

MADHYAMAKAVATARA

Suplemento al Camino Medio

ARIA CHANDRAKIRTI

Traducción española, a partir del inglés, realizada por Juan Manzanera.

La primera parte (presentada en estrofas) según la traducción inglesa de Jeffrey Hopkins en *Compassion in Tibetan Buddhism*.

La segunda parte (en párrafos), según la versión inglesa de Stephen Batchelor en *Echoes of Voidness*

ÍNDICE

Prefacio

Primera Parte: Las cinco primeras tierras

La primera tierra: La muy gozosa (4cd-17)

La segunda tierra: La inmaculada (18-27)

La tercera tierra: La luminosa (28-40)

La cuarta tierra: La radiante (41-42)

La quinta tierra: La indómita (43)

Segunda Parte: La sexta tierra

1. Introducción (1-7)

2. La ausencia de entidad en los fenómenos (8-119)

A. Refutación de la producción (8-103)

1. Refutación de la teoría Samkhya de la producción por sí mismo (8d-13)

2. Refutación de la producción por otro (14-97)

a. Refutación general (14-22)

b. Presentación de las dos verdades (23-44)

c. Refutación del sistema Chitamatra (45-97)

c.1. Refutación de la conciencia con existencia inherente y de la inexistencia de objetos externos (45-71)

c.2 Refutación de la idea de la autoconciencia (72-83)

c.3. La palabra "sólo" en el término "sólo mente" (Chitamatra), no niega la existencia de los fenómenos externos (84-97)

3. Refutación de la producción por sí mismo y por otro a la vez (98)

4. Refutación de la doctrina hedonista (Charvaka) de producción sin ninguna causa (99- 103)

B. Observaciones finales (104-119)

3. La ausencia de entidad en la persona (120-178)

A. Refutación de un "Yo" existente inherentemente (121-164)

1. Refutación del ego propuesto por los no budistas como esencialmente distinto de los agregados (121-125)

2. Refutación de ciertos sistemas budistas que consideran que los agregados son el ego (126-141)

3. Refutación de otras concepciones erróneas con respecto a la naturaleza de la relación entre el ego y los agregados (142-145)

4. Refutación de la noción de un ego con existencia substancial que no es ni idéntico ni distinto de los agregados (146-149)

5. Demostración del modo en que el ego es meramente una imputación dependiente tomando como referencia la analogía de la carreta (150-164)

B. Refutación de un mío existente inherentemente (165)

C. Observaciones finales (166-178)

4. Divisiones de la vacuidad (179-226)

A. Las dieciséis vacuidades (181-218)

B. Las cuatro vacuidades (219-223)

C. Conclusión (224-226)

PREFACIO

El *Madhyamakavatara*, lo compuso el gran maestro Chandrakirti en el siglo sexto de nuestra era. Es una exégesis del *Tratado Fundamental sobre el Camino Medio* de Nagaryuna, que es el principal tratado del sistema filosófico madhyamika, compuesto cuatrocientos años atrás. La obra de Nagaryuna, a su vez, es un intento de clarificar el concepto de vacuidad expuesto por Buda en los *sutras* de la Perfección de la Sabiduría.

El texto de Chandrakirti contiene diez capítulos. Cada uno de ellos corresponde a cada una de las diez tierras (sánsc. *bhumis*) o niveles espirituales del Bodhisatva en su camino a la iluminación. No obstante la mayoría de los capítulos, exceptuando el sexto, son muy breves y contienen sólo unas pocas estrofas que hacen una descripción general del nivel espiritual del Bodhisatva y de la práctica de la perfección particular asociada a ese nivel.

El capítulo sexto constituye el eje del texto explicando detalladamente la práctica del Bodhisatva en la sexta tierra, es decir, la perfección de la sabiduría. Esta consiste en una serie de razonamientos y análisis enfocados a demostrar la vacuidad de existencia inherente, tanto de los fenómenos como de la persona. Con frecuencia, este método analítico asume la forma de una crítica dialéctica de ciertos sistemas filosóficos, tanto budistas como no budistas, que sostienen la idea de que los fenómenos, o ciertos fenómenos, tienen una existencia propia inherente.

El texto que se presenta a continuación está dividido en dos partes, y sólo contiene la explicación de los seis primeros niveles espirituales del Bodhisatva.

La traducción española ha sido realizada por Juan Manzanera, según las explicaciones orales del venerable Gueshe Jampa Tegchok en el Monasterio de Nalanda, Francia, en 1991. La primera parte está basada en la traducción inglesa de Jeffrey Hopkins en *Compassion in Tibetan Buddhism*, y está presentada en estrofas; mientras que la segunda parte, en prosa, está basada en la versión inglesa de Stephen Batchelor en *Echoes of Voidness*.

Juan Manzanera
Madrid, 1995

***PRIMERA
PARTE***

LAS CINCO PRIMERAS TIERRAS

1. Los oyentes y los realizadores medianos de la realidad nacen del Rey de los Sojuzgadores, los budas nacen de los Bodhisattvas; la mente de la compasión, la comprensión sin dualidad y la mente altruista de la iluminación, son las causas de los hijos de los conquistadores.

2. Sólo la compasión es vista como la semilla de la abundante cosecha de un Conquistador, como el agua para el desarrollo, y como la maduración en un estado de goce prolongado; por lo tanto, comienzo alabando a la compasión.

3. Rindo homenaje a esa compasión hacia los transmigrantes impotentes como un cubo que transita en un pozo por adherirse inicialmente a una entidad - "Yo", y luego desarrollar apego a las cosas - "esto es mío".

4.a-b. (Rindo homenaje a esa compasión hacia) los transmigrantes vistos tan evanescentes y vacíos de existencia inherente como una luna en agua ondeando.

LA PRIMERA TIERRA: LA MUY GOZOSA

4.c-d. A la mente de un Hijo de un Conquistador dominada por la compasión de liberar a los transmigrantes, [5.a-b.] consagrada a las aspiraciones de Samantabhadra, y morando en alegría, se le llama la Primera.

5.c-d. Entonces, habiendo alcanzado esta mente recibe el nombre de "Bodhisattva".

6. Nacido en el linaje de los *Tathagatas* abandona completamente las tres ataduras;

el Bodhisattva alcanza un gozo excelente
y puede hacer vibrar cien sistemas de mundos.

7. Asciende avanzando de tierra en tierra;
todos sus senderos a las transmigraciones malas desde ahora han cesado;
todos los niveles de los seres ordinarios han terminado,
se explica que es como un superior octavo.

8. Incluso quienes moran en la primera mente de la iluminación,
superan a los que han nacido de la palabra de los reyes de los sojuzgadores y
a los realizadores solitarios - por medio de incrementar sus propios méritos;
en la Que Ha Ido Lejos (la séptima tierra), les supera con su inteligencia.

9. Para él la Primera causa de la
perfecta iluminación, la generosidad, se vuelve sobresaliente;
su devoción a dar incluso su propia carne
es razón para deducir lo inimaginable.

10. Todos estos seres desean felicidad, pero la
felicidad humana no viene sin recursos;
sabiendo que los recursos provienen de dar
el Sojuzgador disertó sobre ello.

11. Hasta para quienes tienen muy poca compasión,
y son toscos y persiguen sus propósitos personales,
los recursos deseados proceden de dar,
causando la extinción del sufrimiento.

12. Mediante la generosidad, incluso ellos conseguirán muy rápido
encontrarse con un ser superior,
entonces cortarán la continuidad de la existencia cíclica,
yendo a la paz ocasionada por el encuentro con un superior.

13. Quienes tienen presente la promesa de ayudar a los seres
logran la felicidad de dar en poco tiempo;
para los piadosos y para los que no lo son
tan solo esta disertación sobre la generosidad es, por lo tanto, esencial.

14. Mientras que a un Hijo de un Conquistador, cuando oye y piensa
en la palabra dar, le surge felicidad,
los sojuzgadores que moran en la paz no tienen (esa) felicidad;
¿es preciso mencionar (la alegría) de darlo todo?.

15. Por su propio sufrimiento al cortar y dar
su cuerpo, conoce el dolor de los otros
en los infiernos y demás, y se esfuerza rápidamente
en eliminar su padecimiento.

16. A la generosidad vacía de donante, receptor y donación
se le llama perfección ultramundana;
cuando se produce apego a estos tres
se denomina perfección mundana.

17. Residiendo así en la mente de un Hijo de un Conquistador, embelleciendo con luz este marco excelente, la tierra Muy Gozosa, como una joya de cristal de agua, destruye y supera por completo la densa oscuridad.

LA SEGUNDA TIERRA: LA INMACULADA

18. Ya que la ética de su conducta es sublime y de cualidades puras, abandona las manchas de la inmoralidad, incluso en sueños; ya que sus movimientos de cuerpo, habla y mente son puros, acumula los diez senderos de las acciones excelentes.

19. Para él, estos diez senderos de virtud perfeccionados, son sumamente puros; como una luna llena de otoño, siempre es puro, radiante, sereno y está embellecido por ellos.

20. Si considerase que la ética de su conducta es inherentemente pura, entonces su pureza no sería completa; por lo tanto, siempre abandona completamente la divagación dualista del intelecto hacia los tres.

21. Que en las transmigraciones malas surjan los recursos de la generosidad, se debe a que el ser ha perdido las piernas de la ética; al haber gastado por completo el capital y el interés se verá sin recursos en el futuro.

22. Si cuando actúa libre y vive agradablemente no hace algo para refrenar (su caída) se precipitará a un abismo y perderá el control; ¿cómo se alzarán de ahí en el futuro?.

23. De este modo, el Conquistador, habiendo disertado sobre la generosidad, habló de acompañarla de la ética; cuando las virtudes se alimentan en el campo de la ética, el disfrute de los efectos es incesante.

24. Para los seres corrientes, para los nacidos de la palabra, para los que están encaminados a la iluminación solitaria, y para los hijos de los conquistadores, la causa del bienestar definitivo y del rango superior no es otra que la conducta ética adecuada.

25. Tal como el océano es incompatible con un cadáver, y tal como la prosperidad es incompatible con la desgracia, así un gran ser sometido por la conducta ética no desea vivir con inmoralidad.

26. Si hay alguna aprehensión de los tres - dejado por quién, qué y con respecto a quién - tal conducta ética se califica de perfección mundana; vacía de apego a los tres es ultramundana.

27. Como la luz de una luna otoñal, la Inmaculada que surge de la luna de un Hijo del Conquistador, y que aún sin ser mundana es la gloria del mundo, aleja la angustia mental de los transmigrantes.

LA TERCERA TIERRA: LA LUMINOSA

28. Ya que surge la luz del fuego que consume completamente el combustible de los objetos de conocimiento, la tercera tierra se denomina la Luminosa, pues un resplandor cobrizo como el sol aparece al Hijo del Sugata.

29. Aunque alguien trastornado injustificadamente por la ira, le corte la carne y los huesos del cuerpo trocito a trocito y a lo largo de mucho tiempo, él genera paciencia firmemente hacia el mutilador.

30. Además, al considerar que estos fenómenos son como reflejos - qué Bodhisatva (perceptor de la falta de entidad) es descuartizado, por quién, exactamente cómo y cuándo - será paciente.

31. Si te enfadas con alguien que te ha hecho daño, ¿cesa ese daño guardándole rencor?; por lo tanto, aquí el rencor es en verdad absurdo y, para las vidas futuras, desfavorable.

32. ¿Cómo puede ser correcto que quien desea afirmar que está consumiendo los efectos de las acciones invirtuosas previas, siembre semillas de sufrimiento dañando y odiando a los demás?.

33. Un momento de odio hacia un Hijo del Conquistador destruye las virtudes que provienen de la generosidad y de la ética acumuladas durante cien eones; así que no puede haber falta (peor) que la impaciencia.

34. Crea una forma fea, conduce a lo profano y priva del discernimiento de lo bueno y lo malo; por la impaciencia uno se precipita rápidamente a las transmigraciones malas.

34.d. La paciencia produce cualidades opuestas a [35.] las explicadas antes. Por medio de la paciencia, viene belleza, aprecio de los santos, habilidad para discernir lo bueno de lo malo, nacimiento ulterior como humano o dios y la extinción de los vicios.

36. Los seres corrientes y los Hijos del Conquistador, al realizar los defectos de la ira y las ventajas de la paciencia y de abandonar la impaciencia, deben guardar pronto y siempre la paciencia ensalzada por los Seres Superiores.

37. Aunque esté dedicada a la iluminación del perfecto estado de Buda (la paciencia) es mundana si uno aprehende los tres; Buda enseñó que (la paciencia) que no se mezcla en tal aprehensión, es una perfección ultramundana.

38. En esta tierra, el Hijo del Conquistador tiene las concentraciones y clarividencias; se consumen el deseo y el odio; es capaz de superar siempre también los deseos apasionados del mundo.

39. El Sugata ensalzó estas tres prácticas de la generosidad, la ética y la paciencia, principalmente para gentes de familia; también son la reunión de mérito - la causa del cuerpo de Buda cuya naturaleza es forma.

40. Residiendo en el sol que es el Hijo del Conquistador, la Luminosa, primero disipa su oscuridad completamente, luego, persigue vencer la oscuridad de los transmigrantes; en esta tierra, aunque es muy perspicaz, no se enfada.

LA CUARTA TIERRA: LA RADIANTE

41. Todas las realizaciones se derivan de la perseverancia, que es la causa de las dos acumulaciones - méritos y sabiduría; la tierra en que la perseverancia resplandece es la cuarta, la Radiante.

42. Ahí, para el Hijo del Sugata surge una luminosidad provocada por un mayor cultivo de las armonías de la iluminación perfecta, que supera a la luz cobriza; lo relacionado con la idea de una entidad se extingue.

LA QUINTA TIERRA: LA INDÓMITA

43. Este gran ser en la tierra Indómita no puede ser derrotado ni siquiera por todos los demonios; sobresale su concentración y alcanza gran maestría en el conocimiento de la naturaleza sutil de las verdades de aquellos de buena mente.

***SEGUNDA
PARTE***

LA SEXTA TIERRA: LA MANIFIESTA

1. INTRODUCCIÓN

1. El Bodhisatva cuya mente se sitúa equilibrada en La Manifiesta, se acerca al fenómeno de la iluminación completa; ve la realidad de la interdependencia tal cual es y, puesto que mora en sabiduría, conseguirá la cesación.

2. Igual que una persona con buena vista puede guiar con facilidad a muchos grupos de ciegos adonde deseen ir, aquí, en este caso, la mente de sabiduría guía a las virtudes de vista deficiente, (es decir, a las otras cinco perfecciones) y las lleva al mismo estado de un Conquistador.

3. Tanto por medio de citas textuales, como de razonamientos, Nagaryuna reveló claramente este fenómeno sumamente profundo de la realidad tal cual es - del mismo modo en que es comprendida por el Bodhisatva en La Manifiesta. Por lo tanto, voy a describir aquí la realidad tal cual es, del mismo modo en que se explica en la tradición escrita del Aria Nagaryuna y en común acuerdo con ella.

4-5. Si una persona corriente oye hablar de la vacuidad e inmediatamente se apodera de él tal inmensa alegría que los ojos se le llenan de lágrimas y los pelos se le ponen de punta, esa persona tiene la semilla de la mente de la iluminación completa; es el recipiente para quien la realidad tal cual es, la verdad percibida por los santos, debe ser revelada.

6-7. En tal persona aparecerán las virtudes que son consecuencia de oír hablar de la vacuidad: siempre adoptará una conducta ética perfecta y se adherirá a ella, hará ofrendas, se consagrará a la compasión y cultivará la paciencia; dedicará sus acciones beneficiosas completamente al despertar para liberar a los seres y tomará en consideración a los Bodhisatvas completos. Tal persona, hábil en las maneras de lo profundo y lo amplio, alcanzará progresivamente la tierra Muy Gozosa. Por tanto, quienes pretenden conseguir ese nivel espiritual, deben escuchar este sendero.

2. LA AUSENCIA DE ENTIDAD EN LOS FENOMENOS

A. REFUTACIÓN DE LA PRODUCCION

8. Un efecto no puede provenir de sí mismo, pero, ¿cómo podría venir de algo inherentemente distinto de sí mismo?. No puede venir de ambos, aún así, ¿cómo podría existir sin causa?.

1. Refutación de la teoría Samkhya de la producción por sí mismo.

El sistema Samkhya no budista sostiene que sólo sería posible una relación causal entre dos cosas si el efecto fuera de algún modo idéntico a su causa. Sin tal identidad no habría base sobre la que afirmar tal relación. Por tanto proponen la idea de la producción por sí mismo, i.e. la producción de una causa que es esencialmente idéntica a su efecto. La principal objeción de Chandrakirti a esta idea es que haría innecesaria cualquier producción de efectos. Si el efecto fuese esencialmente idéntico a su causa, ¿qué necesidad habría de que se produjera?.

9. No hay ningún motivo en absoluto para que algo provenga de sí mismo. También es bastante ilógico que se vuelva a producir algo que ya se ha producido. Si se sostiene que una semilla que ya se ha producido se vuelve a producir después, entonces en esta tierra no se hallaría nunca la producción de cosas tales como brotes, y las semillas solas se producirían en abundancia hasta el fin de la existencia condicionada. Pues, ¿cómo el brote iba a destruir la semilla?.

10. Una de las consecuencias de la teoría Samkhya de la producción por sí mismo sería que la forma, el color, el sabor, la potencia y la maduración de un brote no podrían ser distintos de una semilla - su causa creativa. Si tras desechar justo la naturaleza que tenía antes, una semilla se convierte entonces en algo de distinta naturaleza de sí misma - es decir, un brote, ¿cómo podría tener aún la naturaleza de una semilla?.

11. Si la semilla y el brote no tienen naturalezas diferentes entonces, tal como la semilla no se percibe cuando el brote, similarmente no debería percibirse el brote. Alternativamente, ya que su naturaleza es idéntica, cuando uno percibe el brote debería también percibir la semilla. Por lo tanto, es imposible sostener esta postura de la producción por sí mismo.

12. Además, ni siquiera la gente del mundo sostiene que una semilla y un brote tengan la misma naturaleza pues ven los efectos de una semilla sólo cuando la causa misma ha perecido. Por lo tanto esta firme convicción de que las cosas provienen de sí mismas es irrazonable, tanto en términos de la realidad tal cual es como en términos del mundo.

13. Cuando uno afirma la producción por sí mismo, el producto, el productor, el acto y el agente - todos - se vuelven idénticos. Sin embargo, no son idénticos. Por lo tanto, uno no debe sustentar esta idea de la producción por sí mismo pues el resultado de hacerlo son los errores ampliamente explicados tanto aquí como en La Sabiduría Fundamental de Nagaryuna.

2. Refutación de la producción por otro.

En contraste con la doctrina Samkhya de la producción por sí mismo, la mayoría de los sistemas budistas afirman que la característica de la causa y su efecto es ser otro, i.e. la diferencia esencial entre ellos. Si una causa y su efecto no fueran inherentemente distintos entre sí, según ellos, no habría ninguna base para establecer una relación causal. No obstante, Chandrakirti objeta que la causalidad también se vuelve imposible al proponer tal característica distintiva. Si dos fenómenos fueran en su misma esencia, diferentes entre sí, ¿cómo podrían alguna vez estar conectados por las leyes invariables de la causalidad?

a. Refutación general

14. Si un efecto que es inherentemente otro pudiera surgir dependiendo de causas que son inherentemente otras, entonces la oscuridad más densa tendría que poder surgir de una llama. De hecho, cualquier cosa debería poder producirse por cualquier otra, pues incluso los fenómenos que no son productos, como el espacio, son similares en (la característica de) ser otros.

15. No obstante, puede formularse la siguiente objeción: "A una cosa se le llama con certeza efecto sólo porque hubo algo que fue capaz de crearla. De la misma manera, lo que tuvo la capacidad de producirla - sin tomar en consideración que sea distinto del efecto - es la causa. Mas aún, puesto que tiene que ser producto de una semilla que pertenece a su misma continuidad y que es su productor, un brote de arroz, por ejemplo, nunca puede ser producto de un grano de cebada".

16. Pero puesto que son distintas de brotes de arroz, cosas como la cebada, los estambres de las flores y los árboles de hoja perenne, nunca se afirma que (a) sean productores de brotes de arroz; (b) no tienen la capacidad de producirlos, (c) no pertenecen a su misma continuidad y (d) no son en absoluto similares a ellos. De la misma manera, ya que también se dice que es distinta de un brote de arroz, también podría concebirse que una semilla de arroz está exenta de esas cuatro cualidades con respecto al brote.

17. La característica de ser otro debe ser visible, tal como lo es en dos personas presentes al mismo tiempo; sin embargo, un brote no existe simultáneamente con su semilla porque no existe hasta que la semilla ha dejado de ser visible. Así que, cuando entre ellos no existe la característica de ser otro, ¿cómo podría una semilla ser distinta de un brote?. Por lo tanto, la producción de un brote por una semilla no está establecida inherentemente. Y en consecuencia uno debe abandonar la posición de que una cosa está producida por otra inherentemente distinta.

18. Alguien podría objetar que tal como se ve que son simultáneos los movimientos hacia arriba y hacia abajo de los platillos de una balanza, asimismo es simultánea la producción del producto y la cesación del productor.

Aunque los movimientos de los platillos de la balanza sean simultáneos, no hay tal sincronidad en el caso de una semilla y un brote, pues el [19.] brote que está en el proceso de ser producido "aún" tiene que ser producido y por lo tanto no existe, mientras que la semilla que está en el proceso de cesar es una entidad que "aún" tiene que perecer y por lo tanto todavía existe. De modo que en tal caso, ¿cómo podría ser similar la producción de un brote por una semilla al movimiento de los platillos de una balanza?. Más aún, sin un brote como agente - i.e. aquello en relación a lo cual otra cosa está determinada a actuar - no puede afirmarse que el acto de producir un brote sea una entidad razonable.

20. Si se considera que la conciencia visual es simultánea con sus productores - es decir, los ojos así como el discernimiento y demás que surgen conjuntamente con ella - entonces, aunque sería bastante distinta de ellos, ¿qué necesidad habría de que volviera a existir de nuevo?. No obstante, incluso si ahora se acepta que un efecto debe ser inexistente en el momento de sus causas, deben recordarse los errores posibles de ello explicados antes.

21. Si el productor es una causa que produce un producto, uno debe considerar si el efecto que produce es inherentemente existente, inexistente, ambas cosas o ninguna. Si el efecto fuera existente inherentemente, ¿qué necesidad habría de un productor?. Y si fuera inexistente, ¿qué podría actuar como causa suya?. Además, ¿qué podría actuar como causa de algo tanto existente como inexistente?. Del mismo modo, ¿qué podría actuar como causa de algo que no es ni existente ni inexistente?.

22. Afirmamos que las percepciones de la gente del mundo son válidas mientras se atengan a sus opiniones corrientes. Por lo tanto podría preguntarse, ¿qué se puede lograr planteando razones para demostrar este punto de la producción por otro?. Sin duda, la gente del mundo comprende que los fenómenos provienen de entes distintos a ellos, así que, ¿qué necesidad hay de razonamientos para probar la existencia de la producción por otro?.

b. Presentación de las dos verdades.

Con el fin de responder a las preguntas anteriores es preciso aclarar el alcance exacto de la validez de la cognición de una persona corriente. Esto se logra por medio de la explicación de las dos verdades.

23. En todas las cosas se perciben dos naturalezas. Una que se halla viendo la realidad y la otra viendo su carácter ficticio. La realidad tal cual es, i.e. la verdad última, es el objeto de la mente que ve lo real, y la verdad convencional el de la mente que ve los entes ficticios.

24. La percepción de los entes ficticios es de dos tipos: la que se apoya en sentidos claros y la que se apoya en sentidos deficientes. Las percepciones de quienes tienen sentidos deficientes se consideran erróneas con respecto a las percepciones de quienes tienen sentidos correctos.

25. Todo lo aprehendido por las percepciones de uno de los seis órganos que no se ve afectado desfavorablemente por una causa de distorsión es reconocido válidamente por el mundo. Pero sólo para el mundo es "verdad". De la misma manera, desde el punto de vista del mundo, todo lo demás, como por ejemplo un encantamiento, se considera erróneo.

26. Una naturaleza fundamental - tal como la consideran los *tirtikas* no budistas que están completamente motivados por el sueño de la ignorancia - es absolutamente inexistente, incluso desde el punto de vista del mundo. Asimismo, cosas tales como encantamientos considerados caballos y espejismos considerados agua también lo son.

27. Tal como los objetos inexistentes que perciben unos ojos aquejados de cataratas no invalidan una conciencia que no está afectada por cataratas, una mente privada de sabiduría impecable no invalida una mente impoluta.

28. Ya que la ignorancia impide que uno vea la naturaleza de los fenómenos, se dice que está engañada. El Poderoso enseñó que cualquier objeto afectado por ella - y que por tanto parece verdadero - es una verdad ficticia, i.e. convencional. No obstante, para quienes han abandonado la aprehensión de una existencia inherente, las cosas así afectadas artificialmente no se ven verdad sino meramente ficticias.

29. Al buscar entidades falaces - como los pelos que ve alguien afectado de cataratas - una persona con buena vista no verá ningún pelo en el lugar donde se supone que están esos mismos pelos. La percepción de la realidad tal cual es debe entenderse aquí de la misma manera.

30. Si las percepciones del mundo fueran conocimientos válidos de la realidad, el mundo percibiría la realidad tal cual es. En tal caso, ¿qué necesidad habría de que los *arias* la percibieran?. ¿Qué se

conseguiría con el sendero *aria*?. Tampoco es razonable considerar a los necios como autoridades válidas de la realidad.

31. Las percepciones del mundo no son cogniciones válidas con respecto a la realidad, en ningún sentido. Por lo tanto, cuando se examina la realidad tal cual es, las ideas del mundo no pueden contradecirla. No obstante, simplemente porque algo aceptado en el mundo está reconocido por el mundo, cuando uno lo niega el mundo le contradice.

32. Sólo porque han fecundado a sus esposas, los hombres del mundo declaran: "He engendrado este hijo". Y sólo porque plantaron una semilla, piensan: "He plantado este árbol". La noción de "producción por otro" no existe para el mundo.

33. En el momento del brote no hay ninguna destrucción de la semilla, i.e. ninguna interrupción de su continuidad genérica., pues el brote no es algo inherentemente distinto de la semilla. Sin embargo, en el momento del brote no puede decirse que exista la semilla porque el brote y la semilla no existen como una sola cosa.

34. Si las características intrínsecas de las cosas se produjeran dependiendo de causas y condiciones, al negar dichas características en la percepción de la vacuidad, las cosas se destruirían. Así, la percepción de la vacuidad se convertiría en causa de la destrucción de la naturaleza de las cosas. Pero esta idea es irrazonable, por tanto no pueden existir las características intrínsecas de las cosas.

35. No debe analizarse si las verdades nominales del mundo son producidas por sí mismas, por otro o por lo demás, pues cuando cosas como formas y sensaciones se someten a tal análisis, no se encuentra que existan de ninguna manera excepto teniendo la naturaleza de la realidad tal cual es.

36. Al hacer un análisis último de la realidad tal cual es, se demuestra que la producción por sí mismo o por otro es irrazonable. Igualmente, esas mismas pruebas demuestran que tal producción es irrazonable incluso nominalmente. Por lo tanto, ¿qué método válido de conocimiento puede establecer esta producción inherente?.

37. Es bien sabido por el mundo que cosas vacías - i.e. engañosas, como los reflejos - surgen dependiendo de un conjunto de causas y condiciones. Y así, tal como a partir de esos reflejos vacíos se producen conciencias llevando su imagen, aunque [38.] todas las cosas están vacías de características intrínsecas, efectos vacíos están claramente producidos por causas vacías. Además, las dos verdades no son intrínsecamente permanentes, ni están sometidas a la aniquilación, pues no tienen naturaleza inherente.

39. Una acción no cesa inherentemente. Por lo tanto, incluso sin tener que recurrir a cosas como una conciencia base (sánsc. *alaya vijñana*), los efectos pueden surgir de acciones. Aunque en ciertos casos puede haber pasado mucho tiempo desde que cesó la acción, debe entenderse que aún vendrá su efecto correspondiente.

40. Incluso despiertos, los necios continúan teniendo deseos hacia objetos tales como las mujeres hermosas que han visto en sueños. Análogamente, los efectos proceden de acciones ya acabadas y sin existencia inherente.

41. Una persona con cataratas ve la apariencia de pelos inexistentes y demás, pero no ve la apariencia de otras cosas como los cuernos de una liebre o la prole de una mujer estéril, aunque son igualmente inexistentes. Asimismo, hay que entender que aunque las acciones están igualmente vacías de existencia inherente, las que ya han dado fruto no volverán a darlo de nuevo, mientras que las que todavía no han madurado producirán efectos.

42. Por lo tanto se observa que los efectos desagradables que maduran provienen de acciones negras mientras que los agradables de las sanas. Sin embargo, quien percibe la falta de existencia inherente de las acciones saludables y de las acciones perniciosas se libera de la existencia cíclica. Por tanto, la mente analítica se estanca al confrontarla con la relación entre las acciones y sus efectos.

43. Las doctrinas que proponen la existencia de una conciencia base, la existencia substancial de la persona y que sólo los agregados existen inherentemente, Buda las dirige a quienes de momento no pueden entender el significado de la profunda verdad de la vacuidad que él explica.

44. Por otra parte, aunque Buda está libre de la idea de la agrupación transitoria, i.e. la idea de un Yo existente inherentemente, usa los términos "Yo" y "mío" para comunicar la doctrina a los demás. De la misma manera, aunque las cosas no tienen naturaleza inherente, puede enseñar de una manera que indique que la tienen pues así es capaz de llevar gradualmente a otros a la idea superior de la vacuidad.

c. Refutación del sistema Chitamatra.

La filosofía Chitamatra (sólo mente), inicialmente fue formulada por el sabio budista Asanga en el siglo tercero de nuestra era. Su afirmación principal es que todos los fenómenos en esencia son sólo de la naturaleza de la mente. A diferencia de los madhyamikas, no interpretan que el concepto de la vacuidad signifique la mera carencia de existencia inherente. Por el contrario, sostienen que la mente, como base de todos los fenómenos, "tiene" que existir inherentemente. El sentido principal de la crítica de Chandrakirti a los chitamatras está dirigido a demostrar la imposibilidad de establecer esa mente existente inherentemente.

c.1. Refutación de la conciencia con existencia inherente y de la inexistencia de objetos externos.

45. El sistema Chitamatra sostiene que puesto que no hay objetos aprehensibles de distinta entidad substancial que la mente, el Bodhisattva que mora en sabiduría, i.e. en la sexta tierra, no ve ninguna conciencia perceptora que sea de distinta naturaleza que ellos y entiende plenamente que los tres reinos de la existencia son meramente conciencia.

46. Igual que las olas emergen del gran océano cuando lo agita el viento, así para los chitamatras, los fenómenos dependientes que son meramente conciencia emergen debido a la maduración de potencias situadas previamente en la conciencia base, el fundamento común para las semillas de todas las cosas.

47. Por lo tanto, afirman que debería aceptarse la naturaleza inherente de los fenómenos dependientes pues son las causas, i.e. las bases, de las cosas existentes por imputación. Además, los fenómenos dependientes surgen de sus propias potencias sin que haya ningún objeto aprehensible externo; existen inherentemente y tienen la naturaleza de no ser objetos de ninguna fabricación conceptual.

48. Sin embargo, ¿dónde hay un ejemplo de una mente que exista sin objetos externos?. Los Chitamatras podrían poner el ejemplo de una mente que sueña, ahora bien, esto debe considerarse. En nuestro sistema, tal como el objeto del sueño es inexistente, una mente que exista inherentemente es inexistente cuando uno sueña. En tal caso, la mente soñante con existencia inherente que ponen de ejemplo no puede existir.

49. Si al despertar, el recuerdo de la experiencia del sueño demuestra que existe esa mente, también podría demostrarse que existen objetos externos. Pues, igual que uno recuerda "vi..." y así demuestra la existencia de esa mente, el recuerdo de un objeto externo en el sueño debería demostrar la existencia de ese objeto.

50. No obstante los Chitamatras discutirían que puesto que la conciencia visual es imposible durante el sueño, no pueden existir formas visuales en ese momento. Por lo tanto, sólo puede existir la conciencia mental. Añadirían que el aspecto de lo que aparece es concebido erróneamente como existiendo

externamente, y tal como durante el sueño hay una conciencia sin ningún objeto externo, ahora en el período de vigilia también la hay.

51. De la misma manera que para ellos no se producen objetos externos durante un sueño, la mente tampoco se produce inherentemente. Durante un sueño, los ojos, los objetos visuales y las conciencias producidas - los tres - son igualmente falsos.

52. Análogamente, los tres componentes de las distintas conciencias - como la auditiva y demás - tampoco son producidos inherentemente durante los sueños. Y tal como los objetos, los órganos sensoriales y las conciencias del sueño son falsos, todas las cosas son falsas incluso ahora, mientras estamos despiertos. La conciencia no existe inherentemente; del mismo modo, ni los objetos experimentados, ni los órganos de los sentidos existen inherentemente.

53. En este mundo, mientras duermen a la gente les parece, que los objetos, los órganos sensoriales y las conciencias de sus sueños existen de la misma manera que cuando están despiertos. Sin embargo, al despertar se dan cuenta de que los tres componentes de sus sueños han sido inexistentes. Cuando uno despierta del sueño de la confusión, la experiencia es similar.

(Otro ejemplo que emplean los Chitamtras es el de la percepción de pelos inexistentes de alguien con cataratas. En este caso, mantienen que se produce una conciencia que existe inherentemente sin que haya ningún objeto externo).

54. La mente de alguien cuyos ojos están afectados de cataratas percibe pelos inexistentes forzado por dichas cataratas, y "con respecto a su mente" tanto la conciencia visual que percibe esos pelos como lo que aparece siendo pelos, es verdad, i.e. existente. Para quien ve las cosas con claridad, ambos son falsos.

55. Si una conciencia existente inherentemente de un objeto inexistente pudiera existir para alguien con cataratas, quienes no tienen cataratas, al dirigir la vista al lugar donde se ven los pelos inexistentes, deberían también percibirlos, pues la inexistencia del objeto es idéntica para ambos. Sin embargo, esto no ocurre y por tanto una conciencia existente inherentemente sin objeto no puede existir.

56. Lo Chitamtras replican que a otros no les ocurre la conciencia que percibe los pelos porque en la mente de los que miran a ese lugar no existen potenciales maduros para ver pelos ahí - no por la ausencia de un objeto de conocimiento existente. No obstante, puesto que un potencial no existe inherentemente, no puede demostrarse esa conciencia.

57. Además, es imposible que el potencial de una conciencia particular pueda estar presente con esa conciencia una vez que se ha producido. También puede ser que no haya potencial para algo que todavía no se ha producido; pues cuando una cualidad - la conciencia en este caso - es inexistente, puede no haber poseedor de esa cualidad - el potencial en este caso. Si no fuera así, el potencial para el hijo de una mujer estéril también podría existir.

58. Podría afirmarse que no se puede hablar de un potencial para la conciencia, refiriéndose a una conciencia que está en el proceso de llegar a ser. Pero puesto que "nunca" puede existir una conciencia existente inherentemente que todavía tiene que ser, su potencial sería absolutamente inexistente. Además, podría discutirse que la conciencia que va a llegar a ser y su potencial existen en dependencia mutua. Pero en tal caso los sabios proclamarían que no tienen ninguna existencia inherente.

59. Si una conciencia en el proceso de llegar a ser viene de la maduración de un potencial depositado por otra conciencia que ya ha cesado, la conciencia resultante provendrá de un potencial que pertenece a una conciencia inherentemente distinta a sí misma. Según los Chitamtras esto sería así, pues en sus

emergencias sucesivas los instantes individuales de un continuo son inherentemente distintos entre sí. Por lo tanto, cualquier cosa podría venir de cualquier otra distinta.

60. Los Chitamtras replicarían que tal error no es pertinente pues, aunque los instantes individuales de un continuo son distintos inherentemente, no poseen continuos distintos sino que son instantes del mismo continuo. Sin embargo, esto hay que demostrarlo, pues de hecho es irrazonable que entidades consecutivas que son distintas inherentemente compartan el mismo continuo.

61. Por ejemplo, las cualidades de Juan y Guillermo no están incluidas en el mismo continuo pues son cosas bastante distintas pertenecientes a gente diferente. De la misma manera, es irrazonable que todas las entidades, que por sus propias características son distintas entre sí, pertenezcan a la misma continuidad.

(No obstante, los Chitamtras podrían intentar clarificar su postura de la siguiente forma:)

62. "La producción de la conciencia visual surge en cuanto madura su propio potencial que previamente fue situado en la mente base. Sin embargo, en su ofuscación, la gente reconoce el órgano de la vista físico como la base que tiene el potencial para la conciencia visual.

63. De hecho no existe ningún órgano de la vista distinto de la conciencia. En este mundo, la gente mantiene que la mente aprehende objetos externos porque no comprenden que las conciencias que vienen de los órganos sensoriales ocurren como simples "conciencias del azul" y demás, debido a la maduración de sus propias semillas emplazadas en la mente base; no de la aprehensión de algo externo.

64. Al soñar, una conciencia que lleva el aspecto de una forma material surge de la maduración de su propio potencial sin que haya ningún objeto material distinto ahí presente. De la misma manera, durante el estado de vigilia, también existen las conciencias sin que haya ningún objeto externo ahí."

65. Sin embargo, del mismo modo que las conciencias mentales que perciben objetos como colores azules ocurren en el estado del sueño sin la ayuda de un órgano visual, ¿por qué no pueden producirse de la maduración de las semillas de la conciencia mental para un ciego despierto que tampoco tiene órganos visuales en funcionamiento?.

66. Si - como afirman los Chitamtras - la maduración del potencial de tales conciencias mentales existe mientras uno sueña, pero deja de existir al despertar, entonces, tal como la maduración del potencial para las conciencias mentales que perciben formas y demás es inexistente para un ciego durante el estado despierto ¿por qué sería irrazonable decir que es inexistente durante el sueño?.

67. Tal como la falta de ojos no es la causa para la maduración del potencial que capacita a un ciego ver formas cuando está despierto, del mismo modo en el estado del sueño, dormir no puede ser la causa para la maduración del potencial para ver formas. Por lo tanto, incluso en el estado del sueño, mantenemos que cosas tales como formas, son las causas de las conciencias engañadas de formas, y que los ojos del sueño también son causas de tales conciencias.

68. No importa lo que repliquen los Chitamtras, podemos ver que sus tesis básicas son igualmente indemostrables. Por lo tanto, las argumentaciones de este sistema están rebatidos. La refutación de su sistema tampoco está en contradicción con la autoridad textual pues los budas no han declarado nunca que las cosas existan inherentemente.

69. Además, un paraje lleno de esqueletos que percibe un yogui que medita en el aspecto repulsivo del cuerpo, siguiendo las instrucciones de su maestro espiritual, también es percibido sin producción inherente del objeto, el órgano sensorial y la conciencia, pues se enseña que tal concentración es un estado de atención erróneo, i.e. que no aprehende la realidad tal cual es. Si esa conciencia que percibe los esqueletos

existiera inherentemente, cualquier cosa que le apareciera tendría que existir del modo en que apareció. De modo que la conciencia sería un estado de atención que aprehende la realidad tal cual es.

70. Si, según los Chitamtras, los objetos de la mente que contempla lo repulsivo son exactamente como los objetos de todas las conciencias sensoriales, entonces, si alguien que no es un yogui dirigiera su mente al lugar donde el yogui está meditando, también percibiría esqueletos allí. En tal caso, la concentración del yogui ya no podría considerarse falsa, i.e. un estado de atención erróneo.

71. Además, la conciencia válida de un espíritu famélico de que una corriente de agua es pus tendría que equipararse a las conciencias inválidas de alguien con la vista afectada de cataratas. En resumen, lo que hay que entender es esto: tal como los objetos de la mente no tienen existencia inherente, tampoco la mente tiene existencia inherente.

c.2 Refutación de la idea de la autoconciencia, un aspecto de autocognición de la mente que afirman los Chitamtras con el fin de establecer entidades dependientes con existencia inherente.

72. Si existen cosas tales como entidades dependientes que, puesto que no hay objetos externos que percibir, son distintas de ser conciencias perceptoras esencialmente diferentes de los objetos externos (y por tanto están vacías de ser conciencias perceptoras y objetos percibidos distintos substancialmente) ¿qué conciencia puede saber que existen?. No puede decirse que existan sin ser percibidas por la conciencia.

73. Tampoco puede demostrarse - como mantienen los Chitamtras - que se experimenten a sí mismas a través de la autoconciencia (tib., *rang.rig*). Se afirma que los recuerdos posteriores demuestran la autoconciencia. Sin embargo, esos recuerdos posteriores existentes inherentemente sin demostrar de que hablan los Chitamtras - para probar una autoconciencia tampoco demostrada todavía - no son ninguna prueba de la autoconciencia.

74. Pues incluso aunque la autoconciencia estuviera demostrada, sería irrazonable decir que la memoria recuerda los objetos de una autoconciencia previa. ¿Por qué?. Porque al mantener que el recuerdo posterior y el objeto previo de la autoconciencia son fenómenos inherentemente distintos, esto sería como decir que la memoria recuerda algo que uno nunca experimentó. Este argumento "porque son inherentemente distintos", elimina con eficacia cualquier posibilidad de inclusión en el propio continuo o de relación causal. (59).

75. Para nosotros un recuerdo no existe inherentemente distinto de la conciencia que experimentó previamente el objeto. De forma que uno recuerda simplemente: "vi...". Así es como convencionalmente sucede en el mundo, i.e. sin las trabas de consideraciones filosóficas.

76. Por tanto, si no existe la autoconciencia, ¿qué conciencia percibe las entidades dependientes que afirman los Chitamtras?. Ya que los tres componentes de cualquier acción - el agente, el acto y aquello sobre lo que se actúa - nunca pueden ser una entidad indistinguible, no es razonable que una conciencia se perciba a sí misma.

77. Aunque se afirme que existen entidades dependientes establecidas por su propia naturaleza sin estar producidas inherentemente ni ser conocidas por una mente válida, su existencia no puede demostrarse con ningún razonamiento. Así, ¿qué daño les hace el hijo de una mujer estéril a quienes mantienen la postura Chitamtra?.

78. Cuando entidades dependientes como la conciencia no tienen ni rastro de existencia, ¿cómo pueden ser la causa - i.e. la base substancial - de los fenómenos convencionales?. Al apegarse, como los Chitamtras, a la existencia inherente de la mera conciencia como substancia de las entidades dependientes, se derrumba todo lo que es comúnmente reconocido en el mundo.

79. Quienes están fuera del sendero mostrado por el venerable maestro Nagaryuna, carecen de los medios principales para alcanzar la paz, pues no mantienen con efectividad la distinción entre las verdades convencionales y la verdad de la realidad tal cual es. Por ello, no encontrarán la liberación.

80. ¿Por qué esto es así?. Porque el medio para comprender correctamente la verdad última es una presentación impecable de las verdades convencionales y por lo tanto, la comprensión de la verdad última proviene de ese medio. Sin embargo, quienes no saben cómo distinguir entre estas dos verdades emprenden una ruta infortunada debido a sus conceptos erróneos.

81. Ni siquiera aceptamos que las entidades dependientes existentes inherentemente que afirman los Chitamtras sean verdades "convencionales". Sin embargo, con el fin de guiar a los demás a la meta, a veces decimos al mundo que los agregados y demás existen inherentemente, cuando de hecho no tienen ninguna existencia inherente.

82. Si los fenómenos convencionales fueran inexistentes para el mundo, de la misma forma que lo son para los *arjats* que se han desprendido de los agregados y han abrazado la paz del *nirvana*, entonces, igual que no diríamos que tales fenómenos existen para los *arjats*, tampoco diríamos que existen para el mundo.

83. Si los Chitamtras piensan que el mundo no les contradice, que vayan y nieguen a la gente del mundo fenómenos aceptados convencionalmente como la existencia externa. Veamos cómo discuten con el mundo sobre estos puntos. Después de este debate confiaremos en quien se muestre más fuerte.

c.3. La palabra "sólo" en el término "sólo mente" (Chitamtra), no niega la existencia de los fenómenos externos.

84. El Bodhisatva en La Manifiesta que está acercándose a la esfera de la realidad, comprende que los tres mundos son sólo conciencia, i.e. mente. Ha realizado que el creador del mundo no es un ego permanente y por tanto ahora entiende que sólo la mente es el creador.

85. Con el fin de hacer evolucionar las mentes de los inteligentes, el omnisciente en el "Sutra del descenso a Lanka" hizo ciertas declaraciones diamantinas destruyendo así los altos picos montañosos de las ideas erróneas de los no budistas. Estas afirmaciones sirven para clarificar el sentido que pretendía en la noción de "sólo-mente".

86. En algunos de sus tratados los no budistas pretenden que cosas tales como la persona, sean el creador de los agregados y demás. Viendo que tales cosas no son el creador, el Conquistador declaró que sólo la mente es el creador del mundo.

87. Tal como a Buda se le llama el Despierto por haber despertado a la realidad tal cual es, así en algunos sutras se enseña al mundo la noción de "sólo-mente", con la idea de que entre mente y forma, sólo la mente es de primordial importancia. Pero el propósito de esos sutras no es negar la existencia externa de la forma ni afirmar que sólo la mente existe inherentemente.

88. Según los Chitamtras, en el "Sutra de las diez tierras", Buda niega la existencia de las formas externas basándose en su comprensión de que los tres mundos son sólo la mente con existencia inherente. Si eso fuera así, ¿por qué en el mismo *sutra*, el Magnánimo continua diciendo que la mente la producen la confusión y las acciones, y por tanto existe dependiente y no inherentemente?.

89. Además, la mente misma crea a los seres vivos y construye los diversos mundos en los que viven. Se enseña también que todas las formas de vida son producidas por acciones; pero esas acciones no existirían sin la mente.

90. De hecho la forma existe; pero a diferencia de la mente, no existe como la creadora de la vida. Por lo tanto, aunque negamos que haya un creador distinto de la mente, no negamos que existan formas externas.

91. Para quienes se atienen a las realidades del mundo, los cinco agregados - todos, tanto el físico como los mentales - existen porque son reconocidos en el mundo. Pero para el yogui que asiente a lo que aparece a la sabiduría que percibe directamente la realidad tal cual es, no surge "ninguno" de los cinco agregados.

92. Por tanto, si uno afirma que las formas externas son inexistentes, no debe sostener que exista la mente; y si afirma la existencia de la mente, no debe sostener que las formas externas sean inexistentes. En los sutras de la Perfección de la Sabiduría, Buda negó por igual la existencia inherente de la mente "y" de la forma, mientras que en el Abhidharma afirmó por igual las características de cada una.

93. Incluso si dejaran de existir estos dos niveles de verdad, las entidades dependientes existentes substancialmente de los Chitamtras no estarían demostradas; aún las refutarían nuestros argumentos previos. Por lo tanto, como se ha estado explicando antes progresivamente, hay que entender que primordialmente las cosas no están producidas últimamente, aunque en términos convencionales del mundo lo están.

94. Además en el "Sutra del descenso a Lanka" se menciona que no existen las entidades externas que aparecen; es mas bien la mente la que aparece como todas esas formas diversas. Pero esto se enseña con el fin de que se alejen de las formas quienes están muy apegados a ellas.

95. El sentido de esa afirmación hay que interpretarlo. Pasajes como este, no solamente tienen sentido interpretativo porque lo dijo el Maestro, también puede probarse con razonamientos. Además, este pasaje pone de manifiesto que otros sutras que adoptan una postura similar también hay que interpretarlos y no aceptarlos literalmente.

96. Los budas también han dicho que si se enseña primero la inexistencia de los objetos cognoscibles externos, posteriormente será más fácil descubrir la ausencia de una conciencia existente inherentemente. Así que, primero deben negarse los objetos cognoscibles externos, pues si se comprende su inexistencia, la refutación de la conciencia - i.e., la comprensión de su falta de entidad - puede ser fácilmente realizada.

97. Por consiguiente debe entenderse que algunas afirmaciones hay que interpretarlas, mientras que otras hay que aceptarlas literalmente. Se dice que los sutras cuyo tema trata de lo que no es la realidad tal cual es, tienen sentido interpretativo; entendiéndolos así hay que interpretarlos como corresponde. Los sutras cuyo tema explícito es la vacuidad tienen sentido definitivo y por lo tanto deben aceptarse literalmente.

3. Refutación de la producción por sí mismo y por otro a la vez.

98. La producción por sí mismo y por otro, al mismo tiempo, no es razonable porque los errores de la producción por sí mismo o de la producción por otro individualmente, anteriormente explicados, se aplicarían exactamente igual a la producción por sí mismo y por otro a la vez. Tal modo de producción no existe en el mundo ni puede afirmarse como realidad tal cual es, por la sencilla razón de que no puede demostrarse individualmente ni la producción por sí mismo ni la producción por otro.

4. Refutación de la doctrina hedonista (Charvaka) de producción sin ninguna causa.

99. En caso de que las cosas no estuvieran producidas por ninguna causa en absoluto, todas ellas podrían producirse siempre de cualquier otra. Conforme a esto la gente del mundo no tendría que padecer las numerosas dificultades de reunir semillas y demás para producir cosechas.

100. Si los seres vivos estuvieran privados de causas no serían percibidos - como el aroma y el color de un loto del espacio. Pero puesto que se percibe la suma diversidad de seres, hay que entender que están producidos por sus propias causas. Tal como la conciencia que percibe azul, por ejemplo, surge dependiendo de una mancha de color azul.

101. Si los cuatro elementos materiales, tierra, agua, fuego y aire, no tienen naturaleza esencial - i.e. la naturaleza atribuida a ellos en los tratados charvakas, y por tanto, el modo en que los charvakas los perciben - ¿cómo, cuando existe tal ofuscación en sus mentes con respecto a cosas tan groseras, pueden entender los Charvakas correctamente el fenómeno tan sutil de las vidas futuras?.

102. Además, cuando niegan la existencia de las vidas futuras, su comprensión de la naturaleza de los fenómenos cognoscibles es errónea porque su mismo cuerpo físico es similar a la base sobre la que proponen tales ideas. El caso es el mismo caso cuando afirman la existencia inherente de los elementos.

103. De cualquier modo, ya hemos explicado cómo los elementos no tienen ninguna existencia inherente, pues acabamos de rebatir, en general, la producción por sí mismo, por otro, por sí mismo y por otro a la vez, y sin causa ninguna. Por lo tanto, los elementos, aunque específicamente no se hayan mencionado antes, no tienen existencia inherente.

B. OBSERVACIONES FINALES

104. Puesto que no están producidas por sí mismas ni por otras ni por ambas a la vez ni son independientes de ninguna causa, todas las cosas están vacías de existencia inherente. La gente del mundo está sumida en una enorme ofuscación, tan densa como una masa de nubarrones, de ahí que la naturaleza de los objetos les aparezca de un modo erróneo.

105. Hay gente que afectada de cataratas, percibe erróneamente pelos donde no los hay, dos lunas en el cielo, plumas de pavo real imaginarias, moscas y demás. Similarmente, afectados por el carácter falaz de la ofuscación, el público ignorante conoce con su mente la diversidad de fenómenos condicionados.

106. Cuando Buda enseñó que las acciones formativas surgen en dependencia de la ignorancia ofuscada, pero no ocurren sin esa ofuscación, sin ninguna duda su intención era que esto fuera comprendido así sólo por los ignorantes. Sin embargo, los sabios - cuyas nobles mentes cual soles, disipan la densa oscuridad de la ignorancia - al escuchar tales enseñanzas sólo experimentan la vacuidad de existencia inherente de los fenómenos condicionados y por tanto se liberan de la existencia cíclica.

107. Podría pensarse que si las cosas no existieran últimamente - i.e., inherentemente - no podrían existir tampoco convencionalmente, como el hijo de una mujer estéril. Así, podría llegarse a la conclusión de que tienen que existir inherentemente, por su propia naturaleza.

108. Para empezar, por el momento discutamos con quienes tienen cataratas: "Puesto que los pelos que os aparecen a vosotros no están producidos, ¿por qué no veis al hijo de una mujer estéril que tampoco está producido?". Sólo después hay que poner a prueba este análisis en las condiciones de aquellos cuyas percepciones están distorsionadas por las cataratas de la ignorancia.

109. Hay que preguntarles: "Si podéis ver las cosas no producidas - como casas en sueños, ciudades de *gandharvas*, agua de un espejismo, creaciones ilusorias de un mago y un rostro en un espejo - ¿por qué decís que es irrazonable ver al hijo de una mujer estéril, que es tan inexistente como ellas?".

110. Por lo tanto, aunque formas y demás tampoco están producidas, al contrario del hijo de una mujer estéril, no son invisibles para la gente del mundo. Por tanto, la objeción formulada anteriormente - de que

si las cosas no existieran últimamente, no podrían verse ni siquiera convencionalmente, como el hijo de una mujer estéril - no está justificada.

111. La producción inherente del hijo de una mujer estéril no existe ni últimamente, ni para el mundo, i.e., convencionalmente. Del mismo modo, ninguna cosa está producida inherentemente, ni en sentido último ni para el mundo.

112. Por tanto, el Maestro dijo que todos los fenómenos, desde su origen, poseen paz, están libres de producción inherente y por su propia naturaleza están totalmente por encima del dolor (lit.: en el *nirvana*).

113. De manera que la producción inherente nunca tiene lugar. Cosas como una vasija no existen últimamente, sin embargo son bien conocidas por el mundo y por lo tanto existen convencionalmente. De hecho, todas las cosas existen de esta manera. Por consiguiente, que sean inexistentes últimamente no implica que sean similares a la prole de una mujer estéril.

114. Las cosas no están producidas sin causa ni por causas como Ishvara ni por sí mismas ni por otras ni por sí mismas y otras a la vez. Por lo tanto sólo pueden estar producidas "interdependientemente".

115. Puesto que las cosas sólo surgen interdependientemente, estos conceptos de que provienen de sí mismas, de otras y demás, no sirven para entender correctamente la cuestión. Por consiguiente, el razonamiento de la interdependencia deshace toda la trama de conceptos erróneos.

116. Solamente si las cosas se perciben como existentes inherentemente, aparecen estos conceptos. Sin embargo, hemos hecho un análisis minucioso que ha demostrado que las cosas "no" existen inherentemente. Así, cuando está ausente la aprehensión de cosas existentes inherentemente, no aparecen tales conceptos - igual que, por ejemplo, sin combustible no hay fuego.

117. La gente corriente, i.e. que no entiende la vacuidad, está atada por sus concepciones extremas, pero el yogui que ha alcanzado una visión no conceptual de la vacuidad es por ello liberado. Por lo tanto, los sabios han señalado que el objetivo del análisis madhyamika es invertir las concepciones. Esto proviene de la negación manifiesta de todo lo que es percibido por las concepciones extremas.

118. Nagaryuna no compuso sus tratados sobre madhyamika por apego al análisis lógico y a la polémica. Enseñó la realidad tal cual es con el fin de conducir a otros a la liberación. Sin embargo, no es contradictorio que cuando se explica la realidad tal cual es, se refuten las ideas expuestas en otros tratados por medio de análisis lógicos y argumentaciones.

119. No obstante, cualquier apego a las propias opiniones y cualquier aversión a las opiniones de los demás, son concepciones que mantienen en cautiverio. Por lo tanto, disipa ese apego y aversión y usa el análisis para alcanzar con rapidez la liberación.

3. LA AUSENCIA DE ENTIDAD EN LA PERSONA

Después de refutar la noción de existencia inherente en general, ahora Chandrakirti dirige su atención a un análisis de la persona en particular. La comprensión de la vacuidad de existencia inherente de la persona es lo que inicialmente tiene más efecto para suprimir modos de pensar y comportamientos dañinos.

120. El yogui percibe que todas las concepciones perturbadoras, así como los aspectos negativos de la existencia proceden de la idea de la agrupación transitoria (tib. *yig.ta*), i.e. la mente trastornada que concibe que el Yo y lo mío existen inherentemente. Al comprender que el ego es el objeto al que se refiere esta idea, procede a negar tal ego con existencia inherente.

A. REFUTACION DE UN "YO" EXISTENTE INHERENTEMENTE

1. Refutación del ego propuesto por los no budistas como esencialmente distinto de los agregados.

121. El sistema Samkhya no budista, considera al ego que es el experimentador de placer y dolor, como algo permanente, que no es un agente creador, está privado de cualidades y es inactivo. Los demás sistemas no budistas, como el sistema Vaisheshika, difieren de los Samkhya y entre sí en algunas leves diferencias con respecto a las cualidades específicas del ego.

122. Sin embargo, ese ego es inexistente porque - como el hijo de una mujer estéril - no está producido. Por lo mismo, es irrazonable que sea el soporte de la aprehensión innata del Yo. Ni siquiera convencionalmente se puede afirmar que exista.

123. Todas las características de ese ego descritas por los no budistas en sus diversos tratados, son rebatidas por medio de la razón de su falta de producción, una cualidad que ellos mismos atribuyen al ego. Por lo tanto, todas esas características son inexistentes.

124. Por consiguiente, no existe ningún ego que sea esencialmente distinto de los agregados porque, aparte de la aprehensión de los agregados, no puede demostrarse ninguna aprehensión de un ego independiente. Además, ni siquiera se afirma que ese ego sea el soporte - i.e. el objeto de referencia - de la aprehensión innata del Yo que posee el mundo, pues el mundo ya tiene una idea del ego, aún sin saber nada del ego propuesto por los filósofos no budistas.

125. Del mismo modo, seres que han pasado muchos *eones* como animales, tampoco advierten un ego permanente y no producido, aunque es evidente que están envueltos en la aprehensión de una entidad propia. Por lo tanto, no puede existir ningún ego en absoluto que sea distinto de los agregados.

2. Refutación de ciertos sistemas budistas que consideran que los agregados son el ego.

126. Algunos budistas sostienen que puesto que no está demostrado que el ego sea esencialmente distinto de los agregados, sólo los agregados tienen que ser el objeto de referencia de la idea del ego, i.e. la idea de la agrupación transitoria. Por ejemplo, algunos partidarios del sistema Sammitiya afirman que la totalidad de los cinco agregados es el soporte - i.e. el objeto de referencia - de la idea del ego, mientras que otros partidarios de este mismo sistema afirman que sólo la mente es el ego.

127. Pero, puesto que hay varios agregados, si estos fueran el ego, una persona tendría varios egos. Además, ya que los agregados son sustancias, también el ego tendría que ser una sustancia. En tal caso, la idea de la agrupación transitoria aprehendería una sustancia y por tanto - como una conciencia que percibe azul o amarillo - no sería errónea.

128. Además, al pasar al estado de *nirvana* sin residuo el ego cesaría definitivamente, ya que algunos sistemas budistas afirman que en ese momento cesan los cinco agregados. En los instantes previos al logro del *nirvana*, el ego surgiría y perecería inherentemente, exactamente igual que los agregados. Pero al perecer dejaría de existir el agente y por tanto no habría ninguna base sobre la que pudieran quedar las impresiones de una acción. En tal caso, no podría haber resultados de una acción. Alternativamente, los resultados de una acción acumulada por alguien serían experimentados por otra persona.

129. Se podría replicar que no hay ninguna contradicción mientras se afirme que, a nivel último, los momentos individuales existen en un continuo. Pero en nuestros previos análisis (60-61) explicamos los fallos con respecto a la noción de tal continuo. Por lo tanto, es irrazonable afirmar que los agregados o la mente sean el ego. Además, Buda rehusó hacer comentarios a ciertas cuestiones como la de si el mundo tiene fin. Por lo tanto, afirmar que los agregados son el ego implicaría que Buda se comprometió en ciertos puntos (como el de si el Tathagata continua o no después de la muerte), cuando de hecho no lo hizo.

130. Según la opinión de estos budistas, un yogui que percibe directamente la ausencia de un ego, también percibe claramente la ausencia de las cosas, i.e. los agregados; sin embargo, ellos mismos no aceptarían esto. Replicarían que al percibir la ausencia de un ego, está rechazando - i.e. percibiendo la ausencia de - un ego "permanente". Por lo tanto, la consecuencia sería que ni la mente ni los agregados podrían ser el ego.

131. De modo que en su opinión, un yogui que ha percibido la ausencia de un ego, no ha entendido la realidad tal cual es de cosas tales como formas. Por lo tanto, aprehende las formas y demás como existentes inherentemente. En tal caso, todavía le podría surgir apego hacia esas cosas, pues le faltaría la comprensión de su naturaleza.

132. Podría afirmarse que los agregados son el ego porque el Maestro mismo enseñó que los agregados eran el ego. No obstante, en esos momentos Buda estaba negando que hubiera un ego que fuera esencialmente distinto de los agregados, porque en otros *sutras*, declaró que la forma y el resto de los agregados "no" son el ego.

133. Manifestó con bastante claridad que las formas y las sensaciones no son el ego, y que tampoco lo son la discriminación, los factores compositivos y la conciencia. Por consiguiente podemos concluir que no afirmó que los agregados fueran el ego.

134. Podría objetarse que cuando se describe a los agregados como el ego, lo que en realidad significa es que la "agrupación" de los agregados es el ego, no los agregados individuales en sí. No obstante, se dice que el ego es el "patrón", el "dominador" y el "testigo"; pero una mera agrupación no puede ser ni patrón ni dominador ni testigo, porque no tiene existencia substancial. Por lo tanto, el ego no puede ser la agrupación de los agregados.

135. En este caso, sería como decir que la agrupación de las partes amontonadas de una carreta pueden ser la misma carreta. Esta sería la consecuencia, ya que la carreta y el ego son similares en ser propuestos como la agrupación se sus partes. Además en algunos *sutras* se enseña que el ego está imputado "dependiendo de" la agrupación de los agregados. Por lo tanto, la mera agrupación de los agregados no puede ser el ego.

136. Algunos dirían que la forma de los agregados es el ego. En este caso, uno sólo podría llamar ego a los elementos materiales, pues sólo ellos tienen forma; la agrupación de los elementos mentales no podría proponerse como ego pues están privados de forma alguna.

137. Es irrazonable decir que quien toma, i.e. el ego, sea algo idéntico a lo que toma, i.e. los agregados. En tal caso, el agente y aquello sobre lo que se actúa se volverían idénticos. Esto sería equivalente a identificar un alfarero con su vasija. Sería entonces una falacia imaginar que el agente, i.e. el ego, es inexistente, mientras que aquello sobre lo que se actúa, i.e. los agregados, existe. Si no hay agente, tampoco puede haber nada sobre lo que se actúa.

138. En el "*Sutra del encuentro del padre y el hijo*", Buda enseñó claramente que el ego depende de los seis elementos - tierra, agua, fuego, aire, conciencia y espacio - y las seis bases - las fuentes sensoriales visual, auditiva, olfativa, gustativa, táctil y mental.

139. Asimismo declaró que el ego está imputado dependiendo del fenómeno de la mente y los sucesos mentales - que son percibidos como la base para esa imputación. Por lo tanto, el ego no es ni los diversos elementos individualmente ni la mera agrupación de ellos. Y la mente que percibe instintivamente el ego "no" se refiere a ellos.

140. Algunos sostienen que cuando se comprende la ausencia del ego, uno meramente rechaza - i.e. percibe la ausencia de - un ego permanente. Sin embargo, ellos no afirman que este ego permanente sea la base para la aprehensión innata del Yo. De modo que es bastante peculiar decir que este conocimiento de la ausencia de un ego permanente puede desarraigar la idea primordial del ego.

141. Imaginemos una persona asustada porque se ha dado cuenta de que una serpiente mora en un agujero de la pared de su casa. Sería el simple hazmerreír de los demás si tratara de quitarse el miedo a la serpiente pensando, "no hay ningún elefante en mi casa".

3. Refutación de otras concepciones erróneas con respecto a la naturaleza de la relación entre el ego y los agregados.

142. El ego no existe dependiendo inherentemente de los agregados ni tampoco los agregados existen dependiendo inherentemente del ego. Sólo si el ego y los agregados fueran esencialmente distintos podrían ser correctas esas concepciones. Pero, puesto que tal característica de distinción inherente no existe, estas concepciones son erróneas.

143. No se afirma que el ego inherentemente posea la forma porque no existe inherentemente ni idéntico ni distinto de la forma. Por lo tanto, no hay ninguna relación de posesión inherente entre el ego y los agregados. Una persona puede poseer algo esencialmente distinto de sí mismo, como una vaca, y puede poseer algo que no es esencialmente distinto de sí mismo, como la forma. Pero es imposible que el ego posea inherentemente la forma, porque no es ni idéntico ni distinto de la forma.

144. Por lo tanto, la forma no es el ego; el ego no posee inherentemente la forma; el ego no existe inherentemente en la forma; y la forma no existe inherentemente en el ego. De la misma manera, estos cuatro aspectos de la idea de la agrupación transitoria deben ser comprendidos con respecto a los otros cuatro agregados. Así, afirmamos veinte ideas acerca del ego.

145. El rayo de la comprensión de la ausencia de entidad destroza la montaña de ideas acerca del ego. Y junto a la idea del ego, son destruidos estos veinte elevados picos que se alzan a partir de la enorme montaña de la idea de la agrupación transitoria.

4. Refutación de la noción de un ego con existencia substancial que no es ni idéntico ni distinto de los agregados.

146. Algunos partidarios del sistema Sammitiya afirman que la persona, i.e. el ego, es substancialmente existente y aún así indescriptible. Para ellos, no puede decirse que sea ni idéntico ni distinto de los agregados, ni permanente ni efímero y demás. Sin embargo, también afirman que es un objeto conocido por los seis sentidos, así como la base para la aprehensión del Yo.

147. Tal como uno no considera la relación de la mente con el cuerpo como indescriptible, es incomprendible que la relación entre cosas existentes substancialmente pueda ser indescriptible. Si el ego existiera substancialmente, entonces - siendo algo como la mente - no podría ser indescriptible en relación a los agregados.

148. Por consiguiente, para estos Sammitiyas, una vasija - cuya naturaleza, según ellos, no es una cosa autosuficiente - sería indescriptible en relación a sus partes tales como a su forma. Por tanto, no deberían considerar que este ego - que ellos declaran indescriptible en relación a los agregados - exista por su propia naturaleza.

149. Afirman que la conciencia no es distinta de sí misma, pero es algo distinto a cosas tales como forma. Por tanto, ciertamente ven esto dos aspectos de identidad y diferencia en las cosas. Por consiguiente, el ego que plantean no puede existir substancialmente porque está privado de la cualidad de ser idéntico o distinto que caracteriza a todas las cosas.

5. Demostración del modo en que el ego es meramente una imputación dependiente tomando como referencia la analogía de la carreta.

150. De modo que la base sobre la que se apoya la aprehensión del Yo no es algo existente inherentemente. El ego ni es esencialmente distinto de los agregados ni de la naturaleza de los agregados. No es la base de los agregados ni los posee inherentemente. El ego, mas bien, está establecido dependiendo de los agregados.

151. En este sentido, es similar a una carreta, pues una carreta no se afirma que sea (1) ni esencialmente distinta de sus partes (2) ni idéntica a ellas (3) ni que las posea inherentemente (4) ni que dependa de ellas inherentemente (5) ni que sea la base sobre la que dependen inherentemente (6) ni que sea la mera agrupación de ellas (7) ni que sea su forma.

152. Si la mera agrupación de las partes fuera la carreta, la agrupación de las mismas partes amontonadas tendrían que ser la carreta también. Algunos sistemas budistas sostienen que quien lleva las partes no es la carreta sino la agrupación de sus partes. Pero si no es la carreta quien lleva las partes, tampoco las partes lo van a ser. Por consiguiente, también es irrazonable decir que tanto la mera forma como la mera agrupación de las partes sean la carreta.

153. Algunos afirman que la mera forma de las partes es la carreta. Supongamos primero que la forma de las partes individuales de la carreta antes de ensamblarlas existe de la misma forma que cuando las partes posteriormente son ensambladas formando una carreta. Puesto que la forma de las partes no es la carreta cuando están desmontadas, no hay ninguna razón para que sean la carreta cuando están ensambladas.

154. Ahora bien, si cuando se ensamblan formando una carreta, las ruedas y demás tuvieran una forma diferente de la forma que tenían antes, tal diferencia debería ser observable visualmente; sin embargo no lo es.

155. Por lo tanto, la mera forma de las partes individuales no puede ser la carreta. Según ellos, una agrupación existente substancialmente no existe en lo más mínimo. Por tanto, para ellos la forma no puede estar imputada a la base de la agrupación de las partes - porque ellos creen que una base de imputación debe ser existente substancialmente. Así que, cuando depende de algo que no tiene ninguna existencia substancial, ¿cómo podría la forma propuesta como la carreta haberse visto alguna vez?.

156. Según su afirmación de la existencia insustancial de la agrupación, deben entender que "todos" los efectos que tienen una naturaleza que no es verdad, se producen dependiendo de causas que tampoco son verdad.

157. También es irrazonable mantener - como hacen muchos sistemas budistas - que como las cualidades de forma y demás al colocarlas de una manera particular constituyen una vasija, se produce una conciencia que percibe una vasija con respecto a ellas. Además, puesto que ahora acaba de ser explicada su falta de "producción" inherente, a la forma y demás también les debe faltar "existencia" inherente. Por esta razón, tampoco es razonable decir que las vasijas existentes substancialmente sean la forma de sus partes (la forma y demás).

158. Verdaderamente a través de este séptuplo análisis (151), se concluye que la carreta no está establecida ni últimamente ni en términos convencionales del mundo. Sin embargo, "sin" tal análisis, en concordancia con las convenciones del mundo, está imputada dependiendo de sus partes.

159. En el mundo se reconoce que una carreta "tiene" partes y "tiene" piezas. También se dice que una carreta "posee" esas partes. Además, en relación a los cuerpos y mentes que poseen, los individuos también están acreditados como poseedores. No se deben destruir estos fenómenos convencionales bien conocidos en el mundo.

160. Algo que no puede encontrarse por medio del séptuplo análisis, no puede decirse que exista inherentemente. Por tanto, el yogui no encuentra la existencia misma de la carreta y de esta manera penetra fácilmente en la realidad tal cual es. Sin embargo aquí debe afirmarse que, sin análisis, la carreta está establecida.

161. Si la carreta no existe inherentemente, el poseedor de las partes no existe inherentemente. Por tanto, tampoco las partes pueden existir inherentemente. Si, por ejemplo, se quemara la carreta, sus partes también dejarían de existir. Del mismo modo, cuando la existencia inherente del poseedor de las partes es consumida por el fuego mental de la sabiduría, la existencia inherente de las partes también lo es.

162. Similarmente, basándonos en lo que es bien conocido en el mundo, mantenemos que el ego también depende de los agregados, los elementos y los seis campos sensoriales, y que - justo como la carreta - es el poseedor de sus partes. En este caso, los agregados y demás - que son poseídos - son los objetos del acto de posesión y el ego es el agente de la posesión.

163. Una vez que el ego ha sido planteado como una imputación dependiente, no puede ser establecido como la base para ninguna de las concepciones extremas. Por tanto, tales concepciones se abandonan fácilmente. El ego no es ninguna cosa existente inherentemente, ni producido ni destruido inherentemente, ni idéntico ni distinto de los agregados inherentemente, y ni permanente ni efímero inherentemente y demás.

164. El ego con respecto al cual la mente que percibe el Yo surge constantemente en los seres conscientes, y con respecto a cuyas posesiones la mente que percibe lo mío ocurre, está en términos de lo que es bien conocido y no analizado, establecido por la ofuscación, no por su propia naturaleza intrínseca.

B. REFUTACIÓN DE UN MÍO EXISTENTE INHERENTEMENTE

165. Para un agente que no existe, no existe ningún objeto de acción. Por lo tanto, un mío existente inherentemente no puede existir cuando no hay ningún ego existente inherentemente. Por tanto un yogui que contempla la vacuidad de un ego y un mío existentes inherentemente se libera de la existencia cíclica.

C. OBSERVACIONES FINALES

166. Hay que entender que cosas como vasijas, telas, tiendas de campaña, ejércitos, bosques, rosarios, árboles, casas, carretillas, hostales y demás, existen del modo en que la gente habla habitualmente de ellas porque Buda no discutió con el mundo sobre estos temas.

167. Además, aplicando el análisis de la carreta a los poseedores de partes y sus partes, los poseedores de cualidades y sus cualidades, la gente con apego y sus deseos, las bases de las características y sus características y el fuego y el combustible que quema, uno encuentra que no existen de ninguna de las siete maneras. Pero, mientras no están sometidos a tal análisis existen de otro modo: es decir, en términos de su reconocimiento en el mundo.

168. Sólo si una causa ha producido un producto, puede ser una causa. Pero si un resultado no se ha producido, puesto que la producción está ausente, no puede haber ninguna causa para él. Ocurre lo mismo con los resultados: sólo pueden ser producidos cuando existen sus causas. Por lo tanto, causa y resultado son "mutuamente" dependientes. Ahora bien, si existieran inherentemente, ¿cuál surgiría dependiendo del otro?, ¿y cuál precedería al otro?.

169. Si las causas produjeran resultados inherentemente, ¿serían contiguas con sus resultados o no?. Si fueran contiguas con los resultados que producen, causa y resultado se convertirían en una fuerza idéntica. Entonces, uno sería incapaz de distinguirlos, porque el productor y su resultado ya no serían distintos. Pero por otra parte, si fueran distintos y no contiguos, lo que se afirmaba como causa de un resultado particular no sería realmente distinto de cualquier otra cosa que no fue su causa. No hay ninguna otra manera de concebir este fenómeno una vez que se han eliminado estas dos alternativas.

170. Por tanto, una causa existente inherentemente no podría producir ningún resultado. De modo que, los llamados "resultados" no tienen ninguna existencia inherente y puesto que no hay ninguna razón para plantear algo como causa cuando no ha producido ningún resultado, las causas tampoco tienen ninguna existencia inherente. Tanto la causa como el resultado son similares a una ilusión mágica en no estar producidos inherentemente. Por lo tanto, para nosotros estos problemas de contigüidad y demás no surgen. Simplemente aceptamos como existente cualquier cosa que sea bien conocida en el mundo.

171. No obstante podría plantearse la siguiente objeción: "Pero ¿qué hay de la refutación expuesta anteriormente?. ¿Lleva a cabo su refutación siendo contigua con lo que refuta o no?. ¿No se aplican exactamente los mismo fallos a los madhyamikas mismos?. Al pronunciar sus refutaciones sólo destruyen su propia posición. Por lo tanto, son incapaces de refutar las posiciones de los demás que pretenden refutar.

172. Con argumentos falaces, cuyas consecuencias son igualmente aplicables a sus propias proposiciones, niegan y rechazan todo bastante absurdamente. Por tanto, nadie sabio ni santo afirmaría lo que ellos. Puesto que no tienen posición propia están meramente ocupados en sofistería".

(* Aquí, alguien ocupado en sofistería se define como alguien que no tiene ninguna posición propia y sólo critica las posiciones de los demás (*sun.ci.phyin.du.rgol.ba*).

173. Esta objeción, "¿la refutación lleva a cabo su refutación siendo contigua con lo que refuta o no?", sólo sería aplicable a alguien que tenga una posición definida, i.e. alguien que afirme la existencia inherente. Pero nosotros no tenemos esa posición. Por lo tanto, no es posible atribuirnos tales consecuencias lógicas a nosotros.

174. Durante un eclipse uno puede observar lo que le ocurre a la forma del sol mirando a su reflejo. Aún así, aunque es ilógico decir que el sol y su reflejo son contiguos o no son contiguos - no obstante, meramente por el poder de la convención - uno puede afirmar que el reflejo surge dependiendo del sol.

175. Aún sin ser verdad, un reflejo puede establecer si el propio rostro está limpio o no. Por lo tanto todavía puede realizar una función. Del mismo modo, aquí, aunque nuestros razonamientos pueden que estén faltos de validez inherente, se ven capaces de limpiar el rostro de la sabiduría. Debe reconocerse que pueden llevar a la comprensión de lo que estamos tratando de probar: la ausencia de naturaleza inherente alguna.

176. Las objeciones lógicas acerca de la contigüidad y demás, sólo podrían aplicarse a nosotros si fuéramos a mantener que la naturaleza del razonamiento - lo que provoca la comprensión de lo que se prueba - y la naturaleza de lo que es en realidad comprendido - lo que se prueba - fueran existentes inherentemente. Pero nosotros afirmamos que no tienen ninguna existencia inherente. Por tanto, las objeciones que hacen nuestros críticos contra nosotros son completamente vanas.

177. Uno puede muy fácilmente llegar a la comprensión de que a todas las cosas les falta la característica inherente de ser cosas. Pero para otros, tal como nosotros, obtener una comprensión similar de una naturaleza inherente en las cosas no es fácil en absoluto por la sencilla razón de que esa naturaleza inherente no se puede encontrar.

178. Primero uno debe entender estas refutaciones adicionales de la posición de los realistas que se expuso anteriormente (168-170). Tras hacerlo, entonces uno debe rebatir los argumentos que planteamos (171-172) con el fin de presentar las respuestas que los oponentes dieron a nuestras objeciones de la contigüidad y demás. De ninguna manera estamos ocupados en sofistería; las refutaciones adicionales expuestas arriba son para la propia comprensión de nuestros oponentes.

4. DIVISIONES DE LA VACUIDAD

Es preciso hacer notar que al clasificar la vacuidad, el autor no está hablando de diferentes formas cualitativas de vacuidad sino de diferentes bases, i.e. entidades internas, entidades externas etc., a las que se aplica la característica de la vacuidad. La vacuidad misma, i.e. la ausencia de existencia inherente, no difiere en cualidad de un objeto a otro.

179. Con el fin de llevar a la liberación a seres de capacidades diversas, Buda habló de dos tipos de ausencia de entidad: la ausencia de entidad de los fenómenos y la ausencia de entidad de la persona. El Maestro aún dividió estas dos ausencias de entidad en muchos tipos diferentes según las diversas inclinaciones de sus discípulos. En una clasificación extensa habló de dieciséis vacuidades; en una más concisa habló sólo de cuatro. También consideró estas vacuidades como el gran vehículo.

A. LAS DIECISÉIS VACUIDADES

1. La vacuidad de las entidades internas.

181. El ojo está vacío de ser un ojo existente inherentemente porque su misma naturaleza es estar vacío de existencia inherente. Los oídos, la nariz, la lengua, el cuerpo y la mente también se describen de una manera similar. Todas estas cosas están vacías porque en sentido último ni permanecen fijas y estáticas ni perecen. Esta ausencia de existencia inherente de los seis sentidos es considerada como la vacuidad de las entidades internas.

2. La vacuidad de las entidades externas

183. Las formas visuales están vacías de ser formas visuales existentes inherentemente porque su misma naturaleza es estar vacías. Los sonidos, los olores, los sabores, las sensaciones táctiles y los fenómenos mentales deben entenderse de la misma manera.

184. La ausencia misma de existencia inherente de las formas visuales y demás se afirma que es la vacuidad de las entidades externas.

3. La vacuidad de lo externo y lo interno.

La ausencia de existencia inherente de las entidades que son tanto externas como internas, tales como las bases físicas groseras de los sentidos, es la vacuidad de lo externo e interno.

4. La vacuidad de la vacuidad.

185. Los sabios llaman vacuidad a la ausencia de existencia inherente de un fenómeno. Pero asimismo sostienen que esta vacuidad también está vacía de ser una vacuidad existente inherentemente.

186. La vacuidad de la llamada vacuidad se considera la vacuidad de la vacuidad. Buda habló de esto con el fin de contrarrestar la tendencia de la mente a aprehender la vacuidad como existente inherentemente.

5. La vacuidad de la inmensidad

187. Las direcciones son inmensas porque abarcan cada uno de los mundos físicos así como a los seres conscientes que allí moran y porque, al tomar su in mensurabilidad como ejemplo, los cuatro estados inmensurables de amor y demás son considerados de ese modo ilimitados.

188. Por lo tanto, la vacuidad de la existencia inherente de estas diez direcciones es la vacuidad de la inmensidad. Se enseña con el fin de contrarrestar la tendencia a aprehender las direcciones como inherentemente inmensas.

6. La vacuidad de lo último.

189. Aquí lo último se refiere al *nirvana* porque el *nirvana* es la necesidad suprema. Por tanto la vacuidad de la existencia inherente del *nirvana* es la vacuidad de lo último.

190. El Conocedor de lo Ultimo, i.e. Buda, enseñó también la vacuidad de lo último con el fin de contrarrestar la tendencia de la mente a aprehender el *nirvana* como una cosa existente inherentemente.

7. La vacuidad de lo condicionado.

191. Los tres mundos se declaran condicionados porque surgen de condiciones causales. Y su vacuidad de existencia inherente se enseña como la vacuidad de lo condicionado.

8. La vacuidad de lo incondicionado.

192. Los fenómenos carentes de producción - i.e. la cualidad de transformarse en algún otro una vez que vienen a existir - y de carácter efímero - i.e. destructibilidad - son incondicionados. Su vacuidad de existencia inherente es la vacuidad de lo incondicionado.

9. La vacuidad de lo que está por encima de los extremos.

193. Cualquier cosa que carezca de los extremos de la permanencia y la aniquilación se describe como estando por encima de los extremos. Su mera vacuidad de existencia inherente se llama la vacuidad que está por encima de los extremos.

10. La vacuidad de lo que no tiene ni principio ni fin.

194-5. La existencia cíclica se describe como algo que no tiene ni principio ni fin porque no tiene ni un primer principio ni un fin final. Los textos declaran que la pura ausencia de existencia inherente de este estado de existencia condicionada - que es como un sueño porque carece de ir y venir inherentes - es la vacuidad de lo que no tiene ni principio ni fin.

11. La vacuidad de lo que no hay que desechar.

196-7. Desechar algo significa tirarlo o abandonarlo, mientras que no desechar algo significa no renunciar a ello. Aquí se refiere al Mahayana: lo que no hay que desechar bajo ninguna circunstancia. La vacuidad que es la ausencia misma de existencia inherente de lo que no hay que desechar se dice que es la vacuidad de lo que no hay que desechar porque su auténtica naturaleza es esa vacuidad.

12. La vacuidad de la naturaleza propia del fenómeno.

198-9. La esencia misma, i.e. la realidad tal cual es, de los fenómenos condicionados se dice que es su naturaleza propia porque esta esencia misma suya no es algo creado por los oyentes, los realizadores solitarios, los Bodhisattvas o los Tathagatas. Su vacuidad de existencia inherente es, por tanto, la vacuidad de la propia naturaleza del fenómeno.

13. La vacuidad de todos los fenómenos.

200. "Todos los fenómenos" se refiere a los dieciocho elementos, los seis contactos, las seis sensaciones que provienen de esos contactos y todos los demás fenómenos materiales e inmateriales, condicionados e incondicionados.

201. La vacuidad que es la ausencia de existencia inherente de todos estos fenómenos es la vacuidad de todos los fenómenos.

14. La vacuidad de las características definitorias.

La ausencia de una cualidad inherente de cosas de tales características definitorias como la de algo apto para ser forma, es la vacuidad de las características definitorias.

202. La forma tiene la característica definitoria de ser apta para ser forma; las sensaciones tienen la naturaleza de experimentar; el discernimiento aprehende las características de las cosas; los elementos formativos (tib. *'du.byed*) de hecho constituyen los fenómenos condicionados (tib. *'du.byas*).

203. La conciencia tiene la característica definitoria de conocer objetos particulares; los agregados tienen la característica definitoria de sufrimiento; y la naturaleza de los elementos se compara a la de una serpiente venenosa.

204. Buda enseñó que los campos de los sentidos (tib. *skye.mched*) son las mismas puertas del nacimiento (tib. *skye.ba'i.sgo*). Y que todo lo que es interdependiente tiene la característica definitoria de estar formado y compuesto de causas y condiciones.

205-6. Las seis perfecciones tienen las siguientes características definitorias: la perfección de la generosidad es la intención de dar; la disciplina ética es el estado de no estar atormentado por las concepciones perturbadoras; la paciencia es un estado de no estar enfadado; el entusiasmo es un estado privado de lo negativo. La absorción meditativa enfoca la atención en un punto; y la sabiduría es un estado de desapego.

207. El omnisciente enseñó que la característica definitoria de las cuatro absorciones, de los cuatro estados inmensurables, así como de los cuatro estados de absorción sin forma, es la de la imperturbabilidad.

208. Las treinta y siete facetas de la iluminación tienen la característica definitoria de causar que uno se encamine definitivamente a la liberación. La primera de las tres puertas de la liberación - la vacuidad - tiene la característica definitoria de ausencia, pues no está ensuciada por las manchas de la aprehensión conceptual de la existencia inherente.

209. La segunda puerta - la carencia de signo - es serenidad pura, y la característica definitoria de la tercera puerta, la carencia de deseo, es la ausencia de sufrimiento y ofuscación. La característica definitoria de las ocho formas de liberación es la de causar la completa libertad de las obstrucciones a la absorción.

210. Los diez poderes de Buda tienen la naturaleza de certidumbre manifiesta y los cuatro estados de carencia de temor que posee el Señor son de la naturaleza de suma firmeza.

211. Su conocimiento perfecto de los fenómenos individuales, i.e. los *dharmas*, los significados, las palabras y el habla confidente, tienen la característica definitoria de la imposibilidad de acercamiento. Su concesión directa de beneficio al mundo es lo que se llama su gran amor.

212. Su suministro de completa protección a los que sufren es su gran compasión; su gran alegría es su estar sumamente alegre, y su gran ecuanimidad tiene la característica definitoria de no estar mezclada con odio o apego.

213. Lo que se afirma como las dieciocho cualidades exclusivas de Buda tienen la característica definitoria de la carencia de asalto porque el Maestro nunca puede ser asaltado por la confusión y demás.

214. La sabiduría de la omnisciencia se considera que lleva la característica definitoria de ser una percepción directa de todos los fenómenos. Ninguna de las mentes distintas a ella se denomina percepción directa de todos los fenómenos porque sólo tienen una aprehensión parcial de sus objetos.

215. Por lo tanto, la vacuidad de las características definitorias es tan solo la vacuidad de existencia inherente de las características definitorias de todos los fenómenos condicionados e incondicionados.

15. La vacuidad de lo inaprensible.

216. Ninguno de los tres tiempos existe inherentemente porque el presente no permanece, el pasado ya se ha ido y el futuro todavía no ha venido. Ninguno de estos tres aspectos es aprehendido y en ese sentido, se dice que cada uno de los tres tiempos es inaprensible.

217. Puesto que lo inaprensible ni permanece fijo y estático ni perece, su pura carencia de naturaleza inherente es la vacuidad de lo inaprensible.

16. La vacuidad de las “no-cosas”.

218. Ya que las cosas provienen de causas y condiciones, carecen de la naturaleza de ser inherentemente cosas compuestas. Por lo tanto, pueden llamarse “no-cosas”. De modo que la vacuidad de la existencia inherente de lo que está compuesto es la vacuidad de las “no-cosas”.

B. LAS CUATRO VACUIDADES

1. La vacuidad de las cosas.

219. Hablando en general, el término "cosas" denota simplemente los cinco agregados. Su vacuidad de existencia inherente se explica como la vacuidad de las cosas.

2. La vacuidad de las “no-cosas”.

220. En resumen, el término "no-cosas" denota todos los fenómenos no condicionados. La vacuidad de existencia inherente de esas mismas “no-cosas” se dice que es la vacuidad de las “no-cosas”.

3. La vacuidad de la naturaleza.

221. La naturaleza de los fenómenos, i.e. su realidad tal cual es, se dice que es su naturaleza porque no está creada por nadie. La carencia de una esencia inherente en esta naturaleza es la vacuidad de la naturaleza.

4. La vacuidad que es la otra naturaleza.

222. Aparezcan o no budas en el mundo, la vacuidad natural de todas las cosas se dice ser su otra - i.e. suprema o trascendental - naturaleza.

223. El final perfecto - i.e. el *nirvana*, que es el agotamiento de la existencia cíclica - y la realidad tal cual es, se dice que constituyen la vacuidad que es la otra naturaleza.

Estos diferentes aspectos de la vacuidad, tal como se han explicado aquí, fueron expuestos en su origen en los sutras de la Perfección de la Sabiduría.

C. CONCLUSION

224. Con los rayos de sabiduría brotando de tales análisis, el Bodhisattva en la sexta tierra, crea una luz brillante que le capacita para comprender la carencia primordial de producción inherente de los tres reinos de existencia tan claramente como vería una oliva fresca sobre la palma de su mano. De modo que, en términos de la verdad convencional se encamina a la cesación.

225. Pero, aunque su pensamiento está constantemente dirigido hacia la cesación, su compasión hacia el mundo desamparado continua en desarrollo. A continuación su mente llegará a superar incluso a los oyentes, nacidos de la palabra del Sugata, y a todos los realizadores solitarios.

226. Este rey de los cisnes con sus amplias alas extendidas de los senderos de las verdades convencional y última, se eleva al frente de los cisnes de los seres corrientes. Por la fuerza de las poderosas alas de la virtud, vuela a las gloriosas orillas del océano de las cualidades de los budas.

