shravakas solo entienden la ausencia de identidad personal basado en los cinco agregados. Solo en este punto no hay un acuerdo general entre las cuatro escuelas principales del budismo tibetano. Los Gelugpas dicen que la comprensión de la vacuidad es la misma en los tres vehículos, mientras que las otras tres escuelas, Sakya, Kagyu y Nyingma creen que hay una diferencia o jerarquía de entendimiento entre los tres vehículos. Los Gelugpas de hecho dicen que el objeto de comprensión es el mismo y la visión es la misma en los tres vehículos. La negación no afirmativa o la mera negación es lo mismo; no hay diferencia.

Aquí Khenpo está hablando sobre el contenido del logro de los seres realizados de los varios vehículos. Al considerar las cosas desde el punto de vista filosófico o de los principios filosóficos, entonces las cosas son diferentes. En el Shravakayana, por ejemplo, el sistema filosófico y los principios que van con este, como los sistemas Vaibhashika y Sautrantika, no tienen una explicación completa de la ausencia de identidad personal, porque sus sistemas implican algún tipo de aferramiento al yo. Así que debemos saber que en cada una de las cuatro escuelas filosóficas puede haber una forma de entender los tres vehículos y describir sus realizaciones y demás. Aquí hablamos desde el punto de vista del Madhyamika, y explicando los tres vehículos como son descritos por el Madhyamika. Así que de hecho este no es el punto de vista de los principios filosóficos, sino el punto de vista de la realización.

> [Pregunta]: Pero en este caso, de acuerdo con el verso 79, si un *arjhat* solo tiene una comprensión parcial de la ausencia de identidad personal, no puede obtener la liberación.
>
> [R]: No se ha dicho que los shravakas y pratyekabudas no tengan la realización de la ausencia de identidad personal. Ellos de hecho la tienen por completo. Es completa y suficiente, lo que les permite alcanzar la liberación correspondiente a su *yana* o vehículo. Sin embargo, ellos no tienen la comprensión completa de la ausencia de identidad de los fenómenos.
>
> [Pregunta]: Vimos esta mañana que hay dieciséis refutaciones particulares, tipos de vacuidad, que eran para refutar dieciséis objetos diferentes de apego. Esto parece implicar que el objeto

de apego puede moverse, en el sentido de que, en el Shravakayana, se dan cuenta de uno de los tipos de vacuidad, pero en el Mahayana, alguien viene y descubre que hay todas estas otras clases de vacuidad. Mi pregunta es, ¿existe ya sea en la literatura Mahayana o el trabajo de Nagarjuna una descripción de cómo este apego al ego puede pasar de un objeto a otro?

[R]: Primero, dentro del aferramiento a la identidad personal, debemos hacer una clara distinción entre los dos tipos de identidad. Primero está el aferramiento a la identidad personal, especialmente en nuestro caso, aferramiento a la idea del "yo". Luego está el aferramiento a la identidad de los fenómenos. Así que no debemos pensar que la identidad que hemos imputado a nuestra persona podría de alguna manera moverse hacia afuera y podríamos luego ponerla en otras cosas. Esto no es así, porque no nos aferramos a cosas externas como si fueran el "yo".

Por ejemplo, en el Bodhicharyavatara, en algún punto practicamos el intercambio del yo por el otro, y aplicamos nuestro aferramiento del yo a otras personas. Nos aferramos a otras personas como si fueran nosotros mismos, es decir nuestro "yo", pero esto no se refiere a que estamos trasladando el aferramiento a la identidad personal hacia algo exterior. Es sólo un entrenamiento para deshacerse de la ira o el odio. Ese es un punto.

Podemos preguntarnos también si estas dieciséis vacuidades corresponden a las dieciséis refutaciones graduales en algún tipo de orden o progresión, como si el aferramiento se moviera gradualmente de un objeto de aferramiento a otro. Pero este no es el caso. De hecho, estas dieciséis vacuidades son negaciones de varias presunciones; ideas o tipos de aferramientos que están presentes en diferentes personas o sistemas filosóficos. Por ejemplo, los dos primeros tipos de vacuidad están dirigidos principalmente hacia los shravakas. Sin embargo, la vacuidad de lo no compuesto o de lo no condicionado, está dirigido hacia la gente que puede consentir ese tipo de creencia por su propio sistema filosófico. Pero esto es muy específico de ciertos sistemas filosóficos, no de todos. Es como dieciséis aspectos de la vacuidad, respondiendo a dieciséis tipos de creencias que diferentes tipos de personas pueden tener.

[Pregunta]: En la historia de *Maitriyogin* (*'byam pa'i mal 'byor*), cuando alguien lanza una piedra a un perro, y siente la herida del perro, ¿Que está pasando en ese caso?

[R]: Eso es específico de los yoguis realizados, realmente no está dentro de nuestro alcance y realmente no podemos entenderlo.

[Pregunta]: En el texto de Chandrakirti, explica que los Svatantrikas toman los cinco agregados como base de la imputación de la identidad personal. Me preguntaba si el Khenpo podría decir como los Svatantikas explicarían esto desde su punto de vista.

[R]: Primero, hay una aclaración. Es la especial interpretación de Rongtön (*rong ston*) y Gorampa que los cinco agregados no son la base o sustento para el aferramiento a la identidad personal. Esa no es la doctrina sostenida comúnmente. La mayoría de los comentaristas, tanto Svatantrikas y Prasangikas, consideran los cinco agregados como la base para el aferramiento a la identidad personal. Solo Gorampa y Rongtön consideran que la base para el aferramiento a la identidad personal es la persona.

El Khenpo dice que todos los demás comentaristas estarían de acuerdo en que los cinco agregados son la base para el aferramiento a la identidad personal. Pero también hay diferencias en la forma en que estos agregados se consideran como reales, ya sea en la convencional o en la última, de acuerdo con varias escuelas. Si he entendido bien al Khenpo, los Prasanguikas dicen que no son reales, incluso a nivel convencional.

No es necesario considerarlos como verdaderamente establecidos incluso convencionalmente para considerarlos como una base para el aferramiento de la identidad personal. Los Svatantrikas los consideran como reales a nivel convencional pero no a nivel último. Entonces esta es una discusión acerca de si los shravakas los determinan como algo real, incluso a nivel último. De acuerdo con la interpretación Svatantrika de las doctrinas Hinayana, la identidad personal imputada es imaginaria – no es real, sino una mera imputación. Pero los cinco agregados que funcionan como base para esa imputación, los determinan como reales a nivel último.

Sin embargo, Chandrakirti y los Prasanguikas no comparten este punto de vista, porque dicen que implica tres consecuencias imposibles. La primera es que los shravakas no podrían entender la ausencia de identidad personal si considerasen a los cinco agregados como verdaderamente establecidos. La segunda, es que no podrían deshacerse del obscurecimiento de las emociones aflictivas y por lo tanto no alcanzarían la liberación. Y la tercera, al igual que los no budistas, no podrían liberarse de las aflicciones que los atan a los tres mundos. Esto significa que no podrían salir del samsara.

> [Pregunta]: Me gustaría comprobar algo. Parece que Khenpo está diciendo que Chandrakirti y los Prasanguikas afirman que para poder salir del samsara es necesario comprender la vacuidad de los fenómenos. Entonces un *arjhat* debe haber entendido la vacuidad de los fenómenos. Esta es la visión Prasanguika, la visión de Chandrakirti. Pero los Svatantrikas dicen que los fenómenos son reales a nivel relativo. ¿Significa esto que los Svatantrikas dirían que los *arjhats* pueden dejar el samsara sin comprender la vacuidad de los fenómenos? ¿Es esa la diferencia? ¿Será que los Prasangikas dicen que ellos deben entender la vacuidad de los fenómenos para ser liberados, mientras los Svatantrikas dicen que se pueden liberar sin entender la vacuidad de los fenómenos?
>
> [R]: Es un punto donde hay una distinción entre los Svatantrikas y los Prasanguikas. Para los Prasanguikas, es imposible obtener la liberación del samsara sin entender la ausencia de identidad de los fenómenos. Por eso deben considerar que de alguna manera los shravakas también tienen un entendimiento de la ausencia de identidad de los fenómenos. Pero esta doctrina no es seguida por los Svatantrikas, para quienes de hecho es posible lograr la liberación del samsara sin el entendimiento de la ausencia de identidad de los fenómenos. Ese es el punto en discusión entre las dos ramas del Madhyamika. También, como hice la pregunta de una manera torpe, el Khenpo corrigió mi pregunta. Cuando le pregunté, le dije que parece que los Svatantrikas admiten que los fenómenos son establecidos como reales superficial o convencionalmente. Él dijo que no los determinan como reales a nivel convencional, sino que están establecidos como si tuvieran una naturaleza inherente. Tal vez valdría la pena hacer más preguntas acerca de esta distinción.

Los Svatantrikas no establecen ni convencionalmente que las cosas son reales, pero admiten o asumen que convencionalmente son *rangtsen kyi drup pa* (*rang mtshan kyis grub pa)*, "establecidos por sus propias características". Esto puede ser explicado como que tienen algún tipo de eficiencia. Por ejemplo, una lámpara puede arrojar luz; el fuego puede quemar, y demás. Producen algún efecto convencionalmente. A eso se refiere con "estar establecidos por sus propias características", que no es lo mismo que establecerlos como algo real.

> [Pregunta]: Cuando los distintos seres ven cosas diferentes de acuerdo con sus formaciones kármicas, ¿cómo concuerdan en que ahí hay algo para ser percibido? Parecen estar de acuerdo en que hay una base común antes de ser etiquetada o percibida.

[R]: Si algo fue realmente establecido del lado del objeto, entonces debería haber una base común para todos los seres que hacen sus diversas imputaciones. Pero aquí se explica de otra manera. Se dice que, dentro de nuestras facultades cognitivas, hay algo que es "espontáneo" y algo "imputado". Llamémoslos "innato" e "imputado". Si tenemos en cuenta la parte innata, en lugar de la parte imputada, puede ser común a todos los miembros de un grupo de seres, como todos los seres humanos, debido a sus huellas kármicas comunes de vidas anteriores. Así que debido a eso tienen más o menos percepciones similares. Por tanto, una cierta cosa aparece como un recipiente de agua para todos los seres humanos, si bien aparece como pus para pretas. El Khenpo dice que es un gran punto en cuestión, y ha habido muchos debates sobre esto. Por ejemplo, Je Rinpoche, Tsong Khapa, tiene una doctrina única sobre este punto. Pero no debemos pensar que hay una base establecida que es común para todas las percepciones. Es solo que todos los miembros de un grupo de seres pueden compartir un karma en común y percibir más o menos la misma cosa. Y luego hacer imputaciones similares sobre esta base. Todos los humanos verían algo por su karma común, y todos los *pretas* verían otra cosa por su karma genérico común y así sucesivamente. Desde el punto de vista de los seres humanos, ver pus, hierro derretido, néctar o lo que sea es considerado como *lokpé kündzop* (*log pa'i kun rdzob*), realidad errónea o superficial, o verdad convencional errónea. Pero desde el punto de vista de los *pretas*, ver agua también debe ser considerado como una realidad superficial errónea, algo así como un sueño o una alucinación. Pero hay que destacar el hecho de que, al menos para los Prasanguikas, no existe nada desde el lado del objeto.

[Pregunta]: decir que "no hay nada" no contesta mi pregunta. ¿Por qué los *pretas* y los seres humanos no comparten la misma visión kármica suponiendo que hay algo para percibir?

[R]: Deberíamos preguntarnos si hay algún fenómeno indeterminado existente allá afuera que funcionara como una base completamente abierta para imputar cosas. El Khenpo dice que de hecho no es el caso. La única cosa común es un mero punto en el espacio o locación. Hay una locación en común, pero algo más que eso, no hay nada "ahí afuera", no hay nada que pueda ser la base común para imputar a los fenómenos. No hay nada más allá de lo que el karma especial o común de los seres provoca que aparezca ante ellos en este momento.

[Pregunta]: El problema continúa. Si decimos que no hay un objeto común, pero hay un espacio común, simplemente cambiamos los términos. ¿Cómo explicaría este espacio común?

[R]: Bueno, para ponerlo en palabras simples, hay más o menos un punto de enfoque común o un objeto intencional habitual, para todos los seres que tienen algún karma en común. Pero si ellos no tienen karma común, no hay un centro de atención común. El Khenpo dice que esto es solo desde el punto de vista de la realidad superficial sin examinar como aparece ante las facultades cognitivas espontáneas, no ante las conceptuales. Para la mente innata o las facultades cognitivas innatas, parece haber un centro de atención común o un punto en el espacio, pero solo desde la visión sin crítica.

[Pregunta]: ¿Significa esto que en cada reino hay un karma común, que hace a los *pretas* ver pus y a los humanos ver agua y así sucesivamente? ¿Está diciendo el Khenpo que, en todos los seis reinos, un karma común permite a los seres ver objetos?

[R]: Sería muy difícil afirmar que no hay ninguna cantidad de karma común para todos los seres del samsara. Si tomamos las cosas abstractas, podemos decir que tienen en común la percepción de pensar que de alguna manera todas las cosas son reales. O tienen la percepción de cosas aparentemente reales. Pero eso no es una razón para decir que tienen un terreno común kármico para percibir cualquier objeto específico.

[Pregunta]: ¿Nos podría dar a conocer el nombre y monasterio del Khenpo?

[R]: Él es Khenpo Jamyang Ösel, nació en Kham en Tíbet. Estudio en el Instituto Dzongsar y ahora enseña ahí.

Todos los versos que cubriremos el día de hoy son parte de los dieciséis tipos de vacuidad, o de los dieciocho tipos de vacuidad. Como todos sabemos, la vacuidad es algo inexpresable. Es inexpresable, es algo de lo que no podemos pensar, interpretar o describir. Pero el bosquejo de los dieciséis tipos de vacuidad puede darnos una idea aproximada del beneficio de los diferentes aspectos de las vacuidades o diferentes acercamientos a la vacuidad. No se supone que pensemos que de hecho son dieciséis tipos diferentes de vacuidad. Confío en que no incurramos en esa tergiversación.

Los versos en sí mismos son bastante rápidos, y otra vez usaremos ese tiempo para preguntas. Más tarde, si aún tenemos tiempo, podemos discutir la existencia de las vidas futuras. Porque si no hay una vida futura ¿Qué estamos haciendo aquí? ¡Nos estamos perdiendo de mucha diversión! Debo decirles que el estudio del Madhyamika en realidad no incluye mucha información acerca del karma, reencarnación y demás, pero puedo ver lo importante que es esto para algunas personas, así que pueden hacer preguntas a mí o al Khenpo. Tal vez después, podemos hablar de *tsülsum,* las tres maneras de establecer la cognición lógica o válida.

(XII) La vacuidad de la naturaleza verdadera, 6:198-199

6:198 La esencia de lo compuesto -
No ha sido fabricada
Por los discípulos [shravakas], los pratyekabudas,
Los bodhisatvas o los Budas.

6:199 Por lo tanto la esencia [de lo compuesto y no compuesto],
Se explicó [como vacuidad]
Como la realidad tal cual es,
Intrínsecamente vacía.

Hay dos formas de entender estas *slokas*. Una es que todos los fenómenos compuestos tienen las características de surgir, permanecer y cesar. Estas características no son producidas por los Shravakas, los Pratyekabudas o los Budas. Sabemos que el fuego es caliente, pero el Buda no crea esos tipos de características. Estas naturalezas están vacías por sí mismas, y esta vacuidad es lo que llamamos "vacuidad de la naturaleza".

La otra manera de entender esto es que la naturaleza de todos los fenómenos es la vacuidad, y el Buda no creo esto. Aunque es posible que escuchemos que todos los fenómenos son vacuidad en las

enseñanzas budistas, esto no quiere decir que los fenómenos se volvieron vacuidad después de que el Buda lo dijo. La naturaleza de los fenómenos está vacía por sí misma.

(XIII) La vacuidad de todos los fenómenos, 6:200-201.2

6:200 Los dieciocho constituyentes, los seis sentidos,
Las seis percepciones relacionadas,
La forma y la ausencia de forma,
Todos los dharmas compuestos y no compuestos.

6:201:1-2 Todos estos fenómenos
Están vacíos de sí mismos.

Hay dieciocho constituyentes o elementos, *dhatus* en sanscrito. ¿Qué son? Son los seis constituyentes internos de los sentidos. Otros seis constituyentes externos, como los objetos, incluyendo la forma. Luego hay seis constituyentes resultantes. Por ejemplo, cuando hay contacto entre el ojo y la forma, habrá una conciencia para identificar que eso es una forma. En total, son dieciocho. También hay seis diferentes tipos de sensaciones que surgen de estos seis diferentes tipos de contacto, como el contacto entre la forma y el ojo y así sucesivamente. Creo que este tipo de agrupaciones provienen debido a que los filósofos indios deseaban ser más específicos acerca de las categorías generales como "los fenómenos". Por ejemplo, normalmente decimos “todos los fenómenos”, pero algunas veces queremos ser más específicos, así que hacemos un agrupamiento amplio como “fenómenos animados” y “fenómenos inanimados”. Luego podemos hacer un agrupamiento aún más sutil o preciso. En el momento estamos hablando de todos los fenómenos, así que Chandrakirti menciona algunos de esos grupos de fenómenos, todos pueden incluir a todos los fenómenos y el dará algunos ejemplos tales como forma y sin forma. El punto es que todos esos fenómenos están vacíos de todas estas categorías e ideas, tales como animado, inanimado y demás. De esta manera hablamos de la vacuidad de todos los fenómenos.

(XIV) La vacuidad de las características, 6:201.3-215

6:201:3-4 La vacuidad de los [fenómenos] insubstanciales, incluyendo la forma,
Es la vacuidad de las características.

6:202 La forma tiene la característica de tomar forma;
La sensación es el experimentador;
La percepción percibe atributos;
La formación de hecho reúne [causas y condiciones];

6: 203: 1-2 Percibir cada objeto particular,
Es la característica específica de la conciencia.

Aquí hay dos tipos de fenómenos, *chepé suksu rungwa* (*dpyad pas gzugs su rung ba*) y *rekpé suksu rungwa* (*reg pas gzugs su rung ba*). *Chepa* significa que tú analizas, y si puedes tocar y sentir que algo es una forma, entonces es una forma. Estas categorías se mencionan brevemente, y el punto principal que tenemos que comprender es su vacuidad. Si estamos interesados en todos los constituyentes,

elementos y *ayatanas*, deberíamos estudiar el *Ngönpa* (*dngon pa*), el *Abhidharma Kosha* o "El tesoro del Abhidharma". Ahí encontraremos una explicación detallada de todo esto. Cuando decimos "sensaciones", nos referimos a sensaciones placenteras, desagradables o neutrales. La característica de una "percepción" es el unir un nombre con una entidad, por ejemplo, cuando pensamos en un nombre, como "jarrón" y la cosa que está hecha de arcilla es una entidad. La formación, o formación kármica, se involucra en algún tipo de acción. Y conciencia es la que reconoce el objeto.

6:203:3-4 *El sufrimiento es la característica específica de los skandhas,*
Las características de los constituyentes son como una serpiente venenosa.

6:204 *Los sentidos, así lo enseñó el Buda,*
Son las fuentes de creación.
Estar interdependientemente conectados
Es lo que caracteriza a lo condicionado.

Las primeras dos líneas son las características de los skandhas y constituyentes como un grupo. La característica de los agregados es el sufrimiento. De nuevo esta es una descripción muy abreviada o condensada de estas características, así que no podemos usar esto como base para argumentos o preguntas. Como ya he mencionado, si realmente queremos pasar por esto, debemos pasar por el *Abhidharma Kosha*.

Las características de los constituyentes son como si fueran una serpiente. ¡Esto es muy escueto! En breve, en los sutras, cuando se explican las características de los constituyentes, Buda dice que los constituyentes son como una serpiente por que se enreda a nuestro alrededor y nos ata al samsara. También tienen veneno que obscurece el crecimiento de la sabiduría, por así decirlo. Estos constituyentes pueden envenenar la raíz del nirvana.

Los *ayatanas*, los campos de las sensaciones son como una puerta por la que nuestra conciencia puede surgir o emerger. Y las características de los doce eslabones del surgir interdependiente, es que actúan como un puente entre la causa y el resultado. Este es solo una breve lista de las características de todos los fenómenos engañosos.

6:205 *Dar es la paramita de la generosidad;*
Disciplina es la ausencia de angustia;
Paciencia es la ausencia de enojo;
Esfuerzo es la ausencia de arrepentimiento.

6:206 *Meditación tiene la característica de concentración;*
Sabiduría tiene la característica de ausencia de aferramiento;
Las seis paramitas
Se han descrito así.

Esta *sloka* es fácil de comprender. Dar es generosidad. Debido a que la disciplina te protege de las caídas, te libera de la angustia y el arrepentimiento. Esa es la característica de la disciplina. La ausencia de enojo es la paciencia, y la ausencia de actos no virtuosos es el esfuerzo. No distraerse y concentrarse interiormente es la meditación. Y sabiduría es no aferrarse. Estas son, brevemente, las características de las seis paramitas.

6:207 *Los [cuatro] samadhis, los [cuatro] inconmensurables,*
Y otros como los [cuatro] sin forma -

Con su sabiduría del perfecto conocimiento,
Él enseñó que estos tienen la característica de inmutabilidad.

Tal vez en la traducción no tenemos que decir "cuatro" pues no lo dice en tibetano, pero de hecho son cuatro *samadhis*, cuatro pensamientos inconmensurables y cuatro tipos de meditación sin forma. El Buda enseñó que todos estos son los estados "no perturbados" porque una vez que los alcanzamos, no tendremos agitación burda, ni pasión burda, etc.

6:208 Las treinta y siete ramas de la iluminación
Tienen la característica de lograr cierta [liberación].
La característica de [la primera puerta de la perfecta liberación], la vacuidad,
Es la ausencia de entidades a través de la no existencia de la noción de algo [como realmente existente];

En los sutras Mahayana, están las así llamadas 37 ramas o miembros de las cualidades del bodhisatva, hacen referencia a los cuatro tipos de atención plena, los cuatro soportes milagrosos, las cuatro reflexiones perfectas o abandonos, los cinco sentidos, el noble óctuple sendero, los cinco poderes y las siete ramas de la iluminación. De hecho, algunas de estas se describen dentro del onceavo capitulo. Así que no se preocupen, en todo caso, estas 37 ramas de las cualidades del bodhisatva son lo que nos libera del samsara.

6:209 El [segundo], la ausencia de características es paz;
Y la característica del tercero, [la ausencia de deseo],
Es ausencia de sufrimiento e ignorancia,
Tales son las características de los instigadores de la liberación.

Luego están las llamadas tres puertas de la liberación, que son algo muy grande dentro del Vajrayana. Esto es lo que se explica en el *sloka* 209. En el verso 208, las dos últimas líneas hablan acerca de la primera puerta, la puerta de la "vacuidad de naturaleza". La segunda puerta es la 'causa sin características', la tercera es el "resultado que no puede ser deseado'. La interpretación de Chögyam Trungpa Rinpoche de esto es un "Viaje sin meta", un objetivo que no se puede desear.

6:210 La naturaleza de los [diez] poderes
Fue determinada por completo [por el Buda].
La valentía protectora,
Es en esencia la estabilidad extrema.

6:211 Los perfectos [tipos de] la comprensión de los particulares,
Tales como la memoria, tienen una naturaleza inconmensurable.
Para beneficiar perfectamente a los seres sintientes,
Se conoce como gran bondad amorosa;

6:212 Para proteger completamente a los que sufren,
Es la gran compasión;
La alegría [altruista] tiene la naturaleza gozosa.
A la ecuanimidad se le conoce como no contaminada.

Ahora llegamos a los diez poderes. Lo que realmente quiere decir es que cuando Buda entiende o finaliza algo acerca de los fenómenos, tiene diez poderes únicos. Esto se escucha tan mal en esta

lengua, pero no tenemos más remedio que decirlo así. La característica de estos diez poderes es que dan la facultad de concluir. Es algo que los científicos no tienen, por lo que todavía se preguntan qué es la mente. Mientras que el Buda dijo, "eso es". Ni más, ni menos. Es ese tipo de poder. Mientras que todos los demás, como los científicos o filósofos, piensan, "tal vez esto es". Pero después de dos mil años, van a pensar otra cosa. Este es un punto muy importante en realidad. Es por esto por lo que las cuatro visiones o los cuatro grandes sellos del Buda nunca cambian:

- Todas las cosas compuestas son impermanentes
- Todas las emociones son dolorosas
- Todos los fenómenos no tienen naturaleza inherente
- El nirvana está más allá de los extremos

Esto siempre ha sido así, antes o después del Buda. Y es bueno saber estas cosas, porque hay tantos nuevos autores y maestros budistas en estos días, como yo, por ejemplo. Y debido a que la gente como yo se siente atraída al poder, a la posición, a la fama y a todo eso. Así que, si el mercado exige que el budismo debe basarse en algún tipo de técnica como el masajearse el hombro derecho, o algo así, se podrían fácilmente pasar por alto estos cuatro. ¿Me doy a entender? Esto pasa mucho, he escuchado de personas que escriben libros acerca de un budismo moderno, novedoso, que no se preocupa por el renacimiento. Pero no existe tal cosa. Está muy claro lo que el Buda enseñó: es eso; No hay más. Los *shastras* pueden ser cambiados, pero lo que el Buda enseñó no puede ser alterado nunca. En otras religiones, muchas cosas pueden ser cambiadas todo el tiempo. Por ejemplo, vamos a Nicaragua y encontramos que los nicaragüenses quieren algo diferente. Todo esto existe, desde luego, es parte de los medios hábiles. Pero la verdadera sabiduría no pude ser cambiada, y este poder de decisión debe ser algo que provenga desde arriba. ¡Me siento con ánimo un poco crítico el día de hoy!

Existen cuatro tipos de valentías. Su característica es estabilizar y es de hecho una cualidad muy especial del Buda. Creo que el rey Ashoka pensaba que esta era la característica más excepcional del Buda. Aun hoy, el gobierno de la India utiliza el emblema de los cuatros leones, pero estoy seguro de que los que tienen una orientación hinduista y musulmana no entienden esto, sin embargo, es algo budista. El Buda tiene cuatro tipos de proclamación. Para sí mismo, tiene una fuerte afirmación acerca de la purificación y la realización; por lo tanto, tiene dos tipos de valentía. Ha purificado todo lo que necesita purificarse, así que no hay nada más que purificar. Por lo tanto, no hay miedo. Y ha entendido todo lo que debe comprenderse, lo que es otra valentía. La tercera valentía es que él sabe qué tipo de camino se le debe proporcionar a cada tipo de persona. Y finalmente, cuando una persona sigue el camino y encuentra obstáculos, el Buda sabe qué tipo de antídoto debe aplicarse. Estos son los cuatro tipos de valentías. Luego están los cuatro entendimientos perfectos. Su característica es mantener el valor todo el tiempo, sin descanso. El deseo de ayudar a otros seres sintientes es amor o *karuna.* La habilidad de liberar a los seres sintientes del sufrimiento es la grandiosa mentalidad de la compasión. Disfrutar el sabor de ir más allá de los extremos es el gozo, y no estar manchado por el aferramiento o la agresión es la ecuanimidad.

6:213 Al tener los dharmas extraordinarios de un Buda,
Los diez y los ocho puntos,
El maestro era indiscutible.
Teniendo la característica de ser inequívoco.

Estas cualidades hacen extraordinario al Buda en comparación con los shravakas, pratyekadudas y bodhisatvas. Por ejemplo, Shariputra es un arjhat, ya ha destruido al enemigo, en este caso el ego y todo eso. Pero, por ejemplo, él no sabía si un prácticamente devoto que deseaba convertirse en monje tenía el mérito básico que se requería para ello.

Los 18 dharmas son seis del cuerpo, seis de la mente, tres de sabiduría y tres cualidades especiales de actividad. Por ejemplo, cuando el Buda ayuda a un ser sintiente, no necesita motivación. O cuando ayuda a un ser sintiente, él no ve el objeto, el ser sintiente y el sufrimiento. No tiene una mente dualista de sujeto y objeto.

6:214 La sabiduría de la omnisciencia
Se considera que tiene la característica de ser directa.
Por el contrario, [la cognición] fugaz
No se considera directa.

6:215 Las características de lo compuesto y
Las características de lo no compuesto,
Están de hecho vacías;
Sus propias características son la vacuidad.

Por la *sloka* 214 sabemos que, de acuerdo con el budismo, en especial dentro del Madhyamika, la única cognición directa válida es la del Buda. Hay muchas razones para esto. Por ejemplo, el Buda nunca tiene la llamada percepción por inferencia. Así, desde su punto de vista, cuando él percibe, no existe el concepto de percepción directa pues el concepto de cognición directa sólo existe con relación a la percepción por inferencia. Así que el pequeño conocimiento directo de los shravakas, pratyekadudas o incluso de los bodhisatvas del décimo nivel, no es una percepción directa completa.

En la *sloka* 215, Chandrakirti concluye el vacío de características, porque todo este tiempo hemos hablado de las características de diferentes fenómenos pertenecientes al samsara y al nirvana. Y aquí concluye diciendo que todos los fenómenos que poseen las características de los fenómenos compuestos, así como los fenómenos no compuestos, están en sí mismos vacíos, y esto es lo que llamamos la "vacuidad de las características".

(H11) La vacuidad de lo no comprendido *(710)*, 6:216-217

6:216 El presente no permanece;
Pasado y futuro no existen –
Sin observar esto
Se les conoce como no referencial.

6:217 La esencia de esta no referencialidad
Es ausente. Esta (ausencia) es
Algo no continuo, no permanente, no perecedero.
Es la vacuidad de lo que se conoce como lo no comprendido.

Tan pronto como el momento presente aparece, en ese mismo momento se agota o deja de existir. El pasado se ha ido; el futuro no ha llegado, no son entidades. Esto es lo que llamamos "no comprendido". Pero no existe tal fenómeno sobre el que podamos denominarlo un fenómeno no percibido, porque lo no percibido o comprendido es en sí mismo vacío. Esta es la vacuidad de lo no comprendido.

(H11) La vacuidad de la naturaleza carente de existencia substancial, 6:218

6:218 Siendo creado por circunstancias,
Todas las entidades compuestas no tienen esencia.
En la realidad tal cual es, lo compuesto es vacío –
La vacuidad de lo insubstancial.

Todo viene de una reunión o ensamble de causas y condiciones. Pero la idea misma de un "ensamblaje" de causas y condiciones no existe. Este ensamblaje inexistente es en sí mismo vacío. Entonces esta es la decimosexta vacuidad.

[Pregunta]: En teoría, el lenguaje es una burbuja. Nada puede entrar y nada puede salir. Así que todo lo que platicamos antes es solo lenguaje, y no nos podemos referir a nada más cuando usamos el lenguaje excepto el lenguaje mismo. Esto significa que las cosas que están afuera del lenguaje, como los fenómenos, están fuera del alcance. Esta es probablemente la razón por la que hablamos de *shunyata* en términos negativos, diciendo no es esto o no es aquello. Quisiera hablar sobre la reencarnación, y como hablar sobre ella. Pareciera que, en el mundo occidental, no hay consenso acerca de esto y si no hay consenso, no hay nada en la burbuja del lenguaje que se refiera a él. No podemos sacar nada del leguaje, porque el lenguaje se refiere solo al lenguaje mismo. Y desafortunadamente, no parece que pudiéramos hablar acerca de la reencarnación en una forma negativa, como "ausencia de la no reencarnación".

[Pregunta 2]: ¿Pero en qué idioma es cierto esto? Porque parece que funciona en algunos idiomas occidentales.

[R]: Este es un problema muy importante.

[Pregunta]: Es un problema de traducción de persona a persona y de idioma a idioma.

[R]: Chandrakirti solo tiene que aceptar la reencarnación dentro de la verdad convencional.

[Pregunta]: El *Madhyamakavatara* no trata sobre la reencarnación, es sobre algo diferente.

[R]: Eso es cierto, pero de alguna manera debemos creer un poco en la reencarnación. La única razón por la que sigo aquí es porque siento que si existe la reencarnación cuando muera, entonces yo también podría prepararme un poco. Ese es el único miedo que me motiva. Así que, si dedico tiempo preparándome para la siguiente vida, practicando el Dharma o lo que sea, pero si al morir me doy cuenta de que la reencarnación no existe, me habré perdido de mucha diversión, ¡pero eso es todo! Hablaremos de la reencarnación después. Discutíamos algo acerca del idioma y eso me interesa.

[Pregunta]: Cuando decimos que el lenguaje está dentro de su propia esfera, ¿Que tanto es solo otro fenómeno y que tanto es en su propia esfera? ¿Qué tan estrechos son los límites? Sería muy fácil entonces decir, tengo una idea, la idea no es una substancia y luego, sin ideas no soy más que un simple vegetal, estoy feliz. Así que, ¿qué quiere decir? Por supuesto, todos estamos de acuerdo que el libro que leí no entra físicamente en mi cabeza, pero me gustaría una definición más precisa de lenguaje y su conexión con los llamados fenómenos externos.

El lenguaje es un fenómeno del que nos ocupamos, y luego nos ocupamos de otros fenómenos. El Buda, por ejemplo, tiene conocimiento directo. La percepción directa válida la cual parece ser no-dual.

[R]: Espera, tengo una pregunta para ti. Por favor dame una definición de concepto. ¿A qué te refieres por concepto?

[Pregunta]: En la filosofía clásica occidental, no usamos el término "concepto" como lo hacen comúnmente los budistas. Los budistas occidentales siempre hablan de "etiquetar", que no tiene nada que ver con un concepto. Un "concepto" es cuando entiendes adecuadamente lo complejo de las cosas. Yo mencioné un organismo el otro día; es un ensamblaje complejo. Un concepto es una idea que es adecuada a una cosa, algo que la comprende o sujeta por completo. Por ejemplo, Wulstan compara la idea que un anciano o una anciana tiene sobre su coche en comparación con la de un mecánico. Imaginemos la persona que capta completamente cómo funciona el coche, el súper-mecánico. Podemos decir que él tiene un concepto del coche. Etimológicamente, el significado de la palabra es que "comprendas todo en conjunto". Captas todos los elementos de la cosa. En este caso, tener un concepto significa tener un entendimiento real de cómo funciona. De otra manera no se debería usar esta palabra.

[R]: Dentro del budismo hay dos conceptos relacionados. *Tokpa* (*rtog pa*) es normalmente se traduciría como "concepto" y *tokmé* (*rtog med*) es 'no-conceptual'. *Tokpa* se define como *dradön drezin gyi lo* (*sgra don dres 'dzin gyi blo*), donde *dra es* 'sonido' como en el nombre "jarrón", *dön* es la entidad, como el jarrón mismo. *Dre* significa 'mezcla', *zin significa* 'comprensión', y *lo* significa 'concepto' o 'mente'. Así que combinándolo queda *dradön drezin gyi lo*, "la mente que combina la palabra con el objeto y la comprensión". Esto es algo que debemos tener en mente cuando hablamos del lenguaje. Se supone que estudiamos Madhyamika, pero ahora estudiamos *abhidharma* y *pramana*, lógica budista. Si desean estudiar estas cosas abran el *Abidharma Kosha* o el *Pramana*.

También tenemos *tokmé,* lo "no conceptual", que es una idea que viene del *abhidharma,* de los metafísicos. Si les pedimos que nos expliquen esto, hablaran de siete cosas. Cinco son los tipos de conciencias sensoriales. El sexto es que la mente esta consiente de sí misma. Usualmente tiene esta habilidad, aun cuando está divagando o lo que sea. Y la séptima es cuando un yogi mora en la atención plena, sin distraerse, ni imaginar o soñar despierto. Se encuentra en el estado de la atención plena, la percepción directa del yogi es lo que llamamos "no conceptual". Cuando hablamos de este tipo de ausencia de concepto o no conceptual, debemos saber que nuestras concepciones son siempre equivocadas, pero que, si lo comparamos, lo no conceptual tiende a estar menos equivocado en comparación, por así decirlo. Lo no conceptual solo puede estar equivocado cuando, por ejemplo, una persona tiene cataratas y ve cabellos cayendo. Cuando hablamos de concepción, de hecho, hablamos de ilusión, engaño, es una ilusión, porque constantemente pensamos que lo que vemos y lo que etiquetamos son lo mismo. Ese es el "concepto". ¿Creen que los Freudianos y Junguianos estén tratando de llegar a esto?

[Pregunta]: Creo que está en lo correcto. Pensaba sobre esto antes. Un bebe recién nacido ve a su madre, solo hay un momento de percepción no conceptual y luego una necesidad que debe satisfacerse. La madre deja de ser lo que era y ahora se convierte en comida, cuidados, amor y demás. Y entonces, desde el momento del nacimiento, inmediatamente tenemos lo que llamamos pensamiento conceptual, donde el pensamiento o sentimiento se confunde con el nombre o lo que sea. Estoy de acuerdo. Tiene que ser confuso y cargado de toda una serie

de complejas interacciones y pensamientos, pero no estoy seguro de que el uso de la palabra concepto sea correcto.

[R]: Yo también me pregunto lo mismo.

[Pregunta]: Un concepto es un grupo de ideas, sentimientos, y todos los diferentes elementos internos que necesitamos para representar simbólicamente algo y conceptualizarlo. Un concepto es un agrupamiento de ideas y asociaciones que mantenemos dentro de nosotros, que usamos simbólicamente para representar algo que tratamos de entender.

[R]: ¡Eso suena mucho como a Jung, cuando dices "simbólicamente"!

[Pregunta]: Un símbolo siempre representa algo que es un poco desconocido. Si sabes que significa un símbolo, entonces no es un símbolo: es una señal.

[R]: Ahora parece que vamos a tener algún tipo de refutación.

[Pregunta]: Me parece que estas definiciones de "concepto" son más complicadas de lo necesario. Aun la palabra "libro" es un concepto. Un libro es algo muy simple, pero también es un grupo de ideas, tiene un frente, reverso, páginas, debemos poder abrir y pasar las páginas. ¿Qué tan complejo debe ser algo antes de convertirse en un concepto? Y en cuanto a un símbolo, ¿cuándo un símbolo deja de ser un símbolo y se convierte en algo más? No entiendo eso, los símbolos siguen siendo símbolos.

[Pregunta 2]: Creo que en realidad estamos perdiendo el tiempo, en el sentido de que creo que es perfectamente cierto que, si tomamos el término "concepto" en un lenguaje ordinario, hay una gran cantidad de desacuerdos en cuanto a lo que significa. Si lo tomamos literalmente, es cierto que habrá problemas. Pero si hablamos de un tema técnico, se puede usar esta palabra, si definimos claramente lo que queremos decir con ella. Así que aun cuando la palabra "concepto" nos puede traer problemas, creo que tendremos dificultades encontrando una mejor. Pero si definimos el significado, sabremos que estamos hablando acerca de teoría budista, que usamos la palabra "concepto" para referirnos a esto. Es mejor traducir muy claramente la definición tibetana de *tokpa* y luego aplicarla al concepto. No creo que encontremos nada mejor.

[Pregunta]: Me gustaría hacer un comentario de lingüística. La palabra tibetana *namtok,* es una traducción de la palabra sanscrita *vikalpa. Nampar* es *vi* y *tok* es *kalpa.* En chino, se ha traducido esta palabra por 1,600 años como "diferenciaciones" o "discriminación". No hay una palabra para "concepto", "pensamiento" o "mente" en esa definición, solo diferenciación. Y el budismo chino funciona muy bien con eso.

[R]: ¿El budismo chino no usa la palabra "concepto"?

[Pregunta]: No, solo discriminación, distinción o diferencia.

[Pregunta 2]: Pero su comprensión coincide con la de los budistas indios. Tomaron una palaba y decidieron que quieren decir con ella. Pero regresando a *dradön drezin gyi lo*, el elemento equivocado es que toman la palabra por la cosa, en otras palabras, piensan que la palabra realmente corresponde a la cosa, que hay una equivalencia. Pero en realidad, no es el caso. Eso está bien como base de trabajo, pero desde un punto de vista budista, hay un elemento de la ignorancia ahí. Así que tal vez sea mejor decir 'para mezclar la palabra con la

cosa, y luego tomar la palabra por la cosa', porque 'tomar algo para' sólo puede significar solamente tomarlo. Pero también tiene un elemento de confusión.

[Pregunta]: También hay algunos conceptos relacionados en la filosofía occidental. Hay una filósofa llamada Susanne Langer, quien divide entre signo y símbolo. Para ella un símbolo es algo que usamos todos juntos, que aprendemos socialmente. Pero, por ejemplo, un bebé sólo ve las cosas como signos.

[R]: Cuando decimos "símbolo", creo que es a lo que los budistas se refieren cuando hablamos de la "apariencia".

[Pregunta]: Podemos tener diferentes sistemas de estos símbolos, como la música. La música es un tipo diferente de simbología. Podemos usarla también. Dado que es un sistema, tenemos que definir cada elemento y entenderlo para poder entrar en el tema.

[R]: ¿Cómo se dice concepto en francés?

[Estudiante]: "Concepte"

[R]: ¡Al fin, el inglés y el francés se parecen! Concuerdan, ¿y en griego?

[Estudiante]: "Silipsi"

[R]: ¿Qué significa?

[Estudiante]: Tomar juntas muchas cosas y hacer una cosa de muchas cosas, a través del razonamiento. Al juntar varias hay una nueva imagen en nuestra mente.

[Pregunta]: ¿Puede un "concepto" ser una representación mental?

[R]: No lo sé. "Representación" suena tedioso y largo. Bueno parece que tenemos una diferencia en los términos, pero también hay similitudes. Como dicen los griegos, es poner muchas cosas juntas. Los budistas decimos eso también, porque ponemos juntos el *dra* y el *dön.* Y luego hablamos de símbolos. El momento en el que el dra y el *dön*, el término y el objeto están unidos, se convierte en un símbolo.

[Pregunta]: Lo que obtenemos de estas muchas cosas es algo nuevo. En griego, la misma palabra describe cuando un bebé es concebido. Cuando dos cosas diferentes se unen, en nuestra mente, creamos algo nuevo usando esas dos cosas que ya no están en el nuevo concepto que obtenemos.

[R]: Aun no hemos hablado de *tokmé,* lo no conceptual. ¿Tienen este concepto de lo no conceptual, o el estado de no conceptual?

[Estudiante]: ¡Se le llama estupidez, muy a menudo!

[Estudiante 2]: ¡Hay arte conceptual, así que debe haber arte no conceptual!

[Pregunta]: Las impresiones sensoriales son no conceptuales, y los conceptos vienen además de eso y la comprensión.

[R]: Aquí tenemos el "reunir" otra vez, que es lo mismo. Esto es bueno.

[Pregunta]: *Conte* tiene la idea de la base de la percepción, esa cuando nos aferramos a una cosa, son propiamente múltiples percepciones sensoriales que toman todas juntas esa cosa, para crear una percepción unitaria del aspecto multi-sensorial de la cosa. En efecto, uno aplica un concepto en una base no conceptual.

[Pregunta]: Nosotros pensamos que moriremos si los pensamientos se detienen. Es como el miedo a la muerte.

[R]: ¿Pero creemos que "pensamiento" y "concepto" son diferentes?

[Estudiante]: En la psicología Junguiana, solo usamos la palabra "concepto" hasta cierta etapa, hasta que sabemos algo. Cuando la conocemos, no utilizamos más la palabra concepto. Mientras estamos desarrollando una idea o llegando a un entendimiento, usamos la palabra concepto. Pero una vez que lo entendemos, le damos un nombre. Ahora, cuando utilizamos el *dradön drezin gyi lo*, todo es cognición, por lo que es posible que desee llamarlo cognición dependiente.

[Pregunta]: Usted usa la palabra "concepto" en un sentido psicológico. Estamos tratando de usar la palabra "concepto" en un sentido filosófico budista. La palabra concepto puede tener diferentes significados y en cierto sentido estamos inventando una aquí.

[Pregunta]: La gente no habla del concepto de un libro. Ellos dicen que saben lo que es un libro.

[Pregunta]: Ese es su concepto de un libro.

[Pregunta]: Como decíamos antes, en tibetano, los eruditos no hablan acerca de *tokpa* y *tokmé* de la manera que ahora lo hacemos nosotros. Ellos usan un sentido muy técnico, y no hay razón por la que no podamos usar la palabra "concepto" en un claro sentido técnico. Rinpoche lo podría llamar una *banana* si quisiera, mientras defina a que se refiere.

[Pregunta]: Creo que podrías usar la palabra concepto en la manera que lo describes, pero pienso que, para muchos de nosotros, sería útil agregar una palabra extra para hacer claro que te refieres a este uso específico tibetano.

[R]: Debemos detenernos aquí. Creo que cuando más tarde vengan para la discusión, no solo deberían conversar con el Khenpo, sino también debatir entre ustedes. Para eso es el debate. Si tengo tiempo, pasaré por aquí. Quiero ver cómo debaten. Estaba pensando en dividir los científicos y los budistas, y dejar que ellos debatan, y luego los psicólogos y los filósofos.

Preguntas y Respuestas con Khenpo Jamyang Ösel

[Pregunta]: ¿Cuál es la diferencia entre las *slokas* 152 y 153, entre un "mero conjunto" (el sexto elemento del análisis del carruaje en siete puntos) comparado con la "forma" en la *sloka* 153?

[R]: El objeto de refutación en el verso 152 no es mismo que el verso 153. Cuando se menciona un "mero conjunto" se refiere a la suma de las partes sin orden ni estructura. Pueden ser desensambladas. Y la "forma" significa que las partes están organizadas de una manera reconocible.

[Pregunta]: En el verso 153, hablamos de "antes de ensamblar". ¿No es la misma mera colección del verso 152?

[R]: Depende del énfasis. Cuando hablamos del "mero ensamblaje", no hablamos de la forma de las partes. Pero en el segundo caso, estamos debatiendo con alguien que cree que el así llamado carruaje tiene algo que ver con la forma ya sea de sus partes o del todo. Entonces, aquí tratamos con el primero en el verso 153, la forma de las partes.

[Pregunta]: Para los Prasangikas, ¿el objeto a ser refutado es el fenómeno, o el aferramiento al fenómeno o ambos?

[R]: Supongamos que existe la posibilidad de que se estableciera como real el objeto, ¿cómo podríamos refutar el aferramiento? La cosa principal para refutar es el aferramiento, pero si algo en el objeto fuese real, ¿cómo podríamos refutar nuestro aferramiento hacia él?

[Pregunta]: En la *sloka* 156, ¿podría clarificar la diferencia entre "verdaderamente existente" *denpa* (bden pa) y "establecido substancialmente", *dze yö* (rdzas yod)?

[R]: Para los substancialistas, *denpa* significa real o verdaderamente existente. "Existente debido a sus propias características" y todos los términos similares tienen el mismo significado. Hay muchas palabras así, que poseen el mismo significado.

[Pregunta]: Los substancialistas dicen que los resultados manifiestos deben ser falsos. Eso no es problema, pero en la tercera línea del verso 156, dicen que deben estar basados en una 'causa falsa'. ¿A qué se debe esto? A veces un resultado falso se puede basar en una causa verdadera, como el etiquetado. Usted parece estar diciendo que un resultado falso debe provenir de una causa falsa, pero no creo que los substancialistas digan esto.

[R]: No es estrictamente cierto que los Prasangikas no tengan tesis propias, pero no tienen tesis verdaderamente establecidas. Por ejemplo, ellos dicen que el fuego es caliente y tienen afirmaciones similares en el nivel convencional, por lo que no es cierto que carezcan de afirmaciones o declaraciones. También, de acuerdo con los substancialistas, el significado de la *sloka* 6:156 es que, si la causa no era real, no podría surgir un efecto real. Pero en el sistema de Chandrakirti, no hay ningún problema con la aparición de un efecto incluso si la causa es irreal, una causa irreal puede dar lugar a un efecto irreal. De hecho, para un Prasangika no hay una causa real.

[Pregunta]: ¿Entonces este verso no es una refutación a la tesis de los substancialistas?

[R]: No es una refutación. Solo dice, bien, si para ti la causa es irreal, el efecto no surgirá, pero en mi sistema eso no es posible.

[Pregunta]: En una enseñanza reciente, Rinpoche le pregunto a los asistentes ¿Cómo meditas en la vacuidad?, y nadie tuvo una buena respuesta. ¿Cómo contestaría esta pregunta?

[R]: Hay un objeto de meditación poco común dentro del vehículo raíz, el *dharmadhatu,* que está más allá de los cuatro extremos o vacío de proliferaciones discursivas de los cuatro extremos. Pero está mucho más allá de nuestro alcance como principiantes. No podemos considerar algo más allá de los cuatro extremos, por lo que meditamos primero en la refutación de un extremo. Por ejemplo, durante

unos instantes se considera la negación del primer extremo, luego, lentamente, practicamos y en el camino de la unión, es posible que podamos meditar en algo más allá de los cuatro extremos de la existencia, inexistencia, ambas y ninguna. Ahora, si estamos hablando acerca de la meditación analítica, debemos también distinguir la identidad personal y la identidad de los fenómenos, y el orden de la meditación. En primer lugar, debemos meditar en la ausencia de identidad personal y luego la ausencia de identidad de los fenómenos. Por ejemplo, primero se aplica el análisis del carruaje en siete puntos respecto a la identidad de la persona. En nuestra mente, hay dos aspectos: el conceptual y el no conceptual. Dentro del aspecto conceptual, en donde la mente que combina el nombre con el objeto y luego se aferra a él, no podemos considerar de forma simultánea a la identidad personal y la de los fenómenos, puesto que son dos pensamientos diferentes. Esa es otra razón por la que tenemos que proceder gradualmente.

[Pregunta]: Esta es una continuación de la pregunta de la vacuidad. Rinpoche explicó que los Gelugpas tienen una manera diferente de meditar en la vacuidad que las otras escuelas. Ellos de hecho crearon algunas de las vacuidades, mientras que las otras escuelas no lo hacen. ¿Podría Khenpo explicar las diferentes formas de meditar en la vacuidad?

[R]: La diferencia principal es que los Gelugpas entienden la vacuidad como una mera negación sin una contraparte positiva, es solo una negación no afirmativa, solo negación. En contraste, las otras escuelas consideran el vacío como más allá de los cuatro extremos. Si lo consideramos más allá de los cuatro extremos, también podemos meditar de forma gradual, negando los extremos uno tras otro. Esta es la principal diferencia.

(Dzongsar Khyentse Rinpoche entra en la discusión)

[Pregunta]: Quisiera preguntar otra vez para estar seguro. Cuando decimos *dradön drezin gyi lo,* si entiendo correctamente, hay un tipo de conocimiento del sujeto, identidad personal, y un proceso de conocimiento a un objeto. Nosotros etiquetamos algo que llamamos substancia. Me pregunto entonces, cuando vemos directamente que eso es vacío, ¿por qué automáticamente no hace vacío al segundo? ¿Por qué necesitamos aun ir al otro lado?

(Rinpoche): Alguien debería responder esto. Hagamos esto como en una *shedra.* ¿Alguien tiene una respuesta para él?

[Pregunta]: Mi pregunta era, cuando estamos trabajado para eliminar el aferramiento al "yo", estamos trabajando con la identidad personal y con los agregados. Y los agregados son de alguna manera parte de la identidad de los fenómenos. Entonces no son dos ideas diferentes.

[Pregunta]: Pero también se dice que los practicantes realizados como *shravakas* pueden tener un entendimiento de la ausencia de identidad personal. Eso es suficiente para lograr su propia liberación, aun cuando no tienen un entendimiento completo de la ausencia de identidad de los fenómenos. Así que debe ser posible obtener un entendimiento parcial.

[Pregunta]: Trataré de hacer esta pregunta más exacta. Parece que no podemos procesar dos partidas de información en el mismo instante. Así que cuando un músico se concentra el ser uno con la música, el aferramiento está en el llamado objeto, la partitura y las notas. Esto significa que no puede al mismo tiempo tener un aferramiento al "yo estoy tocando música". Si lees la partitura mientras te das cuenta de ti mismo, entonces te desconectas de la música.

(Rinpoche): Un ser humano no puede tener dos conceptos al mismo tiempo, porque en una corriente mental no puedes tener dos operaciones conceptuales al mismo tiempo. Deben surgir en diferentes instantes.

[Pregunta]: Pero aun cuando no es la misma percepción; puedes observar cuando tocan un chelo y escuchar el sonido, pero no tener ningún pensamiento.

(Rinpoche): Si podemos percibir dos cosas al mismo tiempo, entonces de la misma manera hay dos objetos de la visión al mismo tiempo, necesitarías dos sujetos de visión al mismo tiempo. Entonces las series mentales se dividirían.

[Pregunta]: Estoy sugiriendo que, si hay un objeto de la visión y un objeto del oído, ambos pueden ser procesados.

(Rinpoche): Eso está bien; se acepta en el *Abhidharma* sin ningún problema.

[Pregunta]: No puedes advertir ambas cosas al mismo tiempo, no puedes prestar atención a dos cosas al mismo tiempo.

(Rinpoche): Khenpo difiere otra vez. Dice que podemos tener muchas sombras en el campo visual, podemos tener todo nuestro campo visual en un instante, no es problema. Pero este no es el caso para la mente conceptual, porque este es un factor mental. No podemos tener dos factores mentales al mismo tiempo. No podemos tener una conciencia ideando "este es un jarrón" y otra notando "este es un pilar" al mismo tiempo. Pero ahora, quiero cambiar el tema. Quiero introducir un tipo de ejercicio. ¿Hay alguien que no está de acuerdo con Chandrakirti en alguna *sloka* o tema, o en su forma de refutar? Me gustaría saber.

[Pregunta]: Me gustaría regresar al verso 74, cuando hablábamos de la vacuidad de los fenómenos, y Chandrakirti refutaba a los Chittamatras. Él decía "Sin duda, una falta de conciencia puede ser experimentada, sin embargo, dado que el recuerdo de una memoria que no se ve, sería como algo ajeno y nunca conocido que surge en la mente. Este razonamiento vence a todos los demás". Esta es una declaración muy audaz. Me pregunto acerca de este recuerdo de una memoria siendo invisible. Tal vez estoy siendo demasiado literal, pero podemos fácilmente tener un recuerdo de un recuerdo. Tenemos una palabra para eso: 'nostalgia'.

(Rinpoche): Ahora, ¿Podemos responder a eso?

[Pregunta]: Un recuerdo es algo pasado, que no tiene existencia.

[Pregunta]: Un recuerdo de una memoria, es nostalgia, dice él, pero la nostalgia es solo un recuerdo. Creo que aquí Chandrakirti se refiere a una sombra, que no existe.

[Pregunta]: Tal vez podríamos discutirlo de manera lógica, pero respecto a la experiencia, podemos muy bien recordar algún punto del pasado donde recordábamos otra cosa.

(Estudiante) ¡Ese es un recuerdo!

[Pregunta]: La experiencia existe, porque ahora podemos recordar algún momento del pasado, al recordar algo en el pasado remoto.

[Pregunta]: Chandrakirti no niega esto. No dice que sea imposible tener un recuerdo de un recuerdo, solo dice que el hecho de tener un recuerdo de un recuerdo no prueba que el *zhenwang* (*gzhan dbang*) o la naturaleza dependiente exista verdaderamente. Si creemos en un *zhenwang* realmente existente, entonces como budistas estaríamos comprometidos a estos diferentes momentos de conciencia. Eso significa que la memoria es ahora tan diferente del evento de entonces como diferente es el

pensamiento que tenemos ahora de algo que existe en la mente de otra persona. Por lo tanto, dice que es como si estuviéramos recordando algo que alguien más hizo.

(Rinpoche): Khenpo tiene una respuesta distinta. De acuerdo con las enseñanzas del *pramana* budista o lógica, el razonamiento principal de Chandrakirti aquí, es que *zhen* (*gzhan*) es diferente. Esta es su razón principal. Chandrakirti no tiene que preocuparse de que este sea un razonamiento vago o abstracto, porque su oponente establece el hecho de que es una identidad diferente. Por lo tanto, Chandrakirti no tiene ningún punto de vista.

[Pregunta]: En el mismo punto, para establecer *rangrig* (*rang rig*), percepción directa, hay un problema. Parece que usamos el *talgyur* (*thal 'gyur*), demostración de las consecuencias, que es una forma de *jépak* (*rjes dpag*) o inferencia, contra algo que es percibido por cognición directa. Esto se ve raro. Porque si la autoconciencia se establece como percepción directa, ¿Cómo poder refutarla por inferencia?

[Pregunta]: Está refutando el argumento que le da soporte. Él les pide un ejemplo, y luego les muestra que ese ejemplo que le dieron es inadecuado.

[Pregunta]: ¿Porque no hay un ejemplo para *rangrig?*

[Pregunta]: Si, pero ellos dicen que la memoria es un ejemplo.

[Pregunta]: ¿Podrías decir qué cosa se muestra por la percepción directa?

[Pregunta]: Tú conoces tu propia mente.

(Rinpoche): El punto principal aquí es que el oponente está de acuerdo que las cosas son diferentes. La persona que tiene el recuerdo es diferente o distinta a la memoria.

El Khenpo tiene una pregunta para nosotros. Todas estas refutaciones de Chandrakirti, tales como refutar el surgimiento por sí mismo y debido a otro; y luego refutando que los agregados son lo mismo que el yo, y todo eso. ¿Esto refuta el yo innato o el yo imputado?

[Pregunta]: Los argumentos primero estaban dirigidos al yo imputado, pero también destruyen al yo innato, porque si solo destruimos el imputado, el innato se seguirá manifestando. Y tendrá todos los defectos que se expusieron. Así que destruirá al yo innato, usando el mismo método.

(Rinpoche): Entonces está dirigido al yo imputado. Por eso vine esta tarde en realidad. Quiero introducir algo del sistema de debate. Ahora, lo que contestaron es casi correcto, pero el sistema de debate está diseñado para que aun cuando estén en lo correcto, los impulse a pensar aún más allá. Eso es lo que Khenpo va a hacer aquí. Veamos si funciona.

Dijeron que la técnica de refutar al yo imputado, que incluye ambos: la ausencia de identidad de los fenómenos y la ausencia de identidad personal también puede usarse para refutar al yo innato. En el yo innato, cuando hablamos acerca de *chökyi dag*, la identidad de los fenómenos, la gente realmente no cree que las cosas puedan surgir de sí mismas, de ambas o de ninguna. Pero Chandrakirti dice que las personas creen que las cosas vienen de una causa. Esa es la identidad innata, durante la ausencia de identidad de los fenómenos. Así que, usando la técnica de refutar la identidad imputada en los fenómenos, ¿cómo vamos a refutar la identidad innata? Me gustaría decirlo de nuevo de otra manera. Es más fácil con la identidad de una persona. Hemos investigado si los agregados y el yo son uno o no, si son el contenedor o el contenido, y demás. Aquí la idea es refutar la identidad personal

imputada. Podemos usar eso para destruir la identidad innata de la persona. Pero la identidad innata de los fenómenos es cuando pensamos que un resultado viene de una causa. Por ejemplo, el brote viene de la semilla. ¿Cómo vamos a refutar esta identidad innata de los fenómenos usando el mismo método que refuta la identidad imputada de los fenómenos?

[Pregunta]: Cuando consideramos la identidad innata de los fenómenos, por la manera de hacerlo, se convierten en la identidad imputada. Así que, si destruimos la identidad innata, estamos obligados a destruir la identidad imputada, porque la única causa es imputada.

(Rinpoche): Lo que dices es que, en la realidad, no hay una identidad innata que es independiente de la identidad imputada.

[Pregunta]: No podemos decir nada acerca de la identidad innata que sea diferente de la identidad imputada. El momento en el que comenzamos a pensar en ella, es la identidad imputada.

(Rinpoche): El Khenpo dice que no estás contestado correctamente, primeramente, porque nuestro oponente no tiene doctrina. Pero aun así cree en la causalidad, en el principio de causa y efecto. Dado que no sigue una doctrina, no creerá que algo surge de otro ni de sí mismo, pero al mismo tiempo aún tiene el aferramiento de que las cosas provienen de algo. Eso debe ser destruido, pues es ignorancia y así no alcanzará la iluminación. Es aferramiento a la identidad innata. ¿Pero cómo usas el método de deshacerte de la identidad imputada en este caso, donde nuestro oponente no tiene teoría? En el verso 74, el método de Chandrakirti funciona porque los Chittamatras hablan sobre las cosas siendo diferentes, así que podemos debatir y destruir su teoría. Pero este pastor ignorante o lo que sea, no sabe. Ni siquiera tiene una identidad imputada, la otra o nada de esto. Pero al mismo tiempo, tiene un aferramiento innato a los fenómenos, ¿cómo vamos a destruir eso?

[Pregunta]: Le preguntaría si él cree que la leche es lo mismo que la vaca. Es lo mismo, diferentes, ambos o ninguno. Supongo que aun el pastor diría algo.

[Pregunta]: La naturaleza intrínseca de los fenómenos es que no existen en los tres tiempos. No han surgido, no permanecen y no cesan.

(Rinpoche): ¿Es esa tu respuesta? Él diría que esa es una visión. ¿Cómo vas a presentar esa visión? Sin embargo, el Khenpo dice que es muy buena. La mayoría de los eruditos del pasado habrían procedido de esta manera, excepto que Tsong Khapa no habría estado de acuerdo contigo. Creo que debería dejarte investigar que habría dicho Tsong Khapa si tienes un interés particular sobre eso. Como podemos ver cuando estudiamos estas cosas, es un tema muy amplio. Las respuestas son muy simples, pero estas respuestas simples se pierden dentro de esos temas tan complicados. Eso pasa mucho.

Ahora tengo otra pregunta para ustedes. ¿Por qué tenemos que entender la ausencia de identidad de los fenómenos para entender la ausencia de identidad de la persona? Mi consejo es: ¡No hablen mucho! ¡Mientras más digan, más se ponen en peligro!

[Pregunta]: Si entendemos la ausencia de identidad de la persona primero, ¿qué es lo que va a deconstruir la ausencia de identidad de los fenómenos?

(Rinpoche): Esa no es una respuesta directa, porque queremos la ausencia de identidad personal. No podemos decir que debido a que no hay una identidad personal, tampoco hay fenómenos. Lo que queremos es desmantelar la identidad personal.

[Pregunta]: Cuando somos atraídos a la identidad de la persona, comúnmente nos atraen los cinco agregados y los vemos como fenómenos. Así que necesitamos poder determinar el vacío de los fenómenos para poder determinar el vacío de la persona.

[Pregunta]: Si tuviéramos que explicar la identidad de un individuo, nos veríamos obligados a explicar fenómenos.

(Rinpoche): Se están acercando bastante, pero no son respuestas válidas. Cuando hablamos de los agregados, los agregados se clasifican generalmente en el apartado de la identidad personal. Hablamos de la identidad personal y de los agregados. Así que aun tienes que dar una respuesta con mayor validez. ¿Por qué, cuando necesitamos entender la identidad de la persona, es necesario entender la identidad de los fenómenos?

[Pregunta]: Usualmente los fenómenos son los objetos de aferramiento y si nos damos cuenta de la naturaleza de los fenómenos, entonces tendremos menos aferramiento y unas cuantas emociones. Entonces sería más fácil descubrir la ausencia de identidad personal.

[Pregunta]: No estoy de acuerdo con el Khenpo en que los cinco agregados pertenezcan a la persona. Creo que pertenecen a los fenómenos.

(Rinpoche): Eso no lo afirmó el Khenpo. Cuando hablamos de la identidad personal y de la identidad de los fenómenos, usualmente la identidad de la persona incluye la identidad y a los agregados, de otra manera ¿cómo podríamos hablar del carruaje y de sus partes?

[Pregunta]: ¿Hace esta pregunta desde el nivel del camino o del nivel de la visión?

(Rinpoche): Dijo que no nos preocupemos, pues al estudiar estamos determinando la visión y que por lo tanto ese es un camino.

[Pregunta]: Creo que, si no nos deshacemos de los cuatro tipos de producción, podemos llegar a pensar que aún existe una producción de dicha identidad personal.

[Pregunta]: Quise decir que aún se podía tener una idea del yo de alguna manera que se produce sobre la base de los agregados.

(Rinpoche): Ya veo. Entonces si no destruimos los cuatro extremos, podríamos llegar a pensar que la identidad personal podría surgir de sí misma, debido a algo diferente o de alguna cosa. El Khenpo dijo que él sabe que el análisis del carruaje en siete puntos y el razonamiento de refutar los cuatro extremos deben todos complementarse entre sí. Pero es importante señalar que una cosa única sobre Chandrakirti es que hace hincapié en que uno debe tener un conocimiento directo o realización de la ausencia de identidad de los fenómenos con el fin de ser capaz de darse cuenta de la ausencia de identidad personal.

[Pregunta]: La identidad de la persona es solo una variedad de la identidad de los fenómenos. Por ejemplo, un árbol podría ser comparado con la identidad de los fenómenos y un árbol de ciruelas podría ser la identidad personal. Así que, si le pedimos a alguien que corte todos los árboles, desde luego que los árboles de ciruelo también serían cortados. Pero esta es una cuestión de entender, no de darse cuenta.

(Rinpoche): El Khenpo dice que estas respuestas no son válidas, porque dentro de la ausencia de identidad de los fenómenos, también hay sujeto y objeto. No es como si los fenómenos fueran sólo

objetos y la identidad es sólo un sujeto. Una vez más, aquí no estamos hablando de la identidad imputada para nada. El Khenpo sólo se refiere a la identidad innata.

[Pregunta]: En este momento estamos hablando acerca del bodhisattva del sexto bhumi y dado que el bodhisattva ha tenido granes logros durante su meditación, su problema es que durante su tiempo de post-meditación él aún carece de sabiduría.

(Rinpoche): Aquí hay un indicio de la respuesta, pero es muy vago. Uno no debería olvidar que los shravakas también entienden la ausencia de identidad personal, que es por lo que se convierten en shravakas. Mencionaron a un bodhisattva Mahayana, en el sexto bhumi, pero el Khenpo dice que no deberíamos ni siquiera pensar en un bodhisattva del sexto bhumi. Solo piensen en los shravakas. Ellos comprenden la ausencia de identidad personal y para entenderla, ellos también entienden la ausencia de identidad de los fenómenos. ¿Por qué?

[Pregunta]: Si no entendemos la ausencia de identidad de los fenómenos, no podríamos librarnos del obscurecimiento de las emociones conflictivas. Si no nos podemos liberar de eso, no podremos obtener el nirvana de ninguno de los tres vehículos.

(Rinpoche): ¿Dices que para poder deshacernos de *nyöndrip* (*nyon sgrib*), los obscurecimientos emocionales, debemos entender el vacío de los fenómenos? El Khenpo dice que este es un argumento circular, porque *nyöndrip* está dentro de la identidad personal.

[Pregunta]: Es porque la idea de la identidad está basada en los agregados, que son fenómenos.

(Rinpoche): Si hablas de los cinco agregados, ya estás en el apartado de la ausencia de identidad personal, así que el Khenpo no aceptará eso.

[Pregunta]: Tengo una respuesta muy vaga y de tipo new age (Nueva Era). Chandrakirti comienza su libro diciendo "primero ellos piensan en el yo, para posteriormente pensar en lo mío". En otras palabras, se apropian de los fenómenos debido a su concepción del "yo". Pero en la experiencia ordinaria, es en relación con los fenómenos que la idea del "yo" surge, y si no tenemos percepción de los fenómenos, no tendríamos una fuerte noción del "yo".

[Pregunta]: Sin fenómenos, no podríamos salir del samsara, pero sin la identidad personal, no podríamos salir del nirvana y ser un bodhisattva.

[Pregunta]: Los ejemplos que se usan para la refutación lógica de la persona son fenómenos, por ejemplo, un carruaje. Así que primero necesitamos determinar la ausencia de identidad de los fenómenos para poder entender el razonamiento lógico que muestra las consecuencias de la refutación.

(Rinpoche): Cuando decimos *chö (chos),* o fenómeno, dentro de *chö* tenemos *chökyi dag*, la identidad de los fenómenos y *gangsak gi dag***,** la identidad personal. Pero *gangsak gi dag* no es parte de *chökyi dag*. Generalmente, este es un gran debate entre los Prasangikas y los Svatantrika Madhyamikas. Según Chandrakirti, cuando hablamos acerca de los doce eslabones del surgir interdependiente, primero hablamos de *avidya* o *marigpa (ma rig pa)*, que es ignorancia. Y de acuerdo con él, esa ignorancia es la identidad personal innata. Así que sabemos que la causa de los otros once eslabones es el primero, la ignorancia. Esta es la identidad personal innata. Pero ahora debemos preguntar, ¿de dónde viene la ignorancia? ¿De dónde vienen todos los doce eslabones de origen interdependiente? Debemos tener una causa, y esa causa es apego a los agregados. Todo este tiempo hemos estado hablando de la identidad innata, tanto de la persona como de los fenómenos. Ahora recuerden, de los doce enlaces, el primero es *marigpa*, la identidad innata de la persona. La causa de que es el apego a

los agregados, que es *Chökyi dagdzin (chos kyi bdag 'dzin),* aferrarse a la identidad de los fenómenos, en este caso la identidad innata.

[Pregunta]: ¿Por qué el Buda solo habló de doce eslabones si son trece?

(Rinpoche): Al hablar de los doces eslabones, hablamos de *sipa* (*srid pa*), que es la existencia cíclica. Cuando hablamos de la existencia cíclica, hablamos de *lé*, karma, *nyönmongpa,* emoción aflictiva y *kyéwa,* nacimiento, que incluye muerte y enfermedad. Cuando hablamos de estos tres, nunca hablamos acerca de aferramiento a los agregados. Así que la raíz de todos los doce eslabones de surgir interdependiente debe estar en todos los doce. Es por esto por lo que no se cuenta como algo separado. Esta discusión ha sido muy buena, todo lo que él dijo se basó en los *sutras* y *shastras,* pero antes usó un truco en el que perdieron. Deben pensar en esto y podemos hablar más por la mañana.

La discusión que tuvimos ayer por la tarde fue muy oportuna, porque hay ciertos puntos que debemos discutir entre el capítulo sexto y el séptimo. Pero antes hablaremos de otras *slokas*.

(B) Explicación de la clasificación resumida en cuatro

(I) La vacuidad de las cosas, 6:219

6:219 El significado en breve de "entidad",
Se describe como los cinco agregados.
La vacuidad de estos
Se enseña como la vacuidad de las entidades.

Este es un verso interesante. También se relaciona con algo de lo que hablamos ayer. Debido a esta *sloka* entendemos el concepto de entidad o cosa, es claro que esa cosa o entidad puede ser condensada o resumida en los cinco agregados. Estas cosas están vacías por sí mismas y por eso lo llamamos la "vacuidad de la entidad". Ahora hemos terminado de hablar de los dieciséis tipos de vacuidad y los agrupamos en cuatro, este es el primero de los cuatro.

(ii) La vacuidad de la ausencia de cosas, 6:220

6:220 En resumen, la ausencia de entidad
Describe a todos los fenómenos no compuestos.
Dicha vacuidad de las no entidades,
Es la vacuidad de la ausencia de entidad.

Cuando hablamos de "fenómenos no compuestos", como la cesación no analítica, estos son términos muy substancialistas. Sin embargo, para favorecer la comunicación, también pueden ser aceptados en el Madhyamika durante la verdad convencional. Estos fenómenos no compuestos son el resultado del camino. Son lo que llamamos *ngöpo mepa* (*dngos po med pa*), una no-entidad o la nada, algo

insustancial. Estas llamadas “cosas no sustanciales” también están vacías por sí mismas.

(iii) Vacuidad de la propia naturaleza, 6:221

6:221 A la ausencia de esencia de una naturaleza,
Se llama la vacuidad de la naturaleza.
De este modo, debido a que la naturaleza es algo no-compuesto,
Se llama la naturaleza.

Esta es muy similar al tipo de vacuidad de la que hablamos antes, *tongpa-nyi tongpa-nyi,* la vacuidad de la vacuidad. Cuando hablamos de *rangshin* (*rang bzhin*), o naturaleza, hablamos de algo no elaborado. Aquí necesitamos aprender que aun esto llamado naturaleza está vacía de sí misma.

(IV) La vacuidad de otra naturaleza, 6:222-223.2

6:222 Ya sea que los Budas aparezcan
o no, en realidad,
la vacuidad de las entidades
es ampliamente conocida como una entidad trascendente.

6:223:1-2 Este es el extreme perfecto, la realidad tal cual es
o la vacuidad de la entidad trascendente.

Este es muy parecido, con la diferencia de que aquí tenemos que enfatizar el término *shengyi ngöpo (gzhan gyi dngos po),* es decir aquello que es ajeno. Así, tenemos la 'vacuidad de aquello que es ajeno". Hablando burdamente, "ajeno" se refiere a algo supremo, que nada puede estar por encima o más allá. Como se indica en la primera mitad del verso 223, que es el fin último. Nos estamos refiriendo a la vacuidad que sólo puede ser entendida por el Buda. Realmente no podemos expresar esto en el lenguaje, pero podemos decir que el objeto es el único objeto de la sabiduría del Buda. Aun eso está vacío de sí mismo. Dentro de estos cuatro tipos de vacuidad, todos los otros tipos de vacuidad están incluidos.

(IV) Una breve conclusión mencionando la fuente bibliográfica, 6:223.3-4

6:223:3-4 De acuerdo con la Prajñaparamita,
estas son las ampliamente conocidas (las veinte vacuidades).

Afirma que estas dieciséis o veinte diferentes categorías de vacuidades provienen del Sutra de la Prajñaparamita. No los inventaron Nagarjuna o Chandrakirti. Aquí me gustaría discutir otra cosa. Me gustaría encontrar una definición de la palabra tibetana *chen.* Por ejemplo, *chö* significa fenómenos, ¿Como traduciríamos *chöchen (chos can)?* Otro ejemplo es *semchen (sem can)* que significa “seres conscientes”. Aquí, estamos hablando de la sabiduría que tiene una mente, que es un ser consciente ignorante. Pero si quitamos la mente, entonces sólo tienes sabiduría. Podríamos decir que *semchen*

significa 'dotado con una mente'. Es un término importante, porque cuando decimos 'todos los seres conscientes', nos referimos en realidad a una conciencia que tiene mente. Esta definición hace una gran diferencia. ¿No creen? Todo el mundo tiene la mente de sabiduría o conciencia pura, *rigpa* o *yeshe*, pero sólo los seres conscientes tienen mente.

Cuando hablamos de un "hombre con un sombrero ', ¿qué es el sombrero? El 'hombre' es sujeto y el 'sombrero' es un atributo. Del mismo modo, *semchen* significa algo así como "aquel que tiene o posee mente", pero entonces tenemos que hacer la pregunta, ¿quién es el que 'la posee'?

De la misma manera cuando decimos *chöchen*, significa, "aquel que tiene fenómenos", por así decirlo. Hay otra palabra*, chönyi (chos nyid)*, que significa "*dharmata*", la naturaleza de los fenómenos. Solo podemos dividir estas veinte vacuidades basadas en *chöchen*. Es importante conocer esto, porque de otra manera podríamos pensar que hay veinte tipos separados de vacuidades, como papas, tomates y demás.

Supongamos que muchas personas diferentes conocen a un hombre en particular en Montignac, él tiene un sombrero una camisa y demás. Cada una de las veinte personas describiríamos al mismo hombre de manera diferente, dependiendo de la nacionalidad, la capacidad visual, etc. Podemos elegir describir al hombre en términos de los atributos que nos atraigan o de aquellos que notemos. Por ejemplo, si le dijera a Ani Jinpa, "ese hombre con la nariz grande", y ella inmediatamente lo encontraría, porque ella usualmente nota esa característica particular. Así que, para esas 20 personas diferentes, por el *chöchen*, hablamos del mismo hombre.

Solo tres versos más y habremos terminado el capítulo seis. Chandrakirti está empezando a concluir en estas tres últimas estrofas. Son tan hermosas. Esta es la parte triste. Lo siento por ustedes, porque no lo estoy explicando correctamente. Está tan bien escrito, tan poético.

(d) Resumen de las cualidades obtenidas debido a esto

(1) Las cualidades de observar lo definitivo, 6:224

6:224 A través de la luz iluminadora de la sabiduría,
tan clara como una fruta myrobalan (erminalia chebula) sostenida en su propia mano,
él reconoce como los tres mundos no han sido originalmente creados,
y a través de la verdad convencional procede a la cesación.

Esta fruta *myrobalan* también se le llama *curura*. Hay varias frutas célebres que terminan en 'rura': curura, arura y parura. La particularidad de la fruta curura es que es completamente transparente, y uno realmente puede ver a través de ella.

Aquí Chandrakirti está diciendo dos cosas simultáneamente en una forma muy bella. Por una parte, está identificando el bodhisattva del sexto bhumi a través del aspecto de entender la verdad definitiva. Por otro lado, simultáneamente nos habla del beneficio de comprender dicha verdad definitiva. Así que con este tipo de sabiduría que comprende los dieciséis o los veinte tipos de vacuidades un bodhisattva iluminará toda la oscuridad de las aflicciones. Es como la fruta curura en nuestra propia mano. "Su propia mano" significa que es algo pequeño y compacto. Es fácil de ver, no es algo allá lejos en un árbol. Está a nuestro alcance. Así, no sólo vemos la totalidad de este fruto curura transparente, tanto por dentro como por fuera, pero también se puede ver a través de la curura las líneas de nuestra propia mano.

Del mismo modo, un bodhisattva que entiende la verdad definitiva verá estos tres mundos puesto que, con una comprensión de los veinte tipos diferentes de vacuidad, no hay oscuridad ni obstrucción, por lo que ve a través de todo. Observa el contenedor y el contenido al mismo tiempo. Y durante su etapa de meditación, logrará comprender que todos estos tres mundos nunca han tenido un inicio o comienzo. Mediante la comprensión de la naturaleza de aquello que no surge y con la ayuda de la verdad convencional, se acercará a la cesación.

(2) Las cualidades de observar lo relativo, 6:225

6:225 Aun cuando su mente siempre permanece en la cesación,
genera compasión por los desprotegidos seres sintientes.
Posteriormente, todos los shravakas y los pratyekabudas sin excepción
Serán derrotados o superados por su mente.

Y de nuevo Chandrakirti dice dos cosas simultáneamente en este verso. Nos habla del beneficio de entender la verdad relativa y describe el poder de la compasión del bodhisattva del sexto bhumi. Ahora el bodhisattva normalmente permanece en el estado de cesación, que es un estado de meditación, en términos generales. El bodhisattva mora en su logro de haber ido más allá de los cuatro extremos, más allá de cualquier extremo. Pero al mismo tiempo, este bodhisattva genera compasión hacia todos aquellos que no tienen un protector. Así, este bodhisattva no tiene ningún deseo de morar en el samsara debido a su sabiduría, pero tampoco desea estar en el nirvana debido a su compasión.

Ahora, podríamos pasar mucho tiempo hablando de las dos últimas líneas. Khenpo Rinchen, mi maestro, acostumbraba a enseñar sólo estas dos líneas durante diez días, a veces más. Esto es porque Chandrakirti hace una observación muy importante en esta parte del texto. Como el bodhisattva del sexto bhumi se acerca al séptimo, en ese momento brillará más que los shravakas y los pratyekabudas, incluso a nivel mental. Ahora bien, ¡esto da lugar a muchas preguntas! Tales como, ¿significa esto que hasta ahora este bodhisattva no ensombrecía a los shravakas ni a los pratyekabudas? Vamos a discutir esto brevemente después.

Recuerden que hace un par de años hablamos acerca de cómo un bodhisattva es como un bebé desde el primer bhumi hasta el sexto. El ejemplo clásico es que es como el príncipe heredero del Chakravartin, el rey del universo. El rey del universo tiene un príncipe heredero, que es un infante. Por supuesto, los ministros y los guerreros, todos los sabios de la corte, son mucho más expertos en estrategia y política. Así, este bebé en esos momentos no brilla más que ellos a nivel mental, porque es todavía un bebé. Pero debido a los méritos del bebé, no importa lo inteligentes que sean los ministros, o lo buenos que sean en cuanto a estrategias, nunca se convertirán en un rey. No pueden convertirse en príncipes herederos. Ellos son los ministros y esto es lo más alto que pueden llegar. Pero un día, este bebé va a crecer y se convertirá en el rey de los reyes. Y ahora, al final del sexto bhumi y el comienzo del séptimo, está creciendo. Ahora será capaz de ensombrecer incluso la mente de los ministros, por lo que es necesaria una gran cantidad de discusión en este punto. De cualquier modo, vamos a concluir esto. Sólo hay una *sloka* más, la 226, un verso hermoso.

(3) Las cualidades unidas, 6:226

6:226 Extendiendo sus amplias alas de (las verdades de) el encubrimiento y las cosas tal como son,
liderando los cisnes de los individuos (ordinarios), este rey de los cisnes,
se eleva por delante en los fuertes vientos de la virtud,
y pasa a la otra orilla suprema de cualidades de los victoriosos.

Este es un verso muy hermoso, pero al mismo tiempo tiene un significado importante. Por algún tiempo la multitud de cisnes ha volado junta. Y de repente el rey de los cisnes se hace cargo y dirige. Ahora está al frente. Los otros cisnes son los shravakas y los pratyekabudas. Esto dice que el bodhisattva del sexto bhumi está por terminar de comprender todo aquello que tiene que ser entendido y cuando llegue al séptimo bhumi, superará a los otros cisnes.

Las dos alas del cisne son la verdad relativa y la verdad definitiva. Podemos decir que un ala representa la generosidad y todas las seis paramitas. La otra ala es la comprensión de los tipos de ausencia de identidad. Y el cisne aprovechará el viento, que son las acciones virtuosas. Cruzará este infinito océano de cualidades de los seres iluminados e irá hacia la otra orilla. Si observamos, estas últimas tres *slokas*, podemos decir que la 224 explica el beneficio de entender la verdad última o definitiva, la 225 explica el beneficio de entender la verdad relativa y la *sloka* 226 explica el beneficio de entender su unión.

¡Eso es todo! Hemos terminado el sexto bhumi. ¿Cuánto tiempo nos tomó? ¡Dos años! Antes de continuar me gustaría decir algunas cosas. Si en el futuro se encuentran con algún erudito o Khenpo, y si les gustaría discutir esto, podrían hacerles algunas de estas preguntas. Yo realmente no creo que pueda responder a todas ellas.

Hay algunas dudas interesantes. Por ejemplo, es un hecho bien conocido que convertiste en shravaka toma tres vidas. Desde luego, cuando decimos esto, nos referimos a máxima velocidad. Para aquellos que siguen el camino Mahayana, de nuevo a máxima velocidad, toma un incontable eón alcanzar el nivel de bodhisattva del primer bhumi. Lograr el séptimo bhumi toma otro incontable eón, por lo que son dos, y hasta este momento el bodhisattva ensombrece al shravaka. Entonces ¿por qué no convertirse en shravaka primero? Solo toma tres vidas. Y aun en los sutras Mahayana, se dice que uno eventualmente se convertirá en practicante Mahayana y logrará la iluminación. En estos sutras Mahayana se dice que el estado de los shravakas y de los pratyekabudas es como una isla, desde donde continuamos más allá. Así que la pregunta es, ¿qué tal hacer eso? ¿Por qué no avanzar como shravaka por tres vidas, y luego ir directamente al séptimo bhumi? ¿Por qué no tomar un atajo, por así decirlo?

La dificultad es que parte de la información que necesitamos no se encuentra en este texto. Es por esto por lo que es necesario estudiar todos los otros temas, como la *Prajñaparamita* y el *Abhidharma*, porque una vez que sabemos esto, sabremos las respuestas a estas preguntas. Por eso me pareció un poco injusto cuando el Khenpo les estaba haciendo preguntas ayer y que no pudieron llegar a la respuesta correcta. En realidad, no es su culpa. Es debido a que algunos no hemos estudiado cosas como el Sutra de la Prajñaparamita. No habrían tenido los problemas que tuvieron ayer si hubieran estudiado los *shastras* de la Prajñaparamita, el *Abhidharma Kosha*, o la *Abhisamaya Alankara*, o Ngöntok Gyen (dngon rtogs rgyan), es decir 'El Ornamento de la realización clara".

Por ejemplo, el Khenpo nos preguntó ¿Por qué es necesario entender la ausencia de identidad de los fenómenos antes de entender la ausencia de identidad personal?, aun cuando muchos de ustedes no

tienen la información necesaria, la mayoría de las respuestas que dieron fueron muy buenas. ¡No los estoy alagando, no intento salir en una cita con ustedes!

El texto que estamos estudiando ahora es un comentario al *Uma Rigtsok* (*dbu ma rigs tshogs*), los tratados sobre el razonamiento. Hablamos de dos principales "medios de transporte" que son el de Nagarjuna y el del Señor Maitreya (algunos dirían que es de Asanga). Ahora, si estudiamos la obra de Maitreya, la mayor parte de su trabajo, como las *cinco enseñanzas de Maitreya*, es algo más instructivo, le llamamos *mengak* puesto que podremos encontrar diferentes técnicas y descripciones de la meditación, cómo funciona cada antídoto ante cierto veneno y todo eso. La mayoría de las veces que escuchamos cosas como las enseñanzas del *Ngöndro*, pertenecen a una instrucción. No son para razonar demasiado. Por eso algunos de ustedes inconscientemente responden preguntas desde el punto de vista de la instrucción. Quizás ni siquiera sean conscientes de ello, pero yo podía oír respuestas relacionadas con la instrucción en lo que dijeron.

Hay dos maneras diferentes de hacer meditación. Una se basa en el enfoque analítico, a través del cual descubriremos la visión. Y la otra forma es simplemente dejar todo como está, para posteriormente descubrir la visión. Podemos llegar al logro por medio de dos procedimientos diferentes. Otra manera de entender esto es mediante un dicho que dice: "A través de la meditación descubres la visión o a través de la visión encuentras la meditación".

Ahora les toca a ustedes elegir. Tal vez ambos son necesarios a veces. Pero el punto en el que hago énfasis es que de acuerdo con Maitreya, los shravakas y los pratyekabudas no han entendido la ausencia de identidad de los fenómenos en absoluto. Así que, cuando nos preguntamos, ¿por qué tenemos que entender la ausencia de identidad de los fenómenos con el fin de comprender la ausencia de identidad de la persona? Es un tipo de pregunta muy Madhyamika, del estilo de Nagarjuna. Los que han tenido principalmente enseñanzas de instrucción podrían responderla de una manera diferente. Pero, según Nagarjuna, los shravakas y los pratyekabudas tienen que entender la ausencia de identidad de los fenómenos, porque de lo contrario nunca entenderán la ausencia de identidad de la persona.

Debo confesar que cuando tenía 13 o 14 años esto era lo que estudiaba principalmente. Al inicio seguía la literatura Sakyapa, como a Gorampa. Aunque me esfuerzo mucho para no caer en estas trampas, creo que gran parte de lo que digo puede tener esa influencia. Esto es algo que debemos preguntar a diferentes eruditos. Sin embargo, en la presencia de dos grandes maestros Nyingmapas ¡quiero alabar la tradición Sakyapa al menos una vez! Creo que, en el nivel de la práctica, como la meditación, no hay duda de que el camino Nyingma, como Mahasandhi, es increíble. Pero cuando se trata de discusiones filosóficas y debate, la forma en que los Sakyapas y los Guelugpas analizan y debaten es bastante meticulosa. Es muy sorprendente.

> (Tulku Rinpoche): Rinpoche, puedo decir algo. Esto es porque los Nyingmapas y los Kagyupas, pero en especial los Nyingmapas, no estamos interesados en gobernar países. Por lo tanto, se concentran es sus logros.
>
> (Dzongsar Khyentse Rinpoche): Tengo una buena respuesta para eso, ¿sabes por qué no tienen interés en gobernar países? Es porque ya fueron gobernantes de países. Los Nyingmapas como el rey Trisong Detsen y Tri Ralpachen eran los gobernantes.

Ahora, no he afirmado conscientemente ninguna opinión Sakyapa aquí, pero estoy diciendo que puede ser que las tenga, así que tengo que confesar esto. Al leer la transcripción de mi comentario ante un maestro Nyingmapa, puede que no esté de acuerdo. Ahora, a pesar de las cuatro escuelas de

budismo tibetano pueden cometer errores y tener sus fallas, esto no tiene nada que ver con el camino en sí. Esos son errores de humanos, no quiere decir que las escuelas Nyingma o Sakya estén mal. Son los Nyingmapas y los Sakyapas los que pueden estar mal. Por ejemplo, aunque no puedo decir esto en nombre de todos Sakyapas, puedo decir esto en nombre de mi propia visión limitada. Tengo que admitir que, habiendo estudiado en la tradición Sakya durante mucho tiempo, probablemente hay demasiado énfasis en el enfoque dialéctico y que a veces puede convertirse en una trampa. Pero a veces en la escuela Nyingma, hay muy poco énfasis en la dialéctica. Si la devoción y todo el resto funcionan, es maravilloso. Pero cuando se caen a pedazos, entonces las cosas pueden salir mal. Cuando estudié con maestros como Su Santidad Dilgo Khyentse Rinpoche, Dudjom Rinpoche, Nyoshul Khen Rinpoche Tulku Urgyen, una de las primeras cosas que me dirían es que siempre caigo en lo que ellos llaman el 'ataúd' de la teoría. Esto es tan cierto, se debe a que pongo demasiado énfasis en la teoría. Como sea, tenemos que volver al punto principal, que es la razón por la que Nagarjuna dijo que la ausencia de identidad de los fenómenos debe ser entendida antes de la ausencia de identidad personal.

> [Pregunta]: ¿Cuál es la diferencia entre la aproximación de los Sakyapas y Nyingmapas a este texto?
>
> (Tulku Rinpoche): Creo que después de veinte o treinta años de estudio, puedes diferenciar ente Sakyapas y Nyingmapas. Lo que Rinpoche trata de enseñar aquí es los que les es comúnmente aceptado. Las diferencias están más allá de nuestro contexto.
>
> (Dzongsar Khyentse Rinpoche): Solo digo que podría haber introducido inadvertidamente cierto sesgo Sakya. Digo esto porque algunos de ustedes podrían desear estudiar el Madhyamika más delante y al ir con otro maestro, podrían terminar confundidos. Así es como funciona nuestra mente. Lo escuchamos de esta manera y luego si lo escuchamos de una manera distinta, nos preguntamos cuál es la correcta. Así que, estoy diciendo que a pesar de que intento ser imparcial, es posible que tenga ciertos patrones habituales debido a mis propios antecedentes en estudio de filosofía, porque la he estudiado durante seis años. Así que, estoy diciendo que algunas maneras en como utilizo las palabras, ciertas frases, podrían ser al estilo Sakyapa. Pero no puedo pensar en nada de lo que haya dicho que se considere como una visión estrictamente Sakyapa.
>
> [Pregunta]: ¿Cuál es la visión correcta, la de Nagarjuna o la del Señor Maitreya?
>
> [R]: No hay una visión correcta o incorrecta. Esto es lo que he tratado de explicar toda la mañana. Maitreya dijo que los shravakas y los pratyekabudas no entendían la ausencia de identidad de los fenómenos en absoluto. Pero Nagarjuna decía que lo hacían un poco. Han escuchado la analogía del agujero hecho por el insecto, esto describe el alcance de su comprensión. Así que, para responderle, no puedo decir que el Señor Maitreya está mal o que Nagarjuna está mal. Sin embargo, ahora estamos estudiando el *Madhyamakavatara*, es una puerta de entrada al *Mulamadhyamaka-karikas* de Nagarjuna. Por lo tanto, el estilo de Nagarjuna al hablar del tema resulta más evidente.

Ahora hay una buena razón para esto. Cuando Nagarjuna escribió el *Uma Rigtsok,* por ejemplo, hace énfasis en el *lung,* las palabras del Buda. Sus enseñanzas son impartidas para los tres sujetos, tres tipos de discípulos y tres tipos de audiencia. Hay tres tipos de audiencia para todos: shravakas, pratyekabudas y los bodhisattvas del Mahayana. Por eso utilizo en repetidas ocasiones la siguiente cita: "Aquellos que quieren alcanzar el nivel shravaka deben pasar por el entendimiento de la *Prajñaparamita.* Aquellos que quieren alcanzar el nivel de pratyekabuda deben pasar por el

entendimiento de la *Prajñaparamita.* Aquellos que quieren alcanzar el camino bodhisattva también deben pasar por el entendimiento de la *Prajñaparamita."*

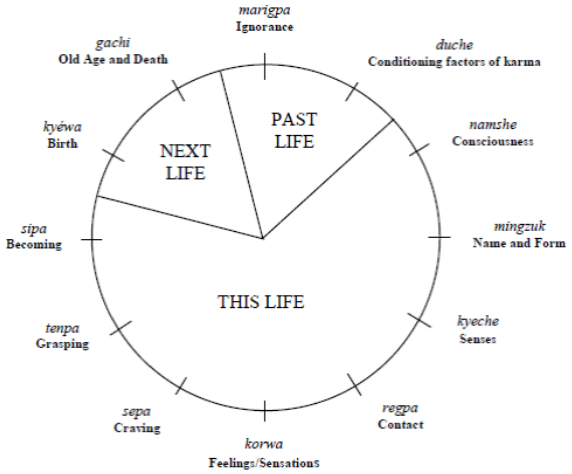
El camino de Nagarjuna y sus seguidores es una explicación de los tres tipos de audiencia o tres clases de discípulos. En contraste, las enseñanzas del Señor Maitreya como el A*bhisamaya Alankara* son exclusivas para los estudiantes Mahayana. El señor Maitreya quiere enfatizar las extraordinarias cualidades del Mahayana. Para hacer esto, él dice que los shravakas no entienden la ausencia de identidad de los fenómenos.

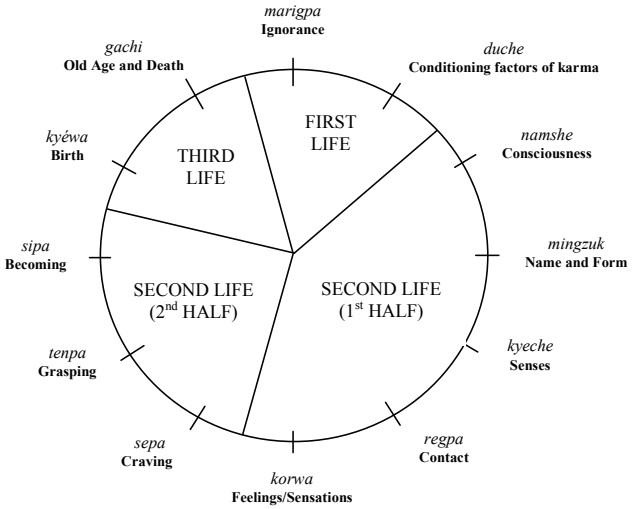
No sé si esté aquí algún estudiante del *Abhisamaya Alankara.* Si los hay tendrán una importante pregunta acerca del homenaje. En el homenaje del *Abhisamaya Alankara,* hay una gran frase, que su Santidad el Dalai Lama recita dondequiera que va. Es el homenaje al *yum,* la madre, que se refiere a la vacuidad. Pero en ese homenaje, dice que los shravakas y pratyekabudas son dirigidos por la comprensión de esta madre, de esta vacuidad. Esto significa que deben comprender la vacuidad. Pero de acuerdo con uno de los más grandes comentaristas del *Abhisamaya Alankara*, Senge Zangpo (Haribhadra), cuya visión es aceptada por todas las escuelas del budismo tibetano, dice que el homenaje eso solo un prólogo. Después del homenaje, el texto principal es una enseñanza exclusivamente Mahayana.

Para Nagarjuna, con el fin de poder entender la ausencia de identidad de la persona, debemos de entender al menos la ausencia de identidad de los cinco agregados. Ahora el entendimiento de la ausencia de identidad de los cinco agregados se considera una pequeña comprensión de la ausencia de identidad de los fenómenos. Algunos de ustedes mencionaron los agregados cuando respondieron las preguntas del Khenpo, pero les explicaré más delante donde tuvieron errores, cuando explique los doce eslabones del surgir dependiente. Para Maitreya, una comprensión de la ausencia de identidad de los cinco agregados solo se considera una comprensión de la ausencia de identidad de la persona. De acuerdo con Maitreya, los shravakas y los pratyekabudas entienden los cinco agregados de la siguiente manera: Tal y como lo determinan los sutras, ellos entienden que "La forma es como la explosión de una burbuja, la sensación es como la espuma del agua, las percepciones son como un espejismo, la formación kármica es como un árbol de plátano, y la conciencia es como una ilusión". Así es como los shravakas entienden los cinco agregados. ¿Qué nos dice esto? Nos dice que los shravakas solo comprenden los cinco agregados respecto a uno de los cuatro extremos. Los cuatro extremos existen verdaderamente, tampoco son verdaderamente inexistentes, ni ambos ni ninguno. Pero ellos no comprenden los últimos tres. Ellos solo se dan cuenta que la naturaleza de la forma es meramente vacía, como una burbuja que estalla. Ellos no hacen referencia a los otros tres extremos. Por eso digo que es un poco injusto preguntarles esto y esperar una respuesta correcta. Ustedes hicieron otra buena pregunta, que es ¿por qué no tenemos un decimotercer eslabón del surgir dependiente, en lugar de solo doce? La pregunta es como la famosa pregunta "¿Cuál es el comienzo del samsara?" preguntémonos esto: ¿cuál es la raíz de los otros once eslabones interdependientes? La raíz de los once eslabones interdependientes es el primero, la ignorancia. Ahora cuando hablamos de los doce eslabones interdependientes, técnicamente no podemos incluir aferramiento a la identidad de los fenómenos a estos doce. Llegamos a este problema ayer. Cuando condensamos estos doce eslabones interdependientes en el *kyéwa*, *lé* y *nyönmongpa*, es decir nacimiento, karma y emoción, entonces técnicamente no podemos incluir el aferramiento a la identidad personal en esos tres.

Aquí viene la parte difícil. Como un ejercicio podemos dividir los doce eslabones interdependientes en tres vidas. Coloquemos a la ignorancia y a los "factores condicionantes del karma" dentro de las vidas pasadas, en la primera y en la segunda. Luego pongamos los siguientes ocho, desde "conciencia" hasta "devenir", en la vida presente. Y el "nacimiento" y la "muerte" en la siguiente vida. Estos doce eslabones son muy flexibles. Tomemos esta como la primera vida, la siguiente vida como la segunda,

y la siguiente como la tercera. Hay que tomar en cuenta que cuando hablamos de la vida presente, tuvimos "consciencia" y "devenir". Ahora de estos ocho, “deseo”, aferramiento” y “devenir” se transforman en la "ignorancia" y en los "factores condicionantes del karma”. Dado que la primera vida es ahora esta vida, la segunda vida es la vida futura. El nacimiento y la muerte de la vida futura se transforman en *namshe*, consciencia, *mingzuk* que es nombre y forma, *kyeche*, los sentidos, *rekpa*, contacto y *korwa*, sensaciones. Pero esto es sólo es la primera mitad de la segunda vida. Así es como los budistas explican cómo funciona la vida. En la segunda mitad de la segunda vida, todavía tenemos devenir, aferramiento y apego. Y luego, en la tercera vida, tenemos el nacimiento y la muerte (*ver ilustraciones de abajo*).





(Rinpoche): En sutras budistas, hemos oído hablar de la ilusión del círculo. Por ejemplo, cuando se tiene una antorcha encendida y se hace girar en el aire, tenemos la impresión de que hay un círculo allí. Cuando hablamos de un círculo, estamos hablando del círculo de los doce eslabones de surgir interdependiente. Cuando hablamos de este círculo, no podemos incluir la identidad de los fenómenos. Esto es lo que el Khenpo está tratando de enfatizar. Esto es porque cuando hablamos del nacimiento, el karma y las emociones, el aferramiento a la identidad de los fenómenos está dentro de todo eso. Por lo tanto, no tenemos que hablar de ello de forma independiente. Permea todo, así que

cuando los clasificamos como doce eslabones interdependientes, no tenemos que incluir el *Chökyi dag* como una entidad separada. Me gustaría preguntar a los que han pasado por el *Yön Ten Dzo* si la división que acabo de hacer, ¿es similar a la del *Yön Ten Dzo*?

[Estudiante]: Sí, lo es. No sé si sea cierto, pero parece que el punto principal es que esto es como el círculo de una antorcha girando en el aire. Los doce eslabones interdependientes, que son una explicación de lo que llamamos la persona, nos dicen de dónde venimos, la naturaleza de la encarnación y demás. Todo eso es como la imagen que se forma al centro de una gran antorcha girando en el aire; en otras palabras, es irreal. El hecho de que nos lo tomamos como real es creer en la identidad de los fenómenos. La identidad de los fenómenos está implícita en cada eslabón. Para empezar, el hecho de que en realidad vemos un círculo, con los doce vínculos, implica el creer en la identidad de los fenómenos. No es algo extra; que es lo que subyace a todo. Es lo que hace que el círculo sea posible; corresponde a la ilusión del círculo en el aire.

[Pregunta]: ¿Lo que está diciendo es que, si no nos damos cuenta de la ausencia de identidad de los fenómenos en la muerte, vamos a tener una sensación muy real de morir?

(Rinpoche): No. Como Chandrakirti nos ha estado diciendo, cuando se trata de aferrarnos a la identidad personal, en realidad no hay una base. Pero sobre una cosa sin fundamento, creamos una idea del 'yo'. Así que, ¿de dónde viene esto? Él dice que viene de mirar a los cinco agregados. Así que está diciendo que hay un aferramiento o fijación a los cinco agregados, y tenemos que entender por lo menos el primer extremo, que es que no existen realmente. Esto nos ayudará a reducir el aferramiento a la identidad personal. Ahora, cuando hablamos de aferrarnos a los agregados, esto es como una causa de todos los doce eslabones interdependientes. Es casi como si hay dos tipos de ignorancia aquí. Una clase de ignorancia es la causa de los doce eslabones interdependientes y otra es la causa de los once eslabones interdependientes. Cuando hablamos de once, incluimos al primero que es la raíz. Si este argumento funciona, podría ser útil para demostrar el renacimiento. A cada instante, en realidad se pueden construir estos doce eslabones interdependientes. Por ejemplo, un instante de ira tiene todos estos doce eslabones. Si están interesados, podemos discutir esto más adelante.

Preguntas y respuestas con Khenpo Jamyang Ösel

(Traducción y comentario adicional de Dzongsar Khyentse Rinpoche)

[Pregunta]*:* ¿Sobre qué base puede un ser iluminado juzgar la experiencia de otro ser iluminado? Y de una manera más general, ¿dos budas comparten la misma experiencia?

(Rinpoche): La experiencia de los budas está completamente más allá de nuestra mente o entendimiento. Y a pesar de que ellos pueden conocer nuestra experiencia, nosotros no conocemos nada de la suya en base en la nuestra. Desde nuestro punto de vista, los budas no pueden ser distinguidos. Se dice que, en el Dharmakaya, los budas no son diferentes o distinguibles uno de otro.

Esto es desde un punto de vista de los seres ordinarios que necesitan ser apaciguados, o de los discípulos, que los budas pueden ser distinguidos unos de otros. Nosotros podemos definitivamente decir que ese buda realiza esta acción, que tiene estas cualidades y demás.

[Pregunta]: Y si solamente hablamos de bodhisattvas, ¿Cómo pueden ellos juzgar la experiencia de los pratyekabudas y shravakas? Dado que no tienen el mismo vehículo o camino.

(Rinpoche): El Khenpo dice que es la distinción entre el periodo de meditación y el periodo post-meditativo. Mientas los bodhisattvas permanecen en meditación, ellos no tienen ningún conocimiento de lo que les pasa a los shravakas, a los pratyekabudas y demás. Ellos solo están meditando. Pero en su post-meditación, los bodhisattvas del primer bhumi de antemano han eliminado todo lo que debe ser eliminado en el vehículo de los shravakas y también comprenden o logran todo lo que debe ser realizado en este vehículo. Así que se dice que cuando se alcanza cierto nivel, se sabe todo hasta ese nivel. Así que ellos conocen la realización de los shravakas y de los pratyekabudas.

[Pregunta]: Tengo dos preguntas de la *sloka* 224:3-4. En la línea 3, está escrito "Se da cuenta de que los tres mundos son originalmente no creados". Esta mañana, Rinpoche dijo "se da cuenta de esto durante su meditación". Yo estaba muy sorprendido por eso, porque se dijo al principio de estas enseñanzas que la realización de los bodhisattvas del primer a noveno bhumi es la misma durante la meditación. Podemos distinguirlos sólo durante su *jétop* (*rjes th*ob), es decir su post-meditación. También entendí eso durante la discusión de los Chittamatras que estábamos describiendo el periodo posterior a la meditación.

(Rinpoche): Estas en lo correcto. Fue un error de mi parte. Es durante el periodo posterior a la meditación.

[Pregunta]: Tengo una pregunta en la *sloka* 224:4. No entiendo lo que significa la primera mitad de esta línea "mediante la verdad convencional". Desde luego, hemos visto que el camino completo es al nivel de la verdad convencional, pero por qué pone tanto énfasis en la verdad convencional en la primera mitad de esta línea.

(Rinpoche): ¿Preguntas por qué nosotros mencionamos la verdad convencional cuando hablamos de la verdad última?

(Estudiante) ¿Por qué se enfatiza específicamente aquí en el sexto bhumi? ¿Por qué es necesario mencionar que obtiene la cesación a través de la verdad convencional cuando sabemos de antemano que todo el camino es verdad convencional? ¿Por qué se dice aquí, en este lugar en particular?

(Rinpoche): Es una forma de expresarlo, lo que tratamos de decir es que, debido a su entendimiento de la verdad convencional, alcanza la cesación. Y luego en la siguiente *sloka*, decimos que aun cuando logra la cesación, su compasión no se detiene. Es como un vínculo entre las dos *slokas*.

[Pregunta]: Entonces, si entiendo correctamente, se hace para enfatizar que no permanece ni en samsara ni en el nirvana. Más bien se queda en el samsara por compasión.

(Rinpoche): Además de que trata de no separar la verdad definitiva y de la verdad relativa. El comentario de Mipham Rinpoche describe esta parte de manera muy hermosa. Dentro de la verdad última no hay tal cosa como una persona que entra en la cesación y no hay tal cosa como el acto de cesar. Pero en la verdad relativa está el concepto del bodhisattva entrando a la cesación.

[Pregunta]: Mi pregunta es acerca de lo que hablamos hace un par de días, sobre la teoría de cómo los diferentes seres en diferentes reinos perciben las cosas de manera diferente. Quería saber cuál es el estatus de este tipo de teoría. Porque en última instancia, por supuesto, sabemos que no hay nada, que todo está vacío. Convencionalmente, todo es como una ilusión. Pero parece que aquí tenemos algún nivel intermedio de explicación, donde hablamos en términos de karma, diferentes historias kármicas, seres diferentes, diferentes objetos y demás. Me pregunto, ¿eso es también verdad convencional?

(Rinpoche): ¿La pregunta es que si existe alguna base? Decimos que los fantasmas hambrientos ven un vaso de agua como un vaso de pus y sangre. ¿Cómo decimos esto? O ¿si tenemos una base para decir eso?

[Pregunta]: No fue tanto lo que hay dentro en la explicación. Estaba notando el hecho de que *hay* una explicación y me pregunto sobre el hecho de que exista. ¿Cómo aceptamos eso? ¿Eso es simplemente la verdad convencional o es algún tipo de teoría?

(Rinpoche): ¿Al decir verdad convencional, te refieres a que eso es más válido que la teoría?

[Pregunta]: Hablamos acerca de este tipo de explicaciones bastante en el texto, y un científico moderno podría estar en desacuerdo con algunas de estas explicaciones. Así que me pregunto ¿si son esenciales para comprender el texto o si no eran más que convencionalismos en la India, en época de Chandrakirti? ¿Podemos decir que la comprensión de que hoy en día es diferente y que en realidad no importa pues un Madhyamika es un Madhyamika? ¿O realmente necesitamos defender estas formas ya que son de alguna manera fundamentales para la integridad del Madhyamika?

(Rinpoche): Te refieres a que, si el Madhyamika dice que los espíritus hambrientos ven el agua como sangre, ¿tenemos que defender esa teoría o no?

[Pregunta]: ¿Tenemos que defender la teoría de que la razón por la que ellos ven las cosas de manera diferente es porque tienen hábitos kármicos y que esto da lugar a sus diferentes percepciones?

(Rinpoche): Mientras sea un objeto de un sujeto engañado, es la verdad relativa, y en realidad no es necesario estar de acuerdo con la verdad convencional como es presentada por Chandrakirti, en la medida en que sea solo para establecer la vacuidad.

(Estudiante) ¡Esta comparación parece ser una fuente de problemas! Puesto que es difícil entender la percepción en un solo reino. ¿Por qué comparamos reinos y decimos que los humanos ven agua donde los *pretas* ven pus? No veo el punto, ¿para qué se hace esta comparación?

(Rinpoche): Eso es solo para probar que todo es mente. Los Chittamatras decían que todos los objetos externos no existen como pus o agua; todo está en la mente.

[Pregunta]: El hecho de que los humanos ven agua y los pretas ven pus puede ser usado como un ejemplo de que no hay un objeto externo y es solo la mente. Pero también suena como si hubiera un tipo de substrato, algún oscuro tipo de cosa que está ahí, que es percibido por los humanos como agua y por los *pretas* como pus. Cuando preguntamos esto, el Khenpo dijo que no hay nada ahí. Ahí solo hay una locación.

(Rinpoche): Creo que hay un malentendido. El Khenpo no dijo que hay algo allí que no es agua, que no es fuego y no es sangre. Ahí no hay nada. Pero individualmente, hay agua, pus y todo eso. Es Tsong Khapa, quien dice que hay un poco de fuego, un poco de pus, un poco de todo de cada substancia.

[Pregunta]: ¿Dónde?

(Rinpoche): En el objeto que estamos viendo, como aquí. Si debatimos, siempre puedo defender a Tsong Khapa. Sus ideas son muy buenas. En realidad, la idea que propone es mucho mejor que la de Gorampa o Mipham.

[Pregunta]: Usted ha dicho que no hay nada de un hombre en un espantapájaros, ¿Entonces por qué hay pus en el agua?

(Rinpoche): Es todo *bagchak* (*bag chags*), el patrón habitual. De hecho ¡esa analogía me ayuda!

[Pregunta]: Eso quiere decir que hay algo allí.

(Rinpoche): Siento que realmente debería apoyar la opinión de Tsong Khapa, porque parece que todos ustedes dicen que es imposible. Ahora, recordemos que hablamos de la identidad innata e identidad imputada. Sabemos que la identidad imputada definitivamente no es algo bueno, porque no existe. La identidad innata es más existente convencionalmente. Si no, ¿por qué estamos aquí? Somos seres del samsara debido a esta identidad innata. Ahora, ¿un fantasma hambriento tiene una identidad innata o no? Lo que él ve, cualquiera que sea su objeto, tiene que ser verdad relativa válida para él. Si hubiera un grupo de derechos de los animales aquí, ellos serían realmente amigos de Tsong Khapa. Porque los seguidores de Gorampa y Mipham opinan que, en comparación con nosotros, los animales ven la verdad relativa no válida, algo que es imputado. Tsong Khapa realmente respeta otros puntos de vista. Después de todo, hay más peces que seres humanos.

[Pregunta]: Tsong Khapa afirma la existencia convencional de los objetos exteriores no menos que la mente interna.

(Rinpoche): Bueno, ¿creen que haya fantasmas hambrientos o no?

[Pregunta]: Ese no es el punto. El punto es si existe un objeto común de la percepción para los fantasmas hambrientos y nosotros. Si usted dice que no hay un objeto común, que todo el mundo sólo ve la proyección de su propia *bagchak*, entonces no hay nada que discutir.

(Rinpoche): No estamos hablando de seres de los seis reinos entrando y mirando a algún tipo de sustancia no identificada.

[Pregunta]: Pero esto implica que, porque usted dice que están viendo el mismo objeto y uno lo ve como pus y el otro como agua. Si esto no es así y no hay un objeto común, entonces cada uno puede ser válido

(Rinpoche): ¿Y cuál es el problema con eso?

[Pregunta]: Entonces la hipótesis de Tsong Khapa es completamente inútil, porque no hay necesidad de un objeto externo que tenga algunas de todas las características que aparecen en cada una de las seis clases. Es solo una hipótesis inútil.

(Rinpoche): Pensemos en esto en términos de verdad relativa válida y verdad relativa inválida. Los seres en otros reinos también son seres. Tienen una identidad innata, que es convencionalmente existente. Y cuando hay un aferramiento a la identidad personal dentro de un espíritu hambriento, es necesario que tenga un fenómeno. Y para ello hay sangre y pus en nuestro vaso.

(Estudiante): No puede decir que estas cosas están en el mismo vaso, porque no hay base.

(Rinpoche): De acuerdo con Gorampa y Mipham, estás diciendo que los animales y los espíritus hambrientos son mucho mejores. Ellos solo tienen una identidad imputada, no una identidad innata. Este es un gran punto. Si estás hablando de la nada, estás acercándote a la verdad última, de la cual no podemos hablar. Debemos hablar de *tong-nang* (*mthong snang*), 'percepción' y cuando hablamos de percepción, hablamos de verdad relativa. Y cuando hablamos de verdad relativa hablamos del objeto de la identidad innata.

[Pregunta]: Pero Chandrakirti no admite nada que nadie diga convencionalmente. Si le muestras un vaso de agua y le dices que es para beber, dice, bien lo acepto.

[Pregunta]: Pero entonces Tsong Khapa no acepta la verdad relativa, porque si acepto sólo la verdad relativa, le digo al humano que es agua, le digo al fantasma hambriento que es pus, y así sucesivamente. Pero Tsong Khapa está diciendo que es agua, pus y demás.

[Pregunta]: En este modelo, parece que no hay información que llegue desde el exterior. Todo viene de *bagchak*. ¿Es cierto?

(Rinpoche): Sí, pero ese *bagchak* es de dos tipos: identidad innata e identidad imputada. La identidad innata es válida, por supuesto. ¿Cómo puedes decir que no existe pus y sangre, y que lo que los fantasmas hambrientos piensan es imputado?

[Pregunta]: Decimos que no hay un objeto común.

[Pregunta]: Toda la información proviene del *bagchak*, por lo que incluso esas cosas que pensamos que hemos recogido como leyes de la ciencia, que creemos que tienen algo que ver con la realidad externa objetiva, ninguno de estos existe verdaderamente. Todo viene de nuestro propio *bagchak*. ¿Es esto cierto?

(Rinpoche): Eso está bien.

[Pregunta]: ¿Así que, incluso la totalidad de las leyes de la ciencia son sólo una parte de mis patrones habituales?

(Rinpoche): Todo, incluso el budadharma entero.

[Pregunta]: Así que estamos creando un mundo con nuestros propios patrones habituales. No hay nada ahí fuera. ¿Dónde se almacena todo esto? ¿Dónde se mantiene toda esa información que crea este mundo? Parece que estamos diciendo que no hay información ahí afuera. Todo está dentro de nosotros.

(Rinpoche): De acuerdo con los Chittamatras, ahí está la verdadera mente, pero de acuerdo con los Prasanguikas, sin análisis, está el alaya. Eso es todo.

[Pregunta]: Usted ha dicho que debemos trabajar con cómo aparecen las cosas; de lo contrario, se perderá la realidad convencional. Pero creo qué se puede decir, y esta es la doctrina de Berkeley, de que ningún hombre común, sin educación cree en la realidad externa, porque esta idea nunca se produce en su mente. Él sólo tiene percepciones y en ningún momento se cree que hay algo "exterior".

[Pregunta]: De lo que acaba de decir Rinpoche, incluso las leyes de las matemáticas deben ser parte del *alaya*. No creo que eso sea así. La geometría no es parte del *alaya* - está ahí fuera.

[Pregunta]: ¿Quién lo percibe como la geometría? Se necesita una mente humana a percibirla como geometría.

[Pregunta]: Mi pregunta está relacionada. Parte del punto de la ciencia es que está haciendo predicciones sobre el futuro. Por lo tanto, podemos predecir que, en aproximadamente una semana a partir de ahora, habrá un eclipse solar total. Por lo tanto, usted está diciendo que incluso eso es meramente parte de nuestra alaya, incluso predicciones sobre el futuro, sobre la base de nuestras propias tendencias habituales del pasado.

(Rinpoche): Todo. Es por esto por lo que se llama *alaya* la base de todo, *kunzhi* (kun gzhi)

[Pregunta]: Después de todas estas preguntas iluminadas, ¡no me atrevo a hacer la mía! Pero mi mente confundida necesita una respuesta. Esta mañana el Khenpo insistía que primero deberíamos refutar la identidad innata de los fenómenos, y luego, desde ahí deberíamos ir a la refutación de la identidad innata de la persona. Así que, en mi mente engañada, tengo la impresión de que la refutación de la identidad innata de la persona parece ser más compleja que la refutación de la identidad innata de los fenómenos. ¿Es una verdad convencional?

(Rinpoche): De hecho, es lo contrario. La identidad innata de los fenómenos es mucho más difícil de entender.

[Pregunta]: ¿Por qué?

(Rinpoche): Por ejemplo, como vimos esta mañana, mientras sepamos que la forma es como una burbuja, y demás, entonces sabemos que la identidad personal no existe realmente. Eso es suficiente para la identidad personal innata. Pero, para realmente entender la ausencia de identidad de los fenómenos, no solo necesitamos entender que eso no existe realmente, sino que además necesitamos entender que la no existencia tampoco existe. Debemos ir más allá de eso.

[Pregunta]: Parece que de acuerdo con lo que se dijo que todos los objetos son meras proyecciones de nuestra mente; en este caso, parecería que todas las conversaciones que tenemos aquí, todas las preguntas y respuestas, y las mentes y los razonamientos de otros, son meras proyecciones de mi mente. ¿Es eso posible?

(Rinpoche): Si, eso es.

[Pregunta]: Entonces ¿cómo es mi mente diferente de otra?

(Rinpoche): La diferencia radica solamente en qué piensas que es diferente. La mente ignorante piensa que hay una diferencia. En primer lugar "yo", luego piensas "mío". Mientras pienses eso, hay una diferencia.

[Pregunta]: Esta mañana dijo que la ignorancia es la causa de los doce eslabones de surgir interdependiente, y que la ignorancia es la casusa de once eslabones de surgir interdependiente. ¿Son dos tipos diferentes de ignorancia?

(Rinpoche): Hay dos tipos diferentes de ignorancia y al mismo tiempo, son dos aspectos de una. La causa de los doce eslabones es más grande, por así decir, la causa de los once es menor. Podemos distinguir entre la ignorancia que es parte de los doce y causa de los doce. Esto son la ignorancia innata. De hecho, deberíamos comenzar a usar este término “ignorancia innata”, en lugar de decir “identidad innata de los fenómenos” y “la identidad personal innata”. Podemos combinar estas y darles el nombre ignorancia innata e ignorancia imputada.

[Pregunta]: Cuando mencionaba la idea de Je Tsong Khapa de que todo está ahí en el objeto, dijo que esto hacia posible para nosotros ver agua y para los *pretas* percibir pus. ¿Entonces quién percibe la cosa que posee todas estas cualidades?

(Rinpoche): Depende de los diferentes sujetos. Si un sujeto que tiene el karma o *bagchak* para ver pus, verá pus.

[Pregunta]: Pero si usted dice que tiene los seis, se necesita a alguien que pueda ver los seis a la vez, de lo contrario ¿por qué hablar de seis cosas estando en la cosa? De lo otra forma es sólo una alucinación.

(Rinpoche): Buda los ve.

[Pregunta]: Parece superfluo, porque basta decir que el Buda ve la percepción de los seres.

(Rinpoche): ¡Quiero hacer un mejor argumento! Su pregunta es quien ve la cosa común con todas estas seis cualidades en él. Puesto que no hay séptimo reino, no hay nadie que tenga la capacidad de verlo.

[Pregunta]: Si no lo ve nadie, no es una realidad convencional. Es solo una alucinación de los filósofos.

(Rinpoche): En este caso, aun el agua no sería una realidad convencional válida. ¿Cómo podemos decir que el pus y la sangre no son válidos, y que el agua lo es? Je Tsong Khapa habla por los seis reinos de los seres conscientes, mientras que Gorampa y Mipham Rinpoche solo hablan por los seres humanos.

[Pregunta]: Eso no es cierto. Este debate solo surge porque Je Tsong Khapa supone una base común que podría ser agua o pus o ambas o algo. Pero nosotros no afirmamos tal cosa, por lo que no tenemos error.

(Rinpoche): En este momento, no te estoy refutando. En este momento no estoy criticando tu visión, estoy diciendo que mi visión, la visión de Je Tsong Khapa está bien. Tu refutación a esta visión es lo que refuto, eso es todo. ¡Carecemos de compasión, poniendo un reino contra el otro!

[Pregunta]: Solo tratamos de comprender lo que dijo en realidad. Lo que hemos estado discutiendo parece una idea tan descabellada. Estoy seguro de que lo que dijo es mucho más sutil, y que él podía defenderlo de una manera mucho más poderosa. Sólo quiero saber cómo.

(Rinpoche): Esto es un poco injusto. Deberíamos preguntarle esto a un maestro Gelugpa. De nuevo, este es un concepto muy especial de Je Tsong Khapa. Creo que los científicos en verdad estarían de acuerdo. Esto es lo que dice Je Tsong Khapa: Vemos una tienda, hay una imputación de que eso es una tienda; pero más allá de eso, hay una identidad. Más allá de esta cosa imputada, hay una entidad con su propia manera de ser, con su propia manera de existir. Cuando Tsong Khapa interpreta la vacuidad, él dice que el jarrón no está vacío por sí mismo. El diría que el jarrón está vacío de existencia verdadera. No se rían. Esto es algo que los Sakyapas y Nyingmapas creen que han refutado, pero no creo que lo hayan hecho. Luego está este otro término, *tanyé tsedrup* (*tha snyad tshad grub*), algo válidamente existente durante la verdad convencional. Cuando hablamos de *tanyé* (*tha snyad*), la verdad convencional, en ocasiones hablamos acerca de una verdad convencional que es *tsemé drupa* (*tshad mas grub pa*), establecida por cognición válida. Realmente no se puede decir que esto sea un objeto sólo de la mente. En general, esto es así, porque la validez o no validez suelen estar relacionados con la conciencia. Pero cuando vemos un jarrón, hay mucha participación de *wangpo* (*dbang po*), las facultades de los sentidos.

En realidad, al pensar que es un jarrón deja de ser *tanyé tsedrup*. Según Je Tsong Khapa, eso es imputado. Eso no es *tsemé drupa*. Es un *tanyé*, es una verdad convencional, pero no *tsemé drupa*, no establecido válidamente. Verán, cuando nos fijamos en el jarrón, el jarrón está ahí, sea que digamos o pensemos que se trata de un jarrón o no. Por eso, cuando nos alejamos del jarrón sigue todavía allí. Si pensamos así, la escuela Chittamatra nos ha influido. Una razón por la que tiene que decir esto es que si hay diez seres humanos que miran un vaso de agua, ¿qué ven? Ellos ven un vaso de agua. Seis personas con educación y antecedentes similares pueden mirar y decir que esto es agua, por lo que ven agua. Una razón por la que Je Tsong Khapa dice esto, es para establecer esa teoría.

[Pregunta]: Parece que los Svatantrikas necesitan establecer algo, mientras que los Prasanguikas llegaron a una propuesta de trabajo para el camino. Los Prasanguikas no están tan apegados a ella, y no dicen que está establecida, es sólo para poder comunicarse. Pero parece que los Svatantrikas están apegados a establecer algo.

(Rinpoche): Puede ser.

[Pregunta]: Quiero preguntar como un filósofo budista clasifica las leyes de las matemáticas. Estas son pura lógica, ahí no hay observador y no hay diferencia de opinión entre observadores porque no hay nada que observar. Son pura lógica, aun así, podemos terminar con resultados que no son evidentes convencionalmente. Se deducen como una cuestión de teorizar y construir un argumento lógico. Parecen tener una especie de vida eterna. No creo que se pueda decir que están vacías, por lo que ¿Qué tipo de estado tienen?

(Rinpoche): Que meramente los seres humanos las aceptan.

[Pregunta]: Pero no creo que sea solo lógica humana. Dijimos esto el año pasado. Ciertamente, no estamos diciendo que los *pretas* tienen una lógica diferente de los seres humanos. La lógica es la lógica, no es una cuestión de percepción de la lógica, es simplemente la lógica. No es una cuestión de diferentes tipos de lógica.

[Pregunta]: Pero las matemáticas son una creación de la mente humana.

[Pregunta]: ¡El hijo de un *preta* estéril es tan inexistente como el hijo de una mujer no fecundada!

[Pregunta]: Parece que decimos que hay ciertas cosas que son válidas siempre y en todas partes, completamente independientes de cualquier mente.

(Rinpoche): Esa es una buena pregunta. Le preguntare al Khenpo. ¡Parece que tenemos algunos seguidores de Tsong Khapa aquí!

[Pregunta]: El problema es que los Prasangikas dirían que nada existe de forma última. ¿No parece que este tipo de verdad matemática exista de forma última?

(Rinpoche): El Khenpo dice que cuando hablamos de *lé tünpa* (*las mthun pa*), karma comúnmente compartido, él está diciendo que tal vez cuando contamos los seres con el karma comúnmente compartido, nos estamos limitando. Hay infinidad de seres conscientes, y para algunos de ellos, sin importar que herramientas utilicemos para tratar de esterilizarlos, no va a funcionar con ellos, denme algo concreto que yo le pueda decir.

[Pregunta]: Un científico observa el universo y ve que la radiación de fondo es la misma sin importar desde donde se mire. Y ha sido igual por los últimos quince mil millones de años.

(Rinpoche): El diría que todo eso es nuestra proyección. Que no es cognición directa, que ahí hay análisis involucrado.

[Pregunta]: Ellos usan instrumentos donde podemos reproducir el resultado independientemente del observador.

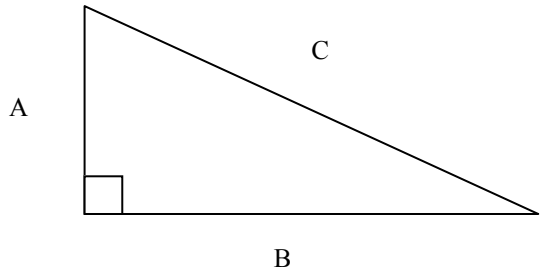
(Rinpoche): El Khenpo diría que mientras haya una mente involucrada, es interpretación.

[Pregunta]: Por ejemplo, si el universo fuera totalmente carente de seres vivientes, y no hubiera mentes, aun sería verdad que dos estrellas y dos estrellas suman cuatro estrellas.

(Rinpoche): Eso no funcionará.

[Pregunta]: El teorema de Pitágoras, que es acerca de las propiedades de un triángulo rectángulo.

(Rinpoche): ¿Puedes dibujarlo?



Pythagoras' Theorem
$A^2 + B^2 = C^2$

[Pregunta]: Aquí hablamos de geometría, en una superficie plana, un plano. El diagrama muestra un triángulo rectángulo. Un ángulo recto significa que las dos líneas A y B son completamente perpendiculares. ¿Hay una palabra para eso en tibetano? De todos modos, cualquiera que sea la longitud de los lados A, B y C, Pitágoras demostró que A2 + B2 = C2. Esta es su teorema. Cuando decimos A2, nos referimos a A, A veces, por lo que, por ejemplo, si A = 3, entonces A2 = 3^2, que es igual a 3x3 = 9. Si tenemos A = 3, B = 4 y C = 5, a continuación, como se puede ver, 9 + 16 = 25. No importa cuál sea el tamaño o la forma del triángulo, teorema de Pitágoras siempre será cierto para un triángulo rectángulo sobre una superficie plana. Así que, estoy diciendo que este es un ejemplo de una ley que es independiente de cualquier observador.

(Rinpoche): El khenpo dice que muchas cosas como esas, cosas como 4 + 4 = 8, que son siempre verdad sin ninguna referencia. Aun Chandrakirti los aceptaría si no requieren análisis. Por ejemplo, decimos, "mira hay fuego porque hay humo", Chandrakirti usaría esa lógica para refutar al oponente. Ahora, no estamos analizando la esencia del número cuatro. Si analizamos el cuatro, entonces no habría nunca la idea de 4 + 4, porque la noción de 'cuatro' desaparecería. Pero en la verdad convencional, 4 + 4 es un surgir dependiente; por lo tanto, funciona. Afirma que este tipo de cosas son surgir dependiente. Me estaba preguntando si el Khenpo diría que está establecido válidamente para todos los seres que 2 + 2 = 4. El Khenpo dice que, aunque hay muchas cosas que son específicas para cada categoría de ser, puede haber cosas que aparecen comúnmente para varios tipos de seres o para todos los seres. Es posible que haya cosas que son verdaderas para todos los seres, pero es difícil de decir.

[Pregunta]: Cuando Buda dijo que, si no hubiera venido ningún Buda, la naturaleza de los fenómenos sería esta, ¿es esto una verdad convencional surgida dependientemente?

(Rinpoche): Es una verdad relativa.

[Pregunta]: Pero las matemáticas son solo lógica. No hay nada más que eso. Si dice que la lógica tiene un surgir dependiente, ¿cómo puede Chandrakirti usar la lógica para refutar algo?

(Rinpoche): El solo usa la lógica del oponente. Él no tiene una lógica propia.

[Pregunta]: Eso no es cierto. Él no tiene tesis establecidas por la lógica, pero ciertamente tiene lógica.

(Rinpoche): El solo usa la lógica de otras personas, ¿Qué es lógica?

[Pregunta]: Lógica son las reglas del razonamiento válido.

[Pregunta]: Cuando esta cuestión se planteó por primera vez, estábamos hablando de algo que es válido para todo, y Khen Rinpoche dijo que puede haber cosas que son válidas en todos los ámbitos para los seis reinos. Esto significa que tales cosas son independientes de la percepción. Cuando dijo pus para los *pretas*, agua para los seres humanos y así sucesivamente, esto depende de su percepción. Pero ahora, él dice que puede haber algo común a todos ellos, lo que significa que es independiente de su percepción. Si es común a todos, entonces no depende de la percepción. Nadie lo percibe. Además, parece que cuando habla de las matemáticas, parece que usted sale con una tercera verdad, entre lo relativo y absoluto. Si quiere ponerlo en lo relativo, está bien, pero tiene una especie de absoluto que otras verdades relativas no tienen.

(Rinpoche): Dirían que las matemáticas son *döndam chöché kyi rigpa* (*don dam dpyod byed kyirigs pa*), razonamiento que investiga lo definitivo.

[Pregunta]: ¿No acaba de decir que son surgir dependiente?

(Rinpoche): Por supuesto, eso es lo que Chandrakirti diría. Para él, las conclusiones de las matemáticas son sólo una imputación.

[Pregunta]: Rinpoche, usted dijo que, en este caso, si pudiera haber algún tipo de verdad universal como esa, demostrada por pura lógica e independiente del punto de vista, entonces sería un objeto de conocimiento por cognición válida, conociendo la naturaleza última. Entonces tal vez sea posible; ¿por qué no tener la hipótesis de que las matemáticas pudieran pertenecer al momento en que se estableció la naturaleza última?

(Rinpoche): Tal vez, pero eso no es necesariamente la idea de Chandrakirti de *döndam (don dam)*, verdad absoluta.

Resumen: El análisis del carruaje en siete puntos

[Pregunta]: El otro día le hice a Rinpoche una pregunta, algo que necesitaba clarificación, acerca del razonamiento o análisis en siete puntos, en lugar de responder, dijo "adelante, explícalo". La razón por la que le pedí a Rinpoche que explicara el razonamiento en siete partes es porque es interesante que dentro del contexto del *Madhyamakavatara* hacemos mucho énfasis en refutar los diversos puntos de vista ingenuos que surgen en relación con la realidad definitiva. Este análisis en siete puntos es una herramienta y podemos utilizarla para analizar cualquier fenómeno, para ver cómo le imputamos una existencia a este fenómeno que no está allí. A pesar de que no he comprendido esto del todo, sigue apareciendo en mi cabeza cuando miro a los objetos y tengo una percepción sólida de ellos, como esta tienda. Pero puedo utilizar este análisis de siete partes para ver que esta tienda de campaña realmente no existe de esa manera. De hecho, es sólo una imputación.

El año pasado vi una película "Babe", una buena película acerca de maravillosas cualidades de ser humano encarnadas en un pequeño cerdo. Cuando ves esta película, desarrollas cierto apego y cariño por este cerdo.

Tiempo después leí en un periódico que el héroe de esta película había terminado como tocino en algún lugar, y yo estaba un poco angustiada. Pero más recientemente, alguien me habló de la filmación de esta película, que había en realidad dieciocho diferentes cerdos haciendo el papel de este cerdito. Cuando vi la película, le imputé una existencia inherente a este cerdo. Pero más tarde, resulta que muchos cerdos interpretaron diferentes partes. Algunos de los cerdos eran buenos para subir escaleras, y algunos eran buenos para jugar con las ovejas, etc. Había dieciocho cerdos, mientras que yo impute una existencia sólida en un cerdo. Resultó que la base no estaba allí, pues no había un único cerdo. Así, la falacia de mi creencia en Babe se hizo evidente.

¡Yo sólo estaba tratando de andar por las ramas! Así que, aquí estamos con el *Madhyamakavatara* de Chandrakirti. Consta de cuatro partes: título, homenaje del traductor, el cuerpo principal del texto, y la conclusión. Estamos en la tercera parte, el cuerpo principal del texto, el cual comprende la introducción, el cuerpo principal y la culminación. Estamos en la segunda parte, que consiste en explicar los bhumis, que son la causa, y la budeidad, que es el resultado. Todavía estamos en la primera parte, que son los bhumis, la causa, y aquí tenemos tres partes: la naturaleza mostrando los bhumis en cuanto a la unión del método y la sabiduría; que muestra la naturaleza en términos de las diferentes *paramitas*, y luego su naturaleza en términos de características enumeradas. En la segunda parte, nos encontramos en el sexto bhumi, la etapa del conocimiento claro o el avance con claridad. Aquí tenemos: lograr el cese al enfatizar la paramita de la sabiduría; para los que están cegados, la grandeza de esta paramita; establecer la forma en que se presentó esta paramita y finalmente un resumen de las cualidades. Estamos en la tercera parte, en la que se introduce esta paramita. Esto tiene tres partes, la base de la enseñanza; el sujeto; y la vacuidad. Estamos en la tercera sección: explicar la vacuidad que debe ser lograda por todos los vehículos. Aquí tenemos dos secciones: explicar el surgir interdependiente por medio de la ausencia de identidad en los fenómenos, y explicarlo por medio de la ausencia identidad personal. Dentro del cual hay dos partes: la necesidad de refutar aquello a lo que se es aferrado mediante puntos de vista que sostienen que hay una identidad, y la segunda parte explica el razonamiento de refutaciones que satisfacen dicha necesidad. En la segunda parte hay tres partes: razonamiento para analizar y refutar la idea de que la persona es algo sustancial; presentación de la persona como imputada dependientemente, y utilizando esa misma lógica, exponer la existencia de todas las cosas materiales. Así, la segunda parte usa la presentación de la persona como imputada dependientemente. Y aquí es donde llegamos a la presentación de la lógica o análisis en siete puntos.

La lógica de siete partes consiste en siete logros o realizaciones esenciales:

1. Que el fenómeno imputado **no es lo mismo** que su base de imputación. En el caso digamos de un automóvil, el vehículo no es lo mismo que las partes del automóvil.

2. Que el fenómeno imputado **no es diferente** de su base de imputación. Esta es la realización de que el automóvil, mientras que no es lo mismo que sus partes, tampoco es algo diferente de sus partes.

3. Ese fenómeno imputado **no es dependiente** de sus bases de imputación. Esto significa que la noción imputada del automóvil no depende de las partes del automóvil.

4. Que el fenómeno imputado **no es el soporte** en el cual las bases de imputación son dependientes. Esto significa que las partes del automóvil no son dependientes de la idea de un automóvil.

5. Que el fenómeno imputado **no posee** base de imputación. Esto significa que la idea del automóvil no contiene las partes del automóvil.

6. Que el fenómeno imputado **no es la mera reunión** de sus partes. Si tenemos todas las partes juntas, sólo esparcidas, seguiríamos teniendo un automóvil. Pero no; por lo tanto, el automóvil no es solo la mera reunión de sus partes.

7. Que el fenómeno imputado **no es la forma** de su base de imputación. Si esto fuera cierto, y la forma del automóvil imputado fuera en verdad el automóvil, entonces si quitamos el automóvil, entonces seguiría absurdamente que la forma de las partes del coche también cambiaría.

Espero que Rinpoche explique esto un poco más. Mientras que gran parte del Madhyamakavatara consiste en la deconstrucción de las cosas, esto parece ser una herramienta útil. Me encontré con una presentación Gelugpa donde hacen algo más. Ellos abren este análisis de siete partes con la necesidad de determinar el objeto a ser negado o refutado, que en este caso es la identidad personal. Tenemos que reconocer nuestro apego a la identidad personal, y tenemos que notar cómo funciona. Y entonces es esencial para abarcarlo todo. Esto quiere decir que cuando reconocemos que este análisis en siete puntos es algo significativo, en cuanto lo aplicamos al objeto, entonces no habrá nada que quede a lo que podemos aferrarnos que tenga una verdadera identidad personal. Esa sería la consecuencia de abarcar o permear todo.

(Rinpoche): La forma ideal para estudiar el Madhyamika es de corrido, sin tener que hacer pausas como esta de once meses. Como pueden ver, se necesita algún tiempo para acostumbrarse al lenguaje. Pero supongo que, por otro lado, para aquellos que están estudiando esto seriamente, también le da un poco de tiempo para repasar. En fin, soy el responsable de esto. De alguna manera, la planificación no funciona tan bien como me gustaría. Invité a un Khenpo a venir este año, pensando que al final del curso tendríamos una buena discusión o tal vez pasar por el sexto capítulo, pues este sexto capítulo es el más jugoso del *Madhyamakavatara*. Pero en algún punto intermedio, también pensé que tal vez yo debería terminar el texto, porque en primer lugar no sé cuánto decir, y además algunos de ustedes han venido de muy lejos, de lugares como San Francisco, São Paulo y Sídney. Es un largo camino que recorrer, sólo para escuchar una presentación filosófica tan árida y a veces completamente sin sentido, o al menos eso me parece.

Por lo tanto, pensé que tal vez podría ahorrar una gran cantidad de energía, tiempo y dinero si ustedes no tienen que volver para terminar esto. Así que leí el final de este texto, el undécimo capítulo, que describe al Buda, el resultado. Las palabras son tan hermosas por sí solas, tan conmovedoras. Hasta ahora, hemos pasado por el texto muy lentamente y a fondo, por así decirlo, y sería desfavorable si corremos a través del capítulo final de forma rápida.

Así que ahora, he cambiado de opinión, y vamos a hacerlo de nuevo el próximo año, tal vez por un tiempo más corto. Así que ahora, tenemos dos días más, y estoy seguro de que vamos a terminar el capítulo noveno o décimo este año. Dado que el Khenpo está aquí, le pido que nos dé algunas ideas sobre algunos de los puntos importantes. Una parte de mí tiene buenas intenciones, porque Tulku Rinpoche ha querido durante muchos años crear un ambiente de *shedra*, y creo que es muy importante en Occidente, al igual que en el Tíbet. En general, el estudio del Sutra tiene mucho énfasis. Ahora el budismo está creciendo en Occidente. Si son devotos, si ustedes pueden tomar el gurú como Vajradhara y sólo seguir el camino de la devoción, con eso es suficiente. Por supuesto, hemos escuchado esto muchas veces, pero ¿cuántos de nosotros podemos hacer esto? Al mismo tiempo, todavía tenemos que establecer la enseñanza del Buda aquí. Por lo tanto, yo estoy diciendo que una parte de mí tiene una buena intención, tratando de ayudar a esta visión de Tulku Rinpoche. Por otro lado, tengo esta pereza, quiero terminar y acabar de una vez. Estas dos cosas a menudo se unen en mi mente.

(Tulku Rinpoche): Con el permiso de Rinpoche, me gustaría agregar unas palabras a lo que ha dicho. No creo que nadie sienta que está demasiado lejos para venir desde Sídney o San Francisco. Como sabemos, por cada palabra de estas enseñanzas, los eruditos tibetanos fueron a la India y a costa de sus vidas cruzaron tantas montañas, encontraron serpientes y animales peligrosos.

Ellos hicieron todo esto sólo para encontrar estas enseñanzas y regresaron. Eso es lo que podría llamarse un viaje difícil. Pero en avión, no se puede decir realmente que el viaje es difícil. Y pueden venir a Francia, tomar unas vacaciones y hacer un poco de turismo, así que no hay realmente mucho sacrificio en ello. En tercer lugar, me gustaría expresar mi gratitud a Rinpoche. Por supuesto, es maravilloso recibir la transmisión, el *lung* de Rinpoche. Esto es muy importante. Pero sin la comprensión real del texto, por supuesto, tendríamos las bendiciones, pero no entenderíamos lo que Chandrakirti está tratando de expresar o transmitir. Por lo tanto, estamos muy agradecidos con Rinpoche, no sólo por la transmisión o *lung*, sino también por los consejos que él nos ha dado. También me gustaría solicitarle a Rinpoche, que continúe enseñando cualquier tema que desee elegir. Como ustedes saben, el título del texto de Chandrakirti es *Uma La Jugpa*, *La introducción al Madhyamika*'. Ahora conocemos la entrada, pero no sabemos cómo es el palacio por dentro. Por lo tanto, creo que es genial que Rinpoche indique la puerta, pero no sé dónde vamos a entrar.

Así que lo mejor es si Rinpoche pudiera continuar con todo esto. Por supuesto, hay muchos Khenpos de todo el mundo, pero hay muy pocos como Rinpoché que pueden expresar estas enseñanzas en nuestro propio idioma.

Otros Khenpos pueden hablar de esto, pero hay muy pocos que puedan traducir, por lo que pierde la mayor parte de su significado. Al final, sólo quedaremos con una pequeña cantidad y tal vez estará completamente distorsionada, lo que no ayuda mucho. Por lo tanto, solicito a Rinpoche que traiga a tantos Khenpos como él quiera, pero me gustaría pedirle que él hable. Me gustaría añadir una cosa más, que nuestro linaje personal aquí es el linaje Khyentse. Desde el principio, el linaje siempre ha tratado de introducir lo que es común entre las diferentes escuelas; nunca ha querido mirar las diferencias entre los maestros y los linajes, y esta es una tradición que me gustaría pedirle a todo el mundo que mantengan.

Aquí termina la sexta aspiración iluminada de "*La filosofía del camino medio*".

7. El séptimo bhumi: La etapa de ir lejos

(a) La calidad de la meditación, 7:1.1-2

(b) La calidad de la paramita, 7:1.3

7:1 En (el bhumi de) la etapa de ir lejos,
(El bodhisattva) entra en la cesación en cualquier instante,
dominando brillantemente la paramita del Upaya.

Más adelante discutiremos esto más ampliamente. Este es un lugar donde el *Madhyamakavatara* se vuelve muy complicado. El nombre de esta etapa es "muy avanzada" o "ido lejos". Está en tiempo pasado. En el texto raíz, está escrito "momento a momento, el bodhisattva penetra la cesación". Momento a momento, el bodhisattva puede permanecer con su mente en el estado de más allá de los extremos, la comprensión del *shunyata.* Y luego obtiene la habilidad de surgir de ese estado y entrar en la cesación. Necesitamos discutir estas cosas.

Luego, entre las diez paramitas él obtiene o domina la paramita del método. Normalmente enlistamos seis paramitas, y la sexta paramita (*sabiduría*) se divide en cuatro: método, aspiración, poder y sabiduría. La última no es verdaderamente sabiduría, es más bien *yeshe,* sabiduría primordial o transcendental, es decir que va más allá de la sabiduría. Hay muchos tipos diferentes de métodos. Hay métodos para hacer que otros maduren o para abandonar ciertas impurezas de uno mismo. Un mal ejemplo es que una de las razones por las que personas como nosotros no podemos abandonar las aflicciones, se debe a que no disponemos de este método, por lo que siempre terminamos atesorando el antídoto y aferrándonos a él. Y eso se convierte en una impureza. Muy a menudo, estamos aferrados al bote. Aun cuando hemos cruzado el rio, estamos tan aferrados que queremos cargar el bote en hombros o queremos cargar el puente, por ejemplo. Incluso en el camino de la acumulación, la gente tiene tal comprensión, pero solo estoy dando un ejemplo de este método. Por supuesto, ¿cómo puedo realmente hablar del método de un bodhisattva del séptimo bhumi? De todos modos, ese es el final del séptimo capítulo.

¿Cómo debería comenzar? Ayer, hablamos acerca de las diferentes maneras en que Maitreya y Nagarjuna identificaron la identidad de los fenómenos y mencionamos la razón por la que existen dos aproximaciones diferentes. El bodhisattva del séptimo bhumi tiene una cualidad especial que Chandrakirti describe en su auto comentario; el término es *rangi yül shepé chewa* (*rang gi yul shes pa'i che ba*), que anteriormente tradujimos como la "comprensión superior de su propio objeto", en donde "*rang"* significa propio, *"yul"* objeto, *"shepa"* es entender y *"chewa"* es dignidad, majestad o grandeza. Es decir, obtiene cierta dignidad, que es lo que ensombrece a los shravakas y a los pratyekabudas. El problema más bien es cuando habla de ensombrecer por primera vez en el verso 8 del primer capítulo. Ayer, mencioné brevemente cómo los bodhisattvas del primer bhumi al sexto pueden ensombrecer o someter a los shravakas y a los pratyekabudas debido a su mérito, pero no debido a su comprensión y conocimiento. No es que lean más sutras o algo por el estilo; es mucho más complejo que eso. Pero aquí, en el séptimo bhumi, comienzan a ensombrecer a los shravakas y a los pratyekabudas porque han obtenido esta cualidad, *rangi yul shepe chewa*. ¿Cómo podemos traducir eso? 'La dignidad de conocer el objeto propio'.

La mayoría de las veces ni siquiera se usa la palabra *rangi*, 'propio'; nos limitamos a decir 'la majestad o la dignidad de conocer el objeto". Ahora, ¿qué es este objeto? Por supuesto, son todos los fenómenos. En primer lugar y brevemente, podríamos preguntarnos ¿qué es esta cualidad, *yül shepé chewa*? Aquí el bodhisattva renuncia o abandona el concepto del que hemos hablado: *tokpa*, también se conoce como *tsendzin*, que es como también nos referimos a esto anteriormente. Esto indica que la gente como nosotros nunca entendemos el objeto, por lo que no tenemos esta dignidad. Cuando vemos el objeto, siempre estamos atascados con este *dendzin*. Y además de eso tenemos *tsendzin*. Pero en este punto, el bodhisattva logra derrotar o renunciar a la impureza de *tsendzin*. *Dendzin* observa un jarrón y piensa que es un jarrón verdadero, pero esta contaminación ya fue derrotada por el bodhisattva dentro del primer bhumi. Pero hasta ahora, el bodhisattva todavía tiene *tsendzin*, que está pensando que lo que decimos, como 'jarrón', y lo que está allí, son uno (ver diagrama). Hablamos de *dradön drezin gyilo* anteriormente. Por ejemplo, cuando alguien nos pide que traigamos un libro, nosotros traemos el libro pensando que eso es. Eso es *tsendzin*. *Tsendzin* está siendo derrotado aquí y al hacerlo empezamos a ver los verdaderos objetos. Y esa es una dignidad que los shravakas y pratyekabudas no tienen, y, por lo tanto, el bodhisattva logra derrotarlos.

En este momento, los seres ordinarios como nosotros seguro tenemos *tsendzin*. Pero también tenemos *dendzin*, así que cuando vemos un objeto, tenemos tanto *dendzin* como *tsendzin*. Este bodhisattva ya ha derrotado los dos, por lo que ve el objeto como realmente es. Es por eso por lo que se le denomina *rangi yul shepe chewa*, "la dignidad de conocer el objeto". Significa conocer el objeto sin interferencias. Creo que hemos utilizado este ejemplo antes. Si alguien observa una montaña de nieve con unas gafas de sol muy gruesas de color verde, la verá de color verde. Pero alguien que lo ve al natural, sin ninguna interferencia, la verá con una percepción mucho más real por decirlo así.

Para poder comunicarnos de manera más sencilla, por ahora podemos decir que *tsendzin* y *tokpa* son la misma cosa y que *dradön gyi drezin lo* es una descripción de eso. Los psicólogos o científicos pueden describir esto como inconsciencia o lo que sea, pero la diferencia aquí es que estas son impurezas. En el budismo, siempre que haya dualismo, siempre habrá impurezas. Eso es algo que tenemos que saber. Otro mal ejemplo pero que podría ayudarles un poco sería que tenemos tanto *dendzin* como *tsendzin*, pero nuestro *dendzin* es tan obvio, que a medida que practiquemos, la suciedad más burda se va primero. Y entonces tenemos que enjuagar de nuevo y el resto de suciedad es más terca, es casi como el objeto mismo. Una cosa es lavar este vaso, pero si queremos esterilizarlo para una investigación científica, tenemos que hacerlo a través de diferentes tipos de actitud. Por lo general las personas no ven los gérmenes y cosas por el estilo. Normalmente vemos a los gérmenes y al vaso como lo mismo, como uno solo. Nosotros no lo vemos. Pero con la investigación científica, se puede ver que los gérmenes y el vaso son diferentes. Este es un muy mal ejemplo, pero así es como sucede.

Diré esto otra vez. *Dendzin* es cuando observamos el jarrón y pensamos que es un jarrón real, un jarrón verdadero, aquí también tenemos una versión imputada del "jarrón verdadero", no solo la versión innata del "jarrón verdadero". *Tsendzin* es pensar que el nombre "jarrón" y el objeto son lo mismo. No necesariamente tenemos que pensar que es cierto. Es como ver una película. No necesariamente creemos que sea cierta, pero pensamos que algo está pasando ahí y te afecta. Eso es *tsendzin.* Este es un mal ejemplo. Pero el Khenpo lo explicará.

> [Pregunta]: Si entiendo lo que dice, hemos diluido los pensamientos de la segunda y de la tercera generación, y lo que queda es el objeto mismo. No está esa proyección de "me gusta el jarrón" o de "no me gusta el jarrón". De 'lo quiero' o 'no lo quiero ", o de "qué bonito el color azul". Es sólo un jarrón. Así que uno no tiene la idea de que el jarrón y el concepto del jarrón son la misma cosa. Pero en ese caso, ¿cómo funcionamos en la vida real?

[R]: El bodhisattva del séptimo bhumi apenas ha comenzado a obtener su majestuosidad. Cuando termine por completo estará en el octavo bhumi. Y una vez que *tsendzin* se destruye, es a lo que llamamos sin esfuerzo pues surge de manera espontánea.

[Khenpo]: Por lo tanto, la base es el octavo verso del primer capítulo, que se relaciona con lo que estamos hablando hoy, del bodhisattva que ha 'ido lejos'. Existe bastante discusión entre Chandrakirti y los Svatantrika Madhyamika acerca de esta línea. De acuerdo con los Svatantrika Madhyamika, su duda es la siguiente: si los shravakas y pratyekabudas tienen el logro de la ausencia de identidad de los fenómenos, entonces, ¿cómo puede un bodhisattva del séptimo nivel brillar más que estos shravakas y pratyekabudas?, pues aquello que han alcanzado es común o similar.

Si le preguntamos a los eruditos tibetanos si la visión del Svatantrika Madhyamika y del Prasangika Madhyamika son contradictorias o no, la mayoría diría que son contradictorias. Así que muchos eruditos tibetanos, la mayoría de ellos, han adoptado el punto de vista Prasanguika Madhyamika. Pero habiendo aceptado el camino del Prasanguika Madhyamika, surge otra pregunta. Esto es si Nagarjuna y Maitreya, estos dos grandes carruajes, se contradicen entre sí o no. Esta es la gran pregunta. Ahora ambos Nagarjuna y Maitreya son comentaristas del *Prajñaparamita Sutra*, pero cuando Maitreya comentó al respecto, enfatizó en el significado oculto, que describe las etapas graduales de realización. Habló sobre la vacuidad de una manera más indirecta. Sin embargo, Nagarjuna puso más énfasis en la vacuidad y habló acerca de las diferentes etapas de la realización de una manera indirecta.

Anteriormente hemos explicado que los eruditos tibetanos aceptan que las escuelas Prasanguika y Svatantrika Madhyamika son contradictorias. Pero no podemos hacer lo mismo con Maitreya y Nagarjuna, porque si usted dice que estos dos son contradictorias, entonces usted tiene que decir que uno de ellos es incorrecto. O bien, usted tiene que decir que hay una contradicción en un sutra enseñado por el Buda. Así que, por lo tanto, tenemos una gran pregunta que tenemos que resolver.

En el Tíbet, hay tres puntos de vista diferentes acerca de ese tema. Algunos eruditos creen que hay una contradicción entre Nagarjuna y Maitreya. Otro grupo de estudiosos dicen que debido a que ambos Nagarjuna y Maitreya dicen que los shravakas y los pratyekabudas se dan cuenta de la ausencia de identidad de los fenómenos, no hay contradicción. Un tercer grupo de estudiosos establecen que tanto Nagarjuna y Maitreya dicen que los shravakas y los pratyekabudas no lo entienden. El primer grupo de eruditos afirma esto para no tener que decir que hay una contradicción en los sutras. Entonces dicen que hay contradicción entre Maitreya y Nagarjuna. Ahora, no se puede decir realmente que Maitreya y Nagarjuna se contradicen, porque ambos son seres realizados por lo que no se puede decir que uno está mal. No se pueden criticar de esa manera, porque entonces estaríamos criticando a los *aryas*, es decir a los seres realizados. Ahora, si vamos a interpretar de acuerdo con el tercer grupo de eruditos, que creen que tanto Maitreya y Nagarjuna están diciendo que los shravakas y los pratyekabudas no entienden la ausencia de identidad de los fenómenos, entonces hay otro problema.

En este caso, cuando estudiamos los textos de Nagarjuna, tendríamos que interpretarlos de una manera indirecta o por las ramas. Realmente no se puede interpretar la visión de Nagarjuna de una manera directa debido a que claramente estableció que ambos shravakas y pratyekabudas entienden la ausencia de identidad de los fenómenos. De acuerdo con la opinión de Maitreya, los shravakas no se dan cuenta de la ausencia de identidad de los fenómenos en absoluto, mientras que los pratyekabudas se dan cuenta de la mitad de esta y los bodhisattvas la entienden completamente. Esto es si seguimos el segundo grupo de eruditos, que creen que Maitreya y Nagarjuna no se contradicen entre sí, pues ambos dicen que los shravakas y los pratyekabudas entienden la ausencia de identidad

de los fenómenos. Este marco de los tres grupos de académicos puede parecer complicado, pero es muy importante. No debemos simplemente descartarlo.

En resumen, el segundo punto de vista es que Maitreya y Nagarjuna no se contradicen, porque ambos están diciendo que los shravakas y los pratyekabudas entienden la ausencia de identidad de los fenómenos. Según Nagarjuna, por ejemplo, como se indica claramente en la *Mulamadhyamaka-karikas*, los shravakas entienden la ausencia de identidad de los fenómenos. Por lo tanto, aquí hay aparentemente una contradicción, porque Maitreya dijo que los shravakas no la entienden, mientras que Nagarjuna claramente estableció en el *Mulamadhyamaka-karika* que si la entienden. En realidad, no es una contradicción; es sólo que su forma de expresarse es diferente. No estamos hablando aquí de la verdad definitiva y relativa. En la esencia, en realidad están diciendo lo mismo, pero cuando lo dicen, tienen una forma diferente de expresarlo. Ahora vamos a explicar por qué Maitreya y Nagarjuna no se contradicen, a pesar de que pareciera lo contrario. Cuando hablamos de la identidad de los fenómenos y la identidad personal, hablamos de dos cosas. Ahora Nagarjuna y Maitreya están utilizando las mismas palabras para referirse a dos cosas diferentes. Cuando Maitreya habla sobre identidad de los fenómenos, se refiere a algo que es diferente de lo que Nagarjuna identifica cuando utiliza esas palabras. Esto es muy importante, lo que Nagarjuna señala como identidad de los fenómenos es cuando una mente piensa que los cinco agregados son verdaderamente existentes. Y luego, en base a esto, surgen las ideas del "yo", de lo "mío" o de "mi", de acuerdo con Nagarjuna, esta es la identidad personal. Esto es de lo que hemos estado hablando todo el tiempo. Según Nagarjuna, el aferramiento a los agregados es aferrarse a la identidad de los fenómenos. Y pensar que hay un 'yo' y aferrarse a él, es aferrarse a la identidad personal. Teniendo en cuenta estas definiciones, Nagarjuna dice que los shravakas y los pratyekabudas entienden la ausencia de identidad los fenómenos.

Sin embargo, Maitreya no utiliza los términos de “verdaderamente existente” o “ausencia de existencia verdadera”. No importa si el objeto es verdaderamente existente o no. Hemos hablado de *dradön drezin gyi lo*, cuando pensamos que el término y la entidad son uno mismo. Pero dentro de eso, hay *tsendzin*. Al principio del texto, Chandrakirti dijo que cuando el bodhisattva da algo, tiene el objeto que va a dar; el mendigo a quien le está dando; y el sujeto que da, en ese caso el bodhisattva. De acuerdo con Maitreya, siempre y cuando estén estos tres tipos de concepto, es *chökyi dag*, la identidad de los fenómenos. Así que su definición de la identidad de los fenómenos es totalmente diferente a la de Nagarjuna.

Así, de acuerdo con Maitreya, los shravakas no tienen *tsenma mépa (tshan ma med pa),* la ausencia de aferramiento a las tres características de las que acabamos de hablar. Tienen *tsendzin*, y como parte de su logro, no utilizan *tsenme* como objeto. Es por esto por lo que Maitreya dice que los shravakas no entienden la ausencia de identidad de los fenómenos, porque para Maitreya, la identidad de los fenómenos es el objeto que es percibido por *tsendzin*, teniendo características. Es más sutil que la definición anterior. Así que vagamente podemos decir que hay una diferencia entre *denmé* (*bden med*) “sin existencia verdadera” y *tsenmé,* “la inexistencia de las características”.

Por lo tanto, la razón por la que Nagarjuna y Maitreya no se contradicen entre sí es que se están refiriendo a cosas completamente diferentes. Incluso Nagarjuna tiene que estar de acuerdo que los shravakas no tienen esa inexistencia de características. Así que hemos regresado a este punto esencial sobre el bodhisattva del séptimo bhumi que ensombrece a los shravakas y los pratyekabudas debido a que se ha liberado a sí mismo de creer en dichas características.

Por ejemplo, en el verso dieciséis del capítulo uno, Acharya Chandrakirti dice, "el sujeto que da, el objeto y el receptor, vacío a través de dar, se llama paramita trascendental". En el comentario, Chandrakirti dice que los que no son bodhisattvas nunca entenderían estas cosas. Por lo tanto,

tenemos que saber que los shravakas todavía tienen este aferramiento a las características. Esto, de acuerdo con Maitreya, es la identidad de los fenómenos.

Incluso Maitreya acepta que los shravakas entienden la ausencia de identidad de los agregados. Por ejemplo, en el *Abhisamaya Alankara*, se establece y acepta claramente que los shravakas comprenden esto, pero no se refiere a esto como la comprensión de la ausencia de identidad de los fenómenos. Esto es muy importante, porque solo así podemos entender que Maitreya y Nagarjuna no se contradicen entre ellos y seremos capaces de ver que todos los otros grandes maestros tampoco se contradicen entre sí.

Así, tanto Nagarjuna como Maitreya comúnmente coinciden en que los shravakas comprenden la ausencia de identidad de los agregados. Ambos coinciden en que los shravakas no entienden la ausencia de características. Así que esa contradicción es solo aparente pues en el fondo están diciendo lo mismo. Así que no hay tal error de que dos *aryas* o seres sublimes, se estén contradiciendo uno al otro. En esencia, lo que están diciendo no es contradictorio, aunque lo dicen de una manera diferente. Y hay una razón de fondo para identificar la ausencia de identidad de los fenómenos de una manera diferente.

Ahora, mencionamos antes que tanto Nagarjuna como Maitreya comentaron sobre el *Prajñaparamita Sutra*. En su comentario, Nagarjuna decidió, por así decirlo, dejar los tres *yanas* o caminos de los shravakas, pratyekabudas y bodhisattvas tal y como fueron enseñados dentro del *Prajñaparamita Sutra*. Hablamos de la cita: "Aquellos que deseen alcanzar el nivel del shravaka, tienen también que comprender la *Prajñaparamita*". Así Nagarjuna decide enseñar las tres *yanas* en sus obras, tales como "las cinco enseñanzas de Nagarjuna". En este punto, para inspirar a los seguidores de las enseñanzas del vehículo de los shravakas, Nagarjuna dijo que los shravakas entienden un poco de la ausencia de identidad de los fenómenos. Cuando Maitreya enseña el *Abhisamaya Alankara*, lo enseña exclusivamente a personas orientadas hacia el Mahayana. Dado que este es un verso para practicantes Mahayana, no hay necesidad de inspirar a aquellos que están orientados hacia el camino de los shravakas o de los pratyekabudas. Además, para enfatizar la grandiosidad del camino del bodhisattva, Maitreya dice que los shravakas no tienen comprensión de la ausencia de identidad de los fenómenos.

Ahora si seguimos esta estructura, entonces podemos explicar muy bien porque cuando un bodhisattva alcanza el séptimo nivel, debido a su mérito brillan más que los shravakas y que los pratyekabudas, no lo pueden ensombrecer con su intelecto. Si aceptamos lo que hemos estado discutiendo, podemos ver fácilmente esto. Podemos hablar acerca de cómo el bodhisattva en el séptimo bhumi ensombrece a los shravakas. Podemos hacer eso mañana. Por ejemplo, cuando Khenpo Rinchen enseñó este punto, lo hizo por casi 13 días. Por cinco horas cada día, sin traducción. Hay tanta información aquí y es importante. Aquí sabremos lo que pasa con estos bodhisattvas. Se habla acerca de cómo los ensombrece y por lo tanto hay que hablar ampliamente de lo mucho que ellos entienden y de lo que nosotros entendemos, ¿por qué lo hacen hasta el séptimo bhumi y no antes? Esto se debe a que hay una gran cantidad de conocimiento involucrado.

> [Pregunta]: En esta discusión, ¿se refiere a Maitreya y Asanga como el origen de las enseñanzas de la escuela solo mente? En cuyo caso, ¿es esto una forma de ver que las dos pueden estar en armonía?
>
> [R]: Por lo general, se puede decir que Asanga y Maitreya son la fuente de la escuela *Chittamatra,* pero no aquí. En realidad, *el Abhisamaya Alankara* es un texto Prasangika Madhyamika de línea dura. Por ejemplo, *las Cinco Enseñanzas de Maitreya* son divididas por

algunos eruditos en unas de la escuela Chittamatra y en unas de la escuela Madhyamika. Pero esta vez, tenemos que basarlas en la Madhyamika, especialmente en la visión Prasangika.

[Pregunta]: ¿Está basando el Khenpo su explicación en un maestro o un texto en particular?

[R]: Se trata de un texto escrito por Gorampa. Es un comentario sobre el *Prajñaparamita*, *Yum Chen Rabsal* (*yum chen rab gsal*). En realidad, hay dos textos, cuyos nombres pueden traducirse como "*La clarificación perfecta del significado del Prajñaparamita"* y *'La apertura del tesoro del profundo significado oculto* ".

[Pregunta]: En el noveno capítulo de Shantideva, alrededor de la sloka 38 o 40, Shantideva menciona que un monje, con el fin de respetar la disciplina adecuadamente, debe haber entendido la vacuidad. ¿Cómo se puede explicar esto?

[R]: *Shunyata* también se refiere a la ausencia de identidad de una persona. Hay muchos tipos diferentes de *shunyata*, veinte. Hasta que no se entiende *shunyata*, no podemos deshacernos del samsara y sabemos que los shravakas se han liberado del samsara. Por lo tanto, ellos deben entender el *shunyata*. Pero ese *shunyata* es sólo la negación del primer extremo.

[Pregunta]: ¿Cuál es la relación entre *tsenma* y *dzinpa*?

[R]: Si no hay *tsenma mépa*, no hay *dzinpa ('dzin pa),* o aferramiento. *Tsenma (tshan ma)* significa marca o característica, por lo que *tsenma mépa* significa la ausencia de aferramiento a las características.

[Pregunta]: ¿Es *tsenma mépa* lo mismo que *tsendzin mépa*?

[R]: No, *tsendzin mépa* (*tshan 'dzin med pa*) y *tsenma mépa* son dos cosas diferentes. Es como no tener objeto ni sujeto. Uno se refiere al sujeto; el otro se refiere al objeto.

[Pregunta]: Parece que a pesar de que estamos explicando el texto de Chandrakirti, a su vez él está explicando el texto de Nagarjuna, pero hemos utilizado la terminología de Maitreya y no de Nagarjuna. Así que, cuando hemos hablado de la ausencia de identidad de los fenómenos, lo hemos hecho de acuerdo con la definición de Maitreya. Es decir, es sin la percepción de características y demás. Parece que todo el tiempo hemos estado utilizando la ausencia de identidad de los fenómenos "fuerte", no la "débil" de Nagarjuna, que sólo significa percibir la vacuidad de los agregados.

[R]: Pero son lo mismo, a pesar de que están apuntando a diferentes entidades, pero, en fin, continua.

[Pregunta]: Ahora está claro, pero ha sido confuso. Regresemos a la pregunta que se hizo ayer, es decir ¿por qué debemos primero explicar la ausencia de identidad de los fenómenos. Si respondemos de acuerdo con lo que dice Nagarjuna, nuestra respuesta sería muy diferente, y bastante simple.

[R]: La razón por la que tienen que identificar esto de dos maneras separadas es porque la enseñanza de Nagarjuna está diseñada y enseñada como un camino para todos los *yanas*. Esa es la única razón.

[Pregunta]: Chandrakirti también se dirige a todos los *yanas*, o ¿sólo al Mahayana?

[R]: Cuando el enseña el *Madhyamika*, pues está haciendo una introducción al *Mulamadhyamaka-karikas*, debe utilizar principalmente los términos de Nagarjuna.

[Pregunta]: Pero Gorampa no hizo esto.

[R]: ¡Si Lo hizo!

[Pregunta]: Cuando explicamos el texto, cuando hablamos de la ausencia de identidad de los fenómenos, lo usamos como sinónimo de ausencia de aferramiento a las características, no en el sentido más débil de la ausencia de aferramiento a los agregados. Por lo tanto, hemos utilizado la terminología de Maitreya, no de Nagarjuna. Esa es la cuestión.

[R]: Chandrakirti utiliza estrictamente la terminología de Nagarjuna. Este es el punto interesante. Hasta que llegamos al punto en la estructura donde Nagarjuna comenzó a revelar los veinte tipos diferentes de vacuidad, en realidad él sólo estaba enseñando la vacuidad que niega el primer extremo. Así, de esta manera, también es un camino común para los shravakas. Y cuando Nagarjuna o Chandrakirti dicen que los shravakas entienden la ausencia de identidad de los fenómenos, ellos siempre se refieren a los agregados. Insisten en que se trata de los agregados, no de *tsenma* como dice Maitreya. Habiendo dicho esto, puesto que es un camino para todos los vehículos, también hay muchos elementos de *tsenma mépa*.

Déjenme decirles algo. Esta mañana, Orgyen Tobgyal Rinpoché me dijo, "ustedes van allí arriba, y construyen algo hecho de *Legos* que llaman su oponente. Entonces ustedes destruyen eso y piensan que han triunfado". Dijo que ¡si un Chittamatra o incluso un lógico Vaibáshika entraran aquí, todos nosotros nos desmayaríamos!

(Tulku Rinpoche): Me gustaría dar una indicación, con el permiso de Rinpoche. No sólo Gorampa discute esto. En su *Yishin Dzö (yid bzhin mdzod),* Longchenpa explica claramente cómo podemos unir los enfoques de Nagarjuna y Asanga, y Mipham Rinpoche comenta sobre esto. Otro de los grandes maestros y eruditos del pasado, *Rongdzom Mahapandita*, también habla de cómo unir estas cosas. Por lo tanto, hay muchos temas en los que se puede investigar al respecto.

Preguntas y Respuestas con Khenpo Jamyang Ösel

[Pregunta]: Esta mañana, Khenpo explicó cómo el segundo y tercer giro de la rueda no se contradicen entre sí. Y al principio, dijo que algunos eruditos piensan que hay una contradicción entre el Svatantrika y el Prasangika. Me gustaría preguntar ¿si los dos están vinculados de alguna manera?, ¿y si los que piensan que no hay contradicción entre el segundo y tercer giro también piensan que no hay contradicción entre la Svatantrika y la Prasangika? ¿O son estas dos cosas completamente separadas?

(Rinpoche): Primero, Khenpo no dijo nada acerca de la no contradicción del segundo y tercer giro de la rueda. El habló de la no contradicción entre Nagarjuna y Maitreya. Los dos que abrieron el camino para la interpretación de la Prajñaparamita. No hay nada ahí acerca del tercer giro de la rueda.

[Pregunta]: Podría Khenpo explicar entonces ¿cómo los *shentongpas* sostienen que el segundo y tercer giro de la rueda no son contradictorios?

(Rinpoche): Khenpo dijo que no es cierto que los *shentongpas* afirmaran que ambos, el segundo y tercer giro de la rueda del Dharma han de ponerse en el mismo nivel. De hecho, no está en términos de contradicción, porque no hay un erudito budista Mahayana que diga que hay contradicción entre ninguna de los giros de la rueda. El punto es que los *shentongpas*, personas como Dolpopa Sherab Gyaltsen (*dol po pa shes rab rgyal mtshan*, 1292-1361), afirman que el *dharmadhatu* es establecido como real. Ellos consideran que el tercer giro de la rueda del Dharma tiene un significado definitivo, mientras que el segundo giro es solo de significado relativo. En contraste, los *rangtongpas* dicen que el segundo giro de la rueda del dharma es de significado definitivo, mientras que el tercer giro es de significado relativo. Tal vez confundas las doctrinas de los *shentongpas* con las de Mipham Rinpoche. Mipham Rinpoche dice que solo la síntesis, la conjunción de los dos giros de la rueda del Dharma es profunda.

[Pregunta]: El año pasado, Rinpoche hablo de la vacuidad y la claridad como aspectos del segundo y tercer giro de la rueda, y dijo que ambos tienen cierto significado. Esto parece diferente de lo que dijo Khenpo.

(Rinpoche): Tal vez esto viene del hecho que Rinpoche no estaba hablando de *shentong* y *rangtong* absolutos. La raíz *shentong* es que el *dharmadhatu* es establecido como real, y todas las demás cosas como vacías. Luego están estas diferentes escuelas, como la Gelug, que es *rangtong* puro. Por ejemplo, Sakya Chokden dijo que *yeshe* es establecido como real, que es un poco diferente de la posición raíz *shentong.* Pero Khenpo nunca ha escuchado a nadie decir que el segundo y tercer giro de la rueda sean de significado definitivo.

[Pregunta]: En la tradición Nyingma, muchos eruditos dicen que los textos que hablan de la naturaleza búdica o *tathagathagarbha* son de significado definitivo.

(Rinpoche): La interpretación de Gorampa es que el *sugatagarbha* es de significado definitivo, pero la afirmación de que hay una *sugatagarbha* en la corriente de la conciencia de todos los seres conscientes se dice que es relativo.

[Pregunta]: Si afirmamos que todos los seres tienen naturaleza búdica, ¿el problema es relativo a que exista o no la naturaleza búdica, o si todos los seres la tengan o no?

(Rinpoche): Para que no desperdiciemos tiempo discutiendo cosas que no son claras, necesitamos definir la diferencia entre definitivo y relativo. Esto está conectado con las dos verdades. Lo que sea que esté conectado con la verdad última es de significado definitivo. Y cualquier cosa que esté conectada con la verdad relativa es de significado relativo. Si hablamos de la naturaleza búdica, que no es otra que el *dharmadhatu*, es la realidad última. Esto no es otra que la unión de claridad y vacuidad, entonces las enseñanzas sobre esto son de significado definitivo. Ahora los continuos mentales de todos los seres conscientes no se consideran de realidad última o definitiva, así que cuando hablamos de naturaleza búdica dentro de nuestros continuos mentales es relativo. El Buda tiene dos tipos de sabiduría. Él conoce las cosas tal como son, *ji tawa* (*ji lta ba*), que es la realidad última. Y él las conoce todas en la forma en que se presenten *ji nyépa* (*ji rnyed pa*). Por lo tanto, todo lo que es percibido por esta sabiduría es de significado relativo. Ahora debemos hacer una distinción de dos partes. En general, lo que sea que trata con la realidad convencional superficial se dice que es de significado relativo. Pero algunas afirmaciones describen la realidad superficial de una manera que está establecido convencionalmente y otros lo hacen de una manera que no está establecida convencionalmente. Por ejemplo, la afirmación de la naturaleza búdica en el flujo mental de todos los seres conscientes pertenece a la primera categoría. Es válido y no es contradicho de forma convencional. Pero si queremos decir que hay una naturaleza búdica que es eterna y establecida como real en el continuo mental de todos los seres conscientes, como una joya en un jarrón, entonces

pertenece a la segunda categoría. Es una afirmación de sentido relativo, que no está establecida convencionalmente.

[Pregunta]: Hemos hecho la distinción entre definitiva y provisional, y luego dentro de provisional tenemos convencionalmente válida o no válida.

(Rinpoche): Debemos entender que el significado "relativo" es usado por el Buda para atraer discípulos potenciales al camino. En otras palabras, debemos pensar en su uso, intención y necesidad *göpa* (*dgos pa*). ¿Por qué el Buda enseñó la eterna naturaleza búdica gozoso en el continuo mental de los seres ordinarios? Para convertir al Dharma a la gente, como los hindúes y otros no-budistas, que creían en un ser eterno. Fue utilizado como medios hábiles, o uno podría decir "truco", para atraerlos al Dharma correcto.

[Pregunta]: Si demostramos que todos los fenómenos están libres de los cuatro extremos de producción, ¿refutamos sólo el primer extremo de la existencia o refutamos los cuatro extremos?

(Rinpoche): La refutación de los cuatro extremos no es más que la refutación del primer extremo del ser.

[Pregunta]: ¿Existe, en el nivel de la lógica, una manera de refutar los otros tres?

(Rinpoche): Primero refutamos el extremo del ser, como las doctrinas de los Samkhyas, Charvakas y Substancialistas entre las escuelas budistas, como esas en el camino shravaka que afirman que la identidad personal está dentro de los agregados y demás. Estas son todas las refutaciones del primer extremo, del ser. Ahora, si habiendo refutado el primer extremo, nos aferramos al segundo extremo, la negación de la existencia, o si refutamos esto y nos aferráramos a la tercera o cuarta, deberíamos refutar todo esto. Esto se debe a que la medida en que haya alguna forma de apego, ese no es el punto de vista correcto.

[Pregunta]: ¿En qué texto se enseña este razonamiento?

(Rinpoche): No se enseña en este texto, porque en la introducción al Madhyamika, Chandrakirti está interesado principalmente en refutar el extremo de la existencia. Pero hay muchos tipos de razonamiento para refutar el segundo extremo, por ejemplo, en los escritos de Nagarjuna.

Un ejemplo de tal razonamiento es que el no-ser es imputado en conexión con el ser, entonces el aferramiento al no-ser es imputado en dependencia al aferramiento al ser. Son relaciones mutuas; por lo tanto, no-ser tampoco existe.

[Pregunta]: A lo largo del camino Mahayana, ¿tenemos que abandonar los cuatro extremos de la existencia al mismo tiempo, o podemos hacerlo gradualmente?

(Rinpoche): Es gradual. Es imposible para los principiantes cambiar directamente a un punto de vista que está desprovisto de los cuatro extremos, tanto en la teoría como en la práctica. Por ejemplo, en la teoría, se empieza por refutar el primer extremo, y luego nos movemos al segundo. Y en la meditación, nuestra conciencia mental no puede percibir la ausencia de los cuatro extremos simultáneamente, así que tenemos que entrenarnos gradualmente. Primero, nos deshacemos del aferrarse a la existencia; después, nos deshacemos del aferrarse a la no existencia, y así sucesivamente.

[Pregunta]: Usted mencionó que los sutras sobre el *sugatagarbha* tienen significado definitivo. Si es conveniente decir que la naturaleza búdica existe plenamente realizada en la mente de los seres, ¿en qué sentido son estos sutras definitivos?

(Rinpoche): En primer lugar, pido disculpas por un error en la traducción. El Khenpo no habló de textos de sentido definitivo o relativo. Las declaraciones acerca de la naturaleza búdica pueden ser (en sentido) definitivo, pero las declaraciones acerca de la presencia de la naturaleza búdica en el continuo mental de los seres sintientes son necesariamente de significado relativo. También podemos tener declaraciones que son sólo de sentido relativo. Algunos sutras que explican el *tathagathagarbha* son relativos porque hablan de ella en términos incorrectos. Por ejemplo, la naturaleza Búdica o *dharmadhatu* puede ser descrita como la unión de la vacuidad y la claridad totalmente desprovista de cualquiera de las proliferaciones de los cuatro extremos. Pero si los sutras describen la naturaleza búdica como eterna y demás, esto es significado relativo del segundo tipo. Cualquier afirmación sobre la presencia de la naturaleza búdica en los continuos mentales de los seres conscientes es necesariamente de sentido relativo, incluso si la naturaleza búdica se describe correctamente.

[Pregunta]: Debemos advertir a los Nyingmapas que esto es desde un punto de vista Sakya, no uno Nyingmapa.

(Rinpoche): Estas declaraciones están de acuerdo con la interpretación de Gorampa.

Aquí termina la séptima aspiración iluminada de "la filosofía del camino medio"

8. El octavo bhumi: la etapa inamovible

(a) La cualidad de incrementar la virtud previa, 8:1.1-3

Antes de continuar con la explicación del Khenpo, continuaremos explicando cómo el bodhisattva del séptimo bhumi apacigua o ensombrece a los shravakas y a los pratyekabudas con su intelecto o sabiduría. Primero, voy a terminar el octavo capítulo. El octavo bhumi es justo después del séptimo; gran parte de la información está relacionada.

> *8:1:1.3 Con el fin de alcanzar un mayor incremento de virtud,*
> *el gran señor entra a la etapa inamovible,*
> *y así que esa [virtud] se convierte en irreversible.*

Ahora, el bodhisattva del octavo bhumi con el fin de alcanzar las cualidades iluminadas que son más desarrolladas que las de los siete bhumis anteriores, entrará en este estado "inquebrantable", que es irreversible por así decirlo. Eso en realidad también es el nombre del bodhisattva del octavo bhumi.

Y hace eso debido a que entra en este estado irreversible, porque ahora ha obtenido una cualidad llamada *mi chewé chöla zöpa töpa (mi skye ba'i chos la bzod pa thob pa)*. Este término se puede encontrar en muchas otras etapas. Traducido libremente, *Zopa* es como "paciencia", pero aquí se traduciría esto como "carecer de temor", "ser audaz", "no tener miedo de aquello sin características". O podríamos decir, "no tener miedo del hecho de que las cosas son no-producidas". El último término, *töpa*, significa "realizado". Aquí se refiere a alguien que es capaz de soportar, y más que eso, de lograr ese tipo de capacidad, ese tipo de visión. Es el logro de la ausencia de temor, que es más que solo paciencia. Esa es una descripción, que es muy vaga, y me gustaría decir algo más específico.

La mayoría de nosotros no sabemos realmente el significado de *mikyéwa* (*mi skye ba*), no nacido o no creado, por lo que no tenemos temor. Una de las razones por las que los shravakas y los pratyekabudas no entran en este camino se debe a este término, la naturaleza o la realidad que se conoce como "no creada", es algo a lo que estamos muy desacostumbrados. No le podemos hacer frente. Esta habilidad de enfrentarnos a la realidad requiere fortaleza. Por supuesto, ahora estamos hablando de las cualidades del bodhisattva, no razonando entre la escuela Chittamatra y la escuela Madhyamika, donde nuestro intelecto puede comprender un poco las cosas. Sin embargo, éstas son cualidades del bodhisattva y creo que muchos de nosotros no estamos a la altura del bodhisattva del octavo bhumi. Sin embargo, debemos hablar de estas cosas, por nuestros propios méritos, para el futuro. Al recorrer este camino; es bueno escuchar sobre el mismo en varias ocasiones.

Sólo por escuchar estas cualidades de los budas y bodhisattvas nos estaremos acercando a las mismas. Es difícil expresarlo, para nosotros, es difícil hablar de la visión de una persona con dos ojos en sus dedos de los pies en lugar de en su rostro. Con la lógica inferencial, tal vez podemos hablar vagamente, pero realmente no podemos hablar. No sé cómo las cosas se verían ante ellos. Es mucho más que eso. Sólo estoy dando un ejemplo.

Aquí, específicamente en este bodhisattva del octavo bhumi, *mi chewé chöla zöpa töpa* se refiere a la purificación completa del aferramiento a las características o *tsendzin*. ¿Y cómo este bodhisattva logra obtener cualidades iluminadas de una manera más avanzada? Cuenta con esta cualidad *mi chewé chöla zöpa töpa* porque ha abandonado todo aferramiento a las características, por lo tanto, tiene la habilidad de *tsölwa mépa* (*rtsol ba med pa*), es decir de no requerir esfuerzo. Rendawa tiene un ejemplo, dice que, si nos encontramos navegando a algún lugar, cuando el barco se encuentra

inicialmente en la orilla, hay que hacer un poco de esfuerzo para lanzarlo y ponerlo en marcha. Pero una vez que estás en el medio del océano, se pone la vela y el viento se encarga, por así decirlo. Las tres primeras líneas son más como la calidad del tiempo de la meditación del bodhisattva del octavo bhumi y luego la siguiente línea habla acerca de la calidad de su tiempo en la etapa posterior a la meditación.

(b) Las cualidades de lo que se abandona y de lo que se logra en este bhumi

(1) Las cualidades especiales de esta paramita, 8:1.4

(2) Las cualidades especiales de aquello que se logra o alcanza, 8:1.5

8:1:4-5 Aquí [la paramita de] la aspiración es sumamente pura,
y los Victoriosos lo despiertan de dicha cesación.

Este bodhisattva tendrá la perfección de la aspiración, que es parte de la sabiduría. Ahora, todas las diez millones cien mil oraciones que ha hecho a lo largo de todo el tiempo que ha sido un bodhisattva del primer bhumi al séptimo, ahora que se ha alcanzado la octava etapa, logra la perfección de esta aspiración. Esto se debe a que él ha purificado el dendzin, el aferramiento a la identidad personal y de los fenómenos como verdaderamente existentes, y el *tsendzin*, el aferramiento a las características de los fenómenos. Además, debido a que él está tan acostumbrado a la naturaleza de todos los fenómenos, que es la vacuidad, no tiene que hacer esfuerzo para entrar en el estado de cesación.

Ahora, para aquellos que son nuevos en este material, debo decirles algo. Sabemos que entrar en la cesación es casi como el fin último del camino de los shravakas y del camino del pratyekabuda. Pero aquí, como lo escucharán más adelante, según el Mahayana, el camino del bodhisattva menciona que eso no es suficiente. Es por eso que en la última línea dice 'Los budas lo despertarán de este estado de cesación'. Esto no quiere decir que es ignorante ni nada por el estilo. Según Tulku Rinpoche, cuando los lamas realizados morían, a veces podían permanecer dentro de un período de trance de tres días o tres semanas, él piensa que esto es un estado similar. Esto también es algo grandioso para el camino Theravada, que encontrarán si exploran lugares como Tailandia. Por ejemplo, cuando el Buda falleció, le dio a su discípulo Kashyapa, autoridad para ser su primer regente. Según la historia budista Kashyapa sigue vivo. Pero cuando decimos vivo, no es que esté respirando. Se cree que todavía está en este estado, en algún lugar de Szechwan en China, en la "montaña pata de pollo". Por lo general, cuando shravakas están en este estado de meditación, en realidad no mueren. Pero no operan como lo hacemos nosotros. De cualquier manera, muchos shravakas hacen esto. Si vamos de viaje en Tailandia, veremos lo que parece un cadáver y la única señal de vida es que las uñas y el cabello de la persona siguen creciendo. Pero una vez más, la llamada *gokpa* (*'gog pa*) o cesación del bodhisattva del octavo bhumi no es algo así. Recordemos que Chandrakirti dijo que la comprensión de la vacuidad de los shravakas y de los pratyekabudas es como un agujero en una semilla de mostaza creado por un insecto. ¿Qué tan malo puede ser el sarcasmo? Una semilla de mostaza ya es bastante pequeña y su comprensión de la vacuidad es como un agujero en el interior de esta. Mientras tanto, para un bodhisattva del primer bhumi, dejando de lado el octavo bhumi, su comprensión de la vacuidad es vasta como el cielo.

Pero cuando mencionamos el sarcasmo dirigido hacia los shravakas y pratyekabudas, hay que aclarar esto. Si comparamos nuestra realización con la de ellos, es como comparar el espacio dentro de un grano de mostaza con el cielo. Cuando Chandrakirti dice esto, él es un bodhisattva realizado y puede

hacer dicha comparación. Pero no debemos pensar en los *arhats* como unos pobres seres que sólo han logrado algo pequeño que se compara al espacio dentro de una semilla de mostaza. Para la mayoría de nosotros, lo que los shravakas logran es como el cielo o el espacio, en comparación con nuestra realización que es como el espacio dentro de una semilla de mostaza. Esto es importante. Los shravakas pueden lograr la comprensión de *nirodha*. No podemos acercarnos a ese nivel en absoluto. Y podríamos tener esta idea de "pobres shravakas, pobres pratyekabudas", pero nosotros no sabemos cómo obtener el logro del *shunyata* y cometemos errores, incluso cuando estamos practicando *kyerim* y *dzogrim*. Como se mencionó claramente por Atisha, uno de sus mejores alumnos había estado haciendo la práctica de Miyowa (*Achala*) durante muchos años y al final logró la cesación un día. Pero este fue uno de sus mejores alumnos que había practicado durante muchos años. No podemos decir que sólo por recibir una iniciación ya somos yoguis del Vajrayana. Recibir una iniciación es grandioso, pero aún hay un largo camino por recorrer. Así, cuando el bodhisattva del octavo bhumi está en esta especie de estado de cesación, los budas lo despertarán, diciendo: "Aún no tienes las cualidades de sabiduría y las cualidades de fortaleza, como nosotros los budas, así que tienes que ser diligente". Algo así es lo que sucede.

(3) Las cualidades especiales de lo que se abandona, 8:2

8:2 Debido a que una mente libre de apego no puede tener ningún error.
Las impurezas y sus raíces están completamente pacificadas en el octavo bhumi.
Mientras que sus aflicciones se agotan y se vuelve el supremo de los tres mundos,
sin embargo (el bodhisattva) no es capaz de obtener la riqueza ilimitada similar al cielo que tienen los Budas.

Una mente que no tiene aferramiento no puede tener errores. Por lo tanto, el aferramiento a las características del bodhisattva del octavo bhumi es destruido desde la raíz. Debido a eso, el bodhisattva del octavo bhumi es como un protector de los tres mundos. Para darles una vaga idea, una vez que alcancen el nivel del bodhisattva del octavo bhumi, no podemos notar la diferencia entre ellos y el Buda. Ellos están tan cerca en apariencia. Pero como dice la última línea de este verso, incluso entonces, el bodhisattva todavía no ha alcanzado la cualidad de un buda que es infinita como el cielo.

(c) Las cualidades que se perfeccionarán en los siguientes bhumis

8:3 Samsara se ha detenido mientras alcanza los diez poderes,
se manifestará en una variedad de formas ante los seres conscientes.

Ha detenido el *samsara*, lo que significa que no nacerá en el *samsara* debido a su karma, emociones o ignorancia. Pero debido a que el bodhisattva del octavo bhumi ha obtenido estos diez poderes, se podrá manifestar de muchas maneras diferentes ante diversos seres conscientes en muchas ocasiones diferentes. Los diez poderes son, a grandes rasgos:

1. **Poder de la duración de la vida**, *tse*. Si los bodhisattvas lo desean, pueden continuar durante eones tras eones, indefinidamente.

2. **Poder de permanecer en samadhi**, en todo tipo de "puertas del samadhi". Por ejemplo, en un instante, si lo desean, pueden permanecer en mil tipos diferentes de técnicas de samadhi, al mismo tiempo.

3. **Poder de los recursos**. Por ejemplo, si quieren adornar este lugar con todo tipo de ornamentos, como un lago con un cisne y árboles, como un campo de Buda, tienen ese poder.

4**. El poder sobre el karma**. Ellos pueden maniobrarlo, por así decirlo. Tienen el poder para bendecir el karma, de tal manera que los seres podrían no experimentar sus resultados de una manera similar. Estamos hablando de bendecir el karma de otras personas. Normalmente, las acciones positivas para salvar la propia vida resultan en una larga vida. Pero si somos bendecidos de esta manera tan infinita, nuestras acciones positivas se vuelven infinitas y una acción negativa puede ser purificada. Así que, de esa manera, los bodhisattvas pueden enaltecer o bendecir.

5. **Poder de renacimiento**. Cuando hablamos de la manifestación o reencarnación, hay muchos tipos diferentes de renacimiento. No sólo se refiere a nacer como humano. Un bodhisattva puede manifestarse de muchas maneras diferentes.

Creo que la reencarnación es ampliamente malentendida en el occidente. Es a causa de personas como yo, que supuestamente son reencarnaciones de algún gran ser. Creo que hay confusión entre reencarnación y manifestación. Hay algo llamado un *kyéwa tulku* (*skye ba sprul sku*) que es como una reencarnación. Déjenme decirles que hay personas que se dice que son *tulkus,* como yo, pero que no creo que sean *kyéwa tulku.* Hay tantos *tulkus.* Por ejemplo, el Sutra del corazón se clasifica como una enseñanza del Buda. Está en el corazón del budismo, pero en realidad, es un discurso entre Shariputra y Avalokiteshvara. Buda los enalteció o bendijo para que tuvieran esta aspiración, por así decirlo, para entablar ese diálogo. Hay tantas cosas por el estilo. No sé si este es el momento adecuado para discutir todo esto, pero, por ejemplo, hay cosas como un *chinchilapé tulku* (*byin gyis bslabs pa'i sprul sku*), que es una manifestación bendecida. En nuestro caso sería como si los bodhisattvas bendijeran a Marc e Yvonne para que ellos puedan debatir entre sí.

Por ejemplo, hay algo llamado *zowé tulku* (*bzo ba'i sprul sku*), que es como una forma de manifestación. Si un bodhisattva digamos del octavo bhumi se da cuenta que alguien necesita un puente o un bote para cruzar un rio, se manifestará como un puente o un navío. Esto también es un *tulku*. No nos referimos a él como *tulku* (*sprul sku*), pero es un *trülpa* (*sprul pa*), una manifestación. No tiene que ser larga como una vida. Supongamos que un bodhisattva del octavo bhumi, por su increíble poder, ve específicamente que hay una cafetería en algún lugar de Casablanca. Y que, en el año 2022, por ejemplo, alguien ira a visitar esa cafetería por solo media hora para tomar una taza de café, es todo.

El bodhisattva del octavo bhumi sabe que esta persona se convertirá en un recipiente perfecto solo hasta ese momento y esperará. Este es el poder de su paciencia. Y entonces tal vez en enero de ese año, el bodhisattva se manifestará o bendecirá a un mesero o mesera en la cafetería. Y luego, al fin, este hombre entra y ordena un café y la mesera intercambia una o dos frases con él, nada más. Y eso es todo: se acabó. El bodhisattva ha hecho su trabajo, está muy contento. Ha plantado la semilla del Dharma y la camarera continúa como mesera, pero ya no como un bodhisattva. Sólo por ese momento. Esto podría suceder; eso es lo que digo. También puede ocurrir con los llamados lamas reencarnados como yo. Siento que la mayoría de ellos, si son como yo, son manifestaciones de demonios y demás. Pero algunos de ellos, si sucede que son auténticos *tulkus*, podría ser tan sólo seis meses, pero luego se siguen aprovechando de eso. ¡Eso es injusto! Los *Tulkus* también pueden ser fuente de inspiración. También lo podría ser una gota de agua en cámara lenta viniendo de una hoja,

tocando otra hoja. Si eso inspira a alguien, podría ser una manifestación de un bodhisattva del octavo bhumi. Cualquier cosa que dé a los seres conscientes un instante de felicidad o un instante de relajación, es la manifestación de un bodhisattva. Suena un poco como la new age (nueva era), ¿no es cierto?

Uno de mis maestros, *Riké Chadral*, es supuestamente una reencarnación de *Tangtong Gyalpo (thang stong rgyal po),* pero él dice que esto nunca podría ser, porque Tangtong Gyalpo fue un gran maestro y él nunca podría ser su reencarnación. Sin embargo, Tangtong Gyalpo era conocido como uno de los grandes constructores de puentes. Cuando él construyó puentes en Tíbet y Bután, durante el proceso de construcción de los puentes, muchos insectos murieron. Pero Tangtong Gyelpo hacía oraciones por ellos y mi maestro cree que fue uno de estos insectos.

Riké Chadral es un gran maestro, y, sin embargo, afirma que no es más que una reencarnación de uno de estos insectos, pero a través de la aspiración de Tangtong Gyalpo, ahora él lleva el nombre de la reencarnación de Tangtong Gyalpo y beneficia a muchas personas. Del mismo modo, Su Santidad el Dalai Lama dijo que él nunca podría ser la reencarnación de Avalokiteshvara. Que tal vez cuando Buda Shakyamuni enseñaba en la India, fue uno de los inocentes pastores de vacas que ni siquiera se unieron a la enseñanza, más bien estaba buscando un búfalo solitario en algún lugar lejos, en un hermoso campo indio mientras el Buda enseñaba. Él podría haber sido solamente un niño pequeño buscando un búfalo, y sólo porque vio al Buda y algunos monjes orando, ese vínculo dio origen a algo como esto. En fin, los últimos cinco de los diez poderes son:

6. **Poder de la oración o aspiración.** Ahora podemos entender de lo que estamos hablando.
7. **Poder de motivación.**
8. **Poder de los milagros.**
9. **Poder de hablar de las cualidades del Buda.**
10. **Poder para expresar la verdad última.**

Ese es el final del octavo capítulo.

[Pregunta]: Tengo una pregunta sobre el mesero o mesera. Cuando habló con el hombre en el café, ¿acumuló una enorme cantidad de mérito por decir esto? Acercó al otro ser al Dharma. Por lo tanto, ya debía tener el karma para estar allí en el momento adecuado. Así que, ¿por qué decimos que es la bendición del bodhisattva y no el buen mérito de las dos personas que se reúnen?

[R]: Son como causa y efecto.

[Pregunta]: Así que entonces no necesitamos la bendición del bodhisattva. Suena un poco como adorar a un dios.

[R]: No, porque sin los Budas y bodhisattvas, no hay mérito.

[Pregunta]: entonces ¿Dios sería un bodhisattva?

[R]: ¡No hay problema! En ese contexto, acepto a Shiva, Brahma, Jesús, a todos ellos. ¡Aunque no acerca de Mahoma! Es un poco difícil. Pero en cuanto a los otros, no hay ningún problema. Para mí, son lo mismo.

(Sopla el viento y voltea una *thangka* sobre la cabeza de Rinpoche y dice: ¡Ok, Mahoma también!)

Eclipsa a los shravakas de una buena vez en el séptimo bhumi

En el octavo verso del primer capítulo, mencionamos que el bodhisattva en el séptimo bhumi sometería a shravakas y pratyekabudas. Esta discusión ahora es como una charla complementaria. Nos ayudará a entender lo que abandonan y lo que logran estos bodhisattvas.

Todos sabemos por el texto raíz y por el comentario, que tan pronto el bodhisattva llega al primer bhumi, debido a su mérito brillará más que los shravakas y los pratyekabudas, pero aún no brillará más debido a su intelecto. Chandrakirti dice esto basándose en un sutra, el *Dashabhumika Sutra*, en el que Buda hace una analogía del príncipe heredero logrando ensombrecer a los ministros con su mérito o virtud, *sönam* (*bsod nam*), pero no por su intelecto. Por lo general, la razón por la que los bodhisattvas desde el primero hasta el sexto bhumi no pueden ensombrecer a los shravakas y a los pratyekabudas se debe a que ellos entienden la ausencia de identidad de los agregados. Pero para ser más específicos, la razón principal es que hasta el séptimo bhumi, los bodhisattvas no han obtenido esta cualidad particular llamada *rangi yül shepé chewa*, la dignidad de conocer el objeto, nuestro propio objeto. Cuando comparamos a los shravakas y pratyekabudas con el camino Mahayana, su enfoque y comprensión de la ausencia de identidad de los fenómenos difiere en varios aspectos. Por ejemplo, hay una diferencia de claridad, *salwa* (*gsal ba*), integridad, *dzokpa* (*rdzog pa*) e inmensidad, g*yepa (rgyas pa).*

Ahora sabemos que los bodhisattvas no pueden ensombrecer a los shravakas y pratyekabudas basados simplemente en su comprensión de *denme tokpa*, su entendimiento de la no existencia verdadera. Así que es necesario explicar lo que hace que los bodhisattvas los ensombrezcan. Es porque los bodhisattvas entienden el *tsenma mépa*, la "ausencia de características". Eso hace que un bodhisattva del séptimo bhumi tenga esta calidad de ensombrecer a los shravakas. También debemos señalar que una comprensión directa de la "ausencia de características" por sí solo no es suficiente para que los bodhisattvas ensombrezcan a los shravakas y pratyekabudas, porque incluso los bodhisattvas del primer bhumi tienen la realización de la "no-existencia de características" durante su meditación. Pero durante su post-meditación, el aferramiento a las características se produce de nuevo.

En la terminología Mahayana hay dos categorías de impurezas. Una es *nyöndrip* (*nyon sgrib*), "el obscurecimiento de las emociones" y la otra es *shedrip* (*shes sgrib*), "obscurecimiento a la omnisciencia" que algunas a veces la traducen como "obscurecimiento cognitivo". Cuando hablamos del obscurecimiento de las emociones, hablamos de las emociones tales como miseria, pasión, agresividad, y otras. Pero cuando hablamos de obscurecimiento a la omnisciencia hablamos de un concepto que tiene tres aspectos: agente, acción y sujeto. Es decir: el que da, el objeto que es dado y el sujeto a quien le damos. El aferrarnos a estos tres aspectos de los fenómenos es llamado "obscurecimiento a la omnisciencia".

En primer lugar, según el omnisciente Gorampa, en el momento en que se llega al primer bhumi, se purifica todo el *nyöndrip*, los obscurecimientos emocionales. Posteriormente divide a los obscurecimientos a la omnisciencia en nueve grupos. Estos se convierten en lo que llamamos *gom pang* (*sgom spang*), impurezas a ser purificadas a través de la meditación. Esto significa que estas nueve impurezas o nueve obscurecimientos a la omnisciencia son lo que necesita ser purificado en

los nueve bhumis. Mipham diría algo diferente. Él diría que el *nyöndrip* no está totalmente purificado en el primer bhumi. De nuevo, al igual que la discusión que tuvimos sobre el señor Maitreya y Nagarjuna ayer, hay una diferencia cuando Mipham y Gorampa definen 'obscurecimiento emocional', debido a eso existe una aparente contradicción.

Ahora bien, cuando hablamos de este concepto, este aferramiento conceptual, *tsendzin*, de nuevo hay varios aspectos diferentes. Primero, esta *tok chö gyi tokpa* (*brtag dpyod gyi rtog pa*), el concepto analítico. En segundo lugar, esta *dra dön dre dzin gyi tokpa* (*sgra don dres 'dzin gyi rtog pa*), del que hemos hablado durante varios días, "pensar que el término y el objeto son uno". Y el tercer tipo es *lokpé tokpa* (*log pa'i rtog pa*), "incorrecto" o "concepto impropio". Aquí sólo estamos hablando del segundo tipo, *dra dön dre dzin gyi tokpa*, pensar que el término y el objeto son uno. Cuando hablamos de este concepto, de acuerdo con Gorampa, se divide en cuatro. Es la identidad personal y la identidad de los fenómenos. Y cada una de las dos puede ser innata e imputada, lo que hace cuatro. Un ejemplo de identidad innata es cuando pensamos que el término "yo" y la entidad que es la llamada "yo" son uno. De esta manera, hay cuatro categorías del concepto.

Aquí el bodhisattva del primer bhumi ha purificado todas las identidades imputadas. Para usar otro término, le llamamos a esto *tongpang* (*mthong spang*), la impureza que se ha purificado en el camino de la visión. Ahora, aquí es donde se pone un poco difícil. Dentro de la identidad personal innata, hay dos tipos de aferramiento. Aquí nos referimos a la identidad innata tanto de los fenómenos como de la persona y cuando nos aferramos, hay dos formas de aferrarnos a la identidad innata. Una es pensando que esta es verdaderamente existente. La otra es pensando que esta es solo una idea, pero al mismo tiempo aún tenemos aferramiento. Y sabemos que pensar que este yo innato existe verdaderamente ya ha sido nuevamente abandonado en el camino de la visión. Por tanto, lo que queda es el aferramiento a la identidad innata como "imputada". Utilizamos la palabra "imputado", pero no es el mismo tipo de 'imputado' como en "identidad imputada ". Lo que queda es este *dradön drezin gyi lo*, pensar que el término y el objeto son uno.

Esto es lo que llamamos *tsendzin*, como hemos dicho muchas veces, e invoca tres aspectos. Cuando damos algo, todavía hay una noción de "el que da", un "objeto" como el dinero que damos y "el que lo recibe". Ese tipo de concepto es lo que llamamos aferramiento a la identidad innata, no como algo realmente existente, sino como *tsenma*, como características. Estas son las características del que da, del objeto que se da y del que lo recibe. Si no tenemos estos tres, no hay acto de dar, pero el bodhisattva todavía los tiene. Durante su periodo de meditación, el bodhisattva del primer bhumi tiene la completa realización que no hay características tales como el que da, el objeto que se da y el sujeto a quien dar. Pero durante la etapa posterior a la meditación, se siguen produciendo estos tipos de conceptos o nociones.

Ahora, cuando llega al séptimo bhumi, comienza a derrotar todo esto durante el periodo posterior a la meditación. Esta es la razón principal por la que puede ensombrecer a los shravakas. Sin embargo, hay diferentes ideas entre las escuelas tibetanas. Por ejemplo, esta mañana hablamos acerca de cómo el bodhisattva del octavo bhumi ha logrado cortar de raíz todas las emociones negativas. Pero en la escuela Sakya hay ciertos eruditos que creen que esos en realidad son obscurecimientos emocionales. También hay gente como Gorampa, quien dice que no son obscurecimientos emocionales. Pero, de todos modos, a excepción de los seguidores de Tsong Khapa, que son los Gelugpas, las otras tres escuelas (Kagyu, Sakya y Nyingma) dicen que el bodhisattva del primer bhumi ha vencido a *dendzin*, el aferramiento a que las cosas tienen existencia real. Las escuelas Sakya, Nyingma y Kagyu creen que la visión última va más allá de los cuatro extremos, más allá de todos los extremos. Así que, para ellos, si nuestro objetivo es alcanzar el estado del shravaka o del pratyekabuda, el aferramiento a las cosas

como verdaderamente existentes es la única impureza que debe ser superada. Pero si nosotros realmente deseamos obtener la iluminación, el estado del Buda, todavía tenemos que superar el aferramiento a las características.

Ahora llegamos a la parte peligrosa. ¡No sé si debería traducir esto! De acuerdo con los Gelugpas, lo que debe ser negado y lo que debe ser abandonado o purificado es el aferramiento a las cosas como verdaderamente existentes. ¡Estos son puntos muy refinados! También dicen que lo que es logrado o establecido por una cognición válida no puede ser destruido por otro tipo de cognición válida. Este es el principio de este *tanyé tsedrup*. Un fenómeno que se ha establecido por una cognición válida no puede ser destruido o negado por otra cognición válida. Por lo tanto, algo que es negado por una cognición válida no puede ser establecido de nuevo por otro tipo de cognición válida. Esta es la parte interesante. Dentro de la verdad convencional, un jarrón está vacío de la existencia verdadera. El jarrón no está vacío de jarrón; está vacío de existencia verdadera. Debido a que esto se establece en la verdad convencional, no podemos derrotar o negar el jarrón que existe convencionalmente mediante el análisis de la verdad última. En un lenguaje más sencillo, un jarrón que se establece válidamente en la verdad convencional no puede ser destruido o negado por el análisis que se aproxima a la verdad última.

El clásico término de los Gelugpas es "el jarrón no está vacío de ser un jarrón; está vacío de existencia verdadera", y estoy muy de acuerdo con esto. Ahora, supongamos que utilizamos el razonamiento dirigido a lo absoluto, el análisis que se dirige hacia la verdad última. Por ejemplo, si nos preguntamos de dónde vienen las cosas – si de sí mismas, de otras, ambas o ninguna. Cuando utilizamos este tipo de análisis, sólo se vence o niega la existencia verdadera. Pero los Gelugpas dicen que no vence al jarrón. Sabemos que algo que es negado por una cognición válida no se puede establecer por otra cognición válida. Basados en esta lógica, el análisis que trata de establecer la verdad última puede vencer la existencia verdadera. Esto no quiere decir que, durante la verdad convencional, no hay existencia verdadera.

De acuerdo con los Gelugpas, como cualquier otra escuela, la escuela de Chandrakirti no cree en la existencia verdadera ni dentro la verdad última ni dentro de la verdad relativa. La lógica es que, si algo es derrotado por una cognición válida, no se puede utilizar otra cognición válida para demostrar su existencia. Así, cuando al final decimos que no hay tal cosa como existencia verdadera, esto no puede ser re-establecido de nuevo dentro de la verdad relativa.

Así, los propios Gelugpas dicen que ahí hay un jarrón cuando se utiliza el razonamiento que investiga la verdad última, *döndam chöché kyi rigpa* (*don dam dpyod byed kyi rigs pa*). Aunque no hay jarrón verdaderamente existente, hay un jarrón. Debido a esto, de acuerdo con los Gelugpas, durante el camino, cuando meditamos o pensamos que no hay un jarrón verdaderamente existente, esta noción no necesita ser derrotada.

Ahora bien, según Mipham y Gorampa, dicen que esto no es posible. Porque si decimos que algo existe dentro de la verdad definitiva, entonces todo lo que existe en esta verdad última tiene que ser verdaderamente existente. Ahora, los Svatantrika Madhyamikas afirman que hay algo existente en la verdad convencional, que existe a su propio nivel o con sus propias características. Gorampa diría esto e incluso Mipham Rinpoche estaría de acuerdo, que cuando Chandrakirti derrota o niega a los Svatantrika Madhyamikas, los tipos de razonamiento que se utiliza también podrían aplicarse a Tsong Khapa. Una de las principales razones por las que muchos eruditos critican esta idea de *tanyé tsedrup*, "algo válidamente existente durante la verdad convencional", que ha sido establecido por Tsong Khapa y sus seguidores, es que, si se establece por la cognición válida, tendría entonces existencia verdadera.

[Pregunta]: Recuerdo la discusión acerca de Tsong Khapa diciendo que en el vaso hay una cierta parte de agua, una parte de pus, y demás. Pero a la luz de lo que se ha explicado, empiezo a entender que, si un humano ve agua, es una sensación de su percepción sensorial sin diluir, así que es una cognición válida. Lo mismo es cierto para un fantasma hambriento que ve pus. Por lo tanto, ambos son cognición válida. Según los Gelugpas, esto no puede ser negado por otra cognición válida. Así que tal vez no es sólo que Tsong Khapa tiene una mayor compasión que otros maestros, sino que también valida su teoría de la cognición válida.

[R]: Por supuesto, la compasión sigue ahí. Pero tu entendimiento es correcto. Es por esto por lo que es una manera compasiva y benevolente de pensar. La otra manera, de Mipham y Gorampa, es tan totalitaria. Sólo la forma humana de ver es la cognición válida, y eso vence a la cognición válida de otras personas. Pero si seguimos a Tsong Khapa, es muy justo.

(Tulku Rinpoche): Creo que estos tres Manyushris están tratando de interpretar las cosas con una terminología diferente, pero no hay ninguna contradicción en absoluto.

(Dzongsar Khyentse Rinpoche): ¡Esa es la salida fácil acostumbrada!

[Pregunta]: ¿Es correcto hacer oraciones a los budas para que todos los seres pueden percibir las cosas como lo hacen los humanos?

[R]: El Dharma es lo que hace que ciertos renacimientos humanos sean más preciosos y supremos. ¡Aparte de eso, no hay nada! ¡Los seres humanos hacen peores cosas que las aves!

(P) ¿Son removidas las huellas psíquicas negativas del bodhisattva debido a la generación de altruismo?, mientras que, para los shravakas, ¿las huellas psíquicas negativas se mantienen? ¿Es este un requisito previo para que el bodhisattva abandone el aferramiento a las características?

[R]: ¿Estás preguntando si tenemos que convertirnos en shravakas?

[Pregunta]: ¿Hay huellas psíquicas negativas que permanecen en los shravakas, pero se eliminan para el bodhisattva?

[R]: Tal vez hay algo relacionado. La siguiente es una pregunta frecuente. Si aprendemos rápido, alcanzar el estado de shravaka tarda sólo tres vidas, entonces ¿por qué no nos convertimos en shravakas y luego tomamos un atajo para el sexto, séptimo o incluso el octavo Bhumi? Bueno, esto ha sido analizado en detalle. De acuerdo con algunos de los comentarios sobre la *Prajñaparamita*, se ha escrito a menudo que, si un shravaka decide convertirse en un practicante Mahayana, tiene que regresar todo el camino hasta el camino de la acumulación, antes del primer bhumi. Y hay más, de acuerdo con el *Sutra Alankara (mdo sde rgyan)* del Señor Maitreya, digamos que hay una carrera. Digamos que alguien que nunca ha seguido alguno de estos caminos, toma el camino del bodhisattva, y luego alguien que tomó el camino del shravaka decide más tarde unirse al camino Mahayana. Incluso si esta segunda persona ya ha alcanzado el nivel shravaka, si practican juntos, a pesar de que ha destruido la raíz del samsara, el arhat shravaka será muy lento, mucho más lento que uno que está empezando. ¡Esto es más chauvinismo Mahayana!

Hay muchas razones para esto. Por ejemplo, si yo les pido que piensen que soy una mujer de hoy en adelante, les sería realmente difícil, porque ustedes ya tienen una idea preconcebida. Pero si le digo a un bebé que soy una mujer, es mucho más fácil.

[Pregunta]: Cuando dijo que Tsong Khapa dice que, lo que está establecido en el nivel convencional de la verdad convencional no puede ser refutada por la verdad absoluta, supongo que quiere decir

que la verdad convencional, siendo verdad, es tan verdad como la verdad absoluta. Es por esto por lo que la verdad absoluta no puede refutar la verdad convencional. Pero entendí que la verdad absoluta es verdad de una manera que es diferente de la verdad convencional. Porque lo que llamamos verdad convencional es en realidad sólo apariencia. Y es la tarea de la verdad absoluta mostrar que el objeto convencional es una apariencia. Por lo tanto, no son verdaderas de la misma manera.

[R]: Esto es lo que los seguidores de Gorampa dirían.

[Pregunta]: Porque si eso es cierto, entonces la verdad absoluta aniquila la verdad convencional totalmente, y por lo tanto la idea de un algo realmente existente no funciona.

[R]: Hay una gran diferencia. En la cognición válida convencional, no negamos la existencia verdadera, mientras que, en la verdad última, lo hacemos. En la verdad convencional, el camino no hace una negación. Cuando pensamos en un jarrón verdaderamente existente, no negamos la parte "verdaderamente" existente. Eso hace una gran diferencia.

[Pregunta]: Todavía no entiendo el *dendrup* y t*sedrup*. Si el aferramiento a las características se define como aferrarse a la cosa y el nombre como si fueran uno, entonces supongo que los animales no tienen este tipo de aferramiento. Así que, ¿son más avanzados que los shravakas? Parece que es más difícil de borrar el apego a las características de lo que es borrar el aferramiento a la realidad de las cosas.

[R]: El gato lo tiene, con mucha fuerza, pero está completamente dominado por *dendrup* y *dendzin*. Hablamos de esto ayer. Es como lavar un vaso y esterilizarlo. Para una mente entrenada, como un bioquímico o lo que sea, todavía hay una gran cantidad de suciedad. Si vas a la India, verá esto. Si un fanático de la limpieza va al Tíbet y alguien le da una taza de té, aun cuando la laven, ¡es muy difícil! Pero, en cualquier caso, los animales tienen su propio idioma, si es eso lo que estás insinuando. ¿Cómo sabes que cuando los perros menean la cola quiere decir que les agradamos? Esa es la forma en que los humanos pensamos, pero tal vez signifique, ¡no, no me toque!

[Pregunta]: Usted no explicó por qué es mucho más rápido alcanzar el nivel shravaka. ¿Por qué es tan rápido?

[R]: Debido a que hemos abandonado *dendzin*.

[Pregunta]: Pero el bodhisattva del séptimo bhumi toma mucho más tiempo para alcanzar el mismo estado.

[R]: Exactamente. Es por eso. Solo necesitamos tres vidas para convertirnos en un shravaka. Para entonces, tenemos muy buen seguro. No tenemos que volver al samsara.

[Pregunta]: Entonces, ¿por qué se necesita tan poco tiempo?

[R]: No hay necesidad de acumular una gran cantidad de mérito, es por eso.

[Pregunta]: El bodhisattva del octavo bhumi tiene la capacidad de manipular el karma, y se dice que pueden hacer uso de las cualidades de otros planetas en ciertos niveles. Ellos todavía tienen una conexión con este planeta, y el deseo de beneficiar a los seres conscientes a través de su compasión. Así que, ¿por qué no iban a usarlo aquí para generar seres iluminados adicionales?

[R]: Están haciendo eso todo el tiempo. Es como la radio de la BBC. Es tan buen programa, con tan buena transmisión de noticias. Pero muchos seres conscientes no tienen el buen karma de escucharlo.

En cambio, tienen el nefasto karma negativo emocional de que se sienten atraídos por la CNN. Es algo así.

Aquí termina la octava aspiración iluminada de "La Filosofía del Camino Medio"

9. El noveno bhumi: La etapa de la mente buena o inteligencia perfecta

(a) La cualidad especial de la paramita, 9:1.1

(b) Como se obtienen también otras cualidades, 9:1.2

> *9:1 En el noveno [bhumi] varias fortalezas [del bodhisattva] son perfectamente purificadas*
> *Y el obtiene la perfecta pureza de las cualidades de conocer los fenómenos [de manera válida].*

El noveno capítulo tiene un solo verso de dos líneas. Primero, durante la etapa posterior a la meditación, el bodhisattva del noveno bhumi completará la paramita del poder o fuerza. A los últimos tres bhumis: octavo, noveno y décimo, muchas veces se les llama las "tres etapas puras" o *dakpé sa sum* (*dag pa'i sa gsum*). Todo tipo de impureza de aferrarnos a las características ha sido superado. Aunque la palabra "impureza" es demasiado burda, la única impureza u obscurecimiento que tienen es *nyinang* (*gnyis snang*), el mero temor, que es como una percepción dualista. Es un tanto dualista.

El *dradön drezin gyi lo*, "la mente que piensa que el objeto y el termino son uno mismo, ya ha sido superada. Pero a pesar de que no piensan que el objeto y el concepto son uno, todavía ven un "objeto" y ese es su obscurecimiento. Siguen viendo el objeto separado del sujeto.

En el octavo bhumi, el bodhisattva obtuvo diez tipos diferentes de poder. El bodhisattva del noveno bhumi también obtiene cuatro poderes o fortalezas especiales. Son cuatro tipos de cognición perfecta.

- El perfecto conocimiento de **conocer cada fenómeno**
- El perfecto conocimiento de la **comprensión del significado**
- El perfecto conocimiento de la **declaración definitiva**
- El perfecto conocimiento del **valor**

Esto es como la sabiduría que tiene cuatro aspectos diferentes, que están estrechamente vinculados entre sí. La primera perfección del conocimiento (o cognición de cada cosa) es la que comprende las características de cada fenómeno tanto a los niveles definitivos como relativos. Una vez más, como dije ayer, sólo podemos suponer estas grandes cualidades. Está más allá de nosotros discutir acerca de ellas. Sólo puedo dar algunas ideas y ejemplos vagos de las mismas. Cuando vemos un objeto, sólo vemos las características parciales del objeto, e incluso entonces sólo cuando estamos "sobrios" por así decirlo, es cuando nuestra mente no nos engaña y eso es muy raro, casi inexistente. Un bodhisattva, cuando él o ella observan algo, ven todos los aspectos de sus características, tanto en la verdad definitiva como en la verdad relativa. Esta es la razón por la que los bodhisattvas no necesitan el estado mental de la renuncia. Por ejemplo, cuando miramos un objeto amado, sólo vemos un lado parcial e incluso sólo lo vemos a través de un estado mental totalmente engañado. Es por eso por lo que la renuncia es difícil. Si pudiéramos ver lo que sucedería después de diez días con esta persona amada, entonces nunca tendríamos este aferramiento. Estos son, malos ejemplos, muy vagos, pero los digo para darnos una idea.

El segundo tipo de cognición permite al bodhisattva entender las diferencias entre todos los fenómenos. Una vez más, tengo un mal ejemplo. Supongamos que tenemos un objeto, de nuevo, alguien que amamos. Pongamos a Jakob allí, a Ani Jinpa aquí y a otros seis seres conscientes alrededor. El bodhisattva del noveno bhumi conoce los fenómenos de cada uno, esto es la fuente de

su compasión. Cuando el bodhisattva conoce los fenómenos de la percepción individual de cada uno, se da cuenta que una persona no es mejor que otra. En fin, este es un muy mal ejemplo.

Con el primer tipo de cognición, el bodhisattva ve las características ultimas o la naturaleza de cada persona y con la segunda, ve las diferencias entre una persona y otra, sus distintas cualidades. Con estos dos tipos de sabiduría, conoce la naturaleza tal como es y lo que tiene que ser visto o realizado. Esto es similar, aunque de ninguna manera se acerca a las cualidades de un Buda. Ahora, debido a que el bodhisattva tiene esta cualidad, también sabe qué decir a los diferentes seres conscientes con el fin de liberarlos, dependiendo de sus diferentes tipos de percepción. Sabe cómo comunicarse con cada persona, el correcto uso de las palabras y términos, todo. Por ejemplo, le enseñaría el camino *shravaka* a alguien que sólo pueda entender eso.

Este bodhisattva también conoce las causas y las condiciones favorables para cada fenómeno, por lo que tiene valor y se adapta. Así concluye el noveno capítulo.

Aquí termina la novena aspiración iluminada de "La Filosofía del Camino Medio"

10. El Décimo bhumi: La etapa de la nube de enseñanzas

(a) Es empoderado como representante de los budas, 10:1.1-2¼

(b) La cualidad especial de la paramita, 10:1.2¾

(c) Explicación del nombre de esta paramita, 10:1.3-4

10:1 En el décimo bhumi [el bodhisattva] es empoderado por todos los budas,
recibe la bienaventuranza y su sabiduría se vuelve aún más suprema.
Como una lluvia desde inmensas nubes, para el beneficio de los seres conscientes,
los hijos de los victoriosos espontáneamente dejan caer el Dharma sobre los cultivos de virtud.

Ahora el bodhisattva terminará el camino. El camino termina aquí. Este bodhisattva puede lograr un millón de diferentes formas de concentración. También recibirá una coronación o empoderamiento similar a la habilidad de un buda. Recordemos que durante el primer bhumi, fue coronado como príncipe heredero. Ahora bien, esta es la etapa final o ceremonia para coronarlo como rey. Esta coronación será justo al final de estos innumerables *samadhis*. Y cuando el bodhisattva alcanza ese nivel, será capaz de manifestar y mostrar cientos de miles de millones de tierras puras, cada una incluirá los asistentes, estudiantes y todo lo que se ha mencionado en la descripción de un campo de un Buda. Y tan pronto como more en este tipo de samadhi, en este hermoso reino adornado con todo tipo de ornamentos, los Budas de las diez direcciones y los tres tiempos enviarán la luz desde el centro de sus frentes y empoderarán a este príncipe heredero como un rey.

Y en ese mismo momento del *samadhi* semejante al vajra, *nyenpo dorje tawui tingedzin* (*gnyenpo rdorje lta bu'i ting nge 'dzin*), logrará el estado de conciencia indestructible. Algunos puntos de vista consideran que este estado de realización forma parte del mantrayana secreto. Este *samadhi* similar a un diamante actúa como antídoto, venciendo lo tiene que ser derrotado. Y durante la etapa posterior a la meditación, el bodhisattva del décimo bhumi hará hincapié en la sabiduría primordial. Esto está muy bien estructurado, por así decirlo, porque cuando alcanza la iluminación, ya no hay estado meditativo ni etapa posterior a la meditación. Dentro del décimo nivel, tanto su meditación como su post-meditación son sabiduría primordial. La única diferencia entre él y un Buda es que él todavía tiene etapa posterior a la meditación.

Y luego, durante el décimo bhumi, como una nube que produce la lluvia oportuna o chubascos para cultivar el campo, de la misma manera este bodhisattva derramará su compasión y bendiciones de forma espontánea y sin fin, todo el tiempo, con el fin de cultivar y nutrir los pensamientos y las acciones virtuosas de los seres conscientes. Por lo tanto, el nombre de este Bodhisattva es "'Nube de Dharma". En el momento en que obtiene este tipo de samadhi cual diamante, destruirá todas las impurezas restantes y entrará al undécimo bhumi, el cual es sólo un término pues no hay un camino ahora. Y como muestra de esto, los tres mundos se sacudirán de manera extraordinaria.

Los *devas* aun estando en batalla, tendrán que dejar sus tareas más importantes e ir con ofrendas a este bodhisattva. Los *nagas* tendrán que subir a esta tierra para hacer ofrendas. Y los cuatro señores Mara, los demonios, se desmayarán y entrarán en un coma. Todo el ambiente degenerado será restaurado; por ejemplo, los árboles secos tendrán nuevas hojas que crecen naturalmente. Lo mismo pasará con las frutas, las flores y demás. Y todos los señores poderosos de estos tres mundos tendrán que poner sus frentes bajo los pies de este bodhisattva, o buda. Y eso es todo lo que podemos hablar. Después de eso, va más allá de lo que podamos expresar, más allá de las palabras. Esto es lo que Chandrakirti dirá en el undécimo bhumi, en el verso 48 del capítulo once:

11:48 Los Sugathas en las tierras búdicas de todas las direcciones,
tantos como hay partículas y átomos en estos-
al igual que tantos eones entra en la sagrada iluminación suprema.
Sin embargo, este secreto no debe ser dicho.

[Pregunta]: Usted ha dicho que estas enseñanzas pueden ser muy beneficiosas, por ejemplo, si nuestra devoción vacila mientras estamos en el camino. ¿Podría darnos algunos consejos prácticos acerca de cómo podemos traer estas enseñanzas a nuestra vida cotidiana?

[R]: ¡No creo que podamos! No hay tiempo para aplicar el análisis de siete partes del carruaje cuando hay algún tipo de emoción que está sucediendo. Pero sólo escuchar esto, contemplar esto varias veces, reflexionar sobre esto de alguna manera, pone algo dentro de nosotros. No se puede cantar esto como mantra. Sólo escucharlo es bueno. De alguna manera se plasma en algún lugar, realmente lo hace. Esto es lo que decía antes. Algunas personas podrían pensar que no entienden esto en absoluto. Debido a que esto es muy difícil, especialmente si llegas a medias, no sabemos lo que está pasando. Pero si escuchamos esto, se asentará fuertemente dentro de nosotros, en alguna parte. Khenpo Rinchen, uno de mis maestros, era un Khenpo muy gracioso. Nunca supo cómo hacer rituales. Un día, una familia tibetana lo invitó a hacer un ritual para un enfermo en la familia. Pero Khenpo Rinchen no sabía cómo hacer este ritual. Pero pensó que toda enfermedad proviene de la ignorancia, y la ignorancia mora en puntos de vista erróneos y como el *Madhyamakavatara* vence los puntos de vista erróneos, decidió que debería leer algo del Madhyamika. Así que fue con esta familia y leyó algo del madhyamika al enfermo. Él era muy simpático, cuando había verduras y arroz para comer, como él siempre estaba pensando en la filosofía, él a menudo sólo comía arroz y olvidaba las verduras, o comía sólo verduras y olvidaba el arroz.

> [Pregunta]: Cuando hablamos de *dradön drezin gyi lo*, no entiendo muy bien lo que significa. Cuando se menciona el término, muchos decimos: por supuesto, sabemos que hay una diferencia entre el nombre y el objeto. Diríamos que normalmente no mezclamos el nombre y la cosa, así que exactamente ¿qué es lo que se quiere decir?
>
> [R]: Pensar que el término es la entidad.
>
> [Pregunta]: ¡Pero no pensamos así!
>
> [R]: Cualquiera que dice "jarrón", pensando que lo que dice y lo que quiere decir es una cosa. ¿Cuál es el problema con eso?
>
> [Pregunta]: Al decir jarrón se refiere en realidad a algo, ¿es eso lo que quiere decir?
>
> [R]: Sí, "referir" es una palabra mucho mejor que "mezclar". En el momento en que escuchamos la palabra "jarrón", ya sabemos a lo que se refiere.

Quisiera regresar al término *tanyé tsedrup* del que hablábamos ayer, algunos de nosotros podemos pensar que Tsong Khapa cometió un grave error. Es bastante difícil de comprender quien está mal aquí, porque incluso Chandrakirti acepta que hay cuatro cosas válidas en la verdad convencional. Él acepta la noción de validez, *Tsema*, por ejemplo, cuando acepta que existe la cognición directa o la cognición inferencial. Y tiene que aceptar *lung gi tsema*, la validez de las escrituras, y *pe nyerjel gyi tsema* (*dpe nyer 'mjal gyi tshad ma*), la validez de la analogía. Por ejemplo, si alguien no ha visto nunca un burro mexicano, por ejemplo, entonces le podemos mostrar un burro del Himalaya y decir que uno mexicano se parece a este. De esta manera, la persona que está viendo al burro del Himalaya puede tener una vaga idea de cómo se ve un burro mexicano. Esta es la "validez de la analogía".

Chandrakirti también acepta esto y es muy parecido a lo que dice Tsong Khapa. Ahora, en sus refutaciones, Chandrakirti utiliza a menudo la idea de *jigten drak der chöpa* (*'jig rten gragsder spyod pa*), "aceptar el punto de vista de la gente común". Ahora, muchos eruditos modernos del Madhyamika dicen que se trata de una afirmación de Chandrakirti, pero no es del sistema o la teoría de Chandrakirti. Chandrakirti lo afirmó para poder hablar al respecto, pero no es su tradición. La tradición *jigten drak der chöpa* es algo nuevo, algo exclusivo de él.

[Pregunta]: ¿Hay alguna diferencia entre *tokpa* y *tsendzin*, o son realmente lo mismo?

[R]: Bueno, a veces *tokpa* se refiere a todo, incluyendo *tsendzin*. Es como cuando hablé sobre el vaso, que tiene suciedad y que la suciedad más sutil sólo es visible para los científicos. Pero cuando decimos suciedad, nos estamos refiriendo a todo.

[Pregunta]: ¿Eso se aplica incluso a fenómenos abstractos, como la devoción?

[R]: La devoción puede tener tanto *dendzin* y *tsendzin*.

[Pregunta]: ¿Existe una conexión entre los dieciséis tipos de vacuidad y el mandala de las dieciséis vocales?

[R]: Bueno, puede ser, pero debemos preguntarles a esas personas del Vajrayana. No sé nada acerca de eso; es el lenguaje Vajrayana - ¡es extraño para mí! ¡Yo sigo el Mahayana, y de hecho tengo una pequeña duda sobre si el Vajrayana fue una enseñanza del Buda! Se ve muy védica, con influencia hindú. Pero puedes preguntarle a Tulku Rinpoche.

[Pregunta]: Es todavía sobre *tanyé tsedrup* y la tesis de Tsong Khapa. Entiendo que este *tanyé tsedrup* está en el nivel de la verdad convencional. Por lo tanto, ¿podemos decir que todo conocimiento válido está en el nivel de la verdad relativa? Y usted dijo que Chandrakirti acepta estos cuatro tipos de cognición válida. Pero cuando hablamos de la percepción directa, no es la misma entre todos los seres. E incluso las inferencias no son las mismas en todos los reinos. Dentro de este reino humano, la inferencia de un shravaka no es la misma que la inferencia de todas las escuelas del budismo. Una escuela superior puede destruir la inferencia de la escuela inferior e incluso dentro de cada escuela, algunas inferencias son buenas y otras no lo son. En otras palabras, es relativo. Si es así, ¿cómo puede decir Tsong Khapa que no podemos destruir una cognición válida con otra cognición válida?

[R]: Cuando Tsong Khapa habla de *tanyé tsedrup*, dice que lo que se ha establecido mediante una cognición válida no puede ser demolido por otra cognición válida. Estamos hablando de dos entidades, una que no puede ser establecida y una que puede serlo. Pero cuando hablamos de percepciones diferentes, como la de un shravaka y una persona común y corriente, estamos hablando del sujeto. Por ejemplo, digamos que los dos observamos un árbol, pero ustedes están más cerca de lo que yo lo estoy. Debido a que ustedes están más cerca, observan más del árbol y yo lo veo, aunque con menos claridad. Así que su cognición válida es superior a la mía, eso es todo. No desmantela la mía, porque estamos viendo un árbol.

[Pregunta]: ¿Diría que es lo mismo para los Vaibáshikas y para los Prasanguikas?

[R]: ¿De acuerdo con Tsong Khapa? El diría que la cognición válida de un Vaibáshika es, de hecho, verdad relativa no válida. Y que entre el camino de la acumulación y el primer bhumi, se acerca y se aleja de la verdad.

[Pregunta]: Pero ¿quién lo decide?

[R]: Chandrakirti dice que aquellos que no aceptan a Nagarjuna no obtienen la liberación. Tan fácil como eso.

[Pregunta]: Pero esta es la verdad convencional, no absoluta.
[R]: Sí.

[Pregunta]: Así que el hecho de que no pueden alcanzar la liberación no significa nada acerca de la verdad convencional.
[R]: Si porque están cayendo en los extremos. Ellos no están viendo el árbol. Ellos piensan en lo que están viendo en el árbol. Pero al menos tú y yo estamos viendo el árbol; pero yo estoy más lejos. Por lo tanto, tu visión es superior. Los Pratyekabudas son superiores a los Shravakas.

[Pregunta]: Rinpoche, es todavía sobre este *tanyé tsedrup*. Cuándo empezó a hablar de ello, ¿lo presentó de acuerdo con la visión de Tsong Khapa? Usted dijo que, de acuerdo con él, en una cosa tal como el agua, también hay diferentes aspectos (digamos pus o bronce fundido), porque esto es lo que los fantasmas hambrientos o los habitantes del infierno perciben. ¿Tsong Khapa dijo esto, o es lo que los opositores ponen en su boca?
[R]: No lo sé. Suena como algo que sus opositores ponen en su boca.

[Pregunta]: En ese caso, ¿Qué diría el oponente sobre la percepción del Buda con respecto a la misma cosa que yo percibo como agua?
[R]: Eso depende. Si le preguntas a un Nyingmapa, hablarían sobre *wakkas*, *tsittas* y demás. ¿Qué diría Tsong Khapa? ¿El Buda percibe seis cosas diferentes? En los sutras, él no diría nada. Pero en los tantras, diría algo como lo que se dice en el tantra de *Guhyasamaja*.

[Pregunta]: Así que cuando el Buda prueba algo, ¿a qué sabe?
[R]: No sé. ¡Vamos a preguntarnos cuando tú y yo obtengamos la iluminación! En cuanto a Tsong Khapa, creo que diría lo que acabo de decir.

[Pregunta]: ¿Podría usted hablar sobre la compasión?
[R]: Sí, la compasión es una mente que entiende la vacuidad.

[Pregunta]: Una pregunta acerca de Tsong Khapa – él parece decir que no tiene sentido refutar el segundo, tercero y cuarto extremos, siempre que el objeto de refutación haya sido definido adecuadamente. Y usted refuta la refutación sólo en esa afirmación. Esto parece muy convincente. ¿Qué podemos decir respecto a Gorampa y otros eruditos?
[R]: Debemos leer *Ludrup Gongyen* (*klu grub dgongs rgyan*) de Gendün Chöpel, donde encontraremos una explicación adecuada del término *tanyé tsedrup*. Es un Gelugpa, por lo que no puede poner palabras en la boca de Tsong Kapa.

[Pregunta]: Pero cuando razonamos para determinar la verdad última, ¿cuál es el punto de refutar el no-ser, ambos tipos de ser y de no-ser, etc.?
[R]: Es muy importante.

[Pregunta]: ¿Es realmente posible que la gente se aferre a la ausencia de ser de algo?
[R]: Por supuesto, eso es lo que dijo Shakyamuni.

[Pregunta]: Pero ¿y si hemos incluido todas las formas de aferramiento en el objeto de refutación?
[R]: No se puede, eso es todo el debate.

[Pregunta]: Para volver a esta percepción directa. Habíamos visto anteriormente que lo que se considera la percepción directa correcta se basa en el consenso de lo que piensan los demás. Así que, en este caso, se podría decir que un loco que piensa que él es un huevo duro es condenable solamente por ser una minoría. Por lo tanto, esto suena como una situación desesperada y me pareciera que tal vez Je Tsong Khapa está tratando de dar una base, para decir que hay algunos criterios objetivos para decir cuál es la percepción directa correcta e incorrecta. Pero no me parece del todo bien decir que una percepción directa es correcta, porque podemos apelar a la escritura.
[R]: La validez de esta percepción directa debe ser juzgada sobre la base del karma. Si tenemos el karma de ver el agua como agua, entonces debemos ver el agua como agua. Si no es así, nos clasificarán como locos.

[Pregunta]: Pero Je Tsong Khapa parece argumentar desde el punto de vista de la gente común. Es decir, que se basa en lo que se percibe directamente. Si entonces saca lo del karma, me parece una defensa injusta. Está bien si usted está hablando con budistas, que saben lo que es el karma, pero si está tratando de debatir con no budistas, entonces usted no puede realmente usar ese argumento.
[R]: ¿Quién no puede utilizarlo?

[Pregunta]: Nadie, incluyendo Je Tsong Khapa, si quieren debatir con no-budistas.
[R]: ¿Acaso entonces los no budistas tendrían más inclinación a aceptar la manera de pensar de Mipham o de Gorampa? Realmente no puedo contestar a esto.

[Pregunta]: ¿Qué es la vaacuidad de la compasión?

[R]: Es la vacuidad del objeto de la compasión, la vacuidad del sujeto de la compasión, la compasión no-dual. No hay meta, no hay seres sensibles y no hay persona teniendo compasión.

[Pregunta]: Pero usted dijo que la compasión es la mente que entiende la vacuidad.

[R]: Tenemos que utilizar este lenguaje. No tenemos otra opción.

Aquí termina la décimo aspiración iluminada de "La Filosofía del Camino Medio"

(Tulku Rinpoche): Me gustaría decir unas pocas palabras con el permiso de Rinpoche, acerca de lo agradecidos que estamos por todas las enseñanzas que ha dado, que está dando y que dará. No hay manera, desde mi punto de vista que incluso una palabra, un gesto, sean algo superfluo. Nos damos cuenta cuando vemos cómo ese gesto nos puede dar dirección. No hay manera de recompensar su bondad por cada instante que ha estado con nosotros en el pasado, el presente y que pasará en el futuro. Pero como una forma simbólica de representar a todos sus estudiantes de vidas anteriores, del presente en este y en otros universos, y los que van a estar en otros universos infinitos, para mostrar nuestra gratitud me gustaría solicitar a Rinpoche que por favor continúe girando la rueda del Dharma. Para que se manifeste infinitos millones de veces y así llevarnos al estado de la libertad,

sin hacer diferencias, pero encontrando el camino que trae todo junto en la forma en que nuestros antepasados del linaje Khyentse nos lo han mostrado. Muchas gracias.

(Dzongsar Khyentse Rinpoche): Ustedes saben, cuando los lamas reencarnados son jóvenes, sus instructores son muy estrictos. Cuando yo era joven, era muy salvaje, así que tuve algunos de los tutores más estrictos. Antes de golpearme hacían tres postraciones y decían cosas increíbles, como "eres un ser omnisciente", "eres la reencarnación de Manyushri" y todo eso. Ahora, Tulku Rinpoche estaba diciendo algunas de esas cosas. Este es un muy buen ejemplo de cómo algunos de estos maestros bien entrenados pueden hablar y decir varias cosas a la vez. Estoy seguro de que han oído que él les está diciendo algo en reconocimiento de mis enseñanzas y todo eso. Pero él también me está diciendo: tienes un gran nombre, se supone que eres la reencarnación de esto y lo otro, por lo que debes tener una gran mente. Siempre debes enseñar, no debes pensar en relajarte. Enseñaste antes, estás enseñando ahora y debes enseñar en el futuro.

(Tulku Rinpoche): ¡Por supuesto Rinpoche! ¡Ese es el voto de los bodhisattvas! Tenemos el testimonio de todos los Budas, bodhisattvas y seres conscientes, Rinpoche. No hay elección.

(Dzongsar Khyentse Rinpoche): ¿Qué más dijo? Lo olvidé. "Incluso sus gestos". Ahora, imaginen. Si ustedes estuvieran en mi lugar, ¿cómo se sentirían? De ahora en adelante, ¡hasta debo tener cuidado de cómo me muevo!

(Tulku Rinpoche): ¡Eso también es una enseñanza!

(Dzongsar Khyentse Rinpoche): Así es exactamente como Su Santidad Dilgo Khyentse Rinpoche me entrenó. Cuando éramos jóvenes, algunos de mis amigos que eran Rinpochés más jóvenes, tal vez tenían envidia, aunque quizás no es la palabra correcta, pero no puedo encontrar otra palabra. Su Santidad podía ser muy estricto, pero se me permitía desaparecer en la noche y no decía nada. Y algunas personas, amablemente informaban a Su Santidad en donde me habían encontrado durante la noche. A la mañana siguiente en vez de regañarme, me decía los nombres de quiénes me habían ido a acusar.

Y esto era muy hábil, porque tenía un montón de maestros y los otros podrían ser muy estrictos debido a su tradición o lo que sea. Pero de todos los maestros, ¡era peor con Su Santidad! Él me daba más libertad, diciendo: "hagas lo que hagas, yo confío en ti". ¡Eso es todo! ¡Eso te atrapa! Pensaba que, ahora realmente confiaba en mí, así que tenía que comportarme. ¡Esto es exactamente lo que está haciendo Tulku Rinpoche!

(Tulku Rinpoche): Así que vamos a esperar las enseñanzas del próximo año y para aquellos de ustedes que tienen la fortuna de recibirlas en otros lugares, por favor, no pierdan esta oportunidad. Así que gracias Rinpoche, por favor cuide de todos nosotros y viva por muchos años.

Fin de las enseñanzas de 1999

Enseñanzas del 2000

El undécimo bhumi es el final: es la etapa o bhumi del Buda. En las siguientes estrofas, Chandrakirti nos dice que las cualidades reales del bhumi del Buda no se pueden expresar; lo que podemos describir aquí no es más que una gota de las cualidades infinitas como el océano de la etapa del Buda. Sin embargo, la alegría y el entusiasmo de un practicante aumentarán al escuchar acerca de las cualidades del Buda, al igual que su mérito. En los capítulos anteriores, en especial el sexto capítulo, Chandrakirti presento una extensa explicación del surgir dependiente. Mostró que las cosas no surgen de sí mismas, de algo más, ambos o ninguno (es decir, sin una causa). Hasta cierto punto, creo que algunos de nosotros podemos entender el surgir dependiente en un nivel burdo, tales como la dependencia de la izquierda y la derecha: si no tenemos izquierda, entonces no tenemos derecha. Pero incluso esa comprensión limitada es principalmente intelectual, por lo que pasamos a través de una gran cantidad de dolor y desilusión cuando se trata de nuestra vida cotidiana y de nuestra práctica. Entender los niveles más sutiles del surgir dependiente es aún más difícil, por muchas vidas hemos tenido la costumbre de caer en los extremos, como eternalismo o el nihilismo, o de creer que las cosas surgen de sí mismas, de otras, ambas o ninguna. Estos patrones habituales nos impiden entender el surgir dependiente, sobre todo en un nivel más sutil. Cuando entendemos el surgir dependiente, comprendemos que no hay tal cosa como un "surgir verdadero". Para una escuela o un teórico que acepte el surgir dependiente, incluso el "surgir" mismo no existe inherentemente, por lo que no tenemos que hacer la pregunta de donde surgen las cosas - de sí mismas, de otras, de ambas o de ninguna. El mismo movimiento o acto de surgir en sí mismo no existe inherentemente.

Así que ahora la pregunta es: ¿qué sucede cuando finalmente entendemos que no hay un surgir inherentemente existente, desde el sí mismo o desde cualquiera de los cuatro extremos? Obviamente, el propósito no es llegar a ser un profesor universitario o escribir un libro sobre esto y participar en conferencias de prestigio. ¡Ese no es el propósito de estar aquí! Sino comprender que las cosas no surgen y no tienen un aspecto que surja inherentemente. Al contemplar esto más profundamente, nos liberaremos de manera gradual de todo tipo de ataduras. Ahora, cuando en realidad alcanzamos la libertad completa de todo tipo de esclavitud, ¿entonces qué pasa? ¿Es posible disfrutar de nuestra taza de café? ¿Se puede todavía ver estas cosas como son? Tal vez estas *slokas* nos pueden dar algunas respuestas a estas preguntas. Para alguien como yo o como algunos de ustedes, que nunca hemos tenido siquiera un atisbo de experimentar un momento de libertad de estas ataduras, estas *slokas* no tienen mucho sentido. Pero sin embargo para algunos de nosotros, solamente serán como una hermosa pintura.

C. Explicar las cualidades de cada uno en términos de las características especiales enumeradas *(720)*

1. Las cualidades de los primeros siete bhumis expuestos en términos numéricos

(a) Explicación de las mil doscientas cualidades del primer bhumi, 11:1-4.2

11:1 En este momento [del primer bhumi], ve a cien budas
y entiende que está siendo bendecido por ellos.
Permanece por cien kalpas en este [bhumi],
Incluso percibiendo de manera perfecta el final del último y el comienzo del próximo [kalpa].

11:2 Este sabio entra y surge de un centenar de samadhis;

es capaz de moverse e iluminar un centenar de mundos;
asimismo, espontáneamente es capaz de traer un centenar de seres a la maduración,
y es capaz de viajar a la mayor cantidad de tierras búdicas.

11: 3 El príncipe Muni abre perfectamente las puertas del Dharma,
manifestando cien cuerpos dentro de su propio cuerpo,
y debido a que cada cuerpo está dotado de su propio séquito
cada uno de los cien se manifiesta de la misma forma.

11: 4.1-2 Tales cualidades del sabio que mora dentro del pramudita bhumi,
son perfectamente alcanzadas exactamente de la misma manera, pero mil veces.

Cuando un Bodhisattva completa los caminos de la acumulación y de la aplicación, finalmente logra la realización del primer bhumi: la *tonglam*, o camino de la visión. Entra en el primer momento de la etapa de la meditación del primer bhumi y cuando emerge de dicha meditación, en su post-meditación adquiere 1,200 cualidades diferentes. A estas cualidades especiales del bodhisattva del primer bhumi se les llama *tonglam gyi yönten gyadrak chunyi* (*mthong lam gyi yon tan rgya phrag bcu gnyis*), "las 1,200 cualidades diferentes del camino de la visión". También se les menciona en doce series de 100:

1. En un momento, el bodhisattva de primer bhumi puede ver 100 budas de las diez direcciones.

2. En un momento, será bendecido por 100 budas y se dará cuenta de que está siendo bendecido.

3. Debido a que ha adquirido el poder de transformar un momento en eones y los eones en un momento, puede permanecer durante 100 *kalpas* o eones. Aquí estamos hablando de su tiempo de vida.

4. En un momento, es capaz de recordar de principio a fin todas sus vidas anteriores dentro de estos 100 *kalpas*.

5. En un momento, puede entrar y salir voluntariamente de 100 tipos diferentes de *samadhi*, tales como la “concentración heroica sin miedo”.

6. Con sus poderes milagrosos, se puede mover en 100 reinos o universos en un solo momento.

7. También puede iluminar 100 universos con la luz que emite de su cuerpo.

8. Con sus poderes asombrosos, es capaz de hacer madurar a 100 seres sensibles en un instante. Esto significa que puede ayudar a que 100 seres alcancen el camino de la visión en un solo momento.

9. En un momento, puede entrar o viajar a 100 tierras búdicas diferentes, los universos del Buda. Hay que tomar en cuenta de que no estamos hablando acerca de hacer esto dentro de su periodo de vida, sino en un momento.

10. Durante el periodo posterior a la meditación, este bodhisattva puede abrir 100 puertas diferentes del dharma. Es capaz de enseñar el Dharma en 100 tipos diferentes de temas o

tópicos - tales como elementos, dhatus, agregados, ayatanas, paramitas, surgir dependiente y demás - en un solo momento.

11. En un momento, también puede mostrar 100 manifestaciones de sí mismo, particularmente de su cuerpo.

12. Para cada uno de los 100 cuerpos que manifiesta, tendrá un séquito de 100 bodhisattvas, que seguirán sus actividades como bodhisattva.

(b) Las cualidades del segundo al séptimo bhumi presentadas en términos de cuantas veces se multiplican, 11:4.3-5

11: 4,3-4 Al morar dentro del [bhumi] sin mancha.
[en los siguientes] cinco bhumis el bodhisattva alcanza cien mil [cualidades].

11: 5 Posteriormente logra mil millones y después diez mil millones;
después de eso, el alcanza miles de millones seguido por
diez millones de miles de millones, que de nuevo se
multiplican mil veces y que las obtiene por completo.

Para los otros bhumis, sólo tenemos que multiplicar estas series de 12 por grandes números. En el segundo bhumi, sin mancha, el bodhisattva adquiere 12 grupos de 1000 (es decir, 10^3) cualidades del camino de la visión, en lugar de 12 grupos de 100. Por ejemplo, verá 1.000 budas en un momento (este es el primer conjunto de cualidades, como el anterior) en lugar de 100. En el tercer bhumi, adquiere 12 conjuntos de 100.000 (es decir, 10^5) cualidades del camino de la visión. En el cuarto bhumi, adquiere 12 grupos de 100 millones (es decir, 10^8); en el quinto bhumi, adquiere 12 grupos de 1000 millones (es decir, 10^9); y en el sexto bhumi, 12 grupos de 100 mil millones (es decir, 10^{11}). Así, un bodhisattva del sexto bhumi ve 100,000,000,000 de budas en un instante o momento.

Para el séptimo bhumi, contamos de la siguiente manera: primero 10 mil millones y cada uno de estos es llamado uno. Y entonces contamos 100.000 de éstos, lo que hace 10^{15} (es decir, $10^{10} \times 10^5$). Es capaz de ver este número de budas en un momento; puede recibir bendiciones de este número de budas y entenderlo; puede vivir este número de *kalpas* y demás.

2. Las cualidades de los últimos tres bhumis, presentadas en términos de partículas de polvo *(721)*

(a) Las cualidades del octavo bhumi, 11:6

Hasta el séptimo bhumi las cualidades del bodhisattva son todavía contables. Las líneas directrices o esquema estructural, habla de las cualidades de los primeros siete bhumis "expuestas en términos de números". Sin embargo, las cualidades de los últimos tres bhumis se "establecen en términos de partículas de polvo" por lo que no se pueden contar de manera individual. Tenemos que usar una unidad más grande.

11: 6 Al morar en el octavo bhumi, el inmovible, [el bodhisattva] no tiene pensamientos discursivos.
Si fueran reunidos cien mil veces del universo de miles de millones,

todas las partículas de polvo que contienen
igualarían la cantidad de cualidades que aquí alcanza.

Cuando un Bodhisattva ha alcanzado la etapa "inamovible", el octavo bhumi, ya ha abandonado todas las concepciones, *namtok* (*rnam rtog*). Por lo tanto, cuando surge de su meditación y entra en la post-meditación, adquiere los increíbles 12 conjuntos de cualidades. Para entender estos, tenemos que entender el *tongsum (stong gsum),* el universo de tres mil veces (es decir, 1000^3). El primero *tong* es *tong jigten gyi kam* (*stong 'jig rten gyi khams*) compuesto por 1.000 universos, cada uno de los cuales consta de los cuatro continentes, el Monte Meru, el sol y la luna, y todas las ramificaciones de las montañas. En el primer *tong*, hay 1.000 conjuntos de los cuatro continentes, 1000 soles, 1000 lunas, y demás:

En conjunto, estos constituyen el primer universo de mil partes. 1000 de los universos de mil partes conforman el universo de dos mil partes, *tong nyi pa barmé jigten gyi kam* (*stong gnyis pa bar ma'i 'jig rten gyi khams*), y 1000 de los universos de dos mil partes constituyen el universo de tres mil partes.

Contamos el universo de tres mil partes como uno y luego contamos 100.000 de ellos (es decir, un total de $1000^3 \times 10^5 = 10^{14}$ universos). Luego sumamos todos los átomos que componen todos estos universos. El bodhisattva del octavo bhumi, adquiere esta serie de 12 series de las cualidades del bodhisattva. Él ve ese número de budas en un momento, recibe las bendiciones de ese número de budas en un instante, enseña tal número de enseñanzas en ese momento y así sucesivamente.

(b) Las cualidades del noveno bhumi, 11:7

11: 7 Al morar en el [noveno] bhumi de la Inteligencia perfecta,
el bodhisattva alcanza las [doce] cualidades mencionadas anteriormente,
[multiplicadas] por hasta diez veces las partículas de polvo
por cien mil del [universo] infinito.

El bodhisattva del noveno bhumi adquiere un número "incontable" de series de 12 de estas cualidades. Este término "incontables" o *drangmé* (*grangs med*) no significa realmente incontable; de hecho, es el nombre de una cantidad. Si contamos grupos de diez: 1, 10, 100, 1000, etc., y continuamos hasta el 60avo, a esto se le llama *drangmé* – es decir, 10^{60}. Todos estos nombres están en el *Abhidharma.* Ahora si tomamos todas las cualidades del bodhisattva del octavo nivel y los contamos como uno, y luego vamos a la 60ava potencia – el incontable - entonces contamos este resultado como uno. Entonces contamos 100,000 de estos para obtener el número de 12 conjuntos de cualidades (es decir. El número de átomos en $10^{14} \times 10^{60} \times 10^5 = 10^{79}$ universos). Esto es lo que lograremos cuando entendamos que las cosas no surgen por sí mismas, de otras, ambas o ninguna. Así que no es solo una búsqueda intelectual – ¡vale la pena seguir este camino del surgir dependiente!

(c) Las cualidades del décimo bhumi

(1) las cualidades expuestas en términos numéricos, 11:8

11: 8 Por decirlo de manera sencilla, las cualidades del décimo [bhumi],
exceden el alcance de las palabras.
Si se tuviese que describir lo indescriptible,
serían tantas como hay partículas de polvo.

El décimo bhumi adquiere un número de los 12 conjuntos de cualidades que está más allá de las palabras. Si contamos la cantidad "más allá de nuestra expresión" como uno y luego se multiplica por tantos átomos como existen, el resultado será el número de 12 series de cualidades adquiridas por el bodhisattva del décimo bhumi.

(2) La cualidad de manifestar, 11: 9

11: 9 El bodhisattva es capaz de manifestar en cualquier momento,
por todos los poros de su cuerpo, bodhisattvas
junto con Budas perfectos, infinitos en número,
así como devas, asuras y humanos.

En el noveno verso Chandrakirti explica lo que el bodhisattva del décimo bhumi puede manifestar. Dentro de un solo poro de su cuerpo, en un solo instante, este bodhisattva del décimo bhumi puede manifestar innumerables bodhisattvas y budas realizando sus actividades, junto con innumerables devas, asuras y seres humanos.

Esto ha sido una breve reseña de las cualidades adquiridas en las primeros diez bhumis. Ahora en la *sloka* 10, comienza a expresar las cualidades del undécimo bhumi, que son las cualidades del Buda. En los comentarios, hay varias sub-categorías aquí, dentro de las líneas directrices, tales como refutar la idea de que un buda tiene percepciones dualistas. Pero en lugar de explicar esto ahora, para no crear malentendidos, podemos hablar de algunos de estos puntos más adelante.

II. Explicar el nivel de la budeidad que es el resultado

A. Explicación general (721)

(Nota: Rinpoche no enseñó específicamente este concepto en este momento)

B. ¿Qué se enseña en el texto? (731)

1. ¿Cómo el Buda alcanzó la iluminación?

(a) La explicación en sí

(1) El tiempo, 11: 10.1-2

(2) El lugar (732), 11: 10,3-4

11:10 Como la luna brilla resplandeciente en un cielo claro,
se esforzó repetidamente para el bhumi que desarrolla los diez poderes.
En la tierra búdica de Akanishta, logró el objetivo de todos los esfuerzos - el nivel de la paz suprema -
Con sus cualidades definitivas e incomparables.

En este verso, Chandrakirti explica cuándo y dónde el Buda alcanza la budeidad. Utiliza la analogía de la luna - cuando la luna se alza sobre un cielo inmaculado, sin nubes, elimina o purifica toda la

oscuridad. Mientras un bodhisattva pasa por todas estos bhumis, destruye o abandona todas sus ilusiones, tales como las concepciones. En particular, cuando llega al décimo bhumi, no descansa allí. En lugar de descansar se esfuerza en intentar destruir al nivel más sutil de obscurecimiento que obstruye la omnisciencia. Este es el momento en que logra la budeidad. Estamos hablando del último momento del décimo bhumi del bodhisattva, cuando el bodhisattva del décimo bhumi aplica el antídoto llamado "parecido al diamante" o "similar al vajra". El lugar es *Akanishta ('og min*), el plano más elevado de existencia. En este momento y lugar, este bodhisattva adquirirá todas las cualidades del Buda sin excepción. Este verso es un resumen y seguirán más detalles. El verso 11 explica cómo adquiere esta omnisciencia.

(3) ¿Cómo alcanzó la sabiduría, 11:11

11:11 Así como las divisiones de un contenedor no crean un espacio diferente,
del mismo modo, las distintas categorías de los fenómenos no dividen la realidad tal cual es.
Por lo tanto, al comprender perfectamente un solo sabor,
el Sabio excelente comprende [todo] lo conocible en un solo instante.

Existe espacio en el interior de diferentes contenedores, como un florero o una cubeta, pero las diferencias entre los contenedores, en realidad, no crean una diferencia entre el espacio grande y el espacio pequeño. En esencia son lo mismo. De la misma manera si comparamos el espacio dentro de esta tienda y el espacio afuera de la misma, la tela de esta tienda de campaña que divide el espacio de afuera con el de adentro en realidad no crea dos espacios independientes. Es decir, no cambia ni modifica la naturaleza del espacio.

Hay un sinnúmero de fenómenos tales como la forma, sensación, la existencia y la no existencia - pero tienen una misma condición o esencia. Esto es lo que el bodhisattva comprenderá en el décimo primer bhumi. Al instante, con el poder del antídoto semejante al vajra, comprenderá todos los fenómenos. El comentario añade que no hay fenómenos inherentemente existentes como algo que debe ser entendido o percibido - el bodhisattva comprenderá que está más allá del entendimiento y de lo que hay que entender.

(b) Eliminar una objeción

(1) La objeción, 11:12

11:12 [Objeción] Si la paz es la realidad tal cual es, no hay intelecto involucrado.
Sin intelecto actuante, un perceptor de objetos ciertamente no tiene ningún sentido.
La ausencia de un perceptor contradice cualquier cognición,
y sin cognición alguna, ¿quién puede enseñar a otros, afirmando: "Esto es así"?

Ahora tenemos una refutación importante por parte de nuestro oponente en la que dice: cuando alcanzamos el undécimo bhumi, sabemos que todos los fenómenos no tienen un surgir inherentemente existente. Si no que están libres de todo tipo de elaboración. En este caso, estamos diciendo que el objeto - es decir, fenómenos – no surgen. Pero si el objeto es el que no surge, entonces el sujeto - es decir, la sabiduría - no puede observar dicho objeto.

Por lo tanto, nuestro oponente está diciendo que como nada puede surgir, el concepto de "aquel que lo conoce todo" es en realidad una contradicción, porque no hay nada que hay que conocer. En tal caso, el Buda no puede guiar a sus discípulos y enseñar la naturaleza de los fenómenos debido a que él mismo no la ha entendido. ¿Por qué? Puesto que no hay ningún objeto inherentemente existente para que él lo entienda.

Hay una duda que me gustaría discutir aquí, en cuanto a si el Buda en realidad tiene manifestaciones o actividades. Siento que algunos filósofos budistas, tanto en los primeros tiempos y aun hoy, parecen caer en esta trampa. Muchos budistas piensan que la ignorancia es la causa del sujeto, la mente y el objeto – de todos ellos. En otras palabras, el sujeto y el objeto provienen de la ignorancia. Debo señalar que lo que voy a decir proviene de algunas de las ideas de Gorampa y pueden resultar algo *rangtongpa*, por lo que no necesariamente tienen que estar de acuerdo conmigo. Pero, en cualquier caso, ambos fenómenos subjetivos y objetivos son causados por la ignorancia. Y durante el camino, al meditar y practicarlo, purificamos de manera gradual esta ignorancia. Esta es la visión común.

Incluso la ignorancia sutil o *bagchak*, el patrón habitual, será destruida o desenraizada por el antídoto semejante al vajra durante el décimo bhumi. Después de eso, como un arco iris disolviéndose en el espacio, *rigpa* o la *conciencia* se disuelve en el dharmadhatu. Entonces la pregunta es ¿en dónde encajan aquí los *kayas* (tales como el cuerpo), *jñanas* (como la sabiduría) y actividades búdicas? Aquí, muchos filósofos dicen que todo esto no es más que la percepción de los demás - son nuestro punto de vista. Por ejemplo, cuando el Buda se manifiesta, es nuestro punto de vista. Incluso cuando Buda dice, "cuando yo era un pájaro", esto sólo se produce como una proyección de otra persona, como un devoto.

Hay también otra duda aquí, acerca del tiempo. Al llegar a la iluminación, seremos libres de la noción del tiempo. No estaremos limitados por el llamado concepto de tiempo. No estamos diciendo simplemente que no estaremos limitados por el futuro, el tiempo que va a venir. Más bien estamos diciendo que el tiempo pasado se ha ido, el tiempo futuro se ha ido y el momento actual se ha ido. Una vez que obtengamos la iluminación, no se puede pensar: "Hubo un momento en que había tiempo!". No es posible pensar cosas como: "Alcancé la iluminación porque recibí enseñanzas Madhyamika y luego practiqué el surgir dependiente durante 100 kalpas. Por eso estoy aquí". Algo como esto nunca ocurrió, así que no hay nada que registrar. Sin embargo, no debemos pensar que la iluminación es una experiencia en blanco, porque la perdida de la memoria no ocurre. Tampoco significa que exista, porque no surge en absoluto. No creo que podamos entender esto, porque no podemos ni siquiera imaginar la experiencia de un fenómeno que no tiene nada que ver con el tiempo. Nos resulta imposible imaginar una vida sin un mañana o el momento siguiente. Y eso hablado solamente del tiempo futuro, no de los tres tiempos.

Según Gorampa, todas estas ideas parecen tener problemas. Primero, él no está de acuerdo con que la ignorancia es la causa de todos los fenómenos. Porque si este fuera el caso, entonces la sabiduría del último continúo –el antídoto similar al vajra- sería el resultado de la ignorancia dado que es un fenómeno. Ahora si fuese una aflicción que abandonar, ¿qué tipo de antídoto podríamos utilizar para purificar dicha contaminación? La sabiduría semejante al vajra no puede purificarse a sí misma, y la ignorancia tampoco puede purificarse a sí misma. Pero no es factible decir que es necesario introducir un nuevo antídoto para abandonar este *samadhi* semejante al vajra, por dos razones: La primera se debe a que este es el camino más alto de los caminos del aprendizaje. No hay un camino superior a este, por lo que no se puede encontrar algo mejor que esto. Y, en segundo lugar, de acuerdo con la postura que Gorampa está cuestionando, Buda no tiene la sabiduría de acuerdo con su propia visión. Sus kayas, *jñanas* y actividades son la proyección de otros seres. Dentro de su propia realidad, o de su propia percepción (si hay tal, pero no es así) el *rigpa*, o la conciencia, ya está fundida en el dharmadhatu. Eso es todo lo que hay - nada. Por lo tanto, no puede utilizar la sabiduría del Buda para

purificar esa impureza final. Gorampa cuestiona esto, diciendo que, si este es el caso, ¿quién va a abandonar el *samadhi* semejante al vajra? Aun es un camino y un camino está contaminado, lo que significa que no hemos llegado a destino. Pero el Buda no tiene sabiduría en su propia visión y un camino no puede destruirse a sí mismo. Esta es la pregunta de Gorampa.

Los que se oponen a Gorampa tienen una respuesta interesante. Dicen que no es necesario otro antídoto porque el poder de estas tendencias habituales se agota y cuando lo hacen por completo, se llega al décimo primer *bhumi*. Dado que la contaminación es impermanente, se desmantela en sí, por lo que no se requiere un nuevo antídoto para destruirla. Pero hay un problema con esta teoría también, porque lo que se supone que es la impureza más difícil para abandonar ahora se convierte en lo más fácil. Todo lo que tenemos que hacer es esperar a que se agote a sí misma, lo que va a suceder de todos modos. Ya hemos destruido la raíz del samsara al llegar al primer bhumi, no hay vuelta atrás. ¡Así que casi nada puede salir mal y todo lo que tienes que hacer es esperar!

Hay otros problemas aquí también. Muchos de estos filósofos dicen que todos los *kayas, jñanas* y las actividades son proyecciones de otros. Buda no los tiene dentro de su propia proyección. Así que dado esto, Gorampa tiene otra pregunta. Durante el camino de la acumulación, el más bajo de los cinco caminos, muchos bodhisattvas realmente ven al Buda y experimentan su actividad, como luz brillando a través de su frente y disolviéndose en su corazón y demás. Ahora Gorampa pregunta, ¿qué es esto? ¿Es sólo la mente de aquellos bodhisattvas en el camino de la acumulación, o algo más independiente de eso?

Esto es en realidad bastante bueno para los *shentongpas*. Si los *kayas, jñanas* y las manifestaciones del Buda que perciben los bodhisattvas en el camino de la acumulación son simplemente sus proyecciones, es decir, están solo dentro de su mente, entonces nos vemos obligados a concluir que el camino de la acumulación ya tiene las cualidades del Buda - porque aparte de eso, no hay *kayas, jñanas* ni manifestaciones del Buda. Pero si todo esto es algo más, que no tenga nada que ver con la mente del bodhisattva en el camino de la acumulación, ¡entonces son fenómenos muy extraños! En ese caso, no son una proyección de aquellos en el camino de la acumulación, pero tampoco son una proyección del Buda – recordemos que esta es la visión fundamental o raíz del rival. Entonces son la proyección de nadie y sin embargo todavía tenemos estos *kayas, jñanas* y manifestaciones del Buda. ¿Dónde encajan estos fenómenos? Creo que este es un buen análisis y si no me equivoco, creo que algunos de los libros budistas recientes en inglés han caído en la misma trampa que el oponente de Gorampa.

Así que ahora tenemos que preguntarnos si el Buda tiene o no *kayas, jñanas* y manifestaciones. Ahora no estamos hablando de nuestra proyección, sino de su proyección - podemos incluso hacer la pregunta, ¿tiene una proyección? Por ejemplo, cuando hablamos de las ofrendas de Samantabhadra, ¿qué es lo que ve? Discutiremos esto durante los próximos días.

> [Pregunta]: Cuando hablamos de las ofrendas de Samantabhadra - ¿Realizó ofrendas al Buda, o fue el Buda quien hizo nubes de ofrendas a Samantabhadra?
>
> [R]: Incluso cuando hacemos ofrendas, ¿qué es lo que recibe? Ya hemos hablado de esto. Cuando hacemos ofrendas al Buda, también estamos haciendo ofrendas al Buda que es nuestra proyección. Pero hay más que eso, porque también creemos que la compasión del Buda carece de obstáculos, por lo que no puede ser que estemos imaginando al Buda y haciendo ofrendas a este Buda imaginario, mientras que el Buda "real" ni siquiera esté prestando atención, por así decirlo.

[Pregunta]: Si se dice que la budeidad se alcanza en *Akanishta*, un reino celestial, ¿significa esto que no es posible alcanzar la budeidad como ser humano?

[R]: ¿Como un ser humano? ¡Eso suena muy Vajrayana! Sólo el Vajrayana las habla sobre transformar *prana, nadis* y *bindus* en algo iluminado. En realidad, hay varios tipos de Akanishta. Por ejemplo, cuando hablamos de las cinco certezas en el Vajrayana, hablamos de un determinado tipo de Akanishta. Esto es diferente.

[Pregunta]: En otras palabras, ¿no se puede alcanzar la budeidad como un ser humano, de acuerdo con Mahayana?
[R]: No, en especial *parinirvana*. En este caso, tenemos que morir.
[Pregunta]: En lo que se ha explicado, las cosas o existen como fenómenos captados por la mente, o no existen. Pero usted dice que, para el Buda, o bien es sólo nuestro fenómeno, o es algo inexistente. Parece que si veo una serpiente mientras miro una cuerda, tal vez el concepto falso de la serpiente viene de mi ignorancia. Pero no dice que incluso si yo he reconocido desde el principio que no hay ninguna serpiente, entonces tengo que deshacerme de la serpiente o de la cuerda, algo por el estilo. Es claramente inexistente. Así que, incluso si un fenómeno proviene de la ignorancia, eso no quiere decir que sea inexistente.

[R]: Pero la inexistencia en sí es sólo un fenómeno. ¿Estás hablando de la cuerda como una base sobre la cual es posible tener (o no tener) la ilusión de la serpiente? Si es así, entonces estamos apoyando las creencias de los *Yogacharas* o *Chittamatras*. Chandrakirti puede aceptar esto a nivel convencional, pero no dirá que es *zhenwang* verdaderamente existente, naturaleza dependiente.

[Pregunta]: Cuando nos referimos al antídoto semejante al vajra, ¿podemos decir que es el resultado de la ignorancia?, pues todos los fenómenos son causados por la ignorancia.
[R]: Sí, creo que eso es lo que están diciendo. Y cuando lleguemos a la etapa de Buda, en donde ya no hay dicho antídoto porque ya no tienen un camino. Este es el argumento: ¿quién va a desenraizar el problema más grande, es decir, el propio antídoto, al final del camino?
[Pregunta]: Entonces, cuando hablamos de deshacernos del antídoto, la cuestión es la siguiente: Tengo un producto de limpieza y algo para limpiar. Así, una vez que me he librado de la suciedad, ¿cómo me deshago de los productos de limpieza?

[R]: Ese es un muy buen análisis. Gorampa sigue el acercamiento de Chandrakirti: no hace ningún análisis respecto a eso. Él le pregunta a su oponente que dice que las *jñanas, kayas* y las manifestaciones son solo proyecciones de otros. Si después del último *samadhi,* el *samadhi* parecido al *vajra*, nuestro *rigpa* se disuelve en el *dharmadhatu*, no hay nada. Entonces Gorampa pregunta de la siguiente manera: si el Buda no tiene *jñanas, kayas* y todo eso, no tiene nada que supere este samadhi similar al *vajra*. ¿Entonces quién lo superará? No puede superarse a sí mismo, porque la ignorancia no se supera a sí misma – necesita algo diferente para purificarla.

[Pregunta]: ¿Quién es este oponente?
[R]: Uno de estos días se los diré. Les diré por ahora que son *umapas* tempranos (seguidores del Madyamika).

La indescriptible sabiduría del Buda.

Las cualidades de los diez bhumis que discutimos ayer y en especial el décimo primer *bhumi* están más allá de nuestra comprensión. No es solo que sean difíciles de entender. Hemos encontrado argumentos difíciles de entender anteriormente, como el surgir de sí mismo, de otro, de ambos o de ninguno. Pero al mismo tiempo, si nos concentramos en los argumentos podemos entender algo aquí y algo allá. Sin embargo, las cualidades de los bhumis no solamente son difíciles, sino que nos superan. Podemos contar hasta algunos de eso millones o trillones de estos grupos de 12 cualidades, pero más allá de eso, no lo podemos concebir. Es posible usar lógica inferencial para tratar de describir algunos elementos de estas cualidades, pero no encontraremos muchos detalles en este texto. Si quieren saber más sobre esto, deberían leer el Prajñaparamita.

Digamos que esa tasa está sucia y le pedimos a alguien que la lave. Le podemos describir a esta persona que, si lava la taza sucia, la taza limpia surgirá. Esto se debe a que hemos visto antes una taza limpia, por eso sabemos qué pasará cuando usemos jabón y lavemos la taza sucia. Pero si estamos tratando con alguien que nunca ha visto una taza limpia, nos enfrentamos a un problema. Será difícil hablar de la llamada taza limpia, el tipo de resultado que puede surgir cuando se limpia la taza. Es tan difícil de establecer eso. Es todo un logro sólo aceptar el hecho de que la suciedad en esta taza es lavable, que es impermanente. La mayoría de nosotros ni siquiera aceptamos esto; pensamos que la taza estará sucia para siempre. Sin embargo, un camino como el Madhyamika nos da una herramienta para lavar la suciedad, por lo que, al menos, podemos desarrollar una vaga comprensión de que la suciedad es lavable.

Imaginemos que hemos estado en la oscuridad toda nuestra vida, que nunca hemos experimentado lo que llamamos día, la luz del sol y todo eso. Podemos decir que cuando el llamado sol aparezca, todo será brillante. Pero por el momento, parece un poco como un cuento de hadas, porque nunca hemos experimentado la luz de día. ¡Creo que eso algo similar a lo que experimentamos cuando hablamos de millones y trillones de grupos de 12 de las cualidades de los bodhisattvas!

Para poder comunicarnos usamos frases como "El Buda tiene sabiduría". Decir eso es audaz, pero necesitamos decir algo. Algunos filósofos son aún más osados; dicen que el Buda no tiene sabiduría, porque la sabiduría, *jñanas* y *kayas* y demás son sólo otro punto de vista y que sólo estamos fabricando todo esto. Pero hay una dificultad aquí porque el Buda enseñó la visión de la vacuidad y el camino para comprenderla. Así que ahora nos preguntamos: si las cosas no existen de manera inherente, entonces, ¿qué mente sabía todo esto? Es una contradicción decir que "todo es vacuidad" al hablar de una "sabiduría que lo entiende todo". Si decimos que el Buda nos enseñó este camino, incluyendo las Cuatro Nobles Verdades, la vacuidad y demás, esto parece dar a entender que hay una mente o sabiduría que lo sabe todo - o que conoce de la vacuidad. Debemos tener en cuenta que incluso la palabra "vacuidad", *shunyata*, la usamos sólo para poder comunicarnos, como el término más cercano a la realidad. Si la palabra "lleno" funciona, también podríamos usarla. Así que, ahora Chandrakirti continuará tratando de responder a estas preguntas.

(2) La respuesta

(a) Aunque no es creado, el razonamiento es válido, 11:13

11:13 [Respuesta]: Si lo no creado es la realidad tal cual es, la mente [que percibe] también es no creada,
por lo tanto, el logro o entendimiento de la realidad tal cual es, es darse cuenta de esa naturaleza.

Como una mente que percibe plenamente un objeto
lo conoce en una dependencia convencional.

Cuando lo analizamos, encontramos que nada surge: esa es la verdad, la realidad definitiva. Debido a que el objeto no surge, el sujeto, tal como la sabiduría del Buda, que conoce este objeto no surgido, tampoco surge. La realidad del objeto y del sujeto, su esencia, es la misma: ambos son no nacidos. Eso es lo que el Buda enseñó. Así que sólo podemos decir, "el Buda lo sabe todo" o "el Buda conoce la naturaleza no surgida de los fenómenos" a nivel convencional. Incluso los conceptos "no nacido" y "omnisciencia" son a nivel convencional. Una vez más, Chandrakirti usará una de las tácticas comunes del Prasangika Madhyamika, usará la analogía en la tesis del oponente.

En este caso, nuestros rivales son en realidad substancialistas, principalmente seguidores de la escuela Sautrantika (*dodépa*). Los Sautrantikas creen que por ejemplo cuando vemos algo de color azul, nuestra conciencia no ve realmente el color azul. Vamos a describir brevemente su teoría, que creo que es bastante científica. Dicen que cuando miramos algo azul, el objeto está "oculto", *kog na mo* (*lkog na mo*). Debido a que todo es impermanente, el primer límite o momento de ese objeto azul ya ha desaparecido. Así, que cuando pensamos, "Ah, esto es azul", el primer momento del objeto azul se ha ido – no lo estás mirando. Pero creen que el primer límite del objeto, el primer momento de este color azul envía una imagen a la conciencia, *nampa töpa* (*rnam pa gtod pa*) y la conciencia después piensa: "Vi el color azul".

Podemos ver como Chandrakirti es muy inteligente al afirmar que incluso en la vida cotidiana, cuando vemos algo azul y decimos “veo un objeto azul”, no lo vemos en realidad. De hecho, el primer momento del color azul se ha ido hace mucho y permanece solo como un reflejo en nuestra mente, sin embargo, es posible decir: “puedo ver el color azul”. De la misma manera a nivel convencional, podemos decir que el Buda lo sabe todo. No es necesario tener un objeto y al mismo tiempo podemos decir “estoy viendo el objeto”, es la misma suposición que hacemos al decir que vemos el objeto azul, aun cuando el primer momento del color azul se ha ido.

(b) A pesar de que no surge, afirmar que él lo enseñó es válido (734)

Del mismo modo, podemos decir que Buda sabe todo, a pesar de que no hay nada que saber. Es posible decir a nivel convencional, *tanyé (tha snyad),* que el Buda sabe todo. La explicación continúa en la siguiente *sloka*.

(i) Si bien no surge, puede dar origen al conocimiento del Dharma (735),11:14

11:14 El Sambhogakaya se logra a través del mérito [del Buda],
y por medio de emanaciones en el cielo y en otros [lugares],
enseña el Dharma acerca de la realidad tal cual es,
así incluso el mundo percibe dicha realidad.

Aquí presentamos la idea de un *kaya* particular, llamado *gyütün gyi ku* (*rgyu mthun gyi sku*), el "*kaya* (o cuerpo) que es similar a la causa". No es lo mismo que *Nirmanakaya*, como veremos más adelante;

más bien estas manifestaciones surgen como un reflejo de los infinitos méritos de los budas en el *Sambhogakaya*. Todo tipo de manifestaciones surgen de este *kaya* similar a la causa, como las manifestaciones supremas, reencarnaciones, manifestaciones materiales y múltiples manifestaciones tales como árboles, agua, puentes e incluso sonidos. Algunos eruditos podrían decir que incluso los tesoros de enseñanzas se encuentran entre estas manifestaciones. Con estos métodos, el Buda conduce a los seres conscientes a comprender la naturaleza de los fenómenos. Así que ahora nos podríamos preguntar, puesto que Buda no tiene conceptos, ¿cómo enseña? ¿Cómo se manifiesta? ¿Cómo beneficia a los seres conscientes?

(ii) Un símil que demuestra que es válido afirmar que enseñó el Dharma, incluso sin pensamiento discursivo, 11: 15-16

11:15 Así como cuando un fuerte alfarero
hace girar su rueda durante un largo tiempo para preparar el torneado,
más tarde, sin cansancio por el esfuerzo,
el girar se ve como causa de un recipiente.

11:16 De la misma manera, sin ningún esfuerzo presente,
[El Buda] reside como la personificación del Señor de Dharma,
a través de las virtudes de los seres ordinarios y de sus propias oraciones extraordinarias,
siendo su grandeza inconcebible.

Al llegar al séptimo bhumi, el bodhisattva ha abandonado los conceptos y con mayor razón en la etapa del Buda. Pero si el Buda carece de conceptos, ¿cómo beneficia a los seres conscientes? Aquí se nos da la analogía de un alfarero, un artesano muy hábil, con una máquina con la que hace vasijas. Es algún tipo de tecnología que mezcla el barro y demás; una vez que se ha puesto en marcha, la máquina producirá automáticamente muchas ollas, jarrones, etc., sin ningún esfuerzo por parte del alfarero. Debemos tener cuidado aquí, porque este ejemplo podría engañarnos y crear una gran confusión. En lo personal tengo mis dudas.

Del mismo modo, al llegar al décimo primer bhumi, este Buda que ha entrado en el dharmakaya beneficiará a los seres conscientes. Sin ningún esfuerzo o conceptos, las bendiciones y el poder de la actividad de este Buda pueden entrar en estos seres conscientes. Necesito explicarlo más a fondo. En los sutras Mahayana, se cree que, si una brisa momentánea enfría un ser sensible atormentado por el calor en el desierto y le da felicidad momentánea, esa brisa es una manifestación o la bendición del Buda.

En la segunda mitad del verso dieciséis, Chandrakirti dice que dos cosas son necesarias para que las bendiciones del Buda maduren - una causa y una condición. La causa principal es el mérito o virtud del ser sensible que es el destinatario de dicha bendición o de la actividad del Buda. La condición son todas las oraciones y aspiraciones para beneficiar a los seres que el Buda hizo mientras estaba en el camino, que es una explicación completamente diferente a la dada en el Vajrayana. Por lo tanto, cuando se tiene el mérito, la causa principal, y cuando las aspiraciones anteriores del Buda maduran, entonces la actividad del Buda ocurrirá y recibiremos sus así llamadas bendiciones. La analogía del alfarero experimentado se refiere a cuando Buda fue un bodhisattva. Algunas dudas pueden surgir aquí las cuales discutiremos más adelante, pero Chandrakirti incluye un dispositivo de seguridad al

final del verso cuando dice, "está más allá de nuestra concepción, es más allá de nuestros pensamientos, nunca sabremos lo que pasa". Este es un tema muy difícil, como veremos.

> [Rinpoche]: Me gustaría preguntarles, por cierto, ¿cuál es la idea cristiana de la bendición? ¿Es algo de lo que no somos personalmente responsables sino algo que alguien más crea y la recibimos al orar?
>
> [Pregunta]: Proviene de Dios.
>
> [Rinpoche]: ¿Así que no es nuestra? Es de él, y ¿sólo hay que pedirlo?
>
> [Pregunta]: Si desea buscar el equivalente cristiano, la idea de bendición utilizada en este contexto es más parecido a la idea cristiana de la gracia. Yo diría que la relación entre la gracia y lo que hay que hacer para conseguirla se parece un poco como entre el mérito, *sonam* (*bsod nams*) y la bendición, *jénang* (*rjes gnang*). Es el mismo tipo de relación; van juntos automáticamente.

Una duda potencial es que parece que hay un problema como el del huevo y la gallina en esta explicación de Chandrakirti, acerca del concepto de mérito. Se nos ha dicho que cuando Buda fue un bodhisattva, hizo oraciones para ser capaz de ayudar a los seres conscientes. Ahora estas aspiraciones han madurado, por lo que surgen las así llamadas bendiciones. Pero ¿por qué tenemos mérito en primer lugar? Es a causa de la bendición de Buda. Por lo tanto, nuestro mérito es tanto la causa como el resultado de la bendición de Buda, de ahí el problema de la gallina y el huevo.

> [Rinpoche]: La pregunta es: si somos Budas y no tenemos conceptos ni pensamientos. Entonces ¿cómo somos capaces de ayudar a los seres conscientes, si ni siquiera podemos concebirlos?
>
> [Pregunta]: ¿cuándo decimos que no hay concepción, quiere decir que no se puede percibir ningún objeto?
>
> [Rinpoche]: Dado que ustedes, los Budas, no tienen engaños, no pueden ver los fenómenos tales como seres sensibles que sufren, que necesitan ayuda. Sin embargo, como su devoto seguidor, tengo devoción y ese es mi mérito. Pero si ustedes no tienen concepciones, o incluso la motivación, ¿cómo pueden ayudarme? Aquí, Chandrakirti está diciendo que tenían muchas aspiraciones como un bodhisattva y están madurando ahora.
>
> [Pregunta]: Esto suena como construir un hotel, mientras estás en el camino, con la aspiración de que será un lugar de descanso para los viajeros y que aún después de haber alcanzado la iluminación, la gente todavía puede descansar allí, incluso si ya no percibimos el hotel.
>
> [Estudiante]: Refutaría este ejemplo: En la época del Buda, el hotel no existía. Es parte del camino, que se deja atrás.
>
> [Estudiante]: No, esa es la visión Sautrantika, que sostiene que la iluminación es la cesación o destrucción de todo.
>
> [Rinpoche]: Creo que el ejemplo del problema del huevo y la gallina en realidad es muy bueno. Mi preocupación es acerca de la aspiración. Hemos dicho que las aspiraciones del Buda se crean en el nivel del camino y cualquier cosa que creamos en el camino es un fenómeno compuesto, que es impermanente. Por lo tanto, las aspiraciones deben agotarse eventualmente. Una vez que el alfarero pone a girar la rueda de su máquina de cerámica,

como fue construida durante el camino, después de un tiempo se detendrá.

[Pregunta]: Sí, pero ha producido vasijas.

[R]: Sí, se ha producido alguna. ¡Pero como un Buda, se supone que las produzcamos infinitamente!

[Pregunta]: Pero nos estamos olvidando un aspecto importante, que es el surgir dependiente. Si los fenómenos son no nacidos e interminables, sucediendo todo el tiempo, entonces ¿dónde está el problema?

[R]: No deberíamos tener un problema, ¡pero hay algo que me molesta aquí! Estas dos *slokas* siempre me han inquietado y aunque he preguntado a muchos khenpos, nunca me han dado una respuesta satisfactoria.

[Pregunta]: Rinpoche, ¿está diciendo que las actividades de Buda son infinitas e ilimitadas, pero debido a que se basan en las aspiraciones que sucedieron durante el camino, están limitadas necesariamente a pesar de que pueden ser muy grandes?

[R]: ¿Las aspiraciones están limitadas necesariamente? Siempre se puede escapar con el argumento de que nuestras aspiraciones son ilimitadas, que nuestras actividades continuarán hasta que todos los seres conscientes estén iluminados. Pero eso es una muy mala manera de resolver el problema, ¿no te parece? Estoy seguro de que hay algo mejor que eso.

[Pregunta]: Me preocupa que los poderes del Buda parecen muy limitados en la forma en que la budeidad se describe aquí. Se supone que debe estar en el nivel más alto, pero parece casi discapacitado. Me parece muy extraño que él debió haber entrenado en el camino y que deseó alcanzar el estado en que es capaz de ayudar mejor a los seres, pero que este estado sea uno en el que él es totalmente incapaz incluso de percibir los seres, y mucho menos hacer realmente algo por ellos.

[R]: ¿Por qué?

[Pregunta]: Por ejemplo, cuando estábamos cuestionando la idea Theravada del nirvana, se dice que esta idea de la cesación era como la extinción de una lámpara. Uno de los argumentos en contra de esto es que, si no hay nadie allí para experimentar la iluminación, entonces no hay experiencia de la iluminación. La descripción de la budeidad que hemos estado discutiendo me suena similar. El Buda alcanza el punto en el que de alguna manera va completamente más allá de todo, por lo que ni siquiera tiene una experiencia de los seres para los que se suponía que debía haber alcanzado la budeidad.

[R]: OK, esto es un poco complicado aquí. El problema es el siguiente: cuando decimos que Buda no tiene mente dualista, no hace del Buda algún tipo de vegetal. No sabemos lo que ve; nuestra lógica y el análisis sólo puede ir tan lejos como para probar que él no puede tener dualismo, pero más allá de eso no sabemos.

[Pregunta]: Pero esta idea es totalmente inadecuada para describir el Buda, así que nos quedamos con la inconveniencia de nuestras ideas.

[R]: ¡Supongo que tendremos que soportar este tipo de inconveniencia hasta llegar al camino de la aplicación!

[Pregunta]: Dijimos que la omnisciencia de Buda es doble. Sólo hemos discutido de cómo retiene un aspecto, conocer las cosas tal como son. Pero también conoce las cosas tal como aparecen, y parece que hemos olvidado esto.

[R]: Sí, eso es cierto, y ¡vendrá en el próximo verso!

2. Explicar los kayas que se han obtenido

(a) Explicar los tres kayas y sus cualidades

(1) Los tres kayas que son el soporte

(a) El dharmakaya en el que los conceptos están completamente pacificados, 11:17

11:17 Cuando la leña seca de todo aquello concebible,
es [consumida por el fuego de la sabiduría], la paz del Dharmakaya del victorioso [es todo lo que queda].
En ese momento, no hay creación y no hay cesación;
Cuando la mente cesa, su cuerpo [de gozo] se manifiesta.

Este es un *sloka* muy popular. Todas las fabricaciones y extremos de conocimiento son como madera seca que ya ha sido quemada por la sabiduría, por el antídoto semejante al vajra. Cuando lo no surgido se entiende, entonces esa es la paz o la libertad de los extremos, que se llama dharmakaya. En ese nivel, no hay surgimiento ni cesación. Ahora existe un concepto más complicado: *semgak* (*sems 'gag*), que podemos traducir como "la mente que se detiene" o "el cese del pensamiento conceptual". Según el budismo, las características de la mente son *selching rigpa,* la claridad y el conocimiento. Realmente no podemos decir que la sabiduría no es *selching rigpa*, claridad y darse cuenta, así que cuando decimos que aplicamos el antídoto semejante al vajra y la mente está detenida, esto no quiere decir que nos convertimos en una cosa inanimada que no siente nada. Más bien, lo que se detiene es el objecto, *mig pa* (*dmigs pa*) y el *nam pa* (*rnam pa*), el aspecto del objeto que se describe y es entendido por el sujeto. Dicho de una manera sencilla, el sujeto y objeto se detienen.

Chandrakirti está diciendo que el Madhyamika distingue entre dos formas de conocer las cosas: Una es mediante el uso de sujeto y objeto, y otra sin utilizar a estos dos. El Buda conoce las cosas sin necesidad de utilizar la facilidad de sujeto y objecto, por así decirlo. Pero esto nos sobrepasa, pues estamos tan acostumbrados al sujeto y objeto. ¡Pero no me pregunten cómo es que conoce las cosas! A nivel convencional podemos decir que el *sambhogakaya*, *long ku* (*longs sku*), alcanza el dharmakaya.

[Pregunta]: ¿Podemos decir que el Dharmakaya es revelado por el Sambhogakaya?

[R]: La palabra *dze (mdzad)* significa "hecho", pero el agente es el sambhogakaya. Podemos decir que el Sambhogakaya "consigue", "entiende" o "revela" el Dharmakaya.

[Pregunta]: Por "revelado", ¿Quiere decir que tenemos al Dharmakaya por un lado y al Sambhogakaya por el otro, y que el Dharmakaya aparece ante el Sambhogakaya?

[R]: Creo que es un poco diferente. Dentro del Dzogchen, hablamos de tres kayas, pero es una manifestación espontánea de los tres. Es similar aquí, pero en este caso el Sambhogakaya se enfatiza, porque estamos hablando del antídoto semejante al vajra y los últimos momentos

del camino. El Sambhogakaya viene inmediatamente después de esto, y se logra simultáneamente el Dharmakaya. Aquí el Dharmakaya es casi como un logro y quien alcanza ese logro es el Sambhogakaya.

[Pregunta]: Entonces, ¿el Nirmanakaya aparece primero y luego el Sambhogakaya y el Dharmakaya?

[R]: No, el Nirmanakaya no es el concepto central aquí; aquí es *gyütün gyi ku* (*rgyu mthun gyi sku*), cuerpo similar a la causa.

[Pregunta]: Así que, digamos que el Rupakaya, en este caso el Sambhogakaya, aparece primero y luego el Dharmakaya. Siempre lo había entendido al revés: primero, el Buda alcanza la budeidad y luego manifiesta un cuerpo de forma.

[R]: Quizás ayudaría a tener una explicación del dharmakaya, en el nivel Sutrayana. Permítanme explicar esto con tres términos: *ji tawa (ji lta ba)* que se refiere a la esencia de los fenómenos ("las cosas como son"); *ji nyépa (ji rnyed pa)* que son los fenómenos tal y como aparecen en su diversidad y multiplicidad ("tantos como aparecen"); y *yeshe (ye shes)* que es la sabiduría. *Ji tawa* y *ji nyépa* son más como objetos - y el que percibe estos objetos es *yeshe*: la sabiduría que percibe las cosas como son y la forma que aparecen en su diversidad. Cuando estos tres, *ji tawa, ji nyépa* y *yeshe,* se convierten en "un solo sabor" es una manera burda de explicar el Dharmakaya.

Podemos comparar la sabiduría del Dharmakaya con la sabiduría de los bodhisattvas en el camino de la siguiente manera: en primer lugar, que no tienen completamente la sabiduría de conocer las cosas como son*, ji tawa*. Por lo tanto, ellos pueden percibir el periodo de meditación y el periodo posterior a la meditación. Si preguntamos por qué bodhisattvas, pratyekabudas y todas estas personas tienen meditación y post-meditación - no sólo tienen dicha distinción, sino que deben tenerla - es porque todavía no han logrado comprender "lo que es" y "las cosas en su multiplicidad" en un solo sabor. Además, no cuentan por completo con el segundo tipo de sabiduría, *ji nyépa*. Los Shravakas, pratyekabudas y bodhisattvas del primer bhumi y más allá, no tienen *dendzin (bden 'dzin):* cuando ven y experimentan los fenómenos durante la etapa posterior a la meditación, no se aferran a ellos como verdaderamente existentes. Experimentan los fenómenos como inherentemente inexistentes, como un espejismo, una ilusión o un sueño. Sin embargo, aún perciben los extremos del surgir, del extinguirse, la existencia, inexistencia, negro, blanco y demás. Solamente tienen *ji nyépa* hasta este punto.

El Buda, por otro lado, sin alejarse de la comprensión de la esencia de los fenómenos, observa al mismo tiempo todos los fenómenos en su multiplicidad. Por lo tanto, no existen los fenómenos de la meditación y la post-meditación dentro del undécimo *bhumi*. Es por esto por lo que el Buda no tiene tiempo, es decir la discriminación del tiempo, porque no hay surgir ni extinción. Sin embargo, a nivel convencional podemos hablar en términos de tiempo. Por ejemplo, podemos decir que el Buda Shakyamuni estaba meditando "cuando" aconteció el Sutra del Corazón, por ejemplo. Y es posible afirmar que "después de" la discusión entre Shariputra y Avalokiteshvara, se levantó o salió de la meditación y dijo: "Bien dicho". Dentro del nivel convencional, todavía es posible decir esto, basado en la sabiduría del Buda de entender las cosas como son y en su multiplicidad. En el undécimo *bhumi*, el Buda entiende *chönyi* (*chos nyid*), la verdadera naturaleza de los fenómenos: comprende su única particularidad, que es la vacuidad. Pero, al mismo tiempo, todavía puede ver *chö chen* (*chos can*), su cualidad fenoménica: todavía puede ver todos los múltiples aspectos de los fenómenos sin ninguna confusión. Puede percibirlos en toda su multiplicidad de diferentes momentos, estados, colores, formas, idiomas, y demás: puede verlo todo. Esto hace su etapa de meditación superior a la de todos

los demás *aryas*, tales como los bodhisattvas en el primer al décimo *bhumi*. Sin embargo, a pesar de que ve todos los fenómenos en su diversidad sin ninguna confusión, no los ve como que surjan, se agoten u otras cualidades dualistas. Esto hace que su etapa posterior a la meditación sea superior a la de los demás *aryas*.

Ahora, en realidad, no tiene momentos de la meditación ni de post-mediación, sin embargo, a nivel convencional es posible afirmar que los tiene, por ejemplo, como cuando estaba enseñando el Sutra del Corazón. E incluso a nivel convencional, su momento de meditación y posterior a la meditación son todavía muy superiores a los de los demás *aryas*. Ahora vamos a la estrofa 18, que es el Sambhogakaya.

(b) El sambhogakaya en el que se propaga el mérito, 11:18

11:18 Inmóvil, sin embargo, este cuerpo [de gozo] ilumina al igual que el árbol que concede los deseos;
sin conceptos como la joya que concede los deseos;
permanente, proporciona consuelo hasta que [todos] los seres son liberados,
se manifiesta en la simplicidad.

Estamos describiendo a alguien que está libre de esta mente y de los factores mentales, que ha alcanzado el Sambhogakaya, el cual no tiene una forma común y ordinaria conformada de carne y hueso. Aparecerá como un árbol que concede todos los deseos o como una joya que otorga deseos, como riqueza para esta tierra hasta que sean liberados todos los seres conscientes. Aparecerá ante aquellos bodhisattvas que hayan abandonado los extremos por completo, es decir, el bodhisattva del décimo *bhumi*. Este tema del *kaya* similar a la causa se clarifica en el próximo verso.

(c) Cómo ambos pueden mostrar cosas en consistencia con las ilusiones

(i) Mostrar las transformaciones en un solo rupakaya (736)

(a) Manifiesta una conducta en el samsara, 11: 19-20½

11:19 Por tanto, el Sabio Señor [o Muni], puede en un instante
y en un solo cuerpo manifestar sus nacimientos anteriores,
aunque ya han cesado, y sin esfuerzo
puede mostrar todos los detalles posibles.

Esta es una introducción. De acuerdo con la percepción de los demás, el Buda aparece como Rupakaya. En un instante, sin ningún tipo de confusión, puede manifestar todos los cuerpos y actividades del Bodhisattva, desde el principio, cuando tomó el voto del bodhisattva y a lo largo de todas sus vidas durante los tres incontables eones que fue acumulando méritos y purificando impurezas. Esto se explica con más detalle en las *slokas* 20-22.

(ii) Desplegar sus vidas y las de los demás dentro de cada poro de su cuerpo

(a) Manifiesta su propia conducta, 11: 21 ½-22

11:20 Las tierras búdicas; el Buda;
sus acciones y poderes;
el número de la sangha de shravakas y su naturaleza;
los bodhisattvas y sus formas;

Dentro de este cuerpo, el *kaya* que es similar a la causa, el Buda puede demostrar o exhibir todas las tierras búdicas o campos de Buda. Puede manifestarse cuando él estaba en el camino, como la primera vez y el lugar cuando tomó el voto del bodhisattva. También puede manifestar el campo del Buda Shakyamuni, que está lleno de espinas, piedras, acantilados, montañas y ríos. Puede manifestarse como el reino de Amitabha, donde no hay fenómenos como espinas, piedras o rocas, sino donde los campos están hechos de *baidurya*, joyas de lapislázuli y donde quiera que camines, es como una semilla suave. Puede manifestar todo esto y más: el tipo de Buda de quien tomó el voto del bodhisattva o recibió enseñanzas; la apariencia de su cuerpo y la acción, su poder; el tipo y el número de sus discípulos y séquito, como shravakas o pratyekabudas; y el tipo de bodhisattvas que tenía como discípulos, ya sea renunciantes o laicos.

11:21 Qué tipo de Dharma, cómo él era,
qué conducta practicó [como resultado de] escuchar la enseñanza;
qué ofrendas realizó y cuánto se ofreció -
sin omisiones, puede manifestar todo eso.

También se puede manifestar el tipo de enseñanzas que ha recibido: ya sean enseñanzas beneficiosas que requieren interpretación, así como también enseñanzas directas. En el momento del presente Buda, Shakyamuni, hay tres vehículos: pratyekabuda, shravaka y Mahayana. Pero algunos Budas sólo pueden enseñar un vehículo. También se puede manifestar qué tipo de conducta ha aplicado correspondiente a las enseñanzas que ha recibido; qué tipo de ofrendas ha hecho, desde una simple ofrenda de una pieza de barro, una flor, o una gota de agua - a un reino, reinas y elefantes. Tiene la capacidad de manifestar todo esto al instante dentro de un cuerpo - el cuerpo o *kaya* similar a la causa - pero no olvidemos que sólo el bodhisattva del décimo *bhumi* puede percibir este cuerpo.

11:22 Del mismo modo, su [práctica de] disciplina, paciencia, diligencia, samadhi
y sabiduría, como las practica
de manera perfecta - todas estas acciones,
también las manifiesta dentro de cada poro de su cuerpo.

También puede manifestar cosas como qué tipo de generosidad practicó mientras estaba en el camino o el tipo de disciplina - desde la del Bhikshu a la del Upasaka. Puede manifestar los diversos tipos de paciencia que practicó, de ignorar o no estar preocupado por sus enemigos, hasta cuidar de ellos. Puede manifestar muchas otras cosas también, como: qué tipo de disciplina aplicó, como ser respetuoso o devocional; y los tipos de samadhis que practicó, tales como aislarse físicamente de lugares agitados o mentalmente de todos los conceptos. También puede manifestar si practicó el nivel en el que hizo de su propia mente algo completamente trabajable, permitiéndole controlar si quería dejar su mente ir o quedarse dentro de sí misma; puede manifestar todas las prácticas que hizo durante el camino respecto a la sabiduría. Le es posible mostrar todo en un solo instante, dentro de un solo poro de su cuerpo. Hasta ahora, hemos estado describiendo la forma en la que puede demostrar todas sus propias vidas pasadas, cuando estaba en el camino. Sin embargo, no sólo puede hacer eso con su propia vida, sino también con las vidas pasadas de otros Budas. Los siguientes dos versos explican cómo también puede demostrar el camino de cientos y miles de otros Budas.

(b) Manifiesta la conducta de otros

(i) Manifiesta la noble conducta de los Budas, 11: 23-24

11:23 También [puede manifestarse cómo] los Budas del pasado, los que vendrán,
y los del presente mientras dure el cielo,
y con una voz penetrante mostrar la verdad para que los seres afligidos
puedan ser liberados y [cómo ellos mismos] permanecen en este mundo,

11:24 Y desde que desarrollan la bodhichita por primera vez, hasta que alcanzan la iluminación,
todas sus acciones tienen la naturaleza de una manifestación asombrosa.
Sabiendo esto y que nosotros estamos igual, en sus poros
manifestarán todo esto con claridad en un solo instante.

También puede mostrar las cualidades y actividades de los Budas del pasado, presente y futuro: su cuerpo y su forma de hablar, su voz clara y resonante que comprende todas las enseñanzas de los tres - o más - vehículos que liberan los seres conscientes del sufrimiento. También puede mostrar cómo tomaron el voto del bodhisattva y todo lo que lograron para sí mismos y para los demás desde entonces hasta su iluminación. Es capaz de mostrar todo esto dentro de un solo poro de este cuerpo, al instante.

(ii) Manifiesta el comportamiento de los nobles de nivel inicial, 11: 25.1-3½

11: 25: 01.02 Además, las acciones de los bodhisattvas de los tres tiempos,
de los pratyekabudas y de todos los nobles shravakas.

Este Buda no sólo puede mostrar actividades y cualidades, como las marcas de un Buda y demás, sino también las de los aryas menores, como las de los bodhisattvas en el primer bhumi al décimo bhumi, de los shravakas y de los pratyekabudas. Puede mostrar cómo tomaron el voto del bodhisattva, cómo han recorrido el camino y qué tipo de enseñanzas han recibido o han enseñado. Es capaz de demostrar todo esto al instante dentro de un poro.

(iii) Manifiesta el comportamiento de los seres ordinarios, 11: 25.3½-4

11: 25: 3-4 Además de las de individuos ordinarios,
puede manifestarlas simultáneamente en cada poro.

Además, al instante dentro de un solo poro, puede mostrar la vida de todo ser sensible ignorante - cómo nacen, cómo envejecen y la forma en que se atormentan con todo tipo de confusión.

> [Pregunta]: Cuando se dice que el Buda puede mostrar todas estas cosas en sus poros, ¿significa que cuando los shravakas y los pratyekabudas pasan por el camino y alcanzan la iluminación, lo que realmente está sucediendo es que el Buda lo está manifestando? ¿O significa que esta manifestación es un tipo de película, en la que puede mostrar sus vidas?

[R]: Es lo segundo. Hay que tener en cuenta que este espectáculo está reservado sólo para el bodhisattva del décimo *bhumi* y ni siquiera todos ellos - sino solamente los que están empezando a aplicar el antídoto similar al vajra. ¡Por lo tanto, estamos hablando de tres incontables eones para conseguir un asiento para este espectáculo! En realidad, si se le pregunta si está mostrando lo que está sucediendo ahora o si está rebobinando y mostrándolo de nuevo, creo que las dos cosas que mencionamos son verdad, ¡pero es una suposición cuando estamos hablando de estas cosas! El verso 18 dice que "estas manifestaciones solo pueden ser vistas por aquellos que han logrado agotar todos los extremos", ¡por lo que los extremos de las cosas que suceden "ahora" o "en el pasado" ya se han agotado! Estas cosas son muy difíciles de expresar. En cualquier caso, este cuerpo, el *kaya* que es similar a la causa, por lo general se clasifica dentro del Sambhogakaya. No es una manifestación del Nirmanakaya; así que no nos confundamos con eso, sin embargo, Mipham Rinpoche dice que es el Nirmanakaya, así que podemos discutir lo que quería decir más tarde.

(iii) Manifiesta el dominio de otras transformaciones simplemente a su voluntad

(a) El dominio de la transformación de los objetos, 11:26

11:26 Este ser puro, conforme a su voluntad,
puede manifestar una sola partícula de polvo como el universo entero,
y el universo infinito como una partícula de polvo,
sin que dicha partícula de polvo se haga más grande ni el universo más pequeño.

Es capaz de lograr lo que desee. Puede poner todos los universos que existen dentro de un solo átomo y hacer un átomo tan grande como todos los universos. Sin embargo, el átomo no se volverá más grande ni los universos se harán más pequeños. Como les decía, ¡todo esto nos sobrepasa!

(b) El dominio de transformar el tiempo, 11:27

11:27 Sin pensamientos, hasta el final de la existencia [cíclica],
puede manifestar tantas acciones, como hay instantes,
tan infinitas como los mundos que existen
y como partículas de polvo dentro de dichos mundos.

No hay suficiente polvo en este mundo para contar el número de actividades que el Buda manifiesta en un solo instante. Bueno, ¡espero que todas estas *slokas* incrementen su devoción hacia las infinitas cualidades del Buda!

[Pregunta]: ¿Cómo sabe Chandrakirti todo esto?

[R]: Ya nos lo ha dicho, justo al comienzo del texto: se basa en Nagarjuna.

[Pregunta]: ¿Cómo sabía Nagarjuna?

[R]: Recordemos, Nagarjuna es un bodhisattva del primer bhumi. Esta es una afirmación muy importante, porque no era un bodhisattva del décimo bhumi. Era sólo un bodhisattva del primer bhumi cuando escribió el *Mulamadhyamaka-karikas*.

[Pregunta]: Si la identidad personal no existe, ¿cómo puede reencarnar?

[R]: Cuando decimos que la identidad personal no existe, estamos hablando a nivel definitivo o último. A ese nivel ni siquiera la reencarnación existe. Todas estas cosas existen sólo a nivel relativo.

[Pregunta]: Tenemos una explicación acerca de cómo todas las cosas buenas se manifiestan, de dónde vienen. Por ejemplo, se nos dice que una brisa en el desierto es una manifestación del Buda. Pero, qué pasa con todas las cosas malas: ¿de dónde vienen?

[Rinpoche]: Me pregunto - ¿dónde crees que vienen?

[Pregunta]: Bueno, supongo que la respuesta convencional es que las cosas malas vienen de los resultados de las acciones negativas del pasado del individuo. Es un poco misterioso, en cierto modo, como cuando suceden cosas malas, ¡que se supone que son buenas para nosotros! Así, tal vez incluso las cosas malas pueden ser una manifestación de la compasión de Buda. ¡Depende de cómo lo tomes!

[Rinpoche]: ¡Bien! ¡Un debate!

[Pregunta]: Me parece que no contamos con una explicación más amplia de la que teníamos anteriormente. Hemos dicho que la fuente de todo bien es la bendición de Buda, este nuevo concepto que estamos invocando. Pero sólo estamos dándole otro nombre, porque estamos diciendo que todas las cosas buenas y ahora tal vez todas las cosas malas, también se deben a esto. Como hemos dicho que todo es debido a lo mismo, sólo le estamos dando un nuevo nombre, en lugar de algún tipo de explicación.

[Pregunta]: Tengo una pregunta relacionada. Ayer, mientras se explicaba el poder de un buda, yo estaba sentado aquí y me preguntaba, ¿por qué hay tanto sufrimiento a pesar de este tremendo poder? Sé que puede ser una pregunta tonta, pero no obstante me gustaría preguntar.

[Pregunta]: Creo que tiene razón. ¡Queremos saber cuál es la respuesta!

[Pregunta]: He hecho la misma pregunta y una de las respuestas que me han dado es lo que ya hemos dicho: Las aspiraciones del Buda son las condiciones, pero el mérito o demérito de un individuo es la principal causa de bendiciones o sufrimiento. Si la aspiración del Buda había sido la causa principal, no habría más sufrimiento.

[Pregunta]: Eso no es necesariamente cierto, porque una causa también necesita condiciones para ser eficaz. El sol está brillando, pero no se está calentando mucho la tierra en este momento porque hay nubes.

[Rinpoche]: Pero creo que la pregunta realmente no ha sido respondida. Durante dos días, hemos estado hablando acerca de la magnitud inimaginable del poder del Buda. Si él tiene tanto poder, ¿por qué están sufriendo los seres conscientes? ¿Por qué no puede hacer algo más al respecto?

[Pregunta]: Rinpoche ha dicho muchas veces que, desde el punto de vista de los Budas, no hay seres conscientes que sufren. No entiendo muy bien esta afirmación, ¡pero la he oído muchas veces!

[Estudiante]: Me parece que la cuestión de los orígenes del bien y del mal se contaminó de deísmo, más bien estaba pidiendo una explicación clásica de por qué existe el mal en el mundo si dios es bueno.

[Pregunta]: Sin duda, el problema que estamos abordando es ¿por qué debemos traer a dios o al Buda en el cuadro y decir que Buda es responsable de las cosas buenas?

[Estudiante]: Me gustaría responder a esto desde la perspectiva de las dos verdades. A nivel relativo, estamos sufriendo a causa de nuestro karma y por lo tanto el Buda dice que no puede iluminarse por nosotros. Nos puede mostrar el camino, pero nosotros tenemos que practicarlo: tenemos que purificar nuestro propio karma. Y a nivel definitivo, el Buda está iluminado y ha perfeccionado la paramita de aspiraciones, por lo que percibe a todos como budas.

[Pregunta]: Todo está bien hasta que dicen que la brisa fresca en el desierto es la bendición de Buda. ¿Por qué traer el Buda en esto? Es como hacer el Buda un dios disfrazado.

[Estudiante]: No tengo una respuesta teórica, pero podemos ver esto de una manera práctica. Si percibo que todo lo que es bueno viene del Buda, entonces recibo bendiciones del Buda y por eso progreso en el camino. De la misma manera, si percibo todas las cosas malas como viniendo de mi propio karma y yo las confieso, también está bien y es muy apropiado para el camino.

[Rinpoche]: ¡Eso es bueno! Por lo tanto, debe satisfacerles.

[Pregunta]: ¿Entonces es lenguaje del camino?

[Rinpoche]: Sí, es el lenguaje utilizado en el camino.

[Pregunta]: ¿Una especie de metáfora?

[Rinpoche]: Sí, muy bien.

[Tulku Jigme Rinpoche]: Tengo una pregunta. Hemos dicho que este es el vocabulario utilizado dentro del camino, pero me pregunto ¿qué tan benéfico sería para mí pensar que no son realmente bendiciones del Buda, sino que me veo obligado a creer que lo son por razones del camino. En ese caso, ¿podría acumular tanto mérito como cuando pienso que las bendiciones no son del Buda, sino son simplemente el funcionamiento de la naturaleza? Si sé que el medicamento que estoy tomando es sólo un placebo, ¿será necesario todo el trabajo de los laboratorios farmacéuticos? Y a pesar de que decimos que es el vocabulario o terminología utilizada dentro del camino, no estoy seguro de hasta qué punto debemos recordar que es lenguaje utilizado en el camino al estar cuestionando.

Entender las cualidades iluminadas

[Rinpoche]: Hemos dicho que las aspiraciones del Buda fueron una condición necesaria cuando él estaba en el camino para que las bendiciones fueran posibles. Pero esas aspiraciones son fenómenos compuestos, incluso si incluyen una motivación como "hasta que todos los seres conscientes se iluminen". ¿Y si se agotan? ¿Qué sucede entonces? ¿Está el Buda en algo así como un estado de cesación en el que no funciona en absoluto?

[Pregunta]: ¡Suena como si se convirtiera en un objeto estelar, tal como una enana marrón, una de esas estrellas que se apaga! Parece que tenemos un problema cuando lo pone en esos términos.

[Rinpoche]: Tal vez fue un éxito accidental, pero algunas de las dudas que planteamos ayer dieron pie a algunos puntos muy importantes. Por ejemplo, cuando hablamos de la *sloka* doce, hablamos de la refutación de Künkhyen Gorampa de la opinión de que el Buda no tiene *kayas*, *jñanas* y actividades dentro de su propia percepción, sino que sólo existen como una proyección de otros seres conscientes. Lo que los opositores de Gorampa están estableciendo aquí no es algo trivial o ilógico; es algo profundo. Están diciendo que todas las llamadas cualidades del Buda están en la percepción de alguien más. Estos opositores son probablemente *umapas* tempranos, de los primeros Madhyamikas, que no querían caer en el extremo eternalista. Como seguidores del Prasanguika Madhyamika, no debemos caer en el extremo eternalista, *tagpé ta* (*rtag pa'i mtha'*), o el extremo nihilista, *chepé ta* (*chad pa'i mtha'*). Los opositores temen que probablemente, si creemos que hay *kayas* y *jñanas* después del samadhi similar al vajra, el *nyenpo dorje tawui tingedzin* (*gnyenpo rdo rje lta bu'i ting nge 'dzin*), entonces podríamos estar cayendo en el extremo eternalista de creer que estos *kayas* y *jñanas* son aparentemente permanentes y tienen buenas razones para temer a eso. Pero es interesante observar que estos opositores no son completamente *rangtongpa*, a pesar de lo que algunos de nosotros podríamos pensar. ¡Gorampa es un *rangtongpa*, y, sin embargo, se opone a ellos! Este es un tema inconveniente, porque muchos Madhyamikas concuerdan en que conceptos como *kayas*, *jñanas* y bhumis están dentro del lenguaje del camino, como en base, camino y resultado, *shilam drébu* (*gzhi lam 'bras bu*). Pero como dijo Dharmakirti, el camino es algo que es necesario abandonar al igual que al llegar a la otra orilla se abandona un bote. Los budistas se sienten orgullos de esta afirmación. A diferencia de muchas religiones, el budismo dice que el camino hacia la iluminación como se establece es la impureza final, por así decirlo, que debe ser purificada.

[Rinpoche]: Una vez que alcanzamos el cielo, ¿seguimos siendo cristianos?

[Pregunta]: No lo sé. Debemos preguntar esto a los eruditos budistas - después de convertirse en Buda, ¿eres budista o no?

Hemos visto que el argumento de nuestro rival, sobre que las cualidades del Buda sólo existen como una proyección de los demás, es bastante impresionante. No podemos descartarlo del todo, pero Gorampa parece tener un buen argumento como respuesta. Si el Buda no tiene estas cualidades, entonces ¿cómo puede deshacerse del *samadhi* semejante al vajra? Esto es importante, porque la iluminación no es como la extinción del fuego y la extinción del agua. No es como si alcanzáramos este estado y luego, como alguien lo dijo ayer, de repente nos convertimos en discapacitados. No es así, en absoluto: tenemos *kayas*, *jñanas* y todas estas cualidades inconmensurables. Hemos visto que incluso las cualidades del bodhisattva del primer bhumi nos sobrepasan, a pesar de que pertenecen a una categoría medible. Por lo tanto, no podemos ni siquiera comenzar a comprender las muchas cualidades de un ser iluminado. Entonces, la cuestión del samadhi final, el samadhi similar al vajra el

nyenpo dorje tawui tingedzin es muy importante. ¿Qué sigue después? La palabra *nyenpo* significa "antídoto", por lo que también debe haber un *pangja* (*spang bya*), algo que debe ser abandonado. El bodhisattva del décimo bhumi todavía tiene un *bagchak* muy sutil, las tendencias habituales de *shejé dribpa* (*shes bya'i sgrib pa*), el obscurecimiento a la omnisciencia. Pero inmediatamente después de que aplicamos el antídoto, alcanzamos el undécimo bhumi y no hay nada más que abandonar.

En fin, el objetivo de todos los Budas y bodhisattvas es permitir a la gente como nosotros, los seres conscientes, entender la verdad. Ese es el objetivo - ver la verdad, *denpa tong (bden pa mthong)* y hay muchas maneras de ver dicha verdad o de acercarse a esa verdad. Justo al principio del *Uma La Jugpa,* hablamos de 20 tipos diferentes de vacuidad. Ahora, con Nagarjuna y Chandrakirti, nos encontramos en la fase de determinar la visión, *tawa ten mabepé kab*, y para que entendamos la verdad, Chandrakirti nos introduce al surgir dependiente. Durante casi cuatro años, hemos hablado de cómo las cosas no surgen de sí mismas, de otras, ambas o ninguna - la realidad de los fenómenos es el surgir dependiente. Como dijimos ayer, tal vez algunos de nosotros podemos entender el surgir dependiente en un nivel burdo, como sin izquierdo no hay derecho, o ¡sin Inglaterra no hay patriotismo francés! Pero a nivel sutil, el surgir dependiente es muy difícil de entender, sobre todo dentro del surgimiento, extinción y permanencia, *chegag nesum* (*skye 'gag gnasgsum*). Es difícil para nosotros entender el aspecto de surgir en el que se centra Chandrakirti porque, desde un punto de vista budista, por millones de vidas hemos tenido la tendencia a caer en el hábito o en la trampa de creer que los fenómenos surgen de sí mismos, de otros, de ambos o de ninguno. Pero, como dijimos el año pasado, no debemos pensar que el surgir dependiente es algo que se puede entender por sentarse a leer un libro sobre el tema. Eso sólo nos dará una idea muy vaga del surgir dependiente. El estudio es un comienzo y es mejor que nada, pero no nos va a dar un panorama completo - sólo nos dará una imagen muy pequeña, tal vez sólo un reflejo de un reflejo. Para entender verdaderamente este surgir dependiente, necesitamos una llave, *demik* (*de'u mig*) y tendremos que obtenerla de nuestro amigo espiritual, necesitaremos mérito para recibirla. Tal vez dudemos donde encaja el mérito aquí - ¿por qué deberíamos necesitar mérito para entender el surgir dependiente?

El mérito encaja muy bien porque tenemos la tendencia habitual de no entender el surgir dependiente. El llamado mérito existe cuando tenemos dualismo, una mente dualista. En mi interpretación muy limitada, el mérito tiene que ver con desmantelar estos patrones habituales sofisticados, obstinados y que continuamente caen en los extremos - o al menos crear las condiciones para comenzar a desmantelarlos. Y para ello, es necesario realizar todo tipo de prácticas, aparentemente teístas, que parecen religiosas, como postraciones y ofrendas de lámparas de mantequilla. O peor aún, que nos pida nuestro amigo espiritual construir un edificio de nueve pisos o ser empujado desde un edificio, como Naropa. ¡O que nos pida robar sopa! ¡Estas cosas pasan, pero están más allá de mí! Este es un camino personal y no es mi trabajo. Mi trabajo es ir un poco a través de este esquema del *Madhyamakavatara*. Además, ¡no tengo el valor para empujar a alguien a un acantilado! Es necesario tener valor. Y no estoy hablando de la persona que cae; ¡Estoy hablando de la persona que empuja! Y se supone que debemos ser capaces de hacer esto sin *namtok* (*rnamrtog*), sin concepciones.

Sin embargo, el hecho de haber escuchado una sola frase de una enseñanza del surgir dependiente demuestra que tenemos una gran cantidad de mérito. Somos muy afortunados. Pero como dijimos ayer, al estudiar este tema, debemos recordar que sólo usamos palabras tales como surgir dependiente, vacuidad o lo no surgido para poder comunicarnos, pues carecemos de mejores términos. El término *shunyata*, vacuidad, es posiblemente lo más cercano que tenemos para describir la llamada verdad, por lo que lo estamos utilizando. Pero no hay que limitar a la mente, hay que abrirla y hacerla abundante. Ayer vimos cómo el Buda puede hacer que todo este universo quepa en un solo átomo y manifestar ese átomo tan grande como el universo entero. Ese verso nos introdujo

en el concepto de *ronyam (ro mnyam*) o "un solo sabor" - y nos dice que mientras tengamos el así llamado pensamiento racional, nunca entenderemos cualidades del Buda. Parece que esta experiencia de *ronyam* sólo aparece cuando dejamos de lado el pensamiento racional. Pero no me refiero a volvernos locos, porque eso es sólo otro tipo de pensamiento racional limitado por la lógica.

(2) Las cualidades que son sustentadas

(a) Dividirlas brevemente en diez tipos

(i) Resumen, 11: 28-30

11:28 El poder de saber lo que es y lo que no es origen; (1)
del mismo modo conociendo la maduración de las acciones; (2)
la comprensión de diversas aspiraciones; (3)
el poder de la realización de diversas propensiones; (4)

11:29 Del mismo modo facultades supremas y no supremas; (5)
los caminos del conocimiento y de lo ordinario; (6)
concentraciones, liberación, samadhis,
absorciones - tales facultades mentales; (7)

11:30 El conocimiento de recordar el pasado; (8)
el conocimiento del cese y del surgir; (9)
conocimiento de agotar las impurezas; (10)
tales son los diez poderes.

Ahora, Chandrakirti nos presentará los diez poderes del Buda, *tobchu* (*stobs bcu*). Pero incluso en la explicación de éstos, sólo tomará una gota del océano y lo hará brevemente. Las tres *slokas* 28 - 30 son una especie de resumen, un ejemplo de cómo el Buda tiene tantas cualidades grandiosas que están más allá de nuestra mente racional. Una explicación más detallada del primer poder la encontramos en la siguiente *sloka* número 31.

(ii) Explicación detallada

(1) El poder de saber si algo es una base o si no lo es, 11:31

11:31 Una causa que ha creado una cierta cosa,
El Sabio enseñó que es la base de dicha cosa,
de la misma manera, hay infinitos objetos que no son su base.
este conocimiento elimina las obstrucciones y es [el primer] poder.

Aunque en las líneas directrices este verso se clasifica como una explicación detallada, en realidad no lo es. Si queremos saber más acerca de los diez poderes, sería bueno leer el *Abhidharma Samuccaya* o *Ngönpa Küntu* (*mngon pa kun btus).* También el *Abhidharma Kosha* o *Ngönpa Dzö* (*dngon pa mdzod*), o sutras Mahayana como *Dodé Gyache Rolpa* (*mdo sde rgya che rol pa*), el *Lalitavistara Sutra*. No obstante, los sutras Theravada no hablan de esto. Como sea, el verso 31 habla del primer poder de comprender la causa. Entender qué causa da origen a cada resultado. A nivel más sutil, sólo el Buda puede percibir y entender esto - ni siquiera los bodhisattvas del décimo *bhumi* lo comprenden. Por ejemplo, a través del análisis, un científico podría llegar hasta el nivel más sutil de causalidad, como

el Big Bang. Pero eso es todo, es lo más lejos que puede llegar. Pero el Buda sabe cosas como ¿por qué los científicos lo llaman el Big Bang? ¡Tiene que haber una causa también para eso! Durante años y vidas, muchos científicos reunidos han tenido algún tipo de karma grupal o de tendencia habitual en grupo, de tal manera que todos están de acuerdo en llamarlo un Big Bang. Sólo el Buda entiende la causalidad al nivel de por qué sucedió esto, cuánto tiempo van a durar estas ideas y de cuando - y por qué - las próximas ideas surgirán.

(2) El poder de conocer el fruto de todas las acciones, 11:32

11:32 [El karma] deseado y el no deseado, lo opuesto- la realidad del agotamiento,
y la multitud de la maduración kármica,
la capacidad de saber sin obstáculos cada uno de estos objetos,
a lo largo de los tres tiempos, es [el segundo] poder.

Este verso describe su poder de comprensión de *lé [las],* es decir del karma y de los resultados del karma. Comprende como una causa negativa o mal karma produce sufrimiento, que es el dolor, y como una causa que es buen karma, buena acción, produce felicidad. Bueno eso lo entendemos. Sin embargo, aquí se refiere a un nivel más sutil, es decir aquello que hace que una acción sea un mal karma o un buen karma, sólo lo puede comprender el Buda, y ese es el segundo poder. Por ejemplo, ¿por qué su primera enseñanza fue un antídoto para todo aquello que no es virtuoso? Y después de eso, ¿dio una enseñanza que puede ser utilizada como un antídoto para el apego a la identidad personal o el ego? Y entonces ¿por qué enseñó el tercer vehículo, la tercera enseñanza, que puede ser utilizada como un antídoto para purificar todas las visiones? Eso ocurrió en este mundo. En otro lugar, en otra parte del universo, podría haber enseñado esto en un orden distinto o tal vez haber sólo enseñado uno de estos vehículos. Del mismo modo, ¿cómo funciona este camino sutil, como los caminos de la acumulación, de la aplicación y de la visión? ¿Y cuáles son los obscurecimientos correspondientes que deben ser abandonadas en estos caminos? Todas estas cosas son los niveles más sutiles del karma y del resultado kármico. Y sólo el Buda puede comprenderlo.

(3) La facultad de conocer las diversas aspiraciones de los seres (737), 11:33

11:33 Las intenciones que surgen de la fuerza del deseo y así sucesivamente;
la gran multitud de aspiraciones iniciales, medias y supremas;
y otras aspiraciones ocultas - este conocimiento
que envuelve a todos los seres de los tres tiempos, es [el tercer] poder.

Este verso describe su poder para comprender la motivación, lo que es particularmente importante en el Vajrayana. Si somos estudiantes Vajrayana y especialmente si somos practicantes de *Kalachakra*, entonces sabremos que esto se enseña mucho. Cada ser sensible tiene una aspiración o motivación diferente; no hay dos seres con la misma motivación. Estas motivaciones pueden estar guiadas por la agresión, la ignorancia, el orgullo, la duda, la visión, la ideología, la devoción, la atención plena, algo así. Y estos diferentes tipos de aspiración se dividen en tres categorías: las iniciales, las superiores y las que están en medio.

Permítanme ilustrar la idea de las diferentes motivaciones. Por ejemplo, mientras les estoy enseñando, no debería pensar ni por un segundo que todos ustedes tienen la misma idea del Madhyamika. Podríamos pensar que eso es lo que pasa si todos vamos a clases Madhyamika, aprendemos el mismo texto y entendemos un poco de la vacuidad. ¡Pero esto es una broma! Para un

ser ordinario como yo, podría pensar que estoy enseñando y que lo están entendiendo - ¡pero es mi propia proyección! ¿Quién sabe lo que estén recibiendo? Por el contrario, el mejor orador es el Buda. Por ejemplo, en esta tienda de campaña, hay cerca de 100 personas con 100 motivaciones, por lo que el Buda enseñaría 100 enseñanzas correspondientes a cada diferente motivación, al mismo tiempo en un instante. Del mismo modo, cuando miro a este micrófono, creo que ustedes están mirando el mismo micrófono, pero no es cierto. Estamos viendo cosas totalmente diferentes. Pero de alguna manera, en nuestro mundo ignorante, creemos que funciona. Y así es como operamos. Desde el punto de vista del Buda, la forma en que hacemos las cosas debe ser ¡como ver a la Federación mundial de lucha! ¡Pelean y es completamente falso, pero sin embargo hay miles de personas en la audiencia! Esta tercera línea está diciendo que los seres conscientes también pueden tener dos tipos de motivación, al mismo tiempo, sin saberlo. Por ejemplo, en el fondo, podrían tener una motivación más dirigida a la agresión. Pero su motivación superficial podría ser algo completamente diferente, como el amor o la compasión. En lo profundo, su motivación podría ser devocional, mientras que en la superficie se parece más como deseo. Sólo el Buda sabe todo esto –ese es su poder.

(4) El poder de conocer todos los diferentes constituyentes de las cosas, 11:34

11:34 Los Budas, conocedores de las divisiones de los constituyentes,
llamados constituyentes de la naturaleza de los ojos y así sucesivamente.
El conocimiento infinito de los Budas perfectos,
penetra en todos los aspectos de los fenómenos. Este es [el cuarto] poder.

Este verso describe el poder del Buda de comprender los *dhatus*. Todos los seres conscientes tienen diferentes *dhatus, kam (khams),* como *migkam (mig khams*, el *dhatu* del ojo). No sé cómo explicar la idea de *dhatu* de forma simple, pero se relaciona con algo que puede ser medido u observado por un sujeto. Aquí estamos hablando del sujeto que es un ser engañado, que contiene a todos los sujetos hasta e incluyendo la etapa posterior a la meditación del bodhisattva del décimo bhumi. Lo que sea que se pueda medir u observar por tal sujeto, que está dentro de su dominio o alcance: eso es *kam*. Por ejemplo, cuando decimos "*dhatu* del ojo", la mayoría de nosotros sólo pensaremos en el concepto vago de "ojo", algo que ve. Pero según el *Abhidharma*, hay mucho más que eso: todo ser sensible tiene diferentes componentes, por así decirlo, incluso dentro del *dhatu* del ojo. Y aunque hablamos de 18 *dhatus* diferentes, esto es sólo nuestra propia visión limitada; hay muchos más *dhatus*. Si queremos saber más sobre *kam*, debemos leer el *Abhidharma Kosha.* Este tema también es importante dentro del Vajrayana, especialmente durante las *abhishekas*, donde hablamos de *kam* en términos del dominio o territorio en el que se concedió la llamada *abhisheka*. Aún más, cuando se comprende el concepto de dominio, entonces se entiende por qué el Vajrayana tiene métodos como el color, como el rojo para el magnetismo y amarillo para la prosperidad. ¡Pero este no es el momento de hablar de eso! De cualquier manera, el Buda conoce la esencia de todos estos *dhatus* y esto está sólo dentro de su comprensión.

Comprender el karma

El concepto de karma es tan popular ahora; que todo el mundo parece hablar de ello, ¡a pesar de que muchos de nosotros parecemos no tener ni idea de lo que estamos hablando! Sabemos que los seres conscientes habitan en, vienen de y van hacia diferentes tipos de karma. Pero este concepto de karma también se relaciona con el concepto de *kam*, porque los seres conscientes también moran, agotan y surgen en muchos tipos diferentes de dominio. Y, como ya hemos comentado, los seres conscientes tienen muchos tipos diferentes de aspiración, incluso dentro del curso de un solo día y todo tipo de diferentes facultades. Sólo el Buda puede comprender todas estas cosas. Cuando hablamos de cosas como acciones kármicas, la mayoría de las veces, nuestras mentes sólo pueden ponderar este pequeño reino humano. En comparación con la comprensión del Buda, sólo estamos hablando de los estatutos de un pequeño club social.

Por ejemplo, cuando Buda enseñó las Cuatro Nobles Verdades bajo el árbol Bodhi o en Varanasi, algunas personas tenían el karma - y también la aspiración, las facultades y *kam*–de escuchar esto simplemente como las Cuatro Nobles Verdades, el vehículo común. Pero hubo muchos otros tipos de estudiantes y discípulos, como aquellos en el reino de los devas y el reino de los asuras. Debido a que sus elementos son diferentes, oyeron la enseñanza como algo completamente diferente. Para ilustrar la idea con otro ejemplo, aunque tal vez no es tan bueno, se nos dice que cuando Manyushri enseñó el *shunyata*, algunos shravakas en la audiencia tuvieron un ataque al corazón. Por supuesto, Manyushri ya era un Buda, en este caso se manifestó como un bodhisattva del décimo *bhumi*. Por lo tanto, no tenía la capacidad omnisciente del Buda de comprender las aspiraciones, *möpa* (*mos pa*) y *kam* de todos en la audiencia. Por lo tanto, cuando enseñaba, ciertas personas como los shravakas podrían no entenderlo. De cualquier forma, el siguiente verso es acerca de cómo el Buda tiene el poder de entender todas estas facultades.

(5) El poder de saber si las facultades son supremas o no, 11:35

> *11:35 El pensamiento discursivo y demás pueden ser supremos para aquellos muy astutos,*
> *sin embargo, se enseñó que no es así para el mediano e inicial.*
> *La comprensión de cómo los ojos y demás son establecidos de manera común,*
> *tal es [el quinto] poder de la ausencia de deseos de la omnisciencia.*

El Buda tiene el poder de entender quién tiene las facultades supremas y quién no. Él sabe que tiene la facultad de ver las cosas como limpias, *tsang (tshang);* como dichosas*, dewa (ba bde);* como identidad personal, *dag (bdag);* y como permanente o eterno *tag (rtag).* Estamos hablando de la facultad de *kunne nyönmongpa (kun nas nyon mongs pa*). Y entonces quién tiene la facultad que no está manchada, lo contrario *de Kunne nyönmongpa.* Él sabe que cuenta con la facultad libre de obscurecimientos, ya sean menores, mayores o enormes. Aunque estamos hablando de diferentes capacidades, no estamos hablando de una jerarquía, aunque podría sonar así. Por ejemplo, muchos maestros Nyingmapa dicen que Guru Padmasambhava tuvo facultades promedio, no las mayores. He discutido esto con Nyoshul Khen Rinpoche. De todos modos, tenía la capacidad de ver las facultades que tienen los seres conscientes

(6) El poder de conocer los caminos seguidos por todos, 11:36

> *11:36 Los caminos de los Budas, de los pratyekabudas,*
> *De los shravakas y de los bodhisattvas; [los caminos de] los pretas,*

de los animales, de los devas, de los humanos y de los seres narakas -
el conocimiento ilimitado y sin obstáculos de estos es [el sexto] poder.

El Buda sabe aquello que conforma un camino y qué camino puede conducir a qué tipo de resultado, como la etapa del *Sugata que es Victorioso ante todo*, el resultado del pratyekabuda, el resultado del bodhisattva, el resultado del shravaka o el de los diversos reinos como el de los devas, asuras, animales, pretas y narakas. Usa este poder de conocer y luego enseña diferentes vehículos a diferentes seres con diferentes vehículos. Nuestro punto de vista de tres vehículos es muy limitado; él podría estar enseñando a cientos de diferentes vehículos a diferentes seres que necesitan diferentes caminos.

(7) El poder de conocer tanto la aflicción como la perfección (738), 11:37

11:37 Las diferentes meditaciones de los diferentes yoguis del mundo
y las ocho liberaciones del shamatha,
así como las absorciones individuales y óctuples -
conocer todo esto sin obstrucciones es [el séptimo] poder.

Este es un poder de conocimiento muy especial. Sólo un buda puede comprender en el nivel más sutil el camino que conducirá al agotamiento total de las aflicciones y cuál es el camino que no lo hará. Por ejemplo, sin este poder, corremos el peligro de fácilmente malinterpretar algunos de los resultados de la meditación, tales como las cuatro etapas diferentes de samadhis o los ocho tipos de libertades, creyendo que son la etapa final de la total iluminación. La tercera línea menciona la absorción de la cesación, la cual se refiere aquí a la cesación de la sensación o *tsorwa (tshor ba)* y de composición o formación kármica *duché ('dus byas)*. Una vez logrado el cese de la sensación y la formación kármica, que se parece a la iluminación, porque ya no creamos más karma - pero no es necesariamente el camino que conduce al completo agotamiento de la aflicción.

(8) El poder de saber y recordar las vidas pasadas (de todos los seres), 11:38

11:38 [Recordar] cuando él mismo tenía aflicciones y habitaba en el samsara,
así como la existencia cíclica de otros seres conscientes,
tan infinitos como son, sus orígenes y sus países,
tal conocimiento y capacidad es [el octavo] poder.

Este es un poder con el que probable estemos más familiarizados, digamos que Buda recuerda todas sus vidas pasadas, desde el momento en que tomó el voto del bodhisattva, a través de *lobpé lam (slob pa'i lam),* el camino del aprendizaje, hasta la etapa final del bodhisattva del décimo bhumi, cuando usó el antídoto similar al vajra. Y no sólo recuerda sus vidas pasadas, sino también las de todo ser consciente sin ninguna confusión.

(9) El poder de conocer las muertes y las transmigraciones de (todos los seres), 11:39

11:39 La transmigración de todos los seres conscientes,
sus vidas y sus mundos, hasta los límites del espacio -

conoce los detalles y percibe el tiempo
tal [conocimiento] sin obstrucción perfectamente puro e infinito, es el [el noveno] poder.

El noveno poder del Buda es poder comprender cuando los seres conscientes terminan su llamado estado de permanecer o vivir y entran en el estado de la muerte. Sólo él puede entender las causas y condiciones más sutiles de cómo transmigran a diferentes estados después de la muerte y por qué se toman diferentes tipos de renacimiento.

(10) El poder de saber cómo eliminar las aflicciones por completo, 11:40

11:40 A través del poder de la omnisciencia, rápidamente se purifican
los kleshas de los Budas, destruyéndose junto con sus patrones habituales y,
las aflicciones de los discípulos cesan a través de la inteligencia,
tal conocimiento infinito sin obstáculos es el [décimo] poder.

El décimo poder del Buda es que sólo él puede entender cómo los diferentes seres en el camino pueden derrotar a sus impurezas mediante sus diversos antídotos. Por ejemplo, puede entender como un bodhisattva del décimo bhumi utiliza los samadhi similares al vajra para derrotar por completo todas las impurezas, incluyendo la tendencia habitual de *shejé dribpa* (*shes bya'i sgrib pa*), el obscurecimiento hacia la omnisciencia. Es capaz de comprender igualmente cómo todos los hijos del Buda, incluyendo los shravakas, los pratyekabudas y los bodhisattvas en el camino derrotan sus aflicciones a cada momento.

(b) La incapacidad del autor para expresar una clara categorización de ellos, 11:41

11:41 No es debido a que no haya cielo que las aves regresan -
ellas regresan cuando su fuerza se agota.
Del mismo modo, junto con sus discípulos, incluso los bodhisattvas,
deben renunciar a describir las cualidades similares al cielo de los Budas.

Chandrakirti está diciendo que estas diez *slokas* simplemente son como si usáramos una punta de césped para tomar una gota de agua de todo el océano de las infinitas cualidades del Buda, ¡e incluso esto es sólo un ejemplo! Nos presenta la siguiente analogía: si un ave tiene la energía para volar, el cielo no tiene final. No es que las aves regresen debido a que se termina el cielo; más bien es porque no tienen más energía para volar. Asimismo, aun cuando todos los hijos del Buda, incluyendo cada shravaka, pratyekabuda y bodhisattva del primer camino de la acumulación hasta el décimo bhumi se reúnan para enumerar las cualidades de un solo Buda, eventualmente tienen que parar. Y no habrán llegado al final de estas; es sólo que no cuentan con la energía o el tiempo para terminar de hablar de ellas.

(c) Lo que ha descrito aquí, está de acuerdo con la explicación de otra persona, 11:42

11:42 Por lo tanto, ¿cómo puede alguien como yo saber de tus cualidades?
¿O ser capaz de describirlas?
Sin embargo, debido a que el noble Nagarjuna las ha explicado,
he dejado de lado la incertidumbre para hablar brevemente sobre ellas.

Aquí Chandrakirti está demostrando su humildad. Lanza la pregunta: dadas todas estas razones, ¿cómo puede alguien como él expresar las infinitas cualidades del Buda? Y entonces afirma que dejará de lado sus dudas y expresará algunas de estas cualidades con la ayuda de las palabras de Nagarjuna. Aquí se está refiriendo al *Tö-tsok* (*bstod tshogs*) de Nagarjuna o "El conjunto de alabanzas" al dharmadhatu, al Dharmakaya y demás.

[Pregunta]: Hablamos de miles de Budas con diferentes cualidades. Pero para Chandrakirti, la budeidad es un estado único, así que ¿cómo se puede hablar de esas diferencias?

[R]: Buda no es uno, pero tampoco es muchos. Es cierto. Muchas personas tienen este concepto de Buda como algo singular; tal vez es algo con orientación hindú, algo así como Ishvara y todo eso, la fusión con un dios universal o energía o alma o lo que sea. La budeidad no es así.

[Pregunta]: ¿Qué debemos leer para saber más de las dos sabidurías? Sobre, la sabiduría que conoce la naturaleza de las cosas y sobre la sabiduría que conoce las cosas en su multiplicidad.

[R]: Creo que lo mejor sería leer el *Prajñaparamita*, o el *Abhisamaya Alankara* o "Ornamento de la Realización". ¡Tienen mis mejores aspiraciones y les deseo buena suerte si los estudian! Es bastante difícil para nosotros hablar del punto de vista de otra persona, aun cuando esa otra persona no es más que un ser engañado. ¡Pero en el *Abhisamaya Alankara,* tenemos que estudiar el punto de vista del Buda! Sin embargo, es el texto más importante para estudiar, en las escuelas de filosofía Gelugpa y Sakyapa, por ejemplo. En mi shedra, estudian la *Abhisamaya Alankara* cada año durante 8 años y utilizan el texto de Chandrakirti como un complemento.

[Pregunta]: ¿Está la facultad de conocimiento del Buda separada de lo que conoce?

[R]: ¿Está usted preguntando si Buda se aísla a sí mismo del objeto? Por supuesto, tan pronto como hablamos de un conocedor, estamos hablando de algo que se conoce. Nosotros, los discípulos, nos referimos a del Buda como omnisciente; ¿realmente no tenemos una palabra mejor que esto? Cuando describimos al Buda y su omnisciencia, no tenemos más remedio que utilizar palabras como *tamché chenpa* (*thams cad mkhyen pa)*, conocedor de todo. Pero la caída del sujeto y el objeto no se producen aquí. No hay ningún objeto a ser conocido. Como dijimos hace un día, no hay nada que conocer; Por lo tanto, incluso el conocedor no existe inherentemente. Eso es lo que dijo Chandrakirti. Sólo podemos decir que Buda sabe todo a nivel convencional.

Sería mucho más fácil responder a preguntas como esta si pudiéramos decir, como el oponente de Gorampa, que la llamada omnisciencia del Buda sólo existe como proyección de nosotros los devotos seres conscientes. Pero en realidad no podemos hacerlo, porque Gorampa los ha derrotado. Sin embargo, Chandrakirti y Gorampa han presentado algo muy importante para nosotros: una sabiduría que está más allá de nuestro pensamiento. No se puede decir que el Buda no tiene esa sabiduría que todo lo sabe; que es sólo nuestra proyección. De lo contrario, ¿cuál es el punto de conseguir la iluminación? Él debe tener algo, pero si nos preguntamos que es ese algo, sólo podemos intentar describirlo. ¿Recuerdan todos los miles de millones y billones de cualidades? ¡Y esos son sólo los bodhisattvas! Chandrakirti ya ha presentado diez de las cualidades del Buda, y mientras continúa, insistirá en que están más allá de nosotros.

Volvamos a la cuestión sobre qué objeto percibe el Buda. Si recordamos el ejemplo de los Chittamatras, un vaso de agua es percibido de manera diferente por los seres de los seis

reinos. Así que, si un Buda está mirando esto, ¿qué es lo que ve? Si el Buda Shakyamuni está mirando a esto, entonces él vera agua. Estoy dando la perspectiva de Gorampa aquí. El Buda fue *kangnyi nam kyichok* (*rkang gnyis rnams kyi mchog*), la persona suprema. Hay un sinfín de discusiones acerca de esto, pero el Buda Shakyamuni era un buda nirmanakaya. No me gusta usar la palabra "falso", pero todo esto es una manifestación. Esto incluye todas sus acciones, según el Mahayana, todo, desde el primer día en que descendió del cielo Tushita. De hecho, inicia incluso antes de eso, desde el día que tenía un pensamiento altruista, como un destello de luz, cuando él era un ser del infierno. A partir de entonces, hasta cuando él entró en el parinirvana en Kushinagar (*rtsva mchog grong*) - todas sus vidas fueron acciones destinadas a liberar a los seres conscientes, por lo que estamos hablando del punto de vista de otro. Así, cuando decimos que el Buda ve este vaso de agua como agua, estamos hablando de nuestra proyección de su proyección. Es por eso por lo que hacemos ofrendas de agua al altar.

[Pregunta]: Cuando usted dice Buda Shakyamuni es nirmanakaya, ¿no te refieres a sus 12 actos, las 12 obras?
[R]: Sí.

[Pregunta]: Pero sí tuvo altruismo cuando él era un ser infernal, eso fue antes de que él fuera Buda.
[R]: Sí, pero incluso eso se incluye, según el Mahayana. Esa es la parte difícil, ¿no? Sin embargo, hay que tener cuidado, porque lo que yo acabo de decir podría parecer exactamente lo que el oponente decía - que Buda no tiene sabiduría; es sólo la proyección de la otra persona. Esto es muy similar. Por lo tanto, si nos preguntamos de nuevo, ¿entonces qué ve el Buda, en su opinión? A modo de respuesta, debido a nuestra falta de palabras y frases, hablamos de todas estas cualidades infinitas - cuerpos, sabidurías y actividades - pero luego, al final resumimos diciendo que está más allá de nosotros.

[Pregunta]: Cuando hablamos de Buda, ¿hablamos del Buda primordial?

[R]: ¡Eso es una especie de lenguaje Dzogchen! ¿Qué quieres decir con eso? Si me preguntan lo que ve, aunque *adi-buda* y todos aquellos conceptos no existen en el departamento Mahayana, hablamos del dharmakaya aquí. Recuerden lo que Chandrakirti dijo ayer - el Buda puede poner todo este universo encima de un solo átomo, y él puede hacer un átomo tan grande como el universo entero - sin embargo, el átomo no será más grande, y el universo no se hará más pequeño. ¡Esa es la única manera de explicar cómo el Buda vería un vaso de agua! Está más allá de nuestra comprensión racional. Pero no todo está perdido aquí; no es como si el Buda y todo lo que está haciendo es algo completamente aislado y más allá de nosotros. Hay un muy hermoso puente, el cuerpo similar a la causa, *gyü tün gi ku* (*rgyu mthun gyi sku*). Ahora, sólo los bodhisattvas del décimo bhumi son capaces de percibir esto, así que tenemos que confiar en ellos y su percepción. ¡Pero es la única manera! Si su mejor amigo fue a París y vio una ópera, y él regresa y le dice que ha visto una muy buena ópera, ¡eso es todo! ¡eso es todo lo que puedes hacer! Él debe haber visto una buena ópera, pero nosotros no podemos evocar esa opera. Todo lo que podemos hacer es confiar en lo que él nos diga. Eso es lo que Chandrakirti parece estar haciendo aquí. Y no olvidemos, que Nagarjuna estaba sólo en el primer bhumi sólo cuando escribió el texto sobre el que Chandrakirti está basando la Madhyamakavatara.

[Pregunta]: Chandrakirti habla de parte de su maestro, Nagarjuna. ¿Pero cómo puede este bodhisattva de primer bhumi describir las cosas percibidas por el bodhisattva del décimo bhumi? En particular, dado que él es solo un bodhisattva del décimo bhumi, ¿cómo pudo

convencer a los shravakas? De acuerdo con el Prasangika, un bodhisattva necesita estar en el séptimo bhumi antes de poder refutar perfectamente a los shravakas. El mismo Nagarjuna dijo que la sabiduría de un bodhisattva del primer nivel no sobrepasa la gran sabiduría de los shravakas.

[R]: Pero aquí hablamos acerca de los bodhisattvas del décimo bhumi, ¡y aún no estamos en el camino de la acumulación! Como Chandrakirti, usamos la referencia de alguien más. Y estoy seguro de que Nagarjuna a su vez uso de referencia alguien que es un bodhisattva del décimo bhumi, y su trabajo escrito –Manyushri.

[Pregunta]: ¿Entonces Manyushri inspiró a Nagarjuna?

[R]: ¡Todos estos chicos son responsables! Chandrakirti, Nagarjuna, Manyushri - no hay problema. Déjenme decirles algo, en Sri Lanka, no creen que Nagarjuna sea budista, y tienen muy buenas razones, Deberían estudiar ahí y escuchar a estos monjes de Sri Lanka y su refutación de por qué los otros extremos del surgir dependiente son completamente inútiles. Es un muy buen argumento, sin embargo, viene de diferentes *sam*(*bsam*) actitudes y diferentes *möpa* (*mos pa*), aspiraciones.

[Pregunta]: ¿Sabemos en que bhumi estaba Asanga? Pregunto por qué al principio de la enseñanza, dijo que la ventaja de ser un bodhisattva del primer bhumi es que puede discernir correctamente que enseñanza es definitiva y cual es provisional. Y por eso Chandrakirti se basa en Nagarjuna como un intérprete correcto de las escrituras. Así que suponiendo que Asanga también estés en el primer bhumi, presumimos que también tiene un entendimiento correcto de que es definitivo y que es provisional, pero no difiere de Nagarjuna.

[R]: No, no tanto. Recuerden, hablamos bastante de esto, acerca de sus diferentes maneras de explicar *gangsak gi dag* (*gang zag gi bdag*), la identidad de la persona; *da mé* (*bdag med*), ausencia de identidad; y *chökyi da mé* (*chos kyi bdag med*), ausencia de identidad de los fenómenos. Nagarjuna y Maitreya hacen diferentes énfasis y es debido a que tienen diferentes motivaciones. *Abhisamaya Alankara de* Maitreya es un texto exclusivamente para estudiantes Mahayana mientras que este texto es, supuestamente, para los tres vehículos, y por lo tanto se presenta así. El señor Maitreya insiste en que shravakas no tienen ningún conocimiento de la ausencia de identidad de los fenómenos, mientras que, como se puede ver, Chandrakirti y Nagarjuna dicen que tienen la mitad, o por lo menos lo entienden un poco. Este aparente desacuerdo se debe al diferente énfasis, que mencionamos antes.

[Pregunta]: Si Nagarjuna basa sus argumentos en la palabra de Manyushri, ¿Cómo sabemos que lo hizo correctamente?

[R]: Tu eres la única persona que puede tomar esta responsabilidad, yo no! Pero tenemos *ngöpo topgyur gyi tsema* (*dngos po stob 'gyur gyi tshad ma*), evidencia válida y *lungi tsema* (*lunggis tshad ma*), establecimiento válido a través de las escrituras (es decir, válida porque lo afirmó el Buda) aquí es donde necesitamos estudiar *pramana* budista. Pero podemos argumentar lo mismo acerca de los textos. ¿Cómo sabemos si fueron escritos en tibetano, sanscrito o inglés? ¿Cometieron algún error los traductores? Siempre surgirán estas dudas en las personas, así que al final, lo único en lo que podemos confiar es *ngöpo topgyur gyi tsema*, la cognición lógica o válida.

[Pregunta]: ¿Cómo desarrollamos esta cognición válida?

[R]: Bueno, para eso necesitamos confiar primero en la disciplina, *tsültrim*. Entonces tenemos que escuchar las enseñanzas, luego reflexionarlas, y luego meditar. Alguien que no tiene s*hila* no tiene la capacidad de tener la cognición válida, por lo que gente como Vasubandhu enfatizan que requerimos *tsültrim, shila*, antes que todo lo demás. Y entonces debemos escuchar, reflexionar, y luego meditar. Yo creo que tiene sentido.

[Pregunta]: ¿Podría decir algo más sobre por qué el cuerpo similar a la causa es un puente?

[R]: El kaya similar a la causa es la única conexión que tenemos con el Buda, con algo que está completamente más allá de nosotros. ¿Por qué es una conexión? Es porque el bodhisattva del décimo bhumi sigue siendo un objeto de compasión. ¿Recuerdan, en el primer capítulo hablamos de tres tipos de compasión, que se diferencian por sus tres tipos de objeto? Cuando hablamos de *chö la migpé nyinje* (*chos la dmigs pa'i snying rje*), la compasión centrada en los fenómenos, incluso los bodhisattvas del décimo bhumi son objetos de compasión. No sólo en su tiempo posterior a la meditación, sino también en su tiempo de meditación está el sufrimiento que todo lo permea. Así, en base a eso, tenemos un hilo, y es que sólo un bodhisattva del décimo bhumi puede ver la manifestación del onceavo bhumi. Entonces el bodhisattva del noveno bhumi cree en este, el octavo bhumi cree en el noveno, y así es como pasa. Lo que preguntas es realmente muy importante, sin este puente, entonces estaríamos perdiendo una base vital, *zhi (gzhi)*, que tenemos que establecer el Buda como el objeto último de refugio. Cuando hablamos de refugio, tenemos que hablar sobre el miedo.

[Pregunta]: ¿No forman normalmente los *tulkus* este puente?

[R]: Pero es un poco frágil. Después de todo ¿quién es la persona indicada para decir quién es un *tulku*? Todos estamos un poco locos y ebrios – podríamos decir que existe, pero no somos en realidad testigos perfectos. Pero si me preguntan si debemos usar los *tulkus,* desde luego que debemos. No podemos usar nada más.

[Pregunta]: ¿Qué pasa si los *tulkus* son buenos o malos? Si hay varios *tulkus*, en lugar de un *tulku* universal, entonces no podemos demostrar que es una buena manifestación en todos los reinos.

[R]: Esto es importante. Ahora, recordemos cómo distinguimos entre *gyü* (*rgyu*), causa y *kyen (rkyen),* la condición. La verdadera causa de la bendición del Buda es nuestro propio mérito, y la condición son las aspiraciones, *mönlam (smon lam),* de este Buda en particular, mientras estaba en el camino. Cuando estudiamos esto, hay que concentrarnos en esta línea. Nunca en los sutras Mahayana y sastras Mahayana se admite... por supuesto, poéticamente esta la compasión del Buda y todo eso. Pero cuando realmente penetras esta filosofía, dirán, cuando él estaba en el camino, se entrenó mentalmente, *shinjang (shin sbyang),* empleó la purificación y perfeccionó sus aspiraciones, y todo eso. Aunque tengo un pequeño problema con esta analogía del alfarero, de alguna manera me molesta.

[Pregunta]: Volviendo a este problema de cómo purificar el último *samadhi*, Gorampa, quien es *rangtongpa* puro, admite que hay algo de sabiduría. Pero también admite, como *rangtongpa*, que no tiene existencia inherente.
[R]: Él dirá que es inherentemente inexistente. Por su punto de vista, es necesario leer los escritos del propio Gorampa sobre distinguir la visión, aunque es probable que sea una visión muy sesgada, porque es muy *rangtongpa*.

[Pregunta]: Pero si esta sabiduría no tiene existencia inherente, ¿cómo es diferente de una de nuestras proyecciones?
[R]: No creo que el argumento del oponente de Gorampa esté basado tanto en la verdad relativa y última, sino si la sabiduría es inherentemente existente o no. Es una cuestión de expresión. Por ejemplo, una analogía que nuestros oponentes utilizan siempre es que cuando se lava una taza, no puedes hacer una taza limpia; sólo se puede lavar la suciedad. Eso es todo lo que existe. Gorampa diría que cuando se lava la suciedad, surge la taza limpia. Pero nuestro oponente dice que cuando se lava la suciedad, la llamada tasa limpia es solo la proyección de otras personas; es sólo la forma en que lo vemos. Ellos dirían que la única cosa que realmente sucedió fue la purificación de la suciedad. Eso es todo. Pero Gorampa dice que no, también hay el surgimiento o la aparición de una taza limpia, de lo contrario ¿por qué lavar la suciedad? Para llegar a ser un Buda, por así decirlo, dos cosas tienen que suceder. Para nuestro propio objetivo o beneficio, se debe eliminar completamente todas las impurezas, y para el objetivo o beneficio de los demás, se debe tener un logro completo de todo. Según la opinión de nuestro oponente, la segunda cosa no puede suceder.
Entre *rangtongpas* y *shentongpas*, el problema es ligeramente diferente. Aquí, cuando identifican la realidad última, *yongdrup (yongs grub),* ellos embellecen este concepto con palabras como tagpa (rtagpa): permanentes, primordialmente consumados, cosas así. Esto produce grandes problemas entre los *rangtongpas* y los *shentongpas*. Además, los shentongpas dirían que las cualidades del Buda, como las 32 marcas mayores, *tsen zangpo (mtshan bzang po)*, marcas físicas como las uñas de color cobre, incluso éstos no se pueden producir: siempre han estado ahí. Tienen un muy buen soporte porque el Señor Maitreya dijo que la naturaleza búdica se ha manifestado todo el tiempo. Sin embargo, los *rangtongpas* dirían estas cosas de una manera diferente.

[Pregunta]: Pero incluso Gorampa diría ... {resto de pregunta inaudible}
[R]: Sólo a nivel convencional. Y, tenemos que ser cuidadosos, cuando decimos "en el nivel convencional", porque hay dos tipos de nivel convencional: el primero es el convencional, y el segundo es el convencional que se utiliza en el proceso de desarrollo de lo último. Aquí estamos hablando del segundo.

[Pregunta]: ¿Por qué distinguimos en este caso, entre estos dos tipos de verdad relativa? En este caso, toda la verdad relativa es buena para la iluminación, así que ¿por qué estamos distinguiendo entre dos tipos diferentes?
[R]: Porque ahora estamos en el momento de establecer la visión, y esa es la única manera.

Una visión general de la estructura del Madhyamakavatara

Tradicionalmente, en varios momentos durante una enseñanza, recordamos las líneas directrices o *sabché* (*sa bcad*). Tal vez nos ayudará a entender mejor el Madhyamika que hemos estado estudiando en los últimos cuatro años. A manera de un breve recordatorio, el título de este texto es *Madhyamakavatara*. *Avatara* significa entrar, existen dos tipos de Madhyamika a los que es necesario entrar: El Madhyamika definitivo (aquello que es designado) o *jöja dön gyi uma* (*brjod bya don gyi dbu ma*), y la palabra (aquello que designa) o enseñanzas, *jöjé tsik gi uma* (*brjodbyed tshig gi dbu ma*). Este texto no entra directamente al Madhyamika definitivo; entra directamente a las palabras, a las escrituras. Dentro del Madhyamika de las escrituras, también hay dos categorías que son: Las palabras pronunciadas por el Buda o *sangyé gyi ka* (*sangs rgyas kyi bka'*), y los comentarios o *shastras* de los discípulos y seguidores del Buda o *jenjukpé tenchö* (*rje 'jug pa'i bstan bcos*). El texto de Chandrakirti no entra en la categoría de las palabras del Buda directamente; el *Madhyamakavatara* pertenece a los *shastras* escritos por los seguidores del Buda, en particular en las obras de Nagarjuna. Chandrakirti también utiliza sutras de apoyo como el *Do dé Sa Chupa* (*mdo sde sa bcu pa*), el *Dashabhumika Sutra*.

Estoy seguro de que no necesito recordarles que esta es una interpretación Prasánguika Madhyamika de los comentarios del camino medio. Dentro de la verdad definitiva, los Prasanguikas no aceptan que las cosas surjan de sí mismas, ni debido a algo diferente, ni de ambas ni de ninguna, sin embargo, tampoco aceptan esto dentro de la verdad relativa. Eso es lo que los hace especiales. En particular, su punto de vista difiere de la escuela Svatantrika Madhyamika, los seguidores de Bhavaviveka y Shantarakshita, que aceptan que las cosas surgen de otras dentro del nivel convencional. Hay varias tradiciones dentro del Prasanguika Madhyamika, incluyendo la Yogachara Madhyamika, pero Chandrakirti no es un Yogachara. Su tradición es (*'jig rten grags der spyod pa'i dbu ma pa*), los seguidores de Madhyamika que admiten lo que la gente común acepta. Esta es una tradición muy especial y única.

Sus interpretaciones, nos hacen llegar a la consecuencia de que todas las otras escuelas - tal vez no deberíamos incluir la Svatantrika Madhyamika, pero definitivamente de la escuela Chittamatra hacia abajo - no son sólo verdad relativa no válida, sino que en realidad son verdad relativa inválida. Recordemos el ejemplo utilizado para ilustrar la verdad relativa inválida, cómo si tenemos una catarata o alguna enfermedad visual, se puede ver cabello cayendo delante de nuestros ojos, aun cuando en realidad no haya tal cosa. Del mismo modo, Chandrakirti piensa que las mentes de los Chittamatras y de las otras escuelas están enfermas, por lo que sus opiniones no las considera verdad relativa válida sino inválida o nula. Esa es una declaración fuerte, porque sólo la verdad relativa válida puede utilizarse como recipiente para entender la verdad definitiva. La verdad relativa inválida no puede llevarnos a la verdad última. Debido a eso, durante su explicación del sexto bhumi, Chandrakirti dice que los seguidores del Prasangika Madhyamika no tienen ninguna tesis en sí misma. En otras palabras, Chandrakirti, por supuesto dice, ahí está el Buda, ahí hay un camino y ahí hay bodhichita. Pero todo eso - todo el camino – sólo lo acepta desde el punto de vista del otro, desde el punto de vista de la gente común.

¡No olvidemos que es un sujeto que ordeñó la pintura de una vaca! Y ordeñar una vaca pintada no es algo que la gente ordinaria acepte. ¿Recuerdan que durante la explicación del sexto bhumi también dijo que la gente ordinaria es ignorante? Así que, para determinar la verdad definitiva, ¿cómo podemos confiar en ellos? ¡Es muy astuto, tan atrevido en este caso! Al establecer la verdad, *tawa tenmabepé kab* (*lta ba bstan ma 'babs pa'i skabs*), ¿por qué deberíamos confiar en la gente común? Incluso le dice a los Chittamatra y a los otros Substancialistas, ¿por qué no debaten con la gente común? Voy a esperar hasta que alguien gane y seguiré al ganador.

El tema principal de este texto es el surgir dependiente y se enseña aquí de dos maneras muy especiales. En tibetano lo llamamos *tendrel chökyi da mé* (*rten 'brel chos kyi bdag med*) o explicación del surgir dependiente en base a la ausencia de identidad de los fenómenos, y *tendrel gangsak gi da mé* (*rten 'brel gangzag gi bdag med*) o explicación del surgir dependiente en base a la ausencia de identidad personal. Es importante que entendamos esto. Muchas personas piensan que las cosas vienen de sí mismas, de los átomos, o de dios, así que las cosas tienen un surgir dependiente –pero el peligro es que podemos crear otro fenómeno: "el surgir dependiente". Sin embargo, Chandrakirti niega esto con claridad. Habla más bien de un surgir dependiente basado en la ausencia de identidad de los fenómenos y en la ausencia de identidad de las personas. Eso es muy especial; ¡Su Santidad el Dalai Lama en verdad se jacta de esto en todas partes! ¡Está muy orgulloso de esto!

Estoy señalando esto porque a veces escuchamos charlas confusas de budistas infantiles como nosotros que hablan como si realmente entendieran el surgir dependiente y afirman cosas como: "Sí, puedo ver por qué los budistas hablan del surgir dependiente. Porque nosotros, los seres humanos comemos y luego defecamos y luego se va a la tierra, luego el árbol crece: todo es dependiente". Esa es una forma muy dulce de pensar en el surgir dependiente, pero carece de algo muy importante, el aspecto de la ausencia de identidad. Mientras se omita la ausencia de identidad, no hay surgir dependiente. Es muy importante recordar esto, resáltenlo grande y en colores en su cuaderno, si tienen uno. Así, mediante la comprensión de los dos tipos de ausencia de identidad, el resultado de la purificación, *jangdré* (*sbyangs'bras*), son todas estas etapas del bodhisattva. En los últimos días, hemos estado hablando del undécimo bhumi, las cualidades del Buda, que son increíbles, infinitas y más allá de nuestra imaginación. Ahora, con el verso 43 Chandrakirti concluye la breve explicación de las cualidades del kaya que es similar a la causa.

(3) Resumen de las dos juntas, 11:43

11:43 Lo profundo siendo la vacuidad,
lo vasto son las otras cualidades.
A través de conocer las formas de lo profundo y de lo vasto,
se alcanzarán estas cualidades.

Todas las cualidades del Buda se pueden incluir dentro de estos dos grupos: La vacuidad profunda o *sabmo tongpa-nyi* (*zab mo stong pa nyid*), y las vastas cualidades infinitas del Buda, como la compasión, la generosidad, la paciencia y demás.

(b) Explicar el nirmanakaya y su actividad

(1) El nirmanakaya enseñó provisionalmente los tres vehículos, 11:44

11:44 Después de lograr el kaya inmutable, regresaste de nuevo a los tres
mundos con emanaciones,
descendiendo, tomando nacimiento y mostrando el Dharma de alcanzar la pacífica iluminación.
Así, para todos los que se suscriben a los engaños de este mundo,
que están atados por esas cadenas, a través de tu compasión, los guías más allá del sufrimiento.

Este verso se refiere al Nirmanakaya. La palabra *laryang (slar yang),* "de nuevo", es importante. ¿Qué significa? Después de lograr el *kaya* que es similar a la causa, en el cielo de Tushita con las cinco certezas, de nuevo este cuerpo inamovible se manifestará en los tres mundos como si hubiera llegado, renacido, alcanzado la iluminación bajo el Árbol Bodhi y como un rey, es decir como un ser rodeado de séquitos de dakinis. ¡Lo siento! Debería decir "reinas" y no "dakinis" - ¡sólo algunas personas con influencia hindú del llamado Vajrayana hablan de estas cosas! ¿Quién sabe si son budistas o no? Para cumplir con las infinitas esperanzas y expectativas de los incontables seres conscientes, este Buda emana manifestaciones interminables e infinitas. Este verso también nos introduce a por qué hay tres vehículos. Se debe a que hay diversos tipos de seres conscientes y con diferentes tipos de expectativas.

(2) En última instancia sólo hay un vehículo, 11:45

11:45 Por lo tanto, aparte de conocer las cosas como son, para eliminar las diversas manchas no hay otro método, pues los fenómenos no conocen divisiones de la realidad tal como es.
La mente que percibe la realidad tal como es tampoco está dividida.
Por lo tanto, le enseñaste a los seres sintientes un vehículo único no dividido.

Este verso nos dice que, en última instancia, el Buda enseñó un solo vehículo. Para derrotar o purificar por completo todas las manchas, la comprensión de la ausencia de identidad es el único camino. Puesto que cada fenómeno tiene una sola propiedad, la ausencia de identidad, el conocedor de esta ausencia de identidad tiene que ser sólo uno. Por lo tanto, todas las enseñanzas del Buda conducen a un solo vehículo.

Hay una cita importante que es relevante en este caso: "Métodos como la meditación sobre el amor y la compasión en realidad no son contradictorios a la ignorancia - por lo tanto, no pueden derrotarla por completo. Pero la ausencia de identidad es absolutamente, en todas sus dimensiones, una completa contradicción con la ignorancia". Es por eso por lo que la ausencia de identidad es el único camino. El amor y la compasión funcionan hasta cierto punto, pero no pueden ser completos antagonistas de la ignorancia. Recordemos, como dijo Chandrakirti, "Aquellos con ignorancia crearán mal karma e irán a los infiernos. Aquellos con ignorancia crearán buen karma e irán al cielo. Los sabios trascenderán el karma y alcanzarán la liberación".

(3) Enseñó tres vehículos como su sabia intención, 11: 46-47

11:46 Debido a que los seres conscientes tienen impurezas que los hacen errar,
no perciben el alcance profundo de los budas.
Tathagata, posees la sabiduría junto con los medios de compasión,
prometiste "liberar a los seres conscientes."

11.47 Al igual que un [capitán] sabio manifestará [asombrosamente] una bella ciudad,
con el fin de calmar a su tripulación que se dirige rumbo a una isla llena de tesoros,
asimismo, tú vinculas a tus discípulos [los shravakas y los pratyekabudas] con el vehículo [común o fundamental] con el fin de que obtengan la paz,
[mientras] que guías con tus palabras también a aquellos con mentes más entrenadas, libres [de las emociones].

En estas dos *slokas*, Chandrakirti expresa que todos los vehículos diferentes, ya sean tres, cinco, nueve o cien - no importa - tienen *gongpachen* (*dgongs pa can*), un propósito. Por compasión, el Buda creó varias categorías de vehículos, cada uno con un determinado propósito. En tibetano, esto es muy hermoso y poético. Los seres sensibles tienen sufrimiento causado por cinco tipos de degeneración: la degeneración de eones, la de los seres, la de las emociones, la de la visión y la de la duración de la vida. Por lo tanto, desde el principio, los seres conscientes nunca han sido capaces de concebir todas estas infinitas cualidades del Buda y sus enseñanzas - lo vasto y lo profundo. Pero tú, siendo Buda, tienes la omnisciencia y la compasión, e hiciste una promesa. En lugar de poner de una manera aburrida, como *khyentse nüsum* (*mkhyen brtse nus gsum*), el conocimiento, la compasión y el poder, Chandrakirti es muy poético aquí y le dice: "Tienes la omnisciencia y la compasión", pero luego habla de la *nüpa* (*nuspa*) de una manera diferente y dice "Hiciste una promesa". Al igual que los viajeros que navegan a islas en busca de tesoros, el viaje del bodhisattva es interminable y algunos que podrían ser temerosos pueden estar solos, aburridos o deprimidos después de meses en los océanos azules. Por lo tanto, se ha creado tipos de frutos intermedios, como las etapas del shravaka y del pratyekabuda, una isla con una ciudad para que los navegantes descansen. Entonces cuando crean que todo está perdido, por así decirlo; encontrarán algo de esperanza. Pero, por supuesto, Buda no los dejará allí por mucho tiempo, enviará luces de su *dzöpü* (*mdzod spu*) o *urna*, el cabello especial en medio de sus dos cejas y despertará estos shravakas y pratyekabudas, animándolos a ir más allá.

3. Ensalzar al Buda como supremo, de acuerdo con el tiempo (741)

(a) Al inicio, cuando alcanza la sagrada iluminación, 11:48

11:48 Sugatas en las tierras búdicas de todas las direcciones,
numerosos como las partículas y átomos en estos -
Porque por muchos eones van a entrar en la sagrada iluminación suprema.
Sin embargo, ese secreto suyo no debe ser dicho.

Este verso es muy importante y puede responder a muchas de nuestras interrogantes tales como ¿cuándo el Buda alcanzó la iluminación? Sólo se puede hablar de la época en la que el Buda alcanzó la iluminación mediante la combinación de todas las partículas de polvo de todos los reinos búdicos y contando tantos años y vidas como los átomos sin fin y partículas de polvo en las tierras búdicas. Aquí estamos hablando sobre el inicio de su iluminación, que suena como que fue hace mucho tiempo. Pero en realidad no lo es, esta cualidad lo permea todo e impregna a todos los budas de los tres tiempos - pasado, presente y futuro. Del mismo modo, millones y millones de bodhisattvas del décimo bhumi están logrando la iluminación en este mismo momento y la misma respuesta puede aplicar a ellos.

Este verso de hecho nos presenta dos cosas: *rangshin namdak gi sangyé* (*rang bzhingrnam dag gi sangs rgyas*), el buda primordialmente puro y *lobur dreldak gi sangyé* (*glo bur rnam dag gi sangs rgyas*), el buda descubierto mediante la purificación de los obscurecimientos temporales. Pero son lo mismo: son de una misma esencia. Así, cuando un bodhisattva alcanza el estado de un buda primordialmente puro, ese buda siempre ha estado allí. Esto es lo que afirma este verso.

Sin embargo, convencionalmente es posible decir cosas como "cuando él alcanzó la iluminación" o "la primera vez que alcanzó la iluminación". Hay una hermosa analogía en la que una familia pobre hereda una parcela de tierra de hace mucho tiempo por parte de sus ancestros. La familia es sumamente pobre pero un día encuentran que hay una mina de oro en sus tierras. Se podría decir

que descubrieron esta mina de oro y se hicieron ricos. Pero eso es sólo una forma convencional de decirlo pues siempre la habían tenido.

Si nos preguntamos cuándo un buda en particular se ilumina, la respuesta es un secreto del buda; no es algo que podamos discutir. No puede ser revelado. Pero para los seres que tienen el mérito, diferentes enseñanzas han tratado de revelar este secreto de diferentes maneras. Por ejemplo, algunos textos hablan de *dangpö sangyé gyü mepa* (*dang po'i sangs rgyas rgyu med pa*): el primer buda no tiene una causa. En otros textos se dice *sangyé togma tama mé* (*sangs rgyas thog mamtha' ma med*): no hay un primer buda y no hay un último buda. Y en algunos otros textos, menciona que antes de cualquier otro buda, este buda se iluminó primero. Todas estas son formas para que diferentes seres entiendan este secreto, pero no es algo que podamos revelar.

Así que, hasta ahora, hemos escuchado mucho sobre las cualidades infinitas y las actividades del undécimo *bhumi* del ser iluminado, del buda, el que ha atravesado este océano del samsara y ha ido a la otra orilla. Dice que, para los oyentes como nosotros, hablar de las cualidades del Buda, la forma en que mora en su iluminación o cuando la alcanza - todas estas cosas están más allá de nosotros. Pero ahora, Chandrakirti invierte las cosas completamente. Las siguientes tres estrofas son muy hermosas.

(b) Al final, permanece con el fin de beneficiar a los seres (744)

(1) Permanece por siempre debido a su suprema sabiduría y compasión, 11:49

11:49 Vencedor, mientras que los mundos no alcancen la paz suprema,
mientras el cielo no se desintegre,
tú, nacido de la Madre de la Sabiduría y amamantado por su misericordia,
¿Cómo podrías entrar en la paz suprema?

Chandrakirti está diciendo que al buda se le dio a luz por la sabiduría como madre y que lo cuidó la compasión como nodriza. No le estamos pidiendo "por favor, no te vayas a la iluminación"'- más bien Chandrakirti dice, ¿cómo puedes obtener la iluminación? ¡No puedes! Hasta ahora, él ha hablado acerca de la iluminación y ha dicho que es algo que nos sobrepasa, pero ahora, dice que el Buda ni siquiera puede alcanzar la iluminación. Dice esto de una manera muy profunda: dado que nacen de la sabiduría y son cuidados por la compasión, hasta que todos los seres conscientes alcancen la iluminación y el cielo se detenga, no hay iluminación para ellos. Esto se enfatiza en el verso 50.

(2) Descripción de la naturaleza de la compasión con la que actúa

(a) Permanece para siempre, porque no tiene comparación, 11:50

11:50 A medida que ignorantemente comen la comida venenosa de la experiencia ordinaria,
Tu cuidado por tu familia de individuos ordinarios,
[Es mayor que] los sufrimientos de la madre de un niño envenenado,
Así que, protector, no entres a la paz suprema.

Aquí está confirmando su entendimiento de que el Buda no permanecerá en la iluminación pues sabemos que es un miembro de esta familia de seres conscientes. Imaginemos una madre que tiene un solo hijo al que ama mucho. Si este niño come algo venenoso, la madre va a estar muy preocupada. Aquí Chandrakirti está diciendo que la preocupación de esta madre no se acerca a la preocupación que el Buda tiene para todos los seres conscientes que están constantemente comiendo los venenos de los cinco objetos placenteros. Así que no irá ni tampoco permanecerá en a la iluminación. Hace hincapié en esto más adelante en verso 51.

(b) Permanece por siempre, porque el objetivo no se ha agotado, 11:51

> *11:51 Porque son ignorantes, aferrados a [las cosas como] reales o irreales,*
> *porque sufren del nacimiento y muerte, por no alcanzar lo deseado y por ser golpeados por lo no deseado,*
> *debido al destino del mal, te conmueve la ternura de este mundo,*
> *Bhagavan, a través de la compasión has evitado la paz y no elegido el nirvana.*

Esta es otra razón por la que el Buda no obtiene dicha iluminación. Hay un sinfín de seres conscientes que incesantemente caen en la trampa de la existencia y la inexistencia, que experimentan el sufrimiento del nacimiento y de la muerte. Estos seres conscientes sin fin son como una red, en la cual te encuentras asido por tu compasión. No tienes salida y no hay iluminación para ti. Del mismo modo, el texto también habla de cómo el Buda es atraído por estos seres conscientes que sufren. ¡Y eso es todo! Este es el último verso del Madhyamakavatara. Así es como Chandrakirti decidió poner fin a su texto, ¡diciendo que el Buda no tiene iluminación!

Creo que estas tres últimas estrofas se encuentran entre las más importantes. A pesar de que la iluminación está más allá de nuestra imaginación, nos imaginamos algo al pensar en ella, por lo general un lugar donde todo es perfecto, donde podemos descansar para siempre, sin necesidad de regresar a este mundo sucio. Entiendo esto, al leer las descripciones de las tierras del Nirmanakaya, dicen que el suelo está cubierto de *bedurya*, lapislázuli, que al presionarlo va hacia abajo y que, al levantar los pies, sube. Todas estas cosas nos engañan y podemos llegar a pensar que la iluminación es una especie de lugar donde vamos a vivir felices para siempre. Pero personajes como Maitreya nos han dicho que "debido a la sabiduría, no permaneces en el samsara; y que, gracias a la compasión, no permaneces en el nirvana". Esta es una afirmación de suma importancia, pues destruye de inmediato nuestro concepto de la iluminación: no permanecer en el samsara, no permanecer en el nirvana. Del mismo modo, Chandrakirti opta por decirlo aquí. Justo después de afirmar que la iluminación nos sobrepasa, que el Buda no nos ha revelado este secreto, dice de manera muy hermosa: ¿cómo puedes, de entre todas las personas, tener la iluminación?

> [Pregunta]: ¿Está diciendo que no debemos pensar en Dewachen?
>
> [R]: Por supuesto, siempre hay que pensar en ello. Y cuando lleguemos a Dewachen, nos daremos cuenta de que con la sabiduría no habitas en el samsara, y con la compasión, no moras en el nirvana. Aunque Chandrakirti dice que no puedes tener la iluminación y demás, en realidad nos da la descripción perfecta de la iluminación - significa más allá de samsara y el nirvana. Creo que es muy inteligente aquí, en la forma en que presenta esta idea. Las personas que no son buenas presentadoras simplemente presentan su idea de inmediato, pero entonces, más de la mitad de las personas no entienden. Pero los grandes presentadores preparan las cosas durante meses, y luego cuando finalmente dicen su idea, ¡lo entendemos sin siquiera darnos cuenta! Nos dan la capacidad de concebir lo que están diciendo. Supongamos que un musulmán nos preguntara, "teniendo en cuenta que ustedes no creen en

el cielo, ¿cuál es el objetivo de los budistas?". No podíamos decir: "Estamos buscando algo que no es el samsara, ni el nirvana; algo como más allá de samsara y nirvana". ¡Eso suena muy confuso! Así que, en cambio, tenemos que decir que estamos apuntando a la iluminación - pero lo que esto significa en realidad es más allá de samsara y más allá del nirvana.

[Pregunta]: Los psicólogos nos dicen que los bebés aprenden del amor y la compasión durante el primer mes de su vida. Pero ¿cómo pueden surgir, si no los reciben de sus padres?

[R]: Esa es una gran pregunta. Podemos hacer muchas cosas. Es muy lamentable cuando los seres conscientes no reciben amor y compasión, dado que muchos de nosotros obtenemos algún tipo de amor y compasión de nuestros padres. Pero, en sentido estricto, desde un punto de vista budista, mientras este amor y compasión no conduzca a la visión correcta, gente como Patrul Rinpoche dirían que nuestros padres no nos guían en un camino correcto. Pero podemos hacer tantas cosas. Por ejemplo, podríamos enseñar a los padres cómo amar y tener compasión, y por qué son importantes. Por supuesto, no todo el mundo nos escucharía, pero no hay razón para perder el coraje. O, como un bodhisattva, podríamos aspirar a renacer como una madre tantas veces como átomos hay en los tres universos - ¡esta es mi idea, no de Chandrakirti! Podríamos aspirar a ser una madre que va a dar amor y compasión, y podríamos tener muchos grupos de trillizos cada vez, ¡tal vez unos veinte niños! Podríamos aspirar a ser una madre normal, pero teniendo la mente de la bodhicitta.

[Pregunta]: ¿Hay que aspirar a ser una madre normal, o una madre en el primer bhumi?

[R]: Déjame decirte algo: no estamos aprendiendo acerca de todas estas cualidades de los budas y bodhisattvas para que podamos tenerlos. Se supone que debemos ser practicantes Mahayana: ¿quién se preocupa por nuestra iluminación? Nosotros no deberíamos, ni siquiera por un minuto, practicar el Dharma para nuestra propia iluminación. Todo lo que hacemos se supone que es para la iluminación de los seres conscientes. Es por eso por lo que estamos estudiando cosas como lo que sucede en los bhumis. En cuanto a nosotros, ¿a quién le importa? ¡Como he dicho, el Theravada es el camino más apropiado que uno puede practicar – el Mahayana es difícil! Podemos practicar la bodhichita, sí - pero siempre estamos pensando en nuestra propia iluminación. Y si ese es el caso, ¡entonces el Vajrayana es aún más difícil! Pero no se desanimen; algunos de estos métodos Vajrayana se supone que son más eficaces y rápidos en estos tiempos degenerados. Sin embargo, me doy cuenta de por qué Buda Shakyamuni eligió el Theravada como el vehículo común. Es porque hay gente más común que personas extraordinarias. Pero, ya sabemos, el Theravada funciona.

[Pregunta]: Por favor, ¿puede explicar una vez más cómo se purifica el samadhi semejante al vajra, que es el purificador último?

[R]: desde nuestro propio punto de vista, este samadhi similar al Vajra no es realmente causado por las impurezas. Ese es el punto de vista del oponente.

[Pregunta]: Entonces, ¿cuál fue la respuesta de Chandrakirti?

[R]: Nuestros oponentes dicen que no hay sabiduría; la sabiduría existe sólo desde el punto de vista de otra persona. Pero nosotros decimos que no es correcto.

[Pregunta]: ¿lo cual, nos lleva de nuevo a la existencia inherentemente, que es inexpresable?

[R]: Luego, nos lleva a la descripción del kaya que es similar a la causa.

[Pregunta]: Me gustaría volver a preguntar si los científicos están calificados para ser oponentes de Chandrakirti.

[Rinpoche]: ¿Qué crees tú? ¿Crees que los científicos son los oponentes de Chandrakirti? Yo no lo creo, porque los científicos no parecen tener una tesis, un *damcha* (*dam bca'*). No tienen un *damcha* último. ¡dicen que siempre están en proceso de experimentación, buscando resultados, analizarlos y luego tener una conferencia sobre ellos! Nunca toman decisiones, por lo que no sé si están calificados. Pero también he oído que los científicos como Newton han sido tan influyentes que los científicos occidentales aún no han sido capaces de mudar esa piel. De hecho, muchos científicos occidentales prominentes ya han desmentido esas ideas, y llegan a una conclusión más nueva que es mucho más similar al budismo, pero el viejo concepto es tan popular, que sigue muy vivo. Pero volvamos a la pregunta: ¿están calificados los científicos para ser oponentes de Chandrakirti? ¿Pueden los budistas realmente tener un diálogo con los científicos? A veces pienso que no pueden ponerse de acuerdo sobre algunos de los temas centrales sobre la mente, la conciencia, porque no hay un acuerdo mutuo sobre la mente. De acuerdo con un argumento de lógica budista, usted y yo realmente no podemos discutir si tú estás hablando de París y yo estoy hablando de Roma. Como sea, tenemos a la persona adecuada con quien hablar, ¡Matthieu Ricard!

[Matthieu]: Yo no creo que sea justo decir que los propios científicos todavía se aferran a las conclusiones de Newton. Ellos ahora tienen amplia evidencia en lo contrario, por ejemplo, aquello que llamamos partícula es sólo un fenómeno - que no tiene propiedades intrínsecas. En ciertas condiciones, parece como una onda, que está en todas partes. En ciertas condiciones, aparece como una partícula. ¡No puede haber dos cosas más opuestas entre sí! Así, los científicos están de acuerdo en eso. El problema no es tanto que no están de acuerdo sobre hallazgos científicos, sino que son seres ordinarios. Como todos nosotros, todavía están influenciados por su percepción ordinaria - de que la realidad es verdaderamente existente. Así, a pesar de que están de acuerdo con que los fenómenos no tienen propiedades intrínsecas, no le dan seguimiento y cambian su percepción de todo el mundo. Ellos todavía se aferran a la realidad como hecha de cosas. Y aunque algunos científicos dicen que los átomos no están hechos de cosas, en su percepción de la vida ordinaria les impide alcanzar la verdad última de que la realidad no tiene existencia verdadera. No se trata tanto de que estén aferrados a las viejas ideas de Newton; es más que no pueden integrar adecuadamente sus conclusiones en su forma de ser.

Sin embargo, para la conciencia, es más complicado. No hay evidencia científica de que la conciencia pueda existir independientemente de un soporte físico, como los agregados. Pero los científicos no pueden negar por completo esto tampoco, por lo que han emergido diversas posiciones. En un extremo, reduccionistas o materialistas dicen que la conciencia no es más que el funcionamiento del cerebro. Luego hay gente que dice que la conciencia emerge de los agregados, pero no es substancial. Así que, de alguna manera, es de diferente naturaleza que los agregados, pero surge de ellos. A modo de analogía, hay una fuerza o cualidad que surge de una sociedad que no se puede encontrar en los muchos individuos que la componen. Es más que añadir las propiedades de cada individuo, hay algo más. Por último, hay algunos científicos, pero muy pocos, que siguen considerando la posibilidad de que haya un flujo de conciencia que es completamente independiente de los agregados. Pero están en una minoría muy pequeña, que se está reduciendo cada año, y que son fuertemente criticados. Así que, en ese aspecto, hay un fuerte desacuerdo entre el budismo y la ciencia. Pero cuando se trata de los aspectos de la realidad, no hay desacuerdo, aunque los científicos no utilizan sus hallazgos para la transformación personal.

[Rinpoche]: Yo estaría de acuerdo con eso. Quiero hacer algunas preguntas. Cuando un científico dice, "existe", ¿cuál es su definición de eso? ¿Tiene algo que ver con la existencia válida o realmente existente?

[Matthieu]: Los filósofos de la ciencia han expuesto que no podemos señalar a una sola posición entre los científicos - siempre hay una gama de posiciones. En este caso, hay algunos que aceptan los descubrimientos, por ejemplo, acerca de que las partículas no son verdaderamente existentes, pero todavía tratan y se relacionan con eso de una manera muy materialista. Pero otros dicen que nuestros experimentos son sólo una manera de leer los fenómenos con nuestra conciencia, y que no podemos decir nada acerca de la realidad. En particular, la interpretación de Copenhague de la física cuántica dice que no podemos decir nada sobre los fenómenos excepto cuando experimentamos. Cuando no experimentamos, no tenemos ni idea. Así que hay muchas interpretaciones completamente diferentes, incluso entre los físicos.

[Rinpoche]: Entonces, ¿cómo validar estos experimentos?

[Matthieu]: Creo que los científicos más cercanos a la posición Madhyamika dirían que sólo podemos hablar sobre eventos y relación; no podemos decir que hay cosas que están relacionadas entre sí.

[Rinpoche]: No sé, pero según esto, no creo que los científicos estén calificados para ser oponentes de Chandrakirti. Pero, por otro lado, también parece que hay una importante diferencia cultural. En la filosofía de la India, como la filosofía budista, la gente siempre está tratando de establecer si algo es verdaderamente existente, o no verdaderamente existente. La idea de lo "verdaderamente" existente es tan importante para ellos, pero parece que no es tan importante para los científicos. Para ellos, parece que el experimento es lo más importante.

[Matthieu]: Como personas, más que como científicos, probablemente algunos piensan que la realidad existe y que de alguna manera la encontrarán. Pero cuando se trata de sus propios experimentos, solo ven qué pasa.

[Rinpoche]: ¿Así que la teoría no decide?

[Pregunta]: No, la teoría viene del experimento. Por supuesto, los científicos tienen ideas e hipótesis para comenzar, que los llevan a hacer experimentos. Pero si los experimentos contradicen sus ideas, las dejan y buscan algo más.

[Pregunta]: Creo que no es de la incumbencia de los científicos hablar de lo "real". Qué es "real" es el problema de los místicos y de los filósofos, y es algo muy distinto. ¿Qué es "real"?, ¿lo que realmente existe?, ¿lo que es ilusorio? - todo esto es para Kant, para Hegel, para los filósofos. No para los científicos.

[Rinpoche]: Una vez dicho esto, Chandrakirti es un *jigten drakdér chöpé umapa* (*'jig rten grags derspyod pa'i dbu ma pa*), - recuerde que él sólo quiere aceptar lo que dicen los pastores, pero los pastores no son científicos.

[Matthieu]: Él aceptará lo que cualquiera diga como verdad relativa, no sólo los pastores.

[Rinpoche]: ¿No es el propósito del análisis en la ciencia el desarrollar una verdad última?

[Pregunta]: No, es una verdad práctica.

[Rinpoche]: Eso no califica entonces, porque tan pronto como se entra en el análisis de los fenómenos, entonces los fenómenos relativos son desmantelados. Por lo tanto, si se analizan los fenómenos relativos y, entonces usamos estos análisis para tomar una decisión, ¡Chandrakirti se volverá loco! Recordemos que él cree que esto es *lokpé kündzop* (*log pa'i kun rdzob*), una verdad relativa inválida. Quiero regresar a los tres tipos de puntos de vista científicos sobre la conciencia que se han mencionado. Me gusta la segunda, que es que la conciencia es insubstancial y de una naturaleza diferente de los agregados, pero que surge de ellos. Basados en esto, creo que la reencarnación funciona. Después de todo, la reencarnación no es tan burda como una mente siguiendo otra. Los mismos budistas creen en la impermanencia, y en nuestra próxima vida, diferentes energías y diferentes agregados se reunirán, por lo que tendremos diferentes oleadas, o como quieran llamarlo. Así que, ¿cuál es el problema?

[Pregunta]: Bueno, una de las dificultades es que los budistas sostienen como evidente que la mente es un continuo independiente separada de la materia. Ese es uno de los argumentos budistas por demostrar que hay algo más allá del mundo, ¿no?

[Rinpoche]: ¿Cuál es el problema con eso?

[Pregunta]: Bueno, no está comprobado. ¡Queremos pruebas!

[Rinpoche]: ¿Pruebas de qué?

[Pregunta]: De que la mente es un continuo separado del continuo material, y por lo tanto es, en principio, separable de él. Los budistas hablan del cuerpo material, los agregados, y hablan sobre el continuo mental. Dicen que la causa de un momento mental, no puede ser nunca una causa material, por lo que estamos hablando de dos corrientes independientes.

[Rinpoche]: No necesariamente, es como el agua; como un rio. Si miras el rio de hoy, no puedes decir que viste el mismo rio ayer.

[Pregunta]: Hablamos de los *bardos*, y parece que muchos de nosotros practicamos con el fin de reconocer la luz clara o lo que sea que ocurra en los *bardos*, cuando nuestros cuerpos son quemados o desechados. Parece que decimos que el conocimiento debe ser transportado a algún lugar, y continuar en otra parte, como ondas, partículas o lo que sea; de otra manera no tiene sentido entrenar pues no habrá una experiencia mental del *bardo* y todo eso.

[Rinpoche]: El ejemplo del *bardo* no funcionará aquí, porque el *bardo* es muy similar a la visión de los científicos. Cuando hablamos de *bardos*, de hecho, decimos que hay una forma, *suk yö (gzugs yod)*; algo teniendo forma. Eso es muy similar a lo que los científicos dirían, ¡no que los científicos hablaran de *bardos*!

[Pregunta]: Pero usted habla de forma mental, y tan pronto como usted habla de forma mental, habla de una conciencia separada de los agregados materiales.

[Pregunta]: La mente no es lo mismo que el cerebro. Muchos científicos piensan que es lo mismo.

[Rinpoche]: La mente no es el cerebro.

[Pregunta]: Esa es la posición budista - un budista diría que la mente no es lo mismo que el cerebro.

[Rinpoche]: Pero los budistas dicen que el cerebro es la mente. Por supuesto - todo es mente.

[Pregunta]: ¡Esa es otra cosa!

[Rinpoche]: Sin los cinco agregados, no hay una identidad de la persona, no hay *gangsak gi dag* (*gangzag gi bdag*). Ese es uno de los principales temas que Chandrakirti ha debatido con sus opositores.

[Pregunta]: Pero eso es una cuestión diferente. No estamos hablando de identidad personal; estamos hablando de la mente, de la corriente de la conciencia.

[Pregunta]: Lo que estamos pidiendo es una prueba de la existencia absoluta de la mente.

[Rinpoche]: Así que lo principal que queremos es una prueba de que la mente continúa después de la muerte. ¡De hecho, me pregunto lo mismo!

[Pregunta]: Cuando le hicimos esta pregunta antes, usted dijo que, para ser capaces de responder a esta pregunta, usted tiene que entender qué es la mente.
[Rinpoche]: Sí. Entonces tendríamos que enseñar a todos los doce eslabones de origen interdependiente. Creo que podríamos hablar de esto, aunque es muy complejo. Tendríamos que analizar cada palabra que usamos. Por ejemplo, ¿qué quieren decir los científicos por "mente"? ¿Qué significa para los budistas "mente"? ¿Qué entendemos por "independiente" o "dependiente", o por "continuar"? En primer lugar, tenemos que llegar a un acuerdo sobre estas definiciones, y sólo entonces podremos tener una discusión. De lo contrario, será muy vaga. Por ejemplo, ¿qué significa para los científicos continuar?
[Matthieu]: Es un término muy general. Si algo no tiene interrupción, entonces continúa. Por ejemplo, podemos decir que la materia continúa, porque la materia no puede ser creada y no puede desaparecer, aunque se puede transformar de muchas maneras.
[Rinpoche]: ¿No significa "permanente"?
[Matthieu]: Por supuesto que no. La materia puede transformarse en energía, y la energía en materia, pero no puede desaparecer por completo en la nada.
[Rinpoche]: Entonces, ¿cuál es el problema?
[Matthieu]: Bueno, respecto a la conciencia ese es el problema. Porque los científicos dicen que cuando se detiene el cerebro, la conciencia se detiene.
[Rinpoche]: Pero eso contradice lo que acabas de decir, de las cosas no desapareciendo en la nada.
[Matthieu]: No, el continuo continúa. La energía de la conciencia se disuelve en la tierra, y sirve para contribuir al calentamiento global o alguna otra cosa, ¡pero ya no es consciencia! Es igual que cuando se apaga la luz; se va a otra parte.

[Pregunta]: ¿Entonces cuál es la definición budista de continuo?
[Rinpoche]: Cuando hablamos de *gyün machépa* (*rgyun ma chad pa*), es muy similar.

[Pregunta]: Cuando hablamos de esto hace dos años, dijimos que, de acuerdo a la visión científica, el cerebro es como la televisión, y la mente es como la imagen en la pantalla del televisor. Cuando se apaga la televisión, la imagen se va. Así que cuando el cerebro deja de funcionar después de la muerte física, la imagen - que es la mente –se va. Usted ha dicho que

sí, pero ¿qué pasa con el programa que está en la televisión?, lo que me pareció bastante sugerente.

[Rinpoche]: Yo estaba hablando de los seres sensibles, *semchen (sem can),* lo que quiere decir literalmente, que tiene mente. *Chen* significa "dotado con", y algunos eruditos Nyingmapa relativamente presentan esto como una especie de excusa, que *rigpa* o la naturaleza búdica tiene, o está dotado con la mente. Pero pensaría que es mucho más difícil de probar que ahí hay una mente. Creo que es una pregunta similar. Pero, como usted mismo ha dicho, la idea de continuidad, como usted mismo dijo en la segunda categoría, no es un problema para científicos. Así que, ¿cuál es el problema?

[Pregunta]: Dicen que la conciencia es sólo un nombre.

[Rinpoche]: Pero ¿creen que hay una conciencia?

[Matthieu]: En esencia, no. Los científicos de la segunda categoría dirían que hay un fenómeno emergente que podemos llamar conciencia, que no es substancial. Los de la línea dura dirían que es sólo un nombre, otra manera de referirse al funcionamiento del cerebro.

[Rinpoche]: Si la conciencia es sólo un nombre, ¿qué dicen estos científicos que es real, más allá de un mero nombre?

[Matthieu]: El cerebro, y por lo tanto la mente, se compone de las conexiones neuronales en el cerebro, y sus interacciones con su entorno. Cuando nacemos, empezamos con un cierto "cableado", que se modifica a lo largo de nuestra vida a medida que interactuamos con el entorno. Y luego cuando se muere, eso es todo –se detiene.

[Rinpoche]: De alguna manera, no puedo dejar de pensar que hay un sujeto. Tal vez sea mi lavado de cerebro. ¿Pero quién sabe estas cosas?

[Matthieu]: No hay nada separado que "sabe" cosas; el mismo conocimiento es el funcionamiento del cerebro. Es como cuando se enciende un foco cuando pasa electricidad a través de él. La conciencia es como la luz - que ilumina fenómenos, pero no se puede preguntar quién esta iluminando. La facultad luminosa de la conciencia es el funcionamiento del cerebro.

[Rinpoche]: Entonces, ¿estás diciendo que todo está predeterminado? ¿Que todo ya está hecho y no se puede cambiar? Si todo es materialmente dependiente, ¿qué es una motivación, pues no puede ser algo no material?

[Matthieu]: La posición extrema diría que no hay valores morales, todo está determinado por su propia historia y la genética. De hecho, no tenemos verdadero libre albedrío - es una ilusión - sólo tenemos la impresión de la libre voluntad. De hecho, no decidimos nada; sólo somos vagamente conscientes del resultado de algunos cálculos dentro del cerebro. Y en términos evolutivos, esto es una ventaja, todas las pequeñas cosas que ocurren en el cerebro molestan la conciencia emergente. No está abrumada por los datos neurológicos, y puede mantenerse por encima de eso. Pero, es evidente que hay problemas con este modelo, pues reduce a la conciencia a nada más que voyerismo.

[Rinpoche]: Pero ni siquiera veo esto como un problema. Si la continuidad después de la muerte es un problema, ¿no se podría resolver si decimos que la llamada continuidad después de esta muerte es muy relativa? ¿Qué diría un budista?

[Pregunta]: Me gustaría señalar que hay una ligera diferencia entre el objetivo de Chandrakirti y el objetivo de los científicos. Es injusto para presentar la visión reduccionista como una "creencia", pues no es así. Los científicos están muy conscientes de que el método científico consiste en la construcción de modelos teóricos, y ver si producen predicciones útiles de lo que va a ocurrir a continuación, en un determinado conjunto de circunstancias. En psicología, el reduccionismo viene de la idea conductista, que era que tal vez no necesitamos la hipótesis de una conciencia separada. Si solo estudiamos el comportamiento, tal vez eso nos daría suficientes respuestas para hacer un buen modelo predictivo. Y si lo hace, entonces el resto es superfluo. Este no es el mismo tipo de marco de referencia sobre cómo tratar de llegar a la raíz del sufrimiento, por ejemplo, o cosas por el estilo.

[Rinpoche]: El único problema con el modelo que hemos estado discutiendo es que todo se vuelve predeterminado, porque, aunque creemos que tenemos libre albedrío y control, en realidad no lo tenemos.

[Matthieu]: El punto de vista convencional es que no hay influencia descendente, es decir, que la llamada conciencia no puede dar órdenes al cerebro - pero otros científicos disputan esto. En cualquier caso, no puede ser completamente predeterminado, porque hay un número infinito de causas y condiciones. Para que algo sea predeterminado, deberíamos tener un número finito de causas y condiciones. Si existe una interdependencia infinita, aun si en realidad no hay libre albedrío, como sugieren, no podríamos decir lo que sucederá después. Hay muchas posibilidades. Este es un ejemplo de lo que se llama la teoría del caos.

[Rinpoche]: Tal vez el concepto budista de la mente entra en esta caótica condición infinita.

[Matthieu]: En ese sentido, volvemos a la interdependencia. La interdependencia no es que algo no tenga una causa, sino que sus causas son infinitas.

[Rinpoche]: ¿Por qué los científicos tienen tanto miedo a decir que todo está predeterminado? Yo no lo estaría. Si creemos que la conciencia o la mente es otra cosa que estos átomos, las olas y todo eso, ¿por qué tener miedo de decirlo?

[Matthieu]: Ellos no tienen miedo. Algunos de ellos lo han dicho. En el siglo pasado, alguien dijo que, si se pudiera conocer todos los detalles de todas las causas y condiciones, podríamos leer todo el pasado y predecir todo el futuro. Pero ahora la física moderna está en contra de eso, porque hay indeterminismo al nivel de las partículas, lo que permite la creatividad.

[Rinpoche]: Pero ¿y si la mente no puede ejercer control descendente y todo está programado?

[Matthieu]: Pero hay tantas causas y condiciones; las cosas suceden en muchas maneras diferentes.

[Rinpoche]: Eso es una gran rendija, podemos insertar fácilmente la mente allí, dentro de todos esos acontecimientos.

[Matthieu]: Eso es lo que decimos, que la mente es parte de esta interdependencia.

[Rinpoche]: Esto es lo que pienso: si creemos que todo está predeterminado, que todo está programado, entonces tan pronto como sabemos eso, no sólo en teoría, pero en la práctica, eso es la iluminación.

[Matthieu]: Pero los científicos no dicen que todo está predeterminado.

[Rinpoche]: Muchos de nosotros no nos damos cuenta de que somos predeterminados, es por ello que tenemos miedo e inseguridad. Sin saber que todo está predeterminado, nos preocupamos por lo que ocurrirá si hacemos esto, o no: tenemos todo tipo de esperanzas y temores, todos los que se irían si supiéramos que todo está predeterminado.

[Matthieu]: Pero hay una diferencia entre el no tener libre voluntad y las cosas estando predeterminadas. Si las cosas están predeterminadas, significa que todo puede ser calculado. Pero los científicos dicen que esto no es posible, porque hay imprevisibilidad en el nivel de las partículas. Sólo podemos hablar en términos de probabilidades.

[Rinpoche]: Eso es una rendija.

[Matthieu]: No, las cosas no están predeterminadas, sino que surgen de muchas maneras diferentes que no se puede predecir. Pero ellos dicen que la conciencia no influye en eso.

[Rinpoche]: ¿Por qué no?

[Matthieu]: Dirían que el funcionamiento del cerebro ocurre como una mezcla de causas y condiciones, y la conciencia sólo se produce al final, cuando nos damos cuenta del resultado. Pero creo que esto es incorrecto, ¡por supuesto!

[Rinpoche]: ¿Entonces de dónde viene la moral?

[Matthieu]: Hay algunas personas más extremas, como un tal Wilson en Estados Unidos, que dice que no hay tal cosa como valores morales. Sólo hay reglas que evolucionan con el tiempo, pues es mejor para la supervivencia de la especie tener algún tipo de reglas, pero éstas no surgen de pensar en bien y mal. Son solo trucos evolutivos prácticos.

[Rinpoche]: No hay karma, está bien. Lo que estoy diciendo es que están hablando de la verdad última, y si te das cuenta de esto, es libre.

[Pregunta]: Quería decir dos cosas. En primer lugar, sobre el estado de la ciencia, basado en el punto que John hizo. El año pasado, hablamos de la idea de un mecánico, alguien que estudia su coche con el fin de ser capaz de arreglarlo. Sugerimos que tal vez el papel de un científico es bastante similar al de un mecánico, que quiere entender la forma en que funcionan las cosas. Usted dijo el año pasado que esto no es lo mismo que tratar de entender la verdad última, así que no es un problema. No somos realmente opositores de Chandrakirti, sólo estamos tratando de entender cómo funciona el automóvil. Lo segundo, basado en el punto de Matthieu, es observar que la ilusión surge en muchos sistemas muy complejos. Obviamente, el cerebro es un ejemplo. Tenemos la ilusión de la conciencia, tal vez. Pero incluso a un nivel más simple, si tenemos muchas hormigas y trabajan juntas para formar un hormiguero, se obtiene la ilusión de que el propio hormiguero tiene sus propias leyes y las intenciones que rigen su comportamiento, cuando sabemos muy bien que no es el caso. Sabemos que son sólo las hormigas individuales, pero si lo observamos, no podemos dejar de contarnos una historia que nos hace pensar que el propio hormiguero está haciendo algo. Nos creamos la ilusión que tiene su propia volición, su propia intención. Entonces la pregunta es, ¿por qué no podría ser eso también lo que está pasando en nuestras mentes cuando se trata de la ilusión de la conciencia?

[Pregunta]: Cuando Chandrakirti está debatiendo con los Charvakas, usando su argumento, dice que afirmamos la existencia de algo basado en evidencia directa. Cuando se habla acerca de la mente y la materia, tenemos la evidencia directa de la materia, para poder hablar acerca de su existencia. Pero también dice que tenemos una prueba directa de la mente, por lo que la mente y la materia se dan igualmente en cualquier experiencia. Entonces o ambas son irreales, o ambos son reales. En el presente argumento, Matthieu ha estado hablando acerca de que la mente es una especie de realidad separable distinta de la materia. Pero esto no es tan claro como con la materia, pues podría haber muchas explicaciones para la experiencia de una mente separada, como el ejemplo del hormiguero que acabamos de escuchar. Sin embargo, los científicos parecen estar asumiendo que la materia es de alguna manera más real que la mente. Considerando que, para ser coherente con la lógica, tendríamos que decir que la materia es tan irreal como la mente. En cuanto a la idea de Wilson de que la moralidad es sólo un patrón evolutivo, esto está bien en cierto sentido, pero está dejando de lado algo que Buda no, el sufrimiento. Vea, si él dice que todo es igual, que no hay un patrón y por lo tanto no hay moralidad, entonces nuestras reacciones deben ser exactamente iguales: no debe haber sufrimiento ni placer. El sufrimiento y el placer deben ser lo mismo. Pero todos nosotros, incluido él mismo, sabemos que esto no es cierto desde nuestra propia experiencia. Así sin importar que tan inteligente pudiera aparecer su argumento, no tiene éxito en explicar esto.

[Pregunta]: Está hablando de supervivencia evolutiva.

[Matthieu]: Quiero resumir lo que un budista diría en contra de todo eso. En primer lugar, vamos a examinar la dualidad de la materia y la conciencia. En el debate occidental, la materia siempre ha sido entendida, como dijo Wulstan, como algo aparentemente más sólida y existente, mientras que la conciencia es algo insubstancial, casi como algo en el cielo.

[Rinpoche]: Por eso pregunte al principio que quieren decir los científicos por existencia, si quieren decir que la materia es verdaderamente existente.

[Matthieu]: Hay dos maneras de resolver la dualidad de la mente y la materia. Una es decir que todo es materia, como dicen los reduccionistas. Por lo tanto, no existe una conciencia separada, es sólo el cerebro. La otra forma es la forma budista, que dice que la mente y la materia son en última instancia irreales, por lo que no hay contradicción. Sin embargo, dentro de un sueño, una piedra es diferente de alguien que piensa. Los dos son irreales, pero relativamente, hay una diferencia entre lo consciente y lo inconsciente. La otra pregunta sobre el libre albedrío: los budistas dirían que tal vez podríamos crear una sofisticada máquina que se comporte exactamente como un ser humano, en todas las circunstancias, tanto que no se pueda notar que desde el exterior. Podría incluso ser consciente de si está pensando o no, si está encendida o apagada. Pero desde un punto de vista budista, no se puede esperar que esta cosa pase años contemplando la naturaleza de la conciencia, o tratando de mirar a su propia naturaleza. Preguntas como ¿de dónde vienen mis pensamientos?, o ¿qué va a pasar cuando se apague la electricidad que me alimenta? La presencia de este tipo de preguntas en los seres humanos parece indicar que hay algo más. Y es fácil de demostrar el libre albedrio: usted puede simplemente decidir no salir de la cama. Todas las funciones biológicas de tu cuerpo podrían estar diciéndonos que nos levantemos, porque tenemos hambre, queremos ir al baño, y demás, pero usted puede decidir permanecer en la cama durante 24 horas sólo para demostrar el libre albedrío, sin ninguna otra razón. Entonces, ¿de dónde viene eso, si todo fue calculado? Me doy cuenta de que estas son sólo algunas ideas, y por supuesto, no son concluyentes; no son algo en que pensar.

[Pregunta]: El físico Heisenberg demostró que el observador debe influir en lo que observa. Simplemente por el hecho de que él mira algo, cambia el sistema, por lo que el resultado de la observación no puede ser nunca una realidad "objetiva".

[Matthieu]: Su teoría es que cualquier instrumento de medida, incluso si es una máquina inconsciente, modificará el sistema que está observando. Ni siquiera tiene que ser consciente.

[Rinpoche]: Yo estoy más interesado en esta ola de la que está hablando. Uno siempre puede voltear atrás y decir que es la onda, y la onda viene de los materiales, por lo tanto, la mente es sólo el nombre de una función de estos materiales. Y que eso es todo, no hay nada más. Uno siempre puede decir esto. Estamos acostumbrados a pensar que la mente es más poderosa que la materia, y que la mente puede influir en la materia, por ejemplo, usted puede mirar un objeto y pensar: "esto es malo", y ese objeto se vuelve malo.

[Pregunta]: En el verso 56, Chandrakirti habla de la "cabeza de cobra de la mente", que suena como que es una energía substancial.

[Rinpoche]: No, yo no lo creo. No existe substancialmente. Chandrakirti no acepta ninguna cosa que exista substancialmente.

Devoción genuina y la comprensión de las enseñanzas

Por el bien de todos los seres sensibles es necesario ver la verdad y eliminar este apego a la identidad personal y la identidad de los fenómenos. Para hacer eso, uno debe tener *tsültrim*, disciplina, y así escuchar y contemplar enseñanzas como el *Madhyamakavatara*. Esto es aún más importante en nuestra sociedad moderna, pues la mayor parte del tiempo nuestra inspiración y devoción se orientan emocionalmente. Por lo general pensamos que la devoción es un poco como la fe; como creer en algo sin pensarlo mucho. Pero Saraha, en una de sus *Dohas*, describe la devoción como *lé gyündré la yichepa* (*las rgyu 'bras la yid chad pa*), lo que significa confiar en causa, condición y efecto. Si tenemos las causas, condiciones y no existe ningún obstáculo, el resultado aparece. Por ejemplo, si tenemos un huevo, suficiente agua y calor, y no existe ninguna interrupción, el huevo se cocinará, es un hecho. No se puede desmantelar ese tipo de lógica o ley, y de acuerdo con Saraha, confiar en que las reglas o leyes de los fenómenos es lo que llamamos devoción. Si tenemos mérito y devoción genuina no sería necesario hablar de esto. Pero para la mayoría de nosotros los principiantes, aunque podríamos tener algo de devoción temporal y fugaz, es bueno tener una buena base de la comprensión de las enseñanzas a través de escuchar y contemplar, porque siempre será un seguro. La devoción orientada emocionalmente puede derrumbarse con facilidad: somos seres tan débiles que las condiciones fácilmente nos pueden derrotar. Hoy podemos pensar que nuestro maestro o el Buda son maravillosos y mañana debido a una circunstancia ridícula o trivial como que a nuestro gurú no le guste la cebolla en su pizza (y como a nosotros nos gusta mucho), podríamos pensar, ¿qué clase de gurú es este? Eso es patético, pero eso es a lo que me refiero con devoción orientada emocionalmente.

Al principio del texto hablamos de que no debemos confiar en el maestro, sino en sus enseñanzas. No debemos confiar en el concepto, sino en la sabiduría. No debemos confiar en las enseñanzas parciales, sino en las enseñanzas definitivas. Hasta que logremos transformar el maestro en el camino, es necesario siempre asegurarnos de tener una buena base de la comprensión de las enseñanzas. Para la mayoría de nosotros, el gurú es usualmente sólo una especie de jefe y no un camino; tomar al lama como el camino, *lama lam du chepa* (*bla ma lam du byed pa*), es muy difícil. Así que, hasta que logremos hacer eso, es bueno para nosotros asegurarnos de ello.

Los conceptos no tienen fin. Cosas como la reencarnación o la no reencarnación, si la mente es el cerebro o no, si las cosas tienen un principio o no - todos estos son conceptos. Son interminables. Lo que realmente necesitamos alcanzar o actualizar es *chö tamché gyizhiluk* (*chos thams cad gyi gshis lugs*), la realidad o la verdad definitiva de todos los fenómenos.

C. Explicar las secciones de cierre del texto

1. La forma en la que ha expresado las enseñanzas (745), 11:52

11:52 De acuerdo con esta tradición, [yo, el] bhikshu Chandrakirti,
Hago una síntesis aquí de los tratados del Madhyamika.
Basándome en los diagramas,
y de acuerdo con las instrucciones [orales].

Aquí "esta tradición" se refiere a la tradición de explicar el Madhyamika a través de la unión de las verdades. El Bhikshu Chandrakirti lo escribió basado en *shastras* tales como *Mulamadhyamaka-karikas* de Nagarjuna, escrituras del Buda como el *Dashabhumika* Sutra, y *mengak (man ngag),* instrucciones, tales como el método especial de analizar si las cosas surgen de sí mismas, de otras, de ambas o de ninguna. Estas son en realidad *mengak* o instrucciones. Además, cuando hablamos de la ausencia de identidad de la persona, utilizamos el análisis del carruaje en siete puntos; de esos siete, los cinco primeros son m*engak* y el sexto y séptimo son contribuciones de Chandrakirti.

2. Mostrar que el objeto expresado no es ordinario, 11:53

11:53 Hay otras enseñanzas,
pero no son como esta.
Por lo tanto, no hay nada comparable a esta tradición.
Esto ha sido confirmado por los sabios.

Chandrakirti está diciendo que aparte de *sastras* como el *Mulamadhyamaka-karikas*, no hay otros textos que puedan explicar completamente la vacuidad. De la misma manera, el sabio debe aprender que la forma de análisis que se ha presentado en este texto, no se encontrará en otro lugar. Aquí se está refiriendo a las otras escuelas como los Chittamatras, Vaibhashikas y demás.

3. Explicar la necesidad de haber escrito tal expresión de ello

(a) Ha escrito un tratado para enseñar sobre la realidad tal cual es, 11:54

11:54 Asustados por el matiz de las grandes aguas de la mente de Nagarjuna,
los individuos permanecen retirados de esta buena tradición.

Al organizar de esta forma las palabras [de Nagarjuna], que son como rocío que abre un lirio acuático,
los deseos de Chandrakirti ahora se han cumplido por completo.

La mente de Nagarjuna que explica el *mahashunyata*, la gran vacuidad, es tan vasta y profunda que incluso el color de este océano asusta a algunas personas, por lo que abandonan este pensamiento o esta visión desde lejos. Aquí se está refiriendo a Vasubandhu (el autor de la *Abhidharma Kosha*), a Dignaga y a Dharmapala - quien más tarde se convirtiera en Virupa, el gran fundador del *Lamdre (lam 'bras*), las enseñanzas del "camino y el fruto" de la tradición Sakyapa. A menudo hay confusión aquí, debido a que ciertos textos refieren a Chandrakirti como discípulo de Nagarjuna y algunos creen que era no discípulo. Pero no lo era, existe un largo intervalo de tiempo entre ellos, por lo que podemos deducir que es un sarcasmo de Chandrakirti hacia Vasubandhu, que era el hermano de Asanga. Asanga nació hacia el final de la vida de Nagarjuna. Sin embargo, también hay que darse cuenta de que Nagarjuna vivió por un tiempo muy largo. En las dos últimas líneas, Chandrakirti está siendo un poco metafórico. Supuestamente hay un tipo de flor llamada *kumud* de la familia de loto, que se abre cuando la luna brilla. Su nombre, "Chandra", significa "luna", y él dice que el *Mulamadhyamaka-karikas* de Nagarjuna es como la flor *kumud* sin abrir, pero que cuando la Chandra (*luna*)-kirti, brilla en el cielo, la flor se abre y cumple los deseos de muchas personas.

(b) Por lo tanto, nos aconseja renunciar (a estudiar) textos de otras tradiciones (749), 11:55

11:55 A través de la familiarización previa, los individuos se darán cuenta de la aterradora explicación profunda de la realidad tal cual es.
Sin embargo, otros no van a entender tal logro a pesar de que pueden haber estudiado de manera grandiosa.
Por lo tanto, hay que ver [las enseñanzas] de otras tradiciones como solamente aplicables a sí mismas,
y renunciar al camino de estudiar los tratados de todas las tradiciones y sentirse satisfecho con solo esta.

Este es en realidad un consejo muy práctico. Dice que una persona sólo puede comprender el Madhyamika si tiene algún tipo de tendencia, *bagchak*, o mérito habitual de escucharlo y entenderlo en el pasado. De lo contrario, incluso si somos personas muy eruditas, no lo podemos comprender. Algunos comentarios específicamente dicen que esto se refiere a Vasubandhu, que fue considerado muy sabio. Él era capaz supuestamente de recitar nueve millones, novecientas mil *slokas* de diferentes sutras y shastras. Pero aquí Chandrakirti nos da un consejo, está diciendo que debemos tratar de abandonar el deleite o anhelo de textos o enseñanzas falsas, por ejemplo, los textos Samkhya.

4. Dedicar los méritos de haber escrito el texto a la meta suprema, 11:56

11:56 Que el mérito de confiar en la excelente tradición del Acharya Nagarjuna impregne los límites del espacio;
que esta estrella de la mañana ilumine ese cielo obscuro de la mente afligida;
y, por adquirir en la mente esta joya de la cabeza de una cobra,
que todo el mundo a través de la realización de la realidad tal cual es, alcance el estado del Sugata.

Esta es una dedicación. No sólo podemos dedicar el mérito de Chandrakirti, por haber escrito esto, sino también nuestro mérito por escuchar y contemplar las enseñanzas en este momento. El resto es bastante fácil de entender. Utiliza dos analogías. En una menciona los planetas brillantes que iluminan el "cielo obscuro" que hace referencia a las emociones negativas. Como segunda analogía de nuestras emociones, utiliza la serpiente. Se creía en algunas mitologías de la India que hay un tipo especial de serpiente, la cobra real, que tiene joyas en su cabeza. Y aquí, dice que, así como los planetas brillan en la oscuridad y las joyas en la cabeza de la cobra, que el mérito de escribir esta obra, contemplarla, escucharla o enseñarla, ilumine toda la obscuridad del samsara y que todos finalmente alcancemos el estado del Tathagata.

LA CONCLUSIÓN

1. El autor del texto, colofón

Nombre del autor

El que esclarece la tradición profunda y vasta del Madhyamika fue el Acharya Chandrakirti, alguien inmerso en la práctica del vehículo supremo y dotado con auténtica sabiduría y compasión, que fue capaz de ordeñar una pintura de una vaca para trasformar el aferramiento en la verdad.

2. Los traductores

Nombre del traductor

Durante el reinado del rey de Kashmiri Sri Aryadeva, los sabios de la India Tillaka y el monje tibetano-Lotsawa Patsab Nyima Trak, tradujeron esta obra de acuerdo con la tradición de Cachemira o Kashmir. Más tarde en Rasa Ramoche, el sabio Kawarma de la India y el mismo Lotsawa engalanaron y legitimaron [esta traducción] comparándola con las escrituras de [Bengala] del este.

¡Y hoy Cachermira está lleno de terroristas! ¡Bueno, eso es todo!

[Pregunta]: Ayer estábamos debatiendo los puntos de diferencia entre el Madhyamika y la filosofía occidental y la ciencia. Estoy interesado en el estudio de algunas de las convergencias y divergencias a mayor detalle, pero el verso 55 dice que deberíamos abandonar el deleite en aquellos textos que no tienen la visión perfecta. Así que, ¿ven el tipo de estudio en que estoy interesado más como una distracción intelectual?, ¿o como algo útil que podría ayudar a la comprensión?

[R]: Es una buena pregunta. Hay un concepto llamado *sherab chal (shes rab 'chal)* que significa que nuestra sabiduría se dispersa por todas partes. Luego se desperdicia por dejarnos llevar por demasiadas cosas. Esto es algo que Chandrakirti no quiere que hagamos. Una vez dicho esto, si nuestro objetivo es encontrar la verdad, entonces creo que se debería estudiar, pues entender al oponente es muy importante.

[Pregunta]: Sí, pero, ayer el rival occidental era principalmente el pensamiento científico moderno.
[R]: No sé. Creo que los científicos no son realmente oponentes para Chandrakirti. Y yo ni siquiera sé si las religiones occidentales, como el judaísmo o el cristianismo, pueden ser calificados como oponentes.

[Pregunta]: Más bien me refería a la tradición occidental de la impermanencia y de la ausencia de existencia intrínseca: en algunas partes de la filosofía griega, de las tradiciones místicas occidentales y la filosofía medieval, hay cosas que se parecen al Madhyamika.

[R]: Siempre habrá similitudes. En su obra "El tesoro de cognición valida" o *Tsema Rigter* (*tshad ma rigs gter*), Sakya Pandita dijo que todo fenómeno es similar a otro de alguna manera, pero que nunca dos fenómenos son idénticos. Pero me pregunto si las religiones occidentales, como el judaísmo se pueden calificar como oponentes de Chandrakirti. Para la mayoría de las filosofías indias, es muy importante no caer en los extremos de eternalismo o el nihilismo. Entonces, todas estas escuelas filosóficas tratan de construir un camino intermedio. Pero yo no sé si el judaísmo y el cristianismo están interesados en absoluto en no caer en los extremos; incluso ni siquiera sé si tienen un concepto de los extremos. Supongo que no es un problema para ellos y están libres de estas obsesiones. De cualquier manera, en el lenguaje de los filósofos budistas, tenemos dos conceptos: *lam gyi gagja* (*lam gyi 'gags bya*), lo que ha de ser refutado por el camino o en la práctica, y *rigpé gagja* (*rigs pas dgag bya*), lo que se ha de refutar por la lógica, el análisis o el razonamiento. Tal vez el judaísmo y el cristianismo son cosas que necesitan ser negadas en el camino. Eso es individual. Pero no sé - ¿qué piensan ustedes? ¿Es el judaísmo objeto de negación del razonamiento?

[Pregunta]: Sólo se puede razonar con alguien que esté dispuesto a razonar. Si están abiertos a ser refutados, que significa que se puede razonar con ellos. Pero, en realidad, su posición no se basa en el razonamiento, que se basa en lo que ellos creen es una revelación. El razonamiento viene después. Lo razonan después para que sea inteligible para ellos mismos, pero no se basa en la razón.

[Rinpoche]: Por eso pregunté ayer a qué se refieren los occidentales por existencia. Cuando estudiamos, somos lógicos, *tsenyipa* (*mtshan nyid pa*), nos agrada escuchar definiciones, por ejemplo, necesitamos la definición de existencia por parte de los científicos.

[Estudiante]: En este caso, ese es trabajo de los filósofos.

[Rinpoche]: También, Alex estaba diciendo que el trabajo de los científicos es estudiar cómo funcionan los fenómenos. Están más interesados en la función y los filósofos están más interesados en cuestiones de la existencia. Si es así, ¿cómo podemos debatir? No parece haber un terreno común en el que podamos debatir.

[Estudiante]: Pero hay un amplio espectro de puntos de vista occidentales, desde el cristianismo y el judaísmo hasta la ciencia. Algunas personas dicen cosas que suenan muy parecidas al budismo. Por ejemplo, el realismo aristotélico es en muchos aspectos muy parecido a la escuela Nyaya-vaisheshika. Y en el undécimo capítulo parecía que los budistas hablaran del Buda como si fuese una especie de dios, utilizando un lenguaje que es muy familiar a la religión cristiana. Pero para mí, lo interesante es que el Madhyamika corrige una imperfección en la posición teísta que me pareció ser un problema con el cristianismo, y lo hace más fructífero.

[Matthieu]: Podríamos debatir con las religiones occidentales en otras áreas también. Por ejemplo, en el capítulo noveno del *Bodhicharyavatara*, Shantideva refuta la noción de una primera causa, sin causa, inmutable que crea el mundo de los fenómenos. Ese tipo de argumento parece pertenecer a la noción de un creador inamovible.

[Rinpoche]: Pero no me parece que los científicos creen un camino.

[Matthieu]: Aquí no nos dirigimos a los científicos, sino a una religión monoteísta la cual sería un oponente adecuado para Chandrakirti. Y parece que lo podría ser, cuando se trata de nociones como la primera causa, inmutable y sin causa a su vez.

[Rinpoche]: He preguntado a algunos cristianos que tal vez no sean tan letrados en el cristianismo y me dicen que cuando los cristianos dicen que Dios es permanente e inmutable, su definición de "permanente" es completamente diferente a la nuestra. Están hablando de algo que dura mucho tiempo o que perdura para siempre, que siempre ha estado allí. Por lo tanto, su Dios sigue siendo un tema de tiempo. Cuando los budistas hablamos de permanente, estamos hablando de algo más allá del tiempo.

[Matthieu]: Eso es algo que podríamos discutir - pero sin duda hay temas para debatir con ellos.

[Pregunta]: En el verso 26, Chandrakirti dice, "con solo desearlo, este iluminado puro podría mostrar las galaxias que llenan todo el espacio, como una sola partícula de polvo. Y mostrar una partícula que contiene todo el universo, sin agrandar el polvo o contraer el universo". William Blake, un cristiano, dijo algo en la línea de "sostén el mundo en un grano de arena y mantén la eternidad en la palma de tu mano". Desde el punto de vista externo, se podría dibujar fácilmente una correlación.

[Rinpoche]: ¿De qué estamos hablando? Sakya Pandita ya ha respondido a eso. Me opongo totalmente a las personas que están tratando de crear una especie de Baha'i, juntando el budismo, el cristianismo y todo lo demás. No es porque no tenga ningún respeto por el cristianismo o el judaísmo. Los respeto, pero es como si tuvieramos un dolor de cabeza, no tiene sentido tomar pastillas para el dolor de estómago, dolor de oído, nariz y dolor de intestino todas juntas. No tiene sentido, no hay necesidad. Si tenemos dolor de cabeza, tomamos pastillas para el dolor de cabeza. Del mismo modo, el budismo es para aquellos que están inclinados a practicar el budismo y debe mantenerse así. El budismo es total y absolutamente diferente del hinduismo y todo lo demás. Es bueno; es único. De lo contrario, el budismo se degenerará, como cuando vamos a Estados Unidos de América y compramos estos CDs de música de Beethoven mezcladas con canto de los pájaros y el sonido del agua. Si se mezcla todo, se va a degenerar.

[Pregunta]: Estoy de acuerdo que cuando tenemos un dolor de cabeza, necesitamos una pastilla para el dolor de cabeza. Pero a veces siento como que no sé exactamente lo que es mi dolor de cabeza.

[Rinpoche]: Pero debemos tomar las píldoras para diferentes dolencias por separado. Si tomamos todas ellos juntas, ¡tendremos otra enfermedad!

[Pregunta]: ¿Es la verdad percibida de manera diferente en diferentes reinos? ¿Los humanos y devas ven la misma verdad, o lo ven de manera diferente? ¿Cuándo nos deshacemos del ego y la ignorancia, lo que percibimos es la misma sabiduría?

[Rinpoche]: Creo que sí.

[Pregunta]: Así que los seres pueden alcanzar la iluminación sin tener que pasar por el reino de los humanos. Esto significa que cuando oramos para que todos los seres puedan alcanzar la iluminación, no necesariamente significa que tienen que convertirse en seres humanos. Podrían alcanzar la iluminación desde el estado que se encuentran.

[Rinpoche]: Sí, eso es correcto.

Debido a la presión silenciosa pero persistente de Tulku Pema Wangyal en solicitar estas enseñanzas, hemos completado el texto. Creo que este es tal vez un intento de un primer paso en este viaje infinito del estudio y la práctica del budismo. Hemos estado discutiendo el Madhyamika durante unos años y creo que hemos empezado a reunir material para estudiar dicho estudio. Estoy seguro de que algunos de ustedes recibirán instrucciones de sus maestros, meditarán o practicarán en ellas y optarán por continuar en ese camino. Esto es excelente y es lo que se debe hacer; es el objetivo principal. Algunos de ustedes pueden pensar que necesitan un poco más de información sobre el camino, así que debemos evitar pensar que este es el final, sino tener una actitud de que esto es sólo el inicio del estudio del Madhyamika. La introducción del budismo en Occidente está casi terminada y ahora el budismo está creciendo. Hablamos de *dharmapalas*, los protectores del dharma y en cierto modo, todos ustedes también son *dharmapalas*. Aunque la búsqueda espiritual está creciendo rápidamente en el Occidente, el verdadero Dharma auténtico parece ser poco frecuente, a pesar de que todavía hay muchos maestros maravillosos que vienen a Occidente. Entonces, es muy importante que al menos algunos de nosotros estudiemos estos textos, de modo que al menos algunos de nosotros sepamos lo que es auténtico y lo que no lo es. Si hablamos de la práctica, eso es individual. Nunca podemos juzgar y decir que alguien no es un buen maestro o que la práctica de alguien está equivocada. Nunca sabemos. Por ejemplo, los maestros Zen preguntan a sus estudiantes, cual es el sonido de una mano aplaudiendo y los estudiantes reciben algo, un *satori*. Sin embargo, no hay un sutra que enseñe sobre el sonido de una mano aplaudiendo: es sólo un método y es algo individual. Cuando hablamos de la práctica, no podemos analizar tanto. Pero cuando estamos estableciendo la visión podemos usar nuestro intelecto, razonamiento, poderes de debate y demás. Y es importante para algunos de nosotros estudiar estos textos y entender lo que es el auténtico Dharma. Me siento muy afortunado y algo aliviado por haber logrado completar estas enseñanzas. Debo agradecer a Tulku Pema Wangyal Rinpoche y Tulku Jigme Khyentse Rinpoche por obligarme a acumular algo de mérito. Me gustaría dar las gracias a Patrick por la traducción al francés y también a John, Wulstan y a todos aquí en Chanteloube que han trabajado tan duro. ¡También debo agradecerles por escuchar pacientemente esta interminable repetición de argumentos! No sé si hay algún mérito, pero si lo hay, lo debemos dedicar a la longevidad de todos los lamas y la iluminación de todos los seres conscientes.

[Jigme Khyentse Rinpoche]: No tengo nada más que añadir, salvo agradecer a Rinpoche por su amabilidad en seguir enseñándonos. Hemos solicitado a Rinpoche que nos bendiga con su presencia el próximo año y en los años por venir, como dijo Rinpoche, por favor no se retiren pensando que esta es la última vez que vamos a abrir tratados tales como el Madhyamika. Estoy seguro de que estas enseñanzas continuarán inspirándonos de la forma en que lo han hecho, aunque supongo que tenemos que seguir acumulando mucho mérito para ello, así que tenemos que continuar leyendo y estudiando estos textos para lograrlo.

[Dedicatoria del mérito]