

A vibrant, high-angle photograph of a mountain valley. In the foreground, a dirt path winds up a green hillside. The middle ground shows a valley with a river and forested slopes. In the background, towering, snow-capped mountain peaks rise against a blue sky with light clouds. A large, ornate key is superimposed in the center of the valley, pointing towards the path.

La llave del Camino Medio

Su Santidad el XIV Dalái Lama

La llave del Camino Medio

Su Santidad el XIV Dalái Lama

Traducido por Tenzin Dolkar (Marta Saro)

LA LLAVE DEL CAMINO MEDIO

Me postro ante la perfección de la sabiduría.

Su compasión sin mira protege a todos los seres,
poseen la riqueza de todo conocimiento y acción,
mas son como ilusiones, meramente imputados
por nombres y conciencias.

Me inclino con respeto ante los Victoriosos¹.

Debo explicar aquí, en pocas palabras,
el néctar de sus magníficos tratados, el método
que aúna la vacuidad y el surgimiento dependiente,
para expandir el intelecto de los primerizos.

Todos deseamos ser felices y no sufrir. El logro de la felicidad y la evitación del sufrimiento dependen de nuestro comportamiento, de nuestras acciones de cuerpo, palabra y mente. A su vez, las acciones físicas y verbales dependen de las acciones mentales; por lo tanto, hemos de enmendar nuestra mente. ¿Y cómo logramos esto? Evitando los pensamientos erróneos e incrementando aquellos que son adecuados.

¹ Los Budas. Todas las notas del texto fueron elaboradas por la traductora y no por el autor de la obra original. Por razones de economía textual, se omite esta información en cada nota subsiguiente.

¿Cuáles son los pensamientos nocivos y cuáles los buenos? Son pensamientos nocivos todos aquellos que, en primer lugar y nada más engendrarse, nos hacen infelices, perturbando de inmediato nuestra paz mental, infundiéndonos ansiedad y nublando nuestro juicio, dificultando nuestra respiración, debilitándonos ante la enfermedad, etcétera. A su vez, son aquellos que, gradualmente, nos impulsan a exhibir conductas verbales y físicas negativas que disgustan a los demás de forma directa, indirecta o por medio de terceros. Son pensamientos buenos los que, por el contrario, resultan en felicidad y tranquilidad para nosotros y para los demás, a corto y a largo plazo.

Para evitar engendrar pensamientos equivocados, es posible que métodos como la neurocirugía, los medicamentos, el aturdir nuestra conciencia mediante el sueño o inducir la pérdida de conciencia mediante un sueño profundo sean útiles a corto plazo, pero a largo plazo los perjuicios superan a las ventajas.

Por lo tanto, el modo de mejorar nuestra mente es el siguiente: en primer lugar, pensar en los inconvenientes de los pensamientos nocivos y reconocer su naturaleza cuando los experimentamos. Luego, conocer bien cuáles son los pensamientos buenos, y tratar de familiarizarnos con ellos reflexionando una y otra vez en sus ventajas y en cómo están respaldados por una cognición válida: así logramos el poder de la familiarización.

Si aumentamos la intensidad de los pensamientos buenos mediante la reflexión en que están respaldados por argumentos correctos y en que son virtudes que se basan en la mente, los pensamientos nocivos irán disminuyendo de manera natural, e iremos viendo más signos de bondad en nuestra mente.

Muchos maestros en este mundo, cada uno en su momento y lugar, han enseñado este método de transformación mental usando técnicas diversas, apropiadas para las distintas disposiciones mentales de los diferentes discípulos. Entre estos métodos, los tratados de budismo enseñan también una gran variedad de técnicas para disciplinar nuestra mente. Aquí vamos a hablar brevemente sobre la visión de la vacuidad.

Todas las escuelas budistas del vehículo superior e inferior y, dentro del vehículo superior, de los vehículos de la perfección y del tantra, enseñan la ausencia de entidad. La diferencia entre una persona que es budista y una que no lo es se determina, desde el punto de vista del comportamiento, en función de si esa persona ha tomado o no refugio; y, desde el punto de vista de la visión filosófica, en función de si acepta o no los cuatro sellos del budismo, a saber: todo lo compuesto es transitorio; todo lo contaminado es de la naturaleza del sufrimiento; todos los fenómenos son vacíos y carecen de entidad; y el nirvana es paz. Por lo tanto, todos los budistas aceptan que todos los fenómenos son vacíos y carecen de entidad.

La ausencia de entidad que afirman por igual las cuatro escuelas filosóficas budistas —Vaibhasika, Sautrántika, Chitamatra y Madhyamaka— es la ausencia de entidad de la persona como un yo independiente y sustancial. La escuela Chitamatra añade una ausencia de entidad de los fenómenos definida como «la ausencia

de entidad que es la vacuidad de dualidad de sujeto y objeto». En cambio, para la escuela Madhyamaka, la ausencia de entidad de los fenómenos consiste en la vacuidad de existencia verdadera. Existe una gran diferencia de sutilidad en la visión filosófica de las escuelas inferiores² con respecto de las superiores. Es muy útil estudiar todas las escuelas, porque comprender las aseveraciones de cada escuela inmediatamente inferior es un método fiable para adentrarnos en profundidad en la comprensión de cada escuela que está por encima de ella. La escuela Madhyamaka se subdivide en dos subescuelas: Prasanguika y Svatantrika. En este libro vamos a hablar de la primera de ellas, la escuela Prasanguika.

Entonces, estas diferencias entre las distintas escuelas, ¿las estableció el Buda mismo? En tal caso, ¿en qué sutras podemos encontrar esas enseñanzas? ¿Hemos de basarnos también en los sutras para delimitar la división entre escuelas inferiores y superiores o las diferencias de profundidad?

Las diferencias teóricas entre las cuatro escuelas filosóficas fueron expuestas por el Buda con arreglo a los niveles de inteligencia — mayor, mediano y menor— de los discípulos. Para algunos discípulos, existía el peligro de que, si se les enseñaba la ausencia de entidad, pudieran caer en el extremo del nihilismo o perder la fe. Para ellos, en algunos sutras, enseñó la existencia del «yo».

A otros discípulos, que podían caer en cualquiera de los dos extremos (existencialismo y nihilismo) si se les hablaba de la existencia o de la inexistencia, no les enseñó nada sobre la existencia o la inexistencia, se mantuvo imparcial. Para ellos dejó

² Las escuelas inferiores o del vehículo inferior, en este contexto, son la escuela Vaibhasika y la Sautrántika.

las catorce cuestiones inexpressadas³. En muchas otras ocasiones, habló sobre el método de la ausencia de entidad tal como lo vamos a explicar aquí de forma resumida.

Los sutras en los que se basa cada una de las escuelas son los siguientes: las escuelas filosóficas Vaibhasika y Sautrántika se basan principalmente en los sutras de la primera rueda de la doctrina, como el *Sutra de las Cuatro Verdades (Catuhsatya)*. La escuela Chitamatra se basa principalmente en los sutras de la última rueda de la doctrina, como el *Sutra que revela el pensamiento (Samdhi nirmocana)*. La escuela Madhyamaka se basa principalmente en los sutras de la rueda media de la doctrina, como el *Sutra de las cien mil estrofas de la Perfección de la Sabiduría (Satasdhasrika prajna paramita)*. Se pueden presentar las tres etapas de ruedas de la doctrina desde el punto de vista del lugar, del tiempo, del tema y de los discípulos.

Si fuera necesario diferenciar la superioridad y la profundidad de las diferentes visiones de las escuelas en función de la autoridad de las escrituras, entonces, dado que cada uno de los sutras dice que el sistema que enseña es el sistema superior, ¿cuál de ellos es el verdadero? Si consideramos una de las escrituras como verdadera, ¿cómo explicamos los sutras que discrepan? Si para demostrar la verdad o falsedad de un sutra nos basamos solo en la autoridad de las escrituras, el proceso se vuelve interminable. Por lo tanto, la diferenciación de la superioridad e inferioridad de las teorías debe basarse únicamente en el razonamiento.

Por ello, los sutras del Mahayana dicen que es necesario distinguir entre los sentidos que requieren interpretación y los que son definitivos. Fue pensando en esta tesitura que el Buda, en un sutra,

³ Catorce preguntas que le hicieron al Buda y que dejó sin contestar.

dijo:

Monjes y eruditos, tal como examináis bien el oro quemándolo, cortándolo y raspándolo, es así como debéis aceptar mi palabra, no por respeto a mí.

Maitreya, en su *Ornamento de los sutras Mahayana (Mahayana sutralamkara)*, al comentar el significado de esta estrofa, expuso las cuatro confianzas:

1. No debemos depositar nuestra confianza en la persona de un maestro, sino en los principios o doctrinas que enseña.
2. En ellos, no debemos confiar simplemente en la belleza y demás de las palabras, sino en su significado.
3. Con respecto al significado, no debemos confiar en aquellas enseñanzas que requieran de la apelación a otros contextos; ya sea por que sean interpretables (en términos del pensamiento del maestro, del propósito para que la enseñanza fuera expuesta en forma interpretable o de la susceptibilidad de las palabras explícitas de la enseñanza de ser refutadas); ya porque, aún siendo literales, no enseñen el modo de existencia último. Se debe confiar en aquellas enseñanzas que tienen un significado definitivo, es decir, que no requieren de la apelación a otros contextos.
4. Incluso con respecto al significado definitivo, para comprenderlo, no debemos confiar en una conciencia dual, sino en la sabiduría no conceptual.

Para desarrollar una sabiduría no conceptual que aprehende lo profundo (una vacuidad), primero hay que cultivar una conciencia

conceptual que aprehende lo profundo, y con el tiempo surge una percepción clara del objeto de meditación que se va convirtiendo en una sabiduría no conceptual. La generación inicial de esa conciencia conceptual, por su parte, ha de derivarse de un razonamiento correcto. Por lo tanto, este proceso se remonta al razonamiento.

Ya que este, a su vez, debe remontarse a la experiencia de cogniciones válidas comunes a nosotros y a los demás, según Dignaga y Dharmakirti —los reyes del razonamiento—, el razonamiento siempre se deriva de una cognición directa.

Alguien podría preguntar: «Para volver nuestra mente más amable, ¿de qué sirven las cogniciones válidas y las cogniciones que comprenden las presentaciones de las visiones filosóficas de la vacuidad? Lo que necesitan los practicantes es la aplicación práctica y la bondad; son los eruditos los que necesitan la parte intelectual».

Respondemos que hay muchas etapas en el perfeccionamiento de la mente. Aunque hay algunas en las que, sin que haga falta el análisis mediante razonamientos, basta con cultivar la fe de confianza de forma exclusiva, esta práctica por sí sola no es muy poderosa. Para lograr una mente bondadosa que sea ilimitada, familiarizar la mente con su objeto de meditación es insuficiente; debemos analizar el objeto de meditación utilizando razonamientos. Y no solo hemos de utilizar razones en general para analizar el objeto, sino que además el propio meditador debe conocerlas y tener convicción sobre ellas. Por lo tanto, la dimensión intelectual es indispensable para un practicante avanzado.

Sin embargo, si nos viéramos obligados a elegir entre la aplicación práctica y la erudición, la aplicación práctica sería más importante, ya que quien aplica lo que sabe extraerá de ello todo el beneficio. El mero conocimiento académico sin disciplinar nuestra mente puede producir y aumentar los malos estados de conciencia, que causan malestar para nosotros y para los demás, en lugar de la felicidad y la paz mental que se pretendía. Puede hacer que alberguemos envidia de los superiores, competitividad ante los iguales, arrogancia y desprecio hacia los inferiores, etcétera. Es como si una medicina se convirtiera en veneno. Debido a que este peligro es grande, es muy importante combinar la erudición, la aplicación práctica y la bondad, sin que el conocimiento destruya la práctica; ni la práctica, el conocimiento.

Volviendo a la vacuidad, al hablar de una ausencia de entidad o de una vacuidad, en primer lugar es necesario determinar el significado de «vacío». El *bodisatva* Santideva dice: «Sin identificar el fenómeno imputado no se puede aprehender su inexistencia». De la misma manera, sin determinar aquello de lo que un fenómeno está vacío, el *negandum*, no podemos desarrollar la comprensión de su vacuidad.

¿De qué están vacíos los fenómenos? No es una vacuidad como cuando, tomando como *negandum* la tangibilidad, decimos que los arcoíris son vacíos porque carecen de la característica de ser tangibles, ni como cuando hablamos del espacio vacío y, tomando como *negandum* los objetos materiales, decimos que está vacío de estos. Es una vacuidad en la que se toma como *negandum* el estar establecidos por su propia esencia.

Además, no es que el *negandum* existiera antes y fuera eliminado después, como si fuera un bosque que se quemase y, después del incendio, el terreno quedase vacío de bosque. Más bien se trata de la vacuidad de un *negandum* que, desde el tiempo sin principio, nunca ha existido.

Con respecto al modo en que un fenómeno está vacío del *negandum*, no es como si una mesa estuviera vacía de flores, sino que la base de la negación carece en sí misma de la esencia del *negandum*. Esto nos muestra que debemos precisar el *negandum*, determinar aquello de lo que carece el objeto, de lo que es vacío, es decir, el estar establecido por su propia entidad. El sentido de la vacuidad no es en modo alguno una vacuidad completa que niegue la existencia del fenómeno de manera absoluta⁴.

¿De qué nos sirve tomarnos la molestia de investigar en qué medida no está establecido algo que no existe o comprender en qué consiste para luego concebirlo como definitivamente inexistente?

Ocurre a menudo en el conocimiento mundano que, por tomar como verdadero algo que es falso, actuamos bajo este engaño y nos acabamos perjudicando. Del mismo modo, al creer que los fenómenos existen de manera inherente, cuando en realidad no existen así, también nos perjudicamos.

Podemos tomar como ejemplo la diferencia entre la forma en que aprehendemos el «yo» cuando engendramos deseo, odio, orgullo y demás, y la forma en que aprehendemos el «yo» cuando estamos

⁴ Si no precisamos bien el *negandum* podemos caer en pensar que la vacuidad es inexistencia.

relajados, sin ninguna de esas emociones manifiesta.

Del mismo modo, la conciencia de un objeto que todavía está en venta en el mercado y la conciencia de ese mismo objeto cuando ya lo hemos comprado y lo consideramos nuestro, con el apego que esto conlleva, comparten el mismo objeto de enfoque, y en ambos casos percibimos el objeto como si estuviera establecido de manera verdadera; pero en el segundo caso se añade un apego especial a su existencia verdadera e independiente que en el primer caso no se da.

Otro ejemplo. Cuando vemos diez personas, nada más verlas nos parece que las diez personas existen allí, en el lado del objeto, pero no es seguro que las percibamos con gran aferramiento, con el pensamiento de que sin duda existen de manera verdadera. Sin embargo, si, de entre esas diez personas, ya sea debido a razonamientos correctos o incorrectos, desarrollamos concepciones sesgadas que juzgan la bondad o maldad de una de ellas y exageramos la bondad o maldad de esa persona más allá de la realidad, esto hace que engendremos apego o rechazo hacia ella, provocando, a su vez, un aferramiento, muy firme y arraigado, a la idea de que existe de manera realmente verdadera.

Vemos por lo tanto que la noción de existencia verdadera precede como guía a cada pensamiento negativo y acompaña a la mayoría de los malos pensamientos. Sin la ignorancia que es una noción de existencia verdadera, el apego, el odio y demás emociones nocivas no tendrían campo donde cultivarse.

Por ello, tras identificar la inexistencia desde el tiempo sin principio del *negandum*, es necesario que desarrollemos certeza absoluta sobre ella para cesar las concepciones sesgadas, porque, aunque el

negandum no existe, lo percibimos con claridad y nos aferramos a su existencia, lo que a su vez provoca inagotables ondas oceánicas de concepciones sesgadas. Como dice Nagaryuna en el capítulo decimoctavo de la *Sabiduría fundamental*⁵:

Si acabamos con los pensamientos de «yo» y «mío» en base a lo interno y lo externo, la apropiación⁶ cesa y al agotarse esta se agotan los renacimientos.

Acabar con el karma y los engaños es la liberación, el karma y los engaños provienen de los pensamientos discursivos y estos de las elaboraciones mentales. Estas se agotan mediante la vacuidad.

Dado que el establecimiento por su propia esencia no ha existido nunca, jamás ha existido en absoluto algo independiente. A nivel empírico, experimentamos que todo lo meramente surgido en dependencia (que a su vez está vacío de esencia propia) tiene la funcionalidad de beneficiar o perjudicar, y esto establece la realidad como existente, pero solo en calidad de meramente surgida en dependencia.

Por lo tanto, la naturaleza de cualquier posible fenómeno aparente no va más allá de esta esfera o condición de su absoluta carencia de estar establecido por una esencia. Sin embargo, todos los cognoscibles existen como apariencias variadas de fenómenos surgidos de manera dependiente y, por ello, en cada uno de ellos hay dos realidades: la realidad provisional de su modo de

⁵ *Prajna-nama-mulamadhyamakarikā* (investigación XVIII. Estrofas 4 y 5).

⁶ La toma de los agregados por parte de la persona en el momento de una nueva encarnación.

apariciencia y la realidad definitiva de su modo de existencia. Estas dos realidades se denominan respectivamente verdad convencional y verdad última.

El *arya* Nagaryuna dice en su *Sabiduría fundamental*⁷:

Las enseñanzas mostradas por los Budas
se basan correctamente en dos verdades:
la verdad convencional mundana
y la verdad en sentido último.

Asimismo, el glorioso Chandrakirti dice en su *Ingreso al Camino medio*⁸:

Toda entidad es vista como correcta o engañosa,
luego todo lo que se encuentra sostiene dos esencias.
El objeto de la visión correcta es la talidad —se dijo—
y el de la visión engañosa es la verdad convencional.

Las divisiones de las verdades últimas se explicarán brevemente más adelante. Las verdades convencionales se dividen en lo real y lo irreal desde el punto de vista concreto de una conciencia mundana ordinaria. Chandrakirti lo explica así⁹:

Además, afirmamos dos aspectos de la visión engañosa:
la de los órganos sensoriales intactos y la de los dañados.
Las conciencias cuyos órganos están dañados se consideran

⁷ *Mūlamadhyamakakārikā, Sabiduría fundamental sobre el Camino medio* (XXIV. 8).

⁸ *Madhyamakavatara* (VI. 23).

⁹ *Madhyamakavatara, Ingreso al Camino medio* (VI. 24-25).

erróneas en comparación con las de órganos sanos.

Lo que los seis órganos intactos perciben
y la experiencia mundana comprende
es verdad solo en lo mundano; el resto
se presenta, en lo mundano mismo, como erróneo.

El propósito de conocer así la presentación de las dos verdades es el siguiente: ya que no nos queda más remedio que relacionarnos con estas apariencias que producen todo tipo de efectos buenos y malos, nos conviene conocer las dos realidades o naturalezas de estos objetos con los que nos relacionamos: la realidad de su modo de apariencia provisional y la realidad de su modo de existencia definitivo.

Por ejemplo, imaginemos que tenemos un vecino astuto y falso con quien tenemos que tratar asiduamente y que, hasta ahora, nos hemos relacionado con él juzgándolo por su simulada apariencia afable. El hecho de que esta relación nos haya ocasionado todo tipo de quebrantos y perjuicios no es debido tan solo a haber interactuado con este vecino, sino más bien a habernos relacionado con él de un modo erróneo. Además, por no conocer la verdadera naturaleza del vecino, lo hemos juzgado de manera equivocada y hemos vivido engañados. Si hubiéramos conocido bien tanto la apariencia externa como el verdadero talante del vecino, habríamos controlado nuestras acciones sopesando su forma de ser y evaluando sus posibles reacciones y, de este modo, nuestra relación no nos habría ocasionado pérdidas.

Si los fenómenos no tuvieran un modo de existencia definitivo distinto de su modo de existencia externo o provisional, sino que el modo en que aparecen y el modo en que existen concordasen,

entonces bastaría con sostener con seguridad que los modos de apariencia convencionales tal como aparecen son la realidad. Sin embargo, no es así. Aunque los fenómenos aparecen como si fueran una realidad verdadera, en última instancia no son verdaderos. Por lo tanto, los fenómenos se encuentran en un punto intermedio, no están establecidos de manera verdadera ni por su propia esencia, pero tampoco son totalmente inexistentes. La visión filosófica que describe y conoce este modo de existencia tal como es se llama escuela del «Camino medio».

Con respecto a esto, la forma en que no existe la entidad o naturaleza propia es la siguiente: ahora, sobre las bases de la negación (que son todos los objetos que aparecen ante nuestros ojos y ante los otros órganos sensoriales, como las formas, sonidos y demás, y los fenómenos que comprendemos o experimentamos con nuestro intelecto), se nos muestra el *negandum* (que tengan una naturaleza propia o una esencia independiente, que el objeto esté establecido por su propio lado) y, por ello, excepto la sabiduría que comprende directamente la vacuidad, todas nuestras conciencias son necesariamente equívocas.

Entonces, ¿acaso no hay cogniciones válidas que instauren los fenómenos que existen de modo convencional, como las formas? Además, si el criterio para determinar la existencia de algo es que exista ante una conciencia equívoca y errada, ¿no se volvería acaso imposible la inexistencia? A estas preguntas, respondemos: el hecho de que una cognición sea equívoca debido a que envuelve la apariencia de existencia verdadera no contradice que sea una

cognición válida¹⁰ porque ello no implica que sea engañosa con respecto a su objeto principal.

Por ejemplo, a una conciencia visual que percibe una forma, la forma se le aparece como establecida de manera verdadera y, por lo tanto, es una cognición equívoca.

Sin embargo, es una cognición válida porque percibe la forma como «forma» y no como «forma establecida de manera verdadera». No sólo eso, sino que una conciencia visual que percibe una forma es además una cognición válida tanto con respecto a la apariencia de la forma como con respecto a la apariencia de que la forma está establecida de manera verdadera.

La expresión «conciencia que conoce su objeto» implica que, por medio de la aparición de los aspectos de ese objeto, se engendra una claridad y cognición de los aspectos del objeto a la que se llama «conciencia» y, por esta razón, se dice que todas las conciencias dualistas son necesariamente cogniciones válidas con respecto a su objeto de apariencia.

Además, no basta con que un fenómeno exista ante una conciencia equívoca errónea para establecer su existencia. Por ejemplo, ante la conciencia visual de una persona con miodesopsias se muestra una apariencia directa de cabellos cayendo. Puesto que tal conciencia se ha generado con ese aspecto, es una cognición válida directa con respecto a esa apariencia, pero, ya que las bases

¹⁰ La definición de cognición equívoca es: «Cognición equivocada con respecto a su objeto aparente». Por ejemplo, todas las cogniciones erróneas y las conceptuales. «Cognición nueva y no engañosa» es la definición de cognición válida. Estas definiciones están tomadas de la *Presentación de teoría de mentes - compendio fundamental* de Yamphel Samphel y corresponden a la escuela Sautrántika.

de apariencia de tal apariencia, es decir, los pelos cayendo, no existen en absoluto, la conciencia es engañosa con respecto a su objeto principal. Por lo tanto, debido a que existen otras cogniciones válidas que tienen un modo de percepción que contradice al de esta conciencia y la refutan, decimos que es una cognición errónea. ¿Cómo podría ser la existencia ante esta conciencia errónea el criterio para la existencia de un fenómeno?

En resumen, se dice que, aunque no hay ningún fenómeno que no sea establecido por la mente, no todo lo que la mente establece es necesariamente existente.

Cuando un fenómeno se nos aparece como establecido de manera verdadera, si el fenómeno existiera tal como parece existir, entonces la entidad de su existencia inherente debería irse viendo con mayor claridad al analizar cuidadosamente su modo de existencia.

Incluso en objetos ampliamente conocidos en el mundo, si algo es verdadero, se vuelve más claro y su fundamento más firme cuanto más se analiza. Por lo tanto, si lo buscamos, hemos de poder encontrarlo. Si algo, por el contrario, es falso, cuando lo analizamos y buscamos, se va desdibujando y, al final, no se tiene por sí mismo. *La guirnalda preciosa*¹¹ de Nagaryuna lo explica en estos versos:

La forma que se ve allá a lo lejos
los que están cerca la ven con claridad.
Si el espejismo fuese agua,

¹¹ *Ratnavali* (capítulo I, estrofas 52 y 53).

¿por qué no la ven los que están cerca?

Así como quienes miran desde la distancia perciben este mundo como real, los que están cerca de él no lo ven tal sino carente de atributos, como un espejismo.

Pongamos un ejemplo. Cuando decimos o pensamos: «los seres humanos deben ser felices»; en nuestra mente aparece, de manera resuelta, ese «ser humano» que debe ser feliz. Sin embargo, para generar la felicidad del ser humano, hay que aunar las circunstancias favorables para el bienestar del cuerpo, como comida, ropa, vivienda, medicinas y transporte; y las circunstancias favorables para el bienestar mental, como los estudios, la buena educación, la nobleza de corazón y la serenidad. Puesto que para lograr la felicidad del ser humano hemos de combinar la felicidad física con la mental, al indagar qué es el ser humano en sí, descubriremos que ni su cuerpo ni su mente son, de manera individual, el ser humano; tampoco encontraremos a ese humano suelto, al margen de estos dos.

Del mismo modo, cuando nos encontramos con un conocido nuestro que se llama Tashi, decimos: «He visto a Tashi», «Tashi ha envejecido» o «Tashi ha engordado». Sin examinar ni analizar estas afirmaciones, las expresamos respectivamente al ver el cuerpo de Tashi, al ver su cuerpo debilitado y al ver su cuerpo más orondo.

La mente que percibe todo eso sin analizar no es una cognición errónea y esas afirmaciones no son tampoco falsas; pero, si lo analizamos, no veremos al Tashi que es ese cuerpo, y su vejez y gordura tampoco sobrevivirán al análisis.

Además, llamamos a Tashi buena o mala persona en función de la bondad o maldad de su mente, cuando la mente de Tashi no es en sí Tashi.

En resumidas cuentas, no vamos a encontrar ninguna parte que sea Tashi al buscar en la mera asociación del cuerpo y la mente de Tashi, en su continuo ni en cada una de sus partes. Tashi es, pues, una mera designación en dependencia del conjunto de su cuerpo y su mente. Nagaryuna, en el *Rosario de joyas*¹², dice:

La persona no es tierra ni agua,
tampoco es fuego, aire, espacio,
consciencia ni todos estos,
¿qué persona hay al margen de ellos?

Además, cuando decimos: «He visto el cuerpo de Tashi», lo que hemos visto es —de entre la carne, la piel, los huesos y las muchas otras partes— la parte externa de la piel. Aunque no veamos la sangre y los huesos, no significa que no veamos su cuerpo. Para ver su cuerpo no hace falta ver su cuerpo completo, basta con que veamos algunas partes para que se formalice el «ver el cuerpo». A veces, sin embargo, también ocurre que, según el consenso general, no basta con ver una parte para que cuente como haber visto el cuerpo.

Del mismo modo, si descomponemos todas sus partes —las piernas, brazos y demás—, no encontramos el cuerpo entre ellas. Las piernas y brazos, a su vez, se pueden dividir en dedos, estos en articulaciones y estas en su parte superior e inferior. Todas estas

¹² *Ratnavali* (I. 80).

partes se pueden subdividir en partes más y más pequeñas. Incluso los átomos se pueden fraccionar en lados o partes direccionales. Al cribar de esta manera, no encontramos nada.

Además, si la partícula subatómica más pequeña careciese de partes direccionales, tal partícula sin lados no podría unirse a otras y no podrían existir las superestructuras.

Asimismo, si nos preguntamos cómo es la mente de Tashi con respecto a la cual juzgamos si Tashi es o no feliz, veremos que no está establecida como un objeto físico en absoluto, que es intangible, que puede percibir la apariencia de cualquier objeto y que su esencia es la mera cognición. También esto podemos afirmarlo sin analizar, pues si lo analizamos no lo encontraremos.

Si, cuando la mente de Tashi está feliz, analizamos su esencia y apartamos cada momento de conciencia por separado, hallaremos que no hay un conjunto que incluya todos los momentos anteriores y posteriores. Ya que mientras se da cada momento posterior, los momentos anteriores han cesado. Los momentos anteriores, que ya se han extinguido, no pueden ser la esencia de la mente. Los momentos futuros aún no han aflorado y ahora no existen. Es imposible aislar el momento presente como algo más allá del pasado y lo por venir (como algo aparte de lo nacido y no nacido). Si investigamos de esta manera, no podemos encontrar mediante el análisis la mente feliz de la que se dijo: «Está feliz».

En suma, designamos la felicidad, la infelicidad y los demás estados mentales tomando como base meramente el conjunto de momentos de cada uno.

La medida temporal mínima también es designada en función de

sus partes; posee la parte del principio y la del final. Si hubiera un momento temporal mínimo sin partes no sería posible la continuidad de los momentos.

De manera similar, cuando un objeto externo, como una mesa, se aparece a nuestra mente, percibimos la mesa como si existiera por sus propias características, de manera independiente. En general, consideramos a la mesa como una base para sus características, la forma, el color, el material, la medida, etcétera. Tomando estas en cuenta sopesamos el precio y la calidad.

Por ejemplo, podemos decir que la mesa está bien, pero que el color no es bonito, y ello implica que hay una mesa que es la base para la valoración del color. La base de las características que sirve de base para esas características existe, pero, si la analizamos separando las partes y el todo, hallaremos que ninguna característica ni pieza de manera individual es la base de las características, y que no se encuentra ninguna base de las características tras descartar las partes individuales. Si no existiera base de las características, tampoco podrían existir las características, puesto que necesariamente las características se establecen dependiendo de una base y la base de las características se establece dependiendo de las características.

Tomemos ahora como ejemplo un rosario de ciento ocho cuentas. El todo, el rosario, tiene ciento ocho cuentas que son sus partes. El todo y las partes son entidades diferentes, pero no encontramos el rosario si descartamos las partes. Puesto que el rosario es uno y hay, en cambio, muchas partes, el rosario no es idéntico a las partes, pero tampoco es fundamental o esencialmente diferente, porque no queda ningún rosario al desechar las partes.

Puesto que el rosario no existe aparte de sus piezas, no depende inherentemente de sus piezas y sus piezas tampoco dependen inherentemente de él. Tampoco tiene el rosario inherentemente cuentas.

Asimismo, la forma del rosario está incluida entre sus características y, por lo tanto, no es el rosario. El conjunto de las cuentas y el cordón son las bases para la designación del rosario, luego no son el rosario. Si seguimos analizando así, no encontraremos el rosario en ninguna de las siete posibilidades¹³.

Si proseguimos el análisis de antes y lo aplicamos a cada una de las cuentas indagando si son idénticas o diferentes de sus propias partes, tampoco vamos a poder encontrarlas. También designamos como bosques, ejércitos, continentes y países a agrupaciones de muchas partes y, por lo mismo, cuando analizamos si son esto o lo otro, no los encontramos en absoluto.

Además, queda muy claro que bueno y malo, grande y pequeño, amigo y enemigo, padre e hijo, etcétera se designan uno en función del otro. También designamos la tierra, el agua, el aire y demás sobre la base de sus partes. El espacio lo designamos basándonos en sus partes direccionales. Lo mismo ocurre con los Budas y los seres sensibles, el samsara y el nirvana, etcétera: también son solamente designaciones sobre la base de sus partes y sus bases de imputación.

Es comúnmente aceptado que los frutos nacen de causas y esa es la realidad. No obstante, analicemos en qué consiste la generación.

¹³ Las siete posibilidades de relación entre lo designado y las bases de designación que evalúa el análisis séptuple que propone Chandrakirti en el *Ingreso al Camino medio*, que son: la unidad, la diferencia, estar incluido, incluir, la posesión, el conjunto y la forma.

Si el efecto naciera sin causas, estaría naciendo sin parar o no nacería en absoluto. Si naciera de sí mismo, no tendría necesidad de ser generado puesto que ya existía desde antes y, si decimos que aunque ya había sido generado, nace de nuevo, esto nos llevaría al absurdo de una generación infinita. Si naciera de algo diferente de sí mismo, podría ser generado por cualquier cosa, fuese esta una causa o no; o bien, sería contradictorio que los efectos dependieran de las causas¹⁴. Tampoco la generación de ambos (uno mismo y otros) es posible, por lo que, al buscar el objeto que designa «generación», no podemos establecer la generación. Sobre esto el *arya* Nagaryuna, en la *Sabiduría fundamental*¹⁵, dice:

Nada surge de sí ni de otro,
ni de ambos ni sin causa.
Sea cual fuere el objeto,
no se origina en modo alguno.

Es comúnmente aceptado que las causas generan los efectos. No obstante, analicemos. Si el efecto generado existiera de manera inherente, ¿cómo podría ser plausible que se generase como algo nuevo lo que ya existe? No haría falta que la causa lo crease de nuevo. En general, aceptamos que las causas generan algo que no había sido generado, que no existía, en el momento de la causa. Sin embargo, si la no generación de lo no generado fuera una verdad inherente, sería lo mismo que si no existiera en absoluto. ¿Cómo podría una causa, entonces, generarlo?

¹⁴ Puesto que, al estar totalmente separados, no podrían estar interrelacionados.

¹⁵ *Mulamadhyamakakārikā, Sabiduría fundamental sobre el Camino medio* (I. 1).

Sobre esto, Nagaryuna, en las *Setenta estrofas sobre vacuidad*¹⁶, dice:

Lo existente no nace porque existe.

Lo inexistente no nace porque no existe.

En resumen, es una contradicción decir que lo que depende de algo otro para llegar a existir ha llegado a existir de manera independiente; porque depender de otro es lo opuesto de ser independiente. Sobre esto, un sutra¹⁷ dice:

Lo que nace de condiciones no nace.

No tiene generación intrínseca.

Lo que depende de condiciones decimos que es vacío.

Quien conoce la vacuidad es cauteloso.

En su *Sabiduría fundamental*¹⁸, Nagaryuna, dice:

Lo que no es originado
en dependencia no existe.

Por lo tanto, los fenómenos
que no son vacíos no existen.

Aryadeva, en las *Cuatrocientas estrofas*¹⁹, dice:

¹⁶ *Sunyatasaptati* (estrofa 5).

¹⁷ *El sutra de las preguntas del rey naga Anavatapta* (sct. *Anavatapta naga raja pariprecha sutra*, tib. ལུ་འཕོ་མ་དྲོས་ལུས་པ་འཇོག་པོ།)

¹⁸ *Mūlamadhyamakakārikā, Sabiduría fundamental sobre el Camino medio* (XXIV. 19).

¹⁹ *Catuhśataka-sastra-kārika* (XIV. 23).

Lo que tiene surgimiento dependiente
no es independiente.

Ninguno de estos es independiente:
no existe, por ello, la identidad.

Por lo tanto, si los fenómenos no fueran vacíos de esencia o de una base fundamental, no se daría jamás el caso de que se transformasen debido a condiciones. Si existieran como esa base fundamental, entonces, ¿cómo podría cambiar su esencia, ya fuera mala, buena u otra cosa?

Si un árbol frutal robusto fuera una realidad desde su propia esencia o desde su base interior, ¿cómo podría ser cierto que se volviera feo y marchito? Si lo que se aparece ahora ante nuestras mentes fuera tal cual el modo de existencia perpetuo de estos fenómenos, ¿cómo podrían engañarnos?

Hay muchas discrepancias entre la apariencia y la realidad que son bien conocidas para la percepción mundana corriente. Por eso, aunque todos los fenómenos se aparecen ante la mente desde siempre afectada por el engaño de la ignorancia con la apariencia de realidad, si fueran reales, su base interna debería ser exactamente tal como se nos aparece y, al investigarlos con una mente que busque su base interna, necesariamente esta debería presentarse cada vez con mayor claridad. ¿Cuál es la respuesta al hecho de que no la encontremos al buscarla, sino que se desvanezca?

Además, si los fenómenos existieran de manera inherente, ocurriría lo que señala Chandrakirti en el *Ingreso*²⁰:

²⁰ *Ingreso al Camino medio* (Sct. *Madhyamakavatārabhasya*, XXXIV. 24-36).

-
- 34 Si su fundamento fueran sus propias características, al refutar estas, las entidades quedarían destruidas. La causa de su destrucción devendría una vacuidad, y eso es absurdo, luego las entidades no existen.
- 35 Cuando examinamos bien estas entidades, aparte de la identidad real de su ser en sí, no se encuentra nada de este lado, luego la verdad convencional mundana no debe examinarse.
- 36 Al considerar la eseadad, dimos razonamientos que desmienten la generación de sí y de otro. Tal argumento no procede ni en lo convencional, ¿cómo probaría, pues, la «generación» que proponéis?

Chandrakirti nos explica que, si las entidades tuvieran una naturaleza o una esencia propia, de ello se seguiría:

- que la absorción meditativa de los *aryas* sería causa de la destrucción de las entidades,
- que la verdad convencional soportaría el análisis exhaustivo,
- que la generación a nivel último no podría ser refutada,
- y que la afirmación, en muchos sutras, de que los fenómenos son vacíos de sí mismos devendría falsa.

*El sutra madre de las veinticinco mil estrofas*²¹ dice:

Sariputra, cuando un *bodisatva*, un gran ser, se aplica a la perfección de la sabiduría, no ve a los *bodisatvas* como reales.

²¹ Sct. *Pancavimsatisdhasrika-prajnaparamita*, tib. ཡུམ་མཛད་སྤྱོད་པུན་ཉི་ལུག་པ།

¿Por qué? Sariputra, es así: los *bodisatvas* también están vacíos de la naturaleza de un *bodisatva*. El nombre de un *bodisatva* también está vacío de «nombre de *bodisatva*». ¿Por qué? Tal es su naturaleza. Es así. La forma no es vacía porque la vacuidad la vacíe. No existe tampoco la vacuidad al margen de la forma. Es la forma misma la que es vacía. También la vacuidad es la forma.

El capítulo de Kasyapa del *Sutra del cúmulo de joyas*²² añade: «La vacuidad no torna a los fenómenos vacíos. Los fenómenos son en sí vacíos».

Por lo tanto, todos los fenómenos están desprovistos de esencia, de una base fundamental.

En caso de que alguien pensara: «Entonces, teniendo en cuenta que una persona real y una persona soñada, una forma y el reflejo de una forma, la foto de un objeto y el objeto real tienen en común que no los encuentras si los buscas, ¿se derivaría que no hay diferencia entre ellos? ¿No habría tampoco diferencias entre ellos en términos de verdad o falsedad, etcétera? ¿Para qué serviría en tal caso la búsqueda de la visión filosófica, puesto que el buscador y la visión misma compartirían el no existir?».

A ello contestamos: esta es una cuestión complicada. Es un asunto sutil que encierra el peligro de que las personas de mentes inmaduras caigan en una visión nihilista.

Para evitarlo, algunos sabios expertos en los métodos, como

²² Sct. *Ratnakuta*, tib. དགོན་མཚོག་བརྗེས་པའི་མདོ།

Bhavaviveka y sus hijos espirituales²³, que pertenecen a la escuela Svatantrika-madhyamaka, refutaron, utilizando la lógica, el que los fenómenos estén establecidos por su propio modo de existencia específico sin ser colocados por medio de aparecerse a una conciencia inequívoca; mientras que aceptaban la existencia convencional de los fenómenos por sus propias características o por su propia esencia.

Para aquellos en cuyas cabezas tampoco cabe este modelo de ausencia de realidad, los maestros de la escuela Chitamatra — Vasubandhu y demás— refutaron la existencia externa de los fenómenos utilizando la lógica y afirmaron la existencia verdadera de la mente.

Para las personas que no son recipientes adecuados para la ausencia de existencia verdadera de los fenómenos, las escuelas materialistas (Vaibhasika y Sautrántika), en vez de la vacuidad, propusieron únicamente una ausencia de entidad definida como la ausencia de un yo independiente y sustancial en las personas.

Los *tirthikas*²⁴ no fueron siquiera capaces de proponer la ausencia de un yo en las personas y no les quedó más remedio que afirmar la existencia de una persona permanente, unitaria y autónoma.

En caso de que alguien pensara: «Si el que el objeto de la designación no se encuentre al buscarlo es razón suficiente para determinar que no existe, entonces esto entra en contradicción con la experiencia general mundana, porque contradice la cognición directa de las personas. Podemos establecer por medio de nuestra

²³ Jnanagarbha, Santaraksita, Kamalasila, etcétera.

²⁴ Los proponentes de las escuelas no budistas en la época del Buda.

experiencia el hecho de que estos fenómenos comprendidos en el
duo del continente y lo contenido²⁵ existen y el hecho de que
provocan daños o beneficios que se traducen en felicidad o
sufrimiento. Además, ¿qué sentido tiene el que no puedan
encontrarse al buscarlos todos estos variados fenómenos como los
continentes y los contenidos?».

A ello contestamos: *El sutra madre de las veinticinco mil estrofas*²⁶
dice:

Es así: esto que llamamos «*bodisatva*» es meramente un
nombre. Es así: esto que llamamos «perfección de la sabiduría»
es meramente un nombre. Es así: estos que llamamos «forma»,
«sensación», «discriminación», «factores de composición» y
«conciencia» son semejantes a ilusiones. Las ilusiones son
también meros nombres. No se encuentran en el objeto. No se
encuentran en el espacio direccional...

Y continúa:

¿Por qué? Es así: los nombres se acuñan y se asignan a cada
fenómeno. Son términos que se atribuyen de manera
adventicia. Todos esos nombres se asignan de modo
convencional.

Cuando un *bodisatva*, un gran ser, se aplica a la perfección de
la sabiduría, no ve los nombres como reales y, al no verlos
como reales, no se apega a ellos.

²⁵ El mundo y sus habitantes.

²⁶ Sct. *Pancavimsatisahasrika-prajnaparamita*, tib. ཡུམ་མཛོ་རྩོད་པ་གཉི་ལུ་ལྔ་པ།

Además, Sariputra, cuando un *bodisatva*, un gran ser, se aplica a la perfección de la sabiduría, comprende lo siguiente a la perfección: es así: esto que llamamos «*bodisatva*» es meramente un nombre. Esto que llamamos «iluminación» es meramente un nombre. Esto que llamamos «perfección de la sabiduría» es meramente un nombre. Es así: esto que llamamos «forma» es meramente un nombre. Es así: estos que llamamos, «sensación», «discriminación», «factores de composición» y «conciencia» son meros nombres. Sariputra, es así. Por ejemplo, yo. Esto que llamamos «yo» lo designamos, pero no podemos aprehenderlo.

En muchos sutras y tratados se menciona que todos los fenómenos son meros nombres. Cuando buscamos los referentes, los objetos designados, no se hallan en absoluto en el objeto. Esto es señal de que ningún fenómeno está establecido desde el lado del objeto sino que solo existen por la fuerza de las designaciones subjetivas. Con esto basta para determinar que existen.

Vamos a explicarlo con mayor detalle. Si para que algo exista de manera convencional bastase con que fuera consabido ante una conciencia convencional, se seguiría que también existe el hijo de una mujer estéril.

Por ello, es necesario que cumpla otros criterios²⁷: no debe haber una segunda cognición válida convencional que contradiga el objeto consabido; aunque una cognición válida convencional no puede contradecir, por ejemplo, la existencia inherente.

²⁷ Los tres criterios que debe satisfacer una realidad convencional son los siguientes:

- 1- Que sea consabida en la experiencia ordinaria.
 - 2- Que no haya otra cognición válida convencional que la refute.
 - 3- Que no haya otra cognición válida última que la refute.
-

Por eso, el significado o la medida del *negandum*²⁸ al que se refiere la vacuidad cuando decimos que algo es vacío es la esencia del objeto existente por su propio lado sin ser meramente existente por medio de ser designada por un sujeto. También se le llama «identidad²⁹» o «*negandum* lógico».

La conciencia que se aferra a la existencia de este algo que nunca ha existido en absoluto se llama ignorancia. En general, hay muchos tipos de simple ignorancia, pero la que describimos aquí es la ignorancia que sirve de raíz para la existencia cíclica y la cognición directamente opuesta a la sabiduría que comprende la ausencia de entidad. Sobre esto, Nagaryuna, en las *Setenta estrofas sobre vacuidad*³⁰, dice:

Toda concepción de que los fenómenos nacidos de causas y condiciones son reales fue llamada por el Maestro «ignorancia»: de ella surgen los doce vínculos.

Llamamos «ausencia de entidad», «ausencia de existencia verdadera» y «vacuidad» a la mera inexistencia de un «yo» o identidad tal como lo percibe esa conciencia. A la mera inexistencia del *negandum*. Este mismo es el modo de existencia último o interno de los fenómenos y por eso lo llamamos «verdad última». La conciencia que lo comprende es lo que llamamos «la mente que comprende la vacuidad».

²⁸ El objeto negado por la vacuidad, aquello de lo que el fenómeno investigado es vacío.

²⁹ La palabra «bdag» en tibetano significa entidad, identidad o, en el caso de las personas, «yo».

³⁰ *Sunyatasaptati* (estrofa 65).

Alguien podría preguntar: «Entonces, si la vacuidad es la verdad última, ¿está la esencia de la vacuidad establecida?».

A ello respondemos: Hemos dicho que la vacuidad es el modo de existencia o el modo de ser último de cada fenómeno vacío. Si el fenómeno en cuestión no existe, no se da su vacuidad.

Establecemos el fenómeno vacío en función de su vacuidad y la vacuidad en función del fenómeno vacío.

Así como al analizar el modo de ser del fenómeno en cuestión no lo encontramos, si analizamos el modo de ser de su vacuidad, el modo como existe, tampoco encontramos esta. Por consiguiente, tampoco se encuentra esa fenomeneidad al buscar su objeto designado. Solo existe merced a un conocimiento general desprovisto de análisis. Así pues, no está establecida de manera verdadera. Sobre esto, Nagaryuna, en el capítulo trece de la *Sabiduría fundamental*³¹, dice:

Si hubiera algo no vacío,
entonces habría un ápice de vacío.
Si no existe en lo más mínimo algo no vacío,
¿cómo puede existir la vacuidad?

Los Victoriosos han dicho que la vacuidad
es la segura falsación de toda teoría.
Quienes ven la vacuidad³²
se dice que no tienen la realización.

³¹ *Prajna-nama-mulamadhyamakarikā* (XVIII. 4-5).

³² Quienes ven la vacuidad con existencia inherente...

Y, en la *Alabanza a lo supramundano*³³, el mismo autor añade:

Enseñaste la ambrosía de la vacuidad
a fin de desterrar toda concepción.
Quien se aferra a ella³⁴
es vituperado por ti.

Por lo tanto, cuando analizamos el modo de ser de, por ejemplo, un árbol, no hallaremos el árbol, pero encontraremos su modo de existencia, su vacuidad. Luego, cuando analicemos esa vacuidad, ese modo de ser, no encontraremos esa vacuidad en sí sino que encontraremos la vacuidad de esa vacuidad. Esto es lo que llamamos «la vacuidad de la vacuidad».

Así, el árbol es una verdad convencional; y su modo de existencia, una verdad última. Sin embargo, cuando la verdad última se toma como base de las cualidades al instaurar su modo de existencia, la propia verdad última se vuelve el fenómeno que adolece de vacuidad desde el punto de vista de su modo de existencia y, en este sentido, también hay quien la considera una verdad convencional.

Aunque no existen diferencias entre las vacuidades en cuanto a su esencia, desde el punto de vista de sus bases de cualificación, pueden clasificarse en veinte, dieciocho, dieciséis, o cuatro tipos que se pueden resumir en dos: la ausencia de entidad de las personas y la ausencia de entidad de los fenómenos.

³³ Sct. *Lokatitastaya*, Tib. འཇིག་རྟེན་ལས་འདས་པར་བསྐྱེད་པ།

³⁴ Quien la percibe como inherentemente existente...

Alguien podría preguntar: «¿Cómo se aparece la vacuidad ante una mente que acierta con la vacuidad?».

Contestamos: Si no comprendemos la vacuidad o si, aunque la comprendamos, en ese momento la tomamos por una vaciedad que implica una nada, entonces no estamos acertando con la vacuidad. O incluso, aunque hallamos acertado con el significado de la vacuidad, si colocamos la refutación del *negandum* como un objeto de enfoque separado y meditamos de manera separada en la conciencia determinativa que precisa esa refutación, existe el peligro de que esta se pueda transformar en una meditación en la existencia verdadera de la vacuidad y, por lo tanto, no es una meditación que acierte con la vacuidad.

El *Sumario de la Perfección de la Sabiduría*³⁵ asegura: «Aunque tal *bodisatva* piense “Estos agregados son vacíos”, su práctica todavía conlleva signos y carece de fe en la ausencia de generación».

Además, la vacuidad es un fenómeno negativo³⁶ que se debe identificar por medio de la negación del *negandum*.

Los fenómenos negativos pueden ser de dos tipos: negaciones afirmativas o no afirmativas, dependiendo de si afirman o no un fenómeno afirmativo de paso que niegan su *negandum*. La vacuidad pertenece al segundo grupo y, por ello, la mente que comprende la vacuidad debe precisar únicamente la negación de un *negandum*.

³⁵ Sct. *Prajnaparamita-sancayagatha*, tib. འཕགས་པ་ལེས་རབ་པ་རྟོག་ཕྱིན་པ་སྣང་པ་རྟོག་སྤང་བ།

³⁶ Aquí se utiliza negativo como opuesto a afirmativo.

El mero pensamiento de: «Eso que se aparece ahora a nuestra mente como una realidad vibrante no existe en absoluto» provoca una apariencia de vacuidad integral. El objeto del modo de percepción de esa mente —que es la mera inexistencia de naturaleza o de realidad— es una vacuidad, luego esa mente acierta con la vacuidad. En *El modo de vida de los bodisatvas*³⁷, Shantideva escribe:

*Quando, no percibimos el objeto
del análisis pensando: «No existe»,
¿cómo puede persistir frente a la mente
el no objeto, si carece de base?»³⁸*

Quando ni el objeto ni el no objeto
persisten frente a la mente,
ya que no existe otro aspecto, sin objeto
de enfoque, se da una paz profunda.

Si la vacuidad no fuera una negación no afirmativa sino una negación afirmativa que afirmase otro fenómeno, o bien, si fuera un fenómeno afirmativo, la mente que la comprende tendría un objeto de enfoque, es decir, sería una mente con signos.

Sería entonces posible engendrar la noción de existencia verdadera centrándonos en ella, con lo que sería imposible que la sabiduría trascendente que comprende la vacuidad fuese el antídoto para la noción de existencia verdadera y tampoco podría eliminar nuestras obstrucciones. Pensando en ello, Shantideva, en *El modo de vida*

³⁷ Sct. *Bodhicaryāvatāra*, tib. བྱང་ཆུང་སེམས་དཔའི་སྒྲོན་པ་ལའཇུག་པ། (IX. 33 y 34).

³⁸ Las estrofas en cursiva corresponden a objeciones externas que van a ser replicadas.

de los bodisatvas³⁹, dice:

*Si tal investigación es un análisis
que puede ser, asimismo, analizado,
y este análisis podemos, a su vez,
analizarlo, el análisis sería infinito.*

Al investigar el objeto de análisis,
no queda ninguna base para el análisis.
Puesto que carece de base, no surge.
A esto también se le llama nirvana.

Así, si enfocamos nuestra mente en las bases —ya sea el yo, algo ajeno u otra cosa—, y determinamos y nos familiarizamos con el sentido de que su interior o su esencia es paz, estos objetos enfocados —ya sea el yo, algo ajeno u otra cosa— se nos aparecerán como falsedades: ilusiones o sueños que, aunque parecen existir de manera inherente, no existen así. Si nos preguntamos qué consecuencias o ventajas tiene reflexionar así, sobre ello, Nagaryuna, en la *Sabiduría fundamental*⁴⁰, dice:

Todo lo surgido en dependencia,
es llamado vacío
y designado en dependencia:
este es el Camino medio.

Entendiendo la pacificación de esencia propia⁴¹ con el sentido de

³⁹ *Ibid.* (IX. 109 y 110).

⁴⁰ *Prajna-nama-mulamadhyamakarikā* (XVIII. 4-5).

⁴¹ Ausencia de esencia propia.

surgimiento dependiente y el surgimiento dependiente con el sentido de pacificación de esencia propia y, por medio de hallar certeza en que la vacuidad y el surgimiento dependiente van unidos de la mano, los practicantes se aplican a lo que debe ser adoptado y lo que debe ser evitado de manera correcta en el contexto de la existencia meramente nominal designada por las cogniciones válidas convencionales. Las cogniciones erróneas que se generan por medio de la insistencia en que su objeto no existe de manera meramente nominal, como el deseo, el odio y demás, se van así debilitando gradualmente hasta que, finalmente, quedan abandonadas.

Desarrollemos un poco este tema. Si surge una experiencia auténtica de la visión de la vacuidad, podremos advertir por medio de la experiencia que ahora todo se aparece ante nuestra mente como verdadero. Advertiremos asimismo cuál es el modo de nacer de la noción de existencia verdadera que —cuando aumenta su fuerza— se empeña en que este o aquel objeto es «evidentemente» verdadero tal y como se aparece; y que cualquier emoción nociva que brote, como el deseo y el odio, se apoya en la noción de existencia verdadera como su base.

Además, ganaremos una convicción profunda sobre el hecho de que la noción de existencia verdadera es una cognición errónea confundida acerca de su objeto implicado, y sobre cómo su modo de aprehensión no está apoyado por una cognición válida mientras que su contrario, la mente que ve la ausencia de entidad, es una cognición correcta cuyo modo de aprehensión sí está respaldado por una cognición válida. Tal como señala el glorioso Dharmakirti en el *Comentario sobre cognición válida*⁴²:

⁴² *Pramanavarttika* (I. 51 y 223).

Porque las mentes de certeza y de hipérbole
tienen la esencia de lo dañado y lo que daña.

A lo que añade:

Dado que toda obstrucción y defecto
tiene su correspondiente antídoto,
y que familiarizarnos con él nos transforma,
algunos extinguen las contaminaciones.

De hecho, dos mentes cuyo modo de aprehensión es directamente contradictorio actúan como lo dañado y lo que daña (lo refutado y lo que refuta), por lo tanto, si una de ellas se vuelve más fuerte, la otra declina. Nagaryuna, en su *Alabanza a la esfera de los fenómenos*⁴³, dice:

Así como al exponer al fuego
una ropa sucia con manchas variadas
para purificarla, se queman las manchas
y la ropa queda intacta,...

...de igual modo, en la mente de luz clara
sucia con el deseo y otras manchas,
el fuego de la gnosis quema las manchas
dejando indemne la luz clara.

El Victorioso Maitreya, en el *Supremo continuo*⁴⁴, añade:

⁴³ *Dharmadhatu-stotra* (estrofas 20 y 21).

⁴⁴ *Uttaratantra* (I. 27). Las actividades iluminadas del *dharmakaya* alcanzan a todos los seres.

Porque el *kaya*⁴⁵ de la budeidad perfecta alcanza,
porque en la talidad no hay diferencias
y porque tienen el potencial, todos los seres
corpóreos poseen la naturaleza búdica.

No solo la naturaleza última de la mente no está manchada, sino que además la esencia convencional de la mente —mera claridad y cognición— tampoco está contaminada por manchas. En virtud de ello, la mente es susceptible de mejorar o empeorar y puede transformarse.

Aún así, por mucho que nos habituemos a las mentes negativas, que se apoyan en la noción de existencia verdadera, esta habituación no puede aumentar de manera ilimitada. Sus contrarias, en cambio, las mentes amables y buenas, gracias a que tienen como respaldo una cognición válida, pueden cultivarse y aumentarse sin límite. Esta es la razón por la cual las manchas que cubren la mente pueden ser sin duda erradicadas.

Así, esa fenomeneidad de la conciencia del momento en que las manchas que cubrían la mente han sido erradicadas hasta el punto de que ya nunca pueden volver a surgir es la liberación y por lo tanto la liberación es posible.

No solo eso, sino que además, tal como las manchas que son emociones nocivas son extinguidas, sus huellas kármicas lo son también y, por consiguiente, la fenomeneidad de la mente cuyas manchas de emociones nocivas y de sus huellas se han extinguido en su totalidad es el nirvana de no permanencia, lo que también llamamos «*dharmakaya*». Así podremos sumar la certeza de que también es posible lograr este estado. Han quedado con ello

⁴⁵ A los cuerpos de un Buda se los llama «*kayas*» en sánscrito.

probadas la omnisciencia y la liberación. Tal como dice Nagaryuna, en su *Sabiduría fundamental*⁴⁶:

Me postro ante el Buda perfecto,
el mejor de los oradores, que enseñó
que lo surgido de forma dependiente
carece de cesación y de producción,...

...no tiene aniquilación
ni permanencia, no viene ni va,
no es igual ni diferente; y es paz,
pues carece de elaboraciones.

El Maestro que enseñó estas palabras —sacadas de su propia experiencia autodidacta— sobre el surgimiento dependiente que exponen que, debido al argumento de que son surgidos en dependencia, los objetos tienen la naturaleza de la vacuidad que carece de los ocho extremos de cesación y demás, ese Buda Victorioso, es un ser válido que nos muestra de manera inequívoca la bondad definitiva, es decir, la liberación, y los medios para lograrla.

Tras comprender esto, nos percataremos de que el Victorioso es un Maestro infalible también con respecto a las enseñanzas sobre el alto estado (los buenos renacimientos), junto con los métodos para lograrlo. El glorioso Dharmakirti, en su *Comentario a la cognición válida*⁴⁷, dice:

Puesto que es infalible acerca de lo principal,

⁴⁶ *Prajna-nama-mulamadhyamakarikā* (I. Versos de homenaje).

⁴⁷ *Pramanavarttika* (I. 221).

podemos inferir que lo es también en lo demás.

Aryadeva, en su *Cuatrocientas estrofas*⁴⁸, añade:

Quien abrigue dudas sobre los fenómenos
ocultos de las enseñanzas de Buda:
a este debe enseñarse la vacuidad
porque solo este la creará.

En resumen, tras alcanzar una fe apoyada en el conocimiento acerca de, en primer lugar, el logro de los altos estados y el bien definitivo⁴⁹, y de todas las escrituras del Victorioso y sus exégesis, nacerán en nosotros, desde lo más profundo de nuestro corazón, una fe y un respeto respaldados por cogniciones válidas hacia el Maestro que los enseñó —el Buda Victorioso— y hacia sus seguidores, los grandes eruditos del país de los arya. De manera análoga, podremos generar fe y respeto firmes e inalterables por el Guía en la virtud que actualmente nos está enseñando el camino sin errores, y por la Sangha, nuestros compañeros que se mantienen de manera correcta en el camino que recorrió el Maestro mismo. El maestro Chandrakirti dijo:

El Buda, su Dharma y la Shanga son
los refugios de quien desea la liberación⁵⁰.

Nacerá en nosotros con facilidad la certeza de que, como dice este texto, las tres joyas son los únicos objetos de refugio para quienes desean la liberación. Así, las personas desilusionadas debido al

⁴⁸ *Catubhatsaka-sastra-karika* (XII. 280).

⁴⁹ Los buenos renacimientos y la liberación. Nagaryuna usa estos términos en el *Rosario de joyas*.

⁵⁰ Chandrakirti, *Setenta estrofas sobre los tres refugios* (*Trisaranasaptati*, primera estrofa).

sufrimiento engendrarán una mente de refugio y un deseo de liberación firmes e irreversibles; y asimismo, tomándose a ellas mismas como ejemplo, el deseo de colocar a todos los demás seres sensibles en el estado de liberación del sufrimiento y de la omnisciencia. También surgirá en ellas una *bodichita* muy firme y poderosa que desee hacer efectiva la iluminación propia para poder realizar esa acción.

De ese modo, las personas que están motivadas por la renuncia — por medio de guardar, como fundamento para la práctica, alguno de los conjuntos de votos, ya sea de personas laicas o de ordenación monástica—, en el momento del camino de la acumulación, mediante el estudio y la reflexión, se habitúan una y otra vez a esta profunda, sutil y muy significativa visión de la vacuidad. Así, de manera gradual, van avanzando hasta que llegan a la sabiduría que surge de la meditación que es el camino de la preparación, al comprender la visión de la vacuidad por medio de una generalidad de sentido⁵¹ que sea una unión de calma mental y visión superior.

Después, progresivamente alcanzan el camino de la visión —la verdad del camino, que es el refugio del Dharma— que ve la vacuidad con una cognición directa, y este actúa de antídoto directo tanto para la noción de existencia verdadera aprendida y otras verdades del origen del sufrimiento, como para los agregados de los reinos inferiores y otras verdades del sufrimiento, dando así comienzo a la verdad de la cesación que abandona estas (verdades del sufrimiento y del origen del sufrimiento) definitivamente.

⁵¹ Una generalidad de sentido es un concepto o imagen mental que media entre el objeto y la conciencia que lo percibe en el caso de las cogniciones conceptuales.

Después, mediante el camino de la meditación, que medita en la realidad ya divisada (durante el camino de la visión), se van logrando paulatinamente las verdades de la cesación que son abandonos definitivos de las emociones nocivas innatas junto con sus semillas, empezando por las más burdas. Finalmente, una vez que logra la liberación que ha abandonado las emociones negativas pequeñas entre las pequeñas junto con sus semillas, completa la travesía por el camino correspondiente y alcanza la tierra de no más aprendizaje del *arhat*⁵² inferior.

Por otro lado, las personas que están motivadas por la *bodichita* y por los acompañantes guiados por ella (los métodos de la generosidad y demás), por medio de ir engendrando gradualmente las tres sabidurías del estudio, la reflexión y la meditación centradas en la vacuidad, ven afilar su visión hasta que perciben la vacuidad con una cognición directa y alcanzan así la sabiduría trascendente de la primera tierra⁵³ y acumulan la primera colección innumerable⁵⁴.

Luego, comienzan a hacer realidad las verdades de la cesación de la noción de existencia verdadera aprendida y demás arriba mencionadas.

Tras ello, acumulan dos colecciones innumerables durante las siete tierras impuras. Más adelante, durante las tres tierras puras, comienzan a abandonar paulatinamente las obstrucciones cognitivas, las huellas de la noción de existencia verdadera y las

⁵² Palabra sánscrita que significa «destructor de enemigos» y se refiere a una persona que ha alcanzado alguno de los estados de iluminación.

⁵³ Los *bodisatras* pasan por diez tierras o niveles en su camino a la iluminación. La primera tierra pertenece al camino de la visión mientras que el resto pertenecen al camino de la meditación.

⁵⁴ Para alcanzar la iluminación hay que hacer acopio de méritos y sabiduría en tres colecciones.

inclinaciones funestas sutiles engendradas por ellas. Una vez que completan las tres acumulaciones incontables, obtienen el *Dharmakaya*, el Cuerpo de verdad, que es la verdad de la cesación que ha abandonado de manera definitiva todos los defectos. Los tres Cuerpos —el *Dharmakaya*, el *Sambhogakaya* y el *Nirmanakaya* — se manifiestan al mismo tiempo en el que alcanzan el estado de un Buda, que ha perfeccionado el conocimiento, el amor y el poder.

Asimismo, si una persona afortunada que haya purificado bien su continuo mental mediante la renuncia, la *bodichita* y la visión correcta, y haya completado correctamente la colección de causas meritorias e intelectuales avanza gracias al camino rápido de los tres tantras inferiores del mantra secreto, se iluminará más deprisa gracias a sus espléndidas técnicas de obtención del *Rupakaya*, que le permitirán lograr con celeridad el yoga de la unión de la calma mental y la visión superior, etcétera.

En especial, en adición a estas prácticas, el camino del tantra del yoga superior diferencia entre los niveles burdo, sutil y muy sutil de las mentes y los vientos, y medita convirtiendo en camino la conciencia mental muy sutil, por lo que tiene la característica de engendrar a gran velocidad la mente que comprende la vacuidad.

Hablemos brevemente sobre la manera de engendrar la visión. Ya que la meditación en la visión tiene como cometido eliminar las obstrucciones, se necesita la ayuda de una extensa colección de méritos. Para ello, las postraciones y demás ritos de las siete ramas son métodos de acumulación que incluyen mucho y son muy significativos. En cuanto al campo de acumulación de méritos, podemos centrarnos de manera general en las tres Joyas supremas o visualizar en particular un objeto de refugio, lo que sea más

acorde a nuestra aspiración.

Después, el modo de hacer las súplicas para engendrar la visión en nuestro continuo mental, y el modo en sí de cultivar la visión son los siguientes: si en primer lugar meditamos sobre la ausencia de «yo» o entidad de la persona, debido a la naturaleza de esta base para la vacuidad, se dice que la meditación es más fácil. Debemos analizar, como se explicó más arriba, la manera como existe ese «yo», por medio de fijarnos bien en cómo se nos aparece «el meditador» cuando pensamos «Ahora estoy meditando en la visión», en cómo se aparece el «yo» ante nuestra mente cuando experimentamos placer o dolor, y en cómo nos aferramos a él. Mediante este análisis, nuestra experiencia se irá volviendo gradualmente más profunda y surgirá en nosotros el pensamiento de que, para aquella apariencia de un «yo» tan intensa que teníamos antes, no existe un referente en absoluto.

En ese momento en que por un instante percibimos la vacuidad de la mera negación del *negandum*, debemos dejar la mente concentrada en ello de manera unificada, sin analizar, en meditación de establecimiento mental.

Si nuestra mente afloja un poco en su modo de aprehensión, pasamos de nuevo a la meditación analítica que analiza el modo de ser del «yo» como antes. Vamos practicando alternativamente estas dos meditaciones como medio para obrar una transformación en nuestra mente. Una vez que haya surgido cierta comprensión sobre la vacuidad a partir del análisis cuyo objeto es el «yo», debemos analizar centrándonos en los agregados sobre la base de los cuales se designa el «yo». Aquí es importante que analicemos bien tanto los agregados en general (el agregado de forma y demás) como el agregado de conciencia en especial.

Además, en la mayoría de los casos, también nos resulta difícil reconocer el modo de existencia convencional de la mente. Tras percatarnos de que la esencia convencional de la mente es pura claridad y cognición, analizamos su naturaleza, hasta que finalmente reconocemos su esencia última. Si lo hacemos así, avanzaremos más veloces que de otra manera.

Al principio, cuando estamos empezando, podemos hacer sesiones de media hora nada más y, al salir de la meditación, cuando percibamos las apariencias de objetos variados, ya sean agradables o desagradables, y experimentemos realmente su efecto beneficioso o perjudicial, trataremos de provocar todo lo que podamos la certeza de que son meras ilusiones, apariencias interdependientes que no existen desde el lado del objeto.

Debemos meditar así en cuatro sesiones: antes del amanecer, por la mañana, por la tarde y al anochecer. O, si está a nuestro alcance, podemos dividir el día y la noche en seis partes, en ocho o así. Si no nos es posible ninguna de estas opciones, meditaremos en dos únicas sesiones: antes del amanecer y por la noche.

Cuando nuestra comprensión y experiencia se hayan vuelto más robustas, la certeza sobre la visión de la vacuidad surgirá en todas nuestras actividades: ya estemos andando, paseando, acostados o sentados.

Después, ya que sin la calma mental enfocada en la vacuidad no hay lugar para generar la visión superior que comprende la vacuidad, debemos ciertamente procurarnos la calma mental; pero el modo de obtenerla no lo explicaremos aquí, debemos aprenderlo de otro texto.

Si no nos contentamos simplemente con conocer la visión de la vacuidad sino que queremos adquirir experiencia y asimilarla en nuestro continuo mental, debemos estudiar y reflexionar (en la medida de nuestras capacidades y basándonos en lo que hemos explicado más arriba) los sutras y exégesis que enseñan lo profundo, y los esclarecedores comentarios sobre ellos escritos por expertos tibetanos con gran experiencia. Sumado a esto, para nuestro entrenamiento, debemos generar nuestra propia experiencia confiando en las instrucciones de un maestro cualificado y con experiencia en el camino.

Que por las virtudes derivadas de este esfuerzo, yo y todos los demás seres deseosos de felicidad obtengamos los ojos que ven la talidad sin extremos y nos traslademos al jardín de la iluminación.

Este texto está destinado a las personas principiantes de oriente u occidente de este planeta que deseen conocer el budismo en general y, en especial, el profundo y sutil sentido de la vacuidad de la ausencia de entidad, pero no dispongan de tiempo para estudiar los grandes tratados de Madhyamaka; o bien para aquellas personas que no puedan leer los tratados en tibetano. Se ha escrito con la intención de que sea claro y accesible, y fácil de traducir a otros idiomas. Que este escrito del *gelong* de la tradición Sakya, Tenzin Gyatso, se transforme en virtud.

Teniendo en cuenta que hay muchas personas del occidente de este mundo, de lugares en donde las enseñanzas del Buda no se han apenas expandido, que tienen gran interés en conocer el budismo en general y la profunda visión del Camino medio en especial, el año 1974 escribí esta llave para el Camino medio en

una forma fácil de traducir a una lengua extranjera. El texto se tradujo al inglés y se publicó. Espero que ello sirva de beneficio para los angloparlantes. Las personas que saben tibetano, si no estudian, es porque no se aplican, no por falta de libros para consultar. Esa es la razón por la que en un primer momento dejé de lado la idea de publicarlo en tibetano. Sin embargo, el abad de Ganden Sartse, Lati Rinpoché Changchub Tsultrim y algunos otros practicantes me expresaron sus deseos de que también esta versión en tibetano viera la luz. En respuesta a sus peticiones, por el bien de los seres de disposiciones diversas y con gran alegría en caso de que pueda ser de beneficio para algunos, corregimos algunas palabras del texto y lo publicamos en tibetano.

Este párrafo ha sido incorporado a modo de aclaración a la edición tibetana por el monje budista Tenzin Gyatso, el Dalái Lama, el 14 de diciembre de 1983.

© Traducción al español, Marta Saro (Tenzin Dolkar), Dharamsala 2019 - 2023

Grupo de Facebook: Dharma En Castellano.

Muchas gracias a Anna Gil por revisar el texto.
