

365

IX. LA SABIDURÍA

El Bodhicharyavatara
IX. La sabiduría

1. Todos estos aspectos de la práctica fueron enseñados por el Poderoso a fin de mostrarnos la sabiduría trascendental. Quienes quieran trascender los sufrimientos han de desarrollar esta sabiduría.
2. La verdad relativa y la absoluta, ambas, son consideradas verdad. Pero, la verdad absoluta no puede ser experimentada por el intelecto. El intelecto expresa solamente lo relativo.
3. También, en el mundo, hay dos clases de personas, dos visiones, la de los yoguis y la de la gente común. La visión de la gente común es contradicha por la de los yoguis.
4. Aunque también, entre los yoguis, hay diferentes niveles de entendimiento. Unos más elevados contradicen a otros que lo son menos. Pero, en cualquier caso, dejando de lado toda polémica, ambos reconocen, por ejemplo, la verdad de la causalidad que conduce a la obtención del fruto.

༥ །འཇིག་རྟེན་པ་ཡིས་དངོས་མཐོང་ཞིང་། །ཡང་དག་ཉིད་དུ་འང་རྟོག་བྱེད་གྱི། །སྐྱེ་མ་ལྟ་བུར་མིན་པས་ན། །རྣམ་འབྱུང་པ་དང་འཇིག་རྟེན་
 ཚུད། །༦ །གཟུགས་སོགས་མངོན་སུམ་ཉིད་ཀྱང་ནི། །གྲགས་པས་ཡིན་གྱི་ཚང་མས་མིན། །དེ་ནི་མི་གཙང་ལ་སོགས་ལ། །གཙང་སོགས་གྲགས་
 པ་བཞིན་དུ་བརྟུན། །༧ །འཇིག་རྟེན་གཞུག་པའི་དོན་དུ་ནི། །མགོན་པོས་དངོས་བསྟན་དེ་ཉིད་དུ། །དེ་དག་རྒྱ་དེ་ཅིག་མ་ཉིད་མིན། །ཀུན་རྫོབ་དུ་ཡང་
 འགལ་ཞེས། །༨ །རྣམ་འབྱུང་ཀུན་རྫོབ་ཉེས་མེད་དེ། །འཇིག་རྟེན་ལ་ལྟོས་དེ་ཉིད་མཐོང་། །གཞན་དུ་བྱུང་མེད་མི་གཙང་བར། །དེས་རྟོགས་འཇིག་
 རྟེན་གྱིས་གཞོད་འགྲུལ།

5. La gente del mundo ve y concibe las cosas como realmente existentes, no como una ilusión mágica. En esto difieren los yoguis y los seres mundanos.
6. Convencionalmente, las formas y demás apariencias son vistas como verdaderamente existentes en sí mismas, aunque no hay argumentos válidos para probarlo. De igual modo, la gente común toma equivocadamente como puro lo que es impuro (cuerpo).
7. El Protector ha enseñado, para guiar a los seres del mundo, que las cosas existen verdaderamente. Pero, no reconocer que estas cosas son transitorias, incluso desde esta perspectiva realista sería considerado un error.
8. Los yoguis perciben lo relativo sin error. A diferencia de los seres mundanos, ven la realidad última de las cosas. Por esto realizan, al contrario de los seres mundanos, que el cuerpo de las mujeres es impuro (es compuesto).

9. Los méritos de venerar a un Buddha ilusorio son tan válidos como los obtenidos por venerar a un Buddha realmente existente. Pues, de todos modos, aunque los seres son ilusorios, ¿no toman renacimiento después de morir?
10. En tanto haya acopio de condiciones existenciales, aparecerán las ilusiones. Pero, no obstante, por el mero hecho de que la ilusión que caracteriza a los seres sensibles sea de mayor duración, ¿puede considerárseles por esto cómo verdaderamente existentes?
11. Si un ser ilusorio es matado y demás, si careciese de espíritu no supondría algo negativo. Pero, puesto que el ser ilusorio está provisto de espíritu (continuo mental), entonces sí, surgirán el mérito y el demérito (la causalidad kármica).
12. Las fórmulas mágicas, como los mantras y otras invocaciones, son incapaces de hacer surgir un espíritu ilusorio (un ser). Además, la ilusión es producto de diversas circunstancias, cambiantes por naturaleza.

13. Por esto, no hay una sola perspectiva (circunstancia o condición) que lo pueda todo, pues ninguna de sus partes es existente. En caso contrario, si se considerase desde el punto de vista último, todo sería nirvana, y si desde lo relativo, todo samsara.
14. Pero, puesto que Buddha aparece también en el samsara, ¿por qué razón ha de practicarse la conducta del despertar (más allá del mundo)? Pues, porque si continúan acumulándose las condiciones existenciales, y éstas no son cortadas, las ilusiones no cesarán.
15. En cambio, si se cortan las condiciones que las causan, dejará de aparecer como real todo lo que es ilusorio. Y así, también cesará la creencia errónea en la existencia singular de las apariencias ilusorias. Entonces, ¿qué engaño puede apoderarse (convertirse en objeto) de la mente?
16. Para quienes la ilusión, en sí misma, no existe, ¿qué es lo que aparece como objeto de la mente? Sin embargo, esta apariencia ilusoria existe de una u otra manera. ¡Forma parte del espíritu mismo!

17. Pero, si el espíritu, en sí mismo, también es ilusorio, entonces, ¿por quién es visto todo esto? Ha sido dicho por el Protector del Mundo que el espíritu no puede ser visto por el espíritu.
18. Tal como la hoja de una espada no se puede cortar a sí misma, así sucede con el espíritu. Aunque también podría decirse que, tal como una lámpara se ilumina a sí misma, así hace el espíritu.
19. Pero la luz de la lámpara no se puede iluminar a sí misma, como tampoco las tinieblas se oscurecen a sí mismas. Sin embargo, para ser azul, una cosa azul no depende de otra cosa azul como le sucede al cristal.
20. Vemos que unas cosas son dependientes y otras no lo son. Pero el azul no es azul por sí mismo. Uno o algo no se hace por sí mismo.

༢༡ །མར་མེ་གསལ་ལ་བར་བྱེད་དོ་ཞེས། །ཤེས་པས་ཤེས་ཏེ་བརྗོད་བྱེད་ན། །སྤོ་ནི་གསལ་ལ་བ་ཉིད་ཡིན་ཅེས། །གང་གིས་ཤེས་ནས་དེ་རྒྱུད་
 བརྗོད། ༢༢ །གང་ཚོ་འགས་ཀྱང་མཐོང་མིན་ན། །གཤམ་ལ་བའམ་ནི་མི་གསལ་ལ་བ། །མོ་ག་ཤམ་གྱུ་མེད་འགྱུར་བལ་བཞིན། །དེ་ནི་བརྗོད་ཀྱང་དོན་
 མེད་དོ། ༢༣ །གཤམ་ཏེ་རང་རིག་ཡོད་མིན་ན། །རྣམ་ཤེས་དྲན་པར་ཇི་ལྟར་འགྱུར། །གཞན་སྤྱོད་བ་དང་འབྲེལ་བ་ལས། །དྲན་འགྱུར་གྱི་བའི་དུག་
 བཞིན་ནོ། ༢༤ །སྐྱོན་གཞན་དག་དང་ལྡན་པ་ནི། །མཐོང་སྤྱིར་རང་ཉིད་རང་གསལ་ན། །ལྷུ་བ་པའི་མིག་སྒྲུབ་སྤྱོད་བ་ལས། །ལུས་མཐོང་མིག་
 རྣམ་ཉིད་འགྱུར་མིན།

21. La afirmación de que una lámpara se ilumina es dicha por la conciencia que lo percibe, pero cuando se dice que el intelecto se ilumina a sí mismo, ¿por qué o por quién es percibido esto?
22. Puesto que no es visto por nadie, decir que la mente es luminosa o no, es como hablar de la apariencia de la hija de una mujer estéril.
23. Pero, si no hay auto-conciencia, cómo puede surgir la memoria consciente. La memoria aparece por la relación con una experiencia anterior, tal como al experimentar el dolor producido por el veneno de una rata recordamos entonces su mordedura. (Karma).
24. Entonces, si bajo determinadas condiciones puede verse la mente de otros, también ha de poderse ver la propia. Pero no es así, pues aunque por la acción de una poderosa medicina aplicada a los ojos puedan verse las jarras (y otros objetos), no por ello pueden verse los propios ojos ni el ungüento mágico que los ha curado.

25. Aquí, no se trata de negar lo que se ve, escucha o percibe. Aquí se refuta el concepto de la verdad intrínseca de estas cosas, error que es la causa del sufrimiento.
26. Si las apariencias ilusorias no son otra cosa que el espíritu, entonces no se las puede examinar como un objeto de los sentidos. Si se dice que no son otra cosa que el espíritu, es que no son materiales, y si se las considera como siendo otra cosa, realmente existentes, entonces es que no son el espíritu.
27. Tal como una apariencia ilusoria no es verdadera aunque se vea, del mismo modo sucede con el (observador) que ve. Así pues, el samsara ha de tener una base real, pues de otro modo sería (invisible) como el espacio.
28. Si lo no real (el samsara) dependiese de algo real (fijo, absoluto), ¿cómo podría tener alguna función o actividad cambiante? De ser así, este espíritu sería esencialmente único, invariable y solitario.

29. En todo caso, si el espíritu estuviese libre (separado) de su objeto de aprehensión, entonces todos los seres serían tathagatas y, en consecuencia, ¿cuál sería la gracia de considerar que todo es espíritu?
30. Pero, aun y sabiendo que todas las apariencias son ilusorias, ¿cómo liberarse de las emociones perturbadoras? Incluso, aquel mismo que ha creado una mujer ilusoria puede generar apego por ella (puede enamorarse de ella).
31. Si el creador de la ilusión no ha abandonado las impresiones de las emociones perturbadoras, entonces, cuando la vea, su visión de la vacuidad será muy débil.
32. Al familiarizarse uno con la vacuidad se abandona gradualmente la tendencia a tomar como reales los objetos. Y, también, al acostumbrarse a ver que nada existe, en el futuro se dejará de tomar como realmente existente a la vacuidad misma.

33. Cuando se dice que algo no existe quiere decirse que este algo no se puede encontrar por análisis. Entonces, si carece de base real, ¿cómo puede aparecer ante la mente?
34. Si ante la mente no aparece ni lo existente ni lo no existente, entonces, puesto que no hay ninguna otra cosa, libre de referencia, la mente se pacifica perfectamente.
35. Así como la joya y el árbol que satisfacen todos los deseos nos colman perfecta y completamente, así mismo, por el poder de las plegarias de los discípulos aparece el cuerpo del Victorioso.
36. Por ejemplo, aunque el brahmín alquimista haya muerto hace mucho tiempo, el relicario de Garuda que él consagró continúa neutralizando los efectos del veneno.

༣༢ །བྱང་ཆུབ་སྤྱོད་པའི་རྗེས་མཐུན་པར། །རྒྱལ་བའི་མཚོན་སྡོད་བསྐྱབས་པ་ཡང་། །བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ལྷུང་ན་ལས། །འདས་ཀྱང་དོན་རྣམས་
 བམས་ཅད་མཛད། ༣༤ །སེམས་མེད་པ་ལ་མཚོན་བྱས་པས། །ཇི་ལྟར་འབྲས་བུ་ལྡན་པར་འགྱུར། །གང་སྤྱིར་བཏུགས་པ་འམ་ལྷུང་ན་
 འདས། །མཚོན་སེམས་ཉིད་དུ་བཞུགས་ལྟར་སྤྱིར་རོ། ༣༥ །ཀུན་རྫོབ་བམ་ཞི་དེ་ཉིད་དུ་འདུང་། །རུང་སྟེ་དེ་འབྲས་ལུང་ལས་ཡིན། །དཔེར་ན་བདེན་པའི་
 སངས་རྒྱས་ལ། །ཇི་ལྟར་འབྲས་བུར་བཅས་པ་བཞིན། ༤༠ །བདེན་པ་མཐོང་བས་གྲོལ་འགྱུར་གྱི། །སྟོང་ཉིད་མཐོང་བས་ཅི་ཞིག་གྲུ། །གང་སྤྱིར་
 ལུང་ལས་ལམ་འདི་ནི། །མེད་པར་བྱང་ཆུབ་མེད་པར་གསུངས།

37. Así mismo, también el relicario del Victorioso consagrado por la con la conducta iluminada, despierta, del bodhisattva, aunque se haya ido ya al nirvana, al más allá, continúa procurando el beneficio de todos.
38. ¿Cómo puede aportar fruto el rendir culto a un ser cuyo espíritu ya no está entre nosotros? Al respecto, ha sido enseñado que es exactamente lo mismo que este presente o que haya pasado al más allá.
39. Por ejemplo, según las escrituras, que se rinda culto a un buddha ilusorio o a uno verdadero, finalmente conlleva el mismo resultado.
40. Si por la visión de las cuatro nobles verdades se produce la liberación, entonces, ¿por qué se ha de contemplar la vacuidad? Pues porque, según las escrituras, se ha dicho que no hay otro camino para obtener la iluminación.

41. En todo caso, el Mahayana no ha sido probado, lo mismo que vuestros sutras. Sin embargo, estos son auténticos para ambos. Así pues, no fueron establecidos primeramente con anterioridad por vosotros como auténticos.
42. Las razones que os inducen a creer en lo vuestro también se aplican al Mahayana. Pero, si una cosa se considerase verdad porque dos la afirman, los vedas y demás también serían verdad.
43. Se dice que el Gran Vehículo es discutido, pero vuestras escrituras son discutidas por los no-budistas, e incluso por algunas otras escuelas budistas. Siendo así, también vosotros deberíais abandonar vuestra escuela.
44. Aunque la raíz de las enseñanzas se encuentra en la vida monástica, no obstante, los mismos monjes plenamente ordenados que creen en la realidad exterior, tienen difícil establecerse en el nirvana.

45. Si por el abandono de las emociones perturbadoras se obtuviese la liberación, esta debería manifestarse inmediatamente. Pero, aún en esos que consideramos libres de emociones perturbadoras puede verse que están bajo los efectos (poder) del karma.
46. En el momento que se corta con la causa original de la existencia, la liberación es segura. Pero, aunque esta sed de existir esté libre de emociones perturbadoras, ¿quién no nos dice que ésta es una forma más de confusión (ignorancia)?
47. El deseo de existir co-emerge con la sensación, y los que han abandonado las emociones perturbadoras, los arhats, aún tienen sensaciones. Su espíritu, ligado por la aprehensión de las mismas aun permanecerá apegado a algunas conceptualizaciones.
48. En el espíritu que no ha realizado la vacuidad, las emociones perturbadoras que habían cesado volverán a surgir de nuevo, y así no puede permanecer en la absorción meditativa libre de percepciones. Por esto es necesario meditar en la vacuidad.

49. Si se considera que las palabras de los sutras corresponden a la palabra de Buddha, ¿por qué no aceptáis que la mayor parte del Mahayana está igualmente en los sutras?
50. Por el mero hecho de que no reconocéis una escritura Mahayana en particular, deducís que todas las demás son falsas. De modo parecido, por el hecho de que reconozcáis, aunque solamente sea que una escritura Mahayana es similar a uno de vuestros sutras, deberíais deducir que todas las demás también corresponden a la palabra del Victorioso.
51. Si incluso el gran Kashyapa y otros no pudieron sondear la profundidad de estas escrituras, entonces, ¿quién las rechazaría por el mero hecho de que vosotros no las comprendáis?
52. A causa de la confusión se experimenta el sufrimiento, pero los que se han liberado del apego y del miedo permanecen en el samsara para cumplir el beneficio de los demás. Tal es el fruto de la realización de la vacuidad.

53. Así pues, no está justificado refutar el beneficio de la meditación en la vacuidad. Al contrario, no cabe duda de que se debe meditar en la vacuidad.
54. El antídoto contra los velos del conocimiento y las emociones perturbadoras es la vacuidad. Todo aquel que desee obtener rápidamente la omnisciencia no debe meditar en otra cosa.
55. Si surge el miedo ante todo aquello que causa sufrimiento, ¿cómo va a surgir el miedo ante la vacuidad que pacifica el sufrimiento?
56. Si existiese verdaderamente algún yo, cualquier cosa podría atemorizarnos. Pero, puesto que no existe ningún yo en sí mismo, ¿quién puede ser atemorizado (atormentado)?

57. Los dientes, el pelo, las uñas, no son el yo. Los huesos y la sangre no son el yo. Los mocos y la flema no son el yo, y tampoco lo son la bilis y el pus.
58. El yo no es la grasa ni el sudor. Los pulmones y el hígado tampoco son el yo, ni tampoco los demás órganos del cuerpo. El yo no es los excrementos ni la orina.
59. La carne y la piel no son el yo. El calor y el aliento tampoco son el yo. Ninguna de las cavidades del cuerpo y tampoco las seis conciencias son el yo.
60. Si la conciencia del sonido fuese permanente, entonces la aprehensión del sonido se produciría en todo momento. Pero, si no hay objeto de conocimiento, ¿por qué razón hay quienes dicen que hay conciencia (sujeto consciente)?

61. Si la conciencia existiese sin objeto (de modo independiente), entonces, incluso un árbol (cualquier cosa) podría llegar a ser consciente. Por esto (frente a este absurdo), concluimos definitivamente que sin la presencia de un objeto de conocimiento no hay conciencia posible.
62. Abundando en lo mismo, cuando se produce la conciencia de la forma (visual), ¿por qué no se escucha ningún sonido? Esto es así porque el sonido no está presente y, por lo tanto, no hay conciencia del mismo.
63. Algo, cuya naturaleza es la de captar el sonido, ¿cómo puede aprehender la forma? Uno puede ser llamado padre e hijo al mismo tiempo, pero esto no es verdaderamente así.
64. Igualmente, los tres gunas: sattva (sabiduría, claridad), rajas (actividad física o mental) y tava (inercia, ignorancia) no son el padre ni el hijo. Además, lo que tiene la capacidad de captar el sonido no percibe (no ve) la forma.

65. Tal como un bailarín que cambia de postura es visto de otra manera, y por lo tanto es transitorio pues no permanece estable, así mismo, cuando la conciencia cambia de forma o percepción no puede considerarse la misma. Decir que algo cambiante es lo mismo, único e inalterable, eso nunca se ha visto u oído antes. (Decir que es el mismo yo el que percibe distinto, eso nunca ha sido visto antes.)
66. Si algo cambia de forma, decimos que carece de verdadera naturaleza propia. Pero, si pretendemos que esto es la misma conciencia, de ello se concluiría que todos los seres son uno (que todos los seres pueden ser formas de un solo ser, una misma conciencia).
67. Además, lo animado y lo inanimado serían uno, de igual naturaleza. De ser así, las particularidades de cada uno nos inducirían a error.
68. Lo que no tiene espíritu no tiene yo, pues es inerte (inanimado) como un vaso u otros objetos. Pero, si se considera que la materia es consciente porque contiene o está unida al espíritu, esto supone que al separarse o quedarse sin conciencia es definitivamente destruida.

69. Por otra parte, si se considera que el yo es inmutable, ¿cómo puede ser afectado por el espíritu? Del mismo modo, el espacio, inconsciente e inactivo, también podría ser considerado un yo.
70. En el caso de que el yo no existiese no habría manera de relacionar la causa con el efecto (el fruto). Entonces, nos habríamos de preguntar quién, una vez muerto, experimentará el resultado kármico de sus actos.
71. En este caso, la acción y el fruto (el sujeto que pone la causa y el que la experimenta) tienen soportes distintos, y ya que esto es reconocido por ambos, ¿no es inútil debatirlo?
72. Es imposible ver juntos al individuo que ha cometido la acción, que ha puesto la causa, y al que experimenta el fruto, su resultado. No obstante, ha sido enseñado que el sujeto causal y el que experimenta el efecto tienen como base el mismo continuo mental.

73. El espíritu del pasado y el del futuro no son el yo (no tienen entidad) porque no existen. Ahora bien, si el espíritu actual fuese el yo, entonces, cuando éste muriese también dejaría de existir el espíritu.
74. Por ejemplo, si se corta el tronco de un banano en varios trozos, no queda nada. Así mismo, si los distintos aspectos del yo son analizados exhaustivamente, la verdad es que tampoco se encuentra nada.
75. Si los seres son no-existentes, ¿hacia quién se debe sentir compasión? Hacia todos esos que decimos confundidos porque se empeñan en lograr un resultado. Hacia todos los que, llevados por un análisis erróneo, se comprometen en el camino del resultado.
76. Si los seres no existen, ¿de quién es el fruto (quién experimentará el resultado)? Aunque esto es verdad, a fin de aliviar el sufrimiento que acompaña a los que siguen el camino de la acción ilusoria, no se debe rechazar esta confusión en cuanto a los resultados.

77. La confusión del yo aumenta con el orgullo, causa de sufrimiento. Por esto, aunque se piense que no se puede evitar (contrarrestar), si se quiere, el remedio supremo es meditar en el no-yo.
78. Si el cuerpo no es las piernas ni las pantorrillas. Si las caderas ni la cintura son el cuerpo. Si el vientre y la espalda tampoco son el cuerpo, ni tampoco lo son el pecho y los hombros.
79. Si las costillas y las manos no son el cuerpo. Si las axilas y la nuca no son el cuerpo, y tampoco lo son los órganos internos, ni la cabeza ni la garganta, entonces, ¿qué es el cuerpo?
80. Si el cuerpo se encuentra en todas las partes y en cada uno de sus miembros (direcciones), quiere decir que todas las partes residen en cada una de las partes del cuerpo. Pero, el cuerpo, en sí mismo ¿dónde reside?

81. Si el mismo residiese en todas las partes del cuerpo, tal como las manos, entonces, habría tantos cuerpos como manos y demás miembros hay.
82. Si el cuerpo no existe en el exterior ni en el interior, ¿cómo puede existir en las manos u otra parte cualquiera?; y si no fuese otra cosa que las manos y demás miembros, entonces ¿cómo podría existir esto?
83. Así, el cuerpo no existe, pero llevados por la confusión respecto a las manos y demás partes, aparece la idea de cuerpo, tal como en la mente de un hombre puede aparecer la figura de una persona a partir de un montón de piedras.
84. Mientras se reúnan las condiciones (adecuadas), ese montón de piedras aparecerá como siendo el cuerpo de un hombre. Así mismo, mientras existan las manos y demás partes se percibirá un cuerpo.

༤༥ །དེ་བཞིན་སོར་མོའི་ཚོགས་ཡིན་སྲིད། །ལག་པ་འང་གང་ཞིག་ཡིན་པར་འགྱུར། །དེ་ཡང་ཚོགས་ཀྱི་ཚོགས་ཡིན་སྲིད། །ཚོགས་ཀྱང་རང་གི་ཚ་སྲེ
 བས། ༤༦ །ཆ་ཡང་རྒྱལ་རྒྱུ་བས་ཏེ། །རྒྱལ་དེ་འདྲ་སྲོགས་ཆའི་དབྱེ་བ་ཡིས། །སྲོགས་དབྱེ་འདྲ་ཆ་ཤས་དང་བྲལ་སྲིད། །མཁའ་བཞིན་དེས་ན
 རྒྱལ་ཡང་མེད། ༤༧ །དེ་ལྟར་མི་ལམ་ལྟ་བུ་ཡི། །གཞུགས་ལ་དཔྱོད་ལྡན་སྲུ་ཞིག་ཆགས། །གང་ཚེ་དེ་ལྟར་ལུས་མེད་པ། །དེ་ཚོ་སྐྱེས་གང་བྱུང་
 མེད་གང། ༤༨ །རྒྱལ་བསྐྱེད་དེ་ཉིད་རྒྱལ་ཡོད་ན། །ཅི་སྟེ་རབ་དགའ་ལ་མི་གཞོད། །བདེན་སྲུང་ན་གསུང་སོགས་ལ། །ཞིམ་སོགས་ཅི་སྟེ་དགའ་མི
 རྒྱ།

85. Visto así, ¿qué es la mano sino un conjunto de dedos, y estos mismos un conjunto de nudillos, y cada uno de ellos una coyuntura de partes?
86. Cada parte se divide en partículas, y cada partícula se divide en tantas partes como direcciones hay, y las direcciones desprovistas de partes son como el espacio. Así pues, no existe partícula alguna.
87. Consecuentemente, ¿quién, en su sano juicio, se apegaría a una forma que es como un sueño? Puesto que el cuerpo no existe, ¿cómo distinguir a un hombre de una mujer?
88. Si existe verdaderamente el sufrimiento, ¿por qué no le hace daño al gozo?; y si la felicidad existe, ¿por qué las cosas deliciosas no alegran a los que experimentan daño y sufrimiento?

༥༩ །སློབས་དང་ལྡན་པས་ཟླེལ་མཚན་གྱིར། །གལ་ཏེ་དེ་སློབ་མ་ཡིན་ན། །གང་ཞིག་ཉམས་སློབ་བདག་ཉིད་མིན། །དེ་ཚོ་ཚོར་བ་ཇི་ལྟར་
 ཡིན། ༦༠ །སྤྱད་པ་སྤྲུལ་སྤྲོས་ཉིད་དུ་ཡོད། །འདི་ཡི་རགས་པ་བསལ་མིན་ནམ། །དེ་ཞི་དེ་ལས་གཞན་དགའ་ཚལ། །ཞེན་སྤྲོད་དེ་ཡང་
 དེའོ། ༦༡ །གལ་ཏེ་འགལ་སྐྱེན་སྐྱེས་པས་ན། །སྤྱད་པ་སྤྲུལ་སྤྲོས་པ་མིན་ནམ། །ཚོར་བར་རྟོགས་པ་མཛོན་ཞེན་ཉིད། །ཡིན་ཅེས་བྱ་བར་གྲུབ་
 མིན་ནམ། ༦༢ །དེ་ཉིད་གྱིར་ན་འདི་ཡི་ནི། །གཉེན་པོ་རྣམ་དཔུང་འདི་བསྐྱོམ་སྟེ། །རྣམ་བཟགས་ཞིང་ལས་བྱུང་བ་ཡི། །བསམ་གཏུན་རྣལ་འབྱོར་
 པ་ཡི་བྱས།

89. Si una u otra sensación, placer o dolor, no es experimentada porque la otra es más intensa, ¿cómo puede existir una sensación que no se manifiesta por sí misma?
90. Cuando hay una sensación de dolor muy sutil, su aspecto más grosero es evitado. ¿No es así? Y entonces, simplemente porque es más sutil que la otra, a esta sensación se le llama placer.
91. Si el sufrimiento no se produce cuando las condiciones para ello no son las adecuadas, entonces, cae por su propio peso que considerarlo como una sensación (autoexistente) es un concepto completamente arbitrario. ¿No es así?
92. A tal fin, y como antídoto de este error, hay que cultivar el análisis. La meditación que surge de la (propia experiencia) introspección es el alimento del yogui.

93. Si el órgano sensorial y su objeto están separados, ¿cómo pueden encontrarse?; y si no hay espacio entre ellos, y son una misma cosa, ¿cómo pueden entrar en contacto? (¿Qué es lo que se encuentra con qué?)
94. Una partícula indivisible no puede penetrar en otra. Compactas, homogéneas, no pueden entrar una dentro de la otra, no pueden mezclarse. Sin partes, no puede haber mezcla ni contacto.
95. Por esto, ¿cómo explicar que lo que carece de partes puede entrar en contacto? Si veis partículas indivisibles entrar en contacto, ¡mostrádnoslo!
96. De la conciencia, inmaterial, no se puede decir en absoluto que entre en contacto (con partículas materiales), y tampoco puede decirse de los agregados puesto que, como hemos analizado antes, también carecen de realidad propia.

༩༧ །དེ་ལྟར་རེག་པ་ཡོད་མི་ཉེ་ན། །ཚོར་བ་གང་ལས་འགྲུང་བར་འགྲུང། །ངལ་འདི་ཅི་འདི་དོན་དུ་ཡིན། །གང་གིས་གང་ལ་གཞོན་པར་
 འགྲུང། ། ༩༨ །གང་ཚོ་ཚོར་པོ་འགའ་མེད་ཅིང། །ཚོར་བ་འདྲ་ཡོད་པ་མ་ཡིན་པ། །དེ་ཚོ་གནས་སྐབས་འདི་མཐོང་ནས། །སྲིད་པ་ཅི་ཕྱིར་ལྷོག་མི་
 འགྲུང། ། ༩༩ །མཐོང་བ་འམ་ནི་རེག་པ་ཡང། །མི་ལམ་སྐྱུ་འདུ་འདི་བདག་ཉིད་ཀྱིས། །ཐེམས་དག་ལྟར་ཅི་ག་སྐྱེས་པ་འདི་ཕྱིར། །ཚོར་བ་དེ་ཡིས་
 མཐོང་མ་ཡིན། ། ༡༠༠ །སྤར་དག་ཕྱི་མར་སྐྱེས་པས་ཀྱང། །དྲན་པར་འགྲུང་གི་ལྷོང་མ་ཡིན། །རང་གིས་བདག་ཉིད་ལྷོང་མིན་ལ། །གཞན་དག་
 གིས་ཀྱང་ལྷོང་མ་ཡིན།

-Autorizada la copia y reproducción mencionado la propiedad intelectual de la traducción de Lama Djinpa-
 Es posible adquirir copias originales en la librería de Dag Shang Kagyu (<http://www.dskbudismo.com/tienda>)

97. Así pues, si no hay contacto, ¿de dónde surge la sensación? ¿Por qué fatigarnos de esta manera, qué sentido tiene? ¿De dónde viene el daño y a dónde va?
98. Puesto que la sensación y quien la experimenta carecen de toda existencia, entonces, reconociendo este estado de cosas, ¿por qué no nos desembarazamos del deseo de existir?
99. Todo lo que veo y también lo que toco, por su misma naturaleza, es como un sueño, una ilusión. Las sensaciones no son percibidas por la mente porque ambas surgen simultáneamente.
100. Aunque se guarde memoria de las sensaciones pasadas y ulteriores, éstas no son experimentadas en el presente. La sensación no se experimenta a sí misma por sí misma ni tampoco es experimentada por otros.

༩། །བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སྤྱོད་པ་ལ་ཐུག་པ་ནིས་བྱེད་པ་བཞུགས་སོ།།

IX

༡༠༡ །ཚོར་པོ་འགའ་ཡང་ཡོད་མི་ཉེ། །དེས་ན་ཚོར་བ་དེ་ཉིད་མི་ཉེ། །དེ་ལྟར་བདག་མེད་ཚོགས་འདི་ལ། །འདི་ཡིས་ཅི་སྟེ་གོད་པར་
 བྱས། ༡༠༢ །ཡིད་ནི་དབང་རྣམས་ལ་མི་གཞན། །གཟུགས་སོགས་ལ་མི་ཉེ་པར་ནའང་མེད། །ནང་ནའང་སེམས་མི་ཉེ་བྱི་མི་ཉེ་ཞིང་། །གཞན་དུ་
 ཡང་ནི་རྟེན་མ་ཡི། ༡༠༣ །གང་ཞིག་ལུས་མི་ཉེ་གཞན་དུ་མི་ཉེ། །འདྲེས་མི་ཉེ་ལོགས་ལུ་འང་འགའ་མེད་པ། །དེ་ནི་ཅུང་ཟད་མི་ཉེ་དེའི་
 རྒྱུར་ཏེ། །སེམས་ཅན་རང་བཞིན་སྐྱུང་ན་འདས། ༡༠༤ །ཤེས་བྱ་ལས་སྤར་ཤེས་ཡོད་ན། །དེ་ནི་ཅི་ལ་དམིགས་ནས་སྟེ། །ཤེས་དང་ཤེས་བྱ་ལྟར་
 ཅི་གཞ། །དེ་ནི་ཅི་ལ་དམིགས་ནས་སྟེ།

-Autorizada la copia y reproducción mencionado la propiedad intelectual de la traducción de Lama Djinpa-
Es posible adquirir copias originales en la librería de Dag Shang Kagyu (<http://www.dskbudismo.com/tienda>)

101. Si las sensaciones dependen de que haya alguien para experimentarlas, se concluye que éstas no existen por sí mismas. De igual modo, puesto que los agregados carecen de yo (de entidad propia), éstos no pueden hacer daño.
102. Si la mente no se encuentra en las facultades de los sentidos ni tampoco de otra manera concreta o intermedia, el espíritu tampoco será encontrado en el interior del cuerpo ni en el exterior, ni en ningún otro lugar.
103. Si alguien (la mente) no es el cuerpo ni otra cosa, no puede mezclarse ni tampoco separarse, es que no tiene la menor existencia. Por esto, la naturaleza de los seres es el nirvana (está más allá del sufrimiento).
104. Si la conciencia que percibe el objeto es anterior a éste, ¿de dónde surge la conciencia? Si la conciencia y su objeto de conocimiento son simultáneos, ¿de dónde surge la conciencia?

༡༠༥ །འོན་ཏེ་ཤེས་བྱའི་སྤྱིས་ཡོད་ན། །དེ་ཚོ་ཤེས་པ་གང་ལས་སྐྱེ། །དེ་ལྟར་ཚོས་རྣམས་ཐམས་ཅད་གྱི། །སྐྱེ་བ་རྟོགས་པར་འགྱུར་མ་
 ཡིན། ༡༠༦ །ཁག་ཏེ་དེ་ལྟར་གྱུན་རྫོབ་མེད། །དེ་ལ་བདེན་གཉིས་ག་ལ་ཡོད། །དེ་ཡང་གྱུན་རྫོབ་གཞན་གྱིས་ན། །སེམས་ཅན་སྐྱུང་ན་ག་ལ་
 འདཔལ། ༡༠༧ །འདི་ནི་གཞན་སེམས་རྣམ་རྟོག་སྟེ། །དེ་ནི་རང་གི་གྱུན་རྫོབ་མིན། །སྤྱིས་དེ་དེས་ན་དེ་ཡོད་དེ། །མིན་ན་གྱུན་རྫོབ་མེད་པ་
 ཉིད། ༡༠༨ །རྟོག་དང་བརྟག་པར་བྱ་བ་དག། །གཉིས་པོ་མན་ཚུན་བརྟེན་པ་ཡིན། །ཇི་ལྟར་གྲགས་པ་ལ་བརྟེན་ནས། །རྣམ་པར་དབྱུང་བ་ཐམས་ཅད་
 བརྫོད།

-Autorizada la copia y reproducción mencionado la propiedad intelectual de la traducción de Lama Djinpa-
 Es posible adquirir copias originales en la librería de Dag Shang Kagyu (<http://www.dskbudismo.com/tienda>)

105. Y también, si la conciencia es posterior a su objeto de conocimiento, entonces, ¿de dónde, de qué surge o nace la conciencia? De este modo se realiza que no hay ningún fenómeno, ningún dharma, que tenga realmente nacimiento.
106. Si todo lo que es relativo carece de existencia, entonces, ¿cómo pueden existir las dos verdades? Además, si todo son conjeturas espurias, ¿cómo pueden los seres ir más allá del sufrimiento (al nirvana)?
107. Así pues, esto se debe a la imaginación de otros, y no a mi propio entendimiento (de la verdad). Si este no es certificado por una intelección directa, la conceptualización no es válida.
108. Los pensamientos y el pensador, ambos, son mutuamente dependientes. Todo análisis se plantea sobre la base común de su completa interdependencia.

109. Si quien hace el análisis es analizado a su vez, este último también lo habría de ser, y así sucesivamente, sin fin.
110. Pero, por haber analizado el objeto de análisis, el sujeto que lo analiza (realiza que también él) carece de base, y puesto que carece de base no nace (verdaderamente). A esto, también se le llama nirvana.
111. Hay quienes dicen que ambas verdades (la conciencia y el objeto) son ciertas, pero esto es muy difícil de mantener. Si la conciencia que percibe el objeto se considera realmente existente, ¿en qué nos podemos basar para probar la existencia de la conciencia misma?
112. Por otra parte, la conciencia es realizada en función del objeto. Pero, ¿en qué basar la existencia del objeto de conocimiento? De este modo, puesto que existen por mutua dependencia, ambos carecen también de existencia propia.

113. Si bien es cierto que no hay hijo sin padre, pues, de otro modo, ¿de dónde va a surgir un hijo?, tampoco puede haber padre sin hijo. Así mismo, la conciencia y su objeto, ambos, carecen de existencia propia.
114. Así como el germen que nace de la semilla nos permite realizar la existencia misma de la semilla, ¿por qué la conciencia que surge del objeto de conocimiento no nos va a permitir realizar la existencia de éste?
115. Si uno puede deducir la existencia de una semilla por medio de una conciencia ajena al germen (contemplado), ¿en qué se basa la existencia misma de esta conciencia que percibe el objeto de conocimiento?
116. A veces, los seres mundanos perciben directamente la suma de factores que configuran algo. Por ejemplo, una flor de loto está hecha de pétalos, tallo, y demás; de modo que se ve con toda claridad que surge de diversos factores.

117. ¿Quién es el autor de esta diversidad de causas? Estas provienen, a su vez, de diversas causas anteriores. Y, ¿cómo es que de una causa puede nacer un efecto? Pues por el poder mismo de las causas anteriores.
118. Si los seres tienen su origen en un “creador”, decidnos, en un momento, qué entendéis por un creador. Si no es otra cosa que los elementos, ¿por qué fatigarse (discutiendo) por un simple nombre?
119. Además, los múltiples elementos, tal como la tierra y demás, son transitorios, inertes, en nada divinos, caminamos sobre ellos y son impuros. Así pues, no son en absoluto un (dios) creador.
120. Tampoco hay un dios o creador afín al espacio, pues éste es inerte, y tampoco hay yo, como ya hemos demostrado antes. Ya que un “creador” es inconcebible, ¿por qué empeñarnos en darle nombre a algo inconcebible?

༡༢༡ །དེས་བསྐྱེད་འདོད་པའང་གང་ཞིག་ཡིན། །བདག་ནི་དེ་དང་ས་སོགས་དང་། །དབང་ལྷུག་དེ་བོའང་རྟག་མིན་ནམ། །ཤེས་པ་ཤེས་བྱ་ལས་སྐྱེ་
 དང་། །༡༢༢ །ཐོག་མེད་བདེ་སྐྱེ་གལ་སྲིད་ཡིན། །དེ་བས་གང་ཞིག་སྐྱེས་པ་སྐྱོས། །རྒྱ་ལ་ཐོག་མ་ཡོད་མིན་ན། །འབྲས་བུ་འོ་ཐོག་མ་གལ་
 ཡོད། །༡༢༣ །རྟག་ཏུ་ཅི་ཕྱིར་བྱེད་མིན་ཏེ། །དེ་ནི་གཞན་ལ་སྐྱོས་པ་མིན། །དེས་བྱས་མིན་གཞན་ཡོད་མིན་ན། །དེས་འདི་གང་ལ་སྐྱོས་པར་
 འགྲུར། །༡༢༤ །གལ་ཏེ་སྐྱོས་ན་ཚོགས་པ་ཉིད། །རྒྱ་ཡིན་འགྲུར་གྱི་དབང་ལྷུག་མིན། །ཚོགས་ན་མི་སྐྱེ་དབང་མེད་ཅིང་། །དེ་མེད་པར་ནི་སྐྱེ་
 དབང་མེད།

121. ¿Qué es lo que se acepta, convencionalmente, como producido por este creador? ¿El yo (el alma), la tierra, esas cosas, o un dios creador (como Ihsvara) esencialmente inmutable? Pero el hecho es que la conciencia surge del objeto de conocimiento.
122. Y, desde tiempos sin principio, la felicidad y la infelicidad surgen del karma. Decidme, ¿quién puede crear todo esto? Si la causa no tiene principio, ¿cómo atribuirle un origen al efecto?
123. Si éste creador no depende de nada, entonces, ¿por qué no actúa siempre? Y, si no hay nada que no haya sido creado por él, ¿de dónde viene, de qué depende él mismo?
124. Si la creación se considera dependiente, su causa sería un conjunto de condiciones y no un dios creador. Si se producen estas condiciones, no hay poder que pueda impedir su nacimiento, y si éstas no se dan, nada puede nacer.

༡༢༥ །གལ་ཏེ་དབང་ཕྱུག་མི་འདོད་བཞིན། །བྱེད་ན་གཞན་གྱི་དབང་དུ་ཐམས། །འདོད་ན་འང་འདོད་ལ་རག་ལས་འགྱུར། །བྱེད་ན་འང་དབང་ཕྱུག་གཤམ་ཡིན།
 ༡༢༦ །གང་དག་རྒྱལ་ཕྱན་རྟེན་སྐྱེ་བ། །དེ་དག་གྱུར་ནི་སྤར་བཞེས་ཟེན། །གཙོ་བོ་རྟེན་པ་འགོ་བཤི། །རྒྱ་ཡིན་པར་ནི་གྲངས་ཅན་འདོད།
 ༡༢༧ །སྤོང་སྤོང་བས་རྒྱལ་དང་ལྷན་པ་ཞེས། །བྱུ་བའི་ཡོན་ཏན་མཉམ་གཞས་ནི། །གཙོ་བོ་ཞེས་བྱུར་རབ་བཟོད་དེ། །མི་མཉམ་འགོ་བཤི་ཡིན་པར་བཟོད།
 ༡༢༨ །གཙུག་ལ་རང་བཞིན་གསུམ་ཉིད་ནི། །འཇིགས་མིན་དེས་ན་དེ་ཡོད་མིན། །དེ་བཞིན་ཡོན་ཏན་ཡོད་མིན་ཏེ། །དེ་ཡང་སོ་སོར་རྣམ་གསུམ་གྱིར།

125. Si este hacedor crea algo sin desearlo, es que está bajo el poder de otro, pero si actúa guiado por el deseo es que es dependiente del mismo. Así pues, ¿dónde está el poderoso hacedor?
126. Algunos dicen que hay partículas permanentes, cosa que antes ya hemos refutado. Los samkhyas sostienen que la causa principal de los seres es algo elemental, permanente.
127. Dicen que los tres gunas, llamados virtud (felicidad, equilibrio), movimiento e inercia, cuando actúan en armonía, son las cualidades de la sustancia primordial, y también se dice con toda claridad que su desequilibrio da origen a los seres transmigrantes.
128. Es absurdo atribuir tres naturalezas a una cosa que se considera indivisible. Del mismo modo, las cualidades de esta sustancia primordial no existen propiamente, pues cada una de ellas tiene también tres aspectos.

129. Si no existen estas cualidades, los sonidos y demás también están muy lejos de existir verdaderamente. Los vestidos y esas cosas, que carecen de espíritu, tampoco pueden experimentar felicidad o confort.
130. Si las cosas son de la naturaleza de las causas, ¿por qué estos objetos examinados no lo son? De las causas que vosotros decís, tal como la felicidad y demás, tampoco puede surgir una tela.
131. Suponiendo que la felicidad o el placer puedan provenir de una tela agradable, entonces, cuando no hay tal vestido o tela tampoco hay felicidad ni placer. Aunque haya quienes consideran que estas cualidades de la felicidad y demás son permanentes, eso nunca ha sido percibido.
132. Si la felicidad y demás cualidades (gunas) fuesen clara y verdaderamente existentes, ¿por qué la experiencia sentida no es constante? Así mismo, si decís que es porque se hace imperceptible, ¿cómo una misma cosa puede ser imperceptible (sutil) y manifiesta (burda)?

133. Si lo sutil proviene de haber abandonado lo burdo, entonces, éstos, lo sutil y lo burdo, son intrínsecamente transitorios, impermanentes. ¿Por qué no aceptáis que todas las cosas son transitorias en sí mismas?
134. Si consideráis que la felicidad no reside en otra cosa que en la percepción corriente de los sentidos, la transitoriedad de la felicidad se hace evidente. Y, en el caso de que afirmaseis que de la nada no puede nacer nada, entonces nada puede existir.
135. Aunque no aceptéis el nacimiento de fenómenos inexistentes, pues consideráis que existen por sí mismos, entonces, habríais de aceptar que si el efecto reside o se encuentra en la causa, al comer la comida comeríamos excrementos.
136. Por el mismo precio que un vestido de algodón podríamos comprar y llevar un vestido de semillas. Si bien la gente del mundo, en su confusión, no lo ve, los que conocen la verdad, en cambio, lo ven así.

137. Aunque esta conciencia de la existencia *per se*, inherente, es también la percepción común de los seres mundanos, ¿por qué no la ven cumplida? Si los seres mundanos no tienen una percepción correcta de la realidad, tampoco pueden tener una visión clara de la verdad.
138. Si no consideráis válidas las percepciones correctas, a causa de ello, ¿no serán engañosas vuestras apreciaciones? Por esto mismo, la meditación sobre la vacuidad no será aceptada (como válida por vosotros).
139. Sin haber entrado en contacto con el objeto a examinar, no es posible captar la no-existencia de éste. Si su existencia es falsa, también lo es, evidentemente, su inexistencia.
140. Por ejemplo, al soñar la muerte de un hijo, el pensamiento que concibe su ausencia impide completamente poder concebirlo vivo, existente. Pero también ésta, su existencia, es falsa, ilusoria.

༡༩༡ | བྱེད་ཀྱི་འཕེལ་བའི་སྤྱི་ལུགས་རྒྱལ་བཞིམ་བྱེད་པ་བཞུགས་སོ།།

XI

༡༩༡ །དེ་བས་དེ་ལྟར་རྣམ་དཔུང་བས། །འགའ་ཡང་རྒྱ་མེད་ཡོད་མ་ཡིན། །སོ་སོ་པའམ་འདུས་པ་ཡི། །རྒྱུན་རྣམས་ལ་ཡང་གནས་མ་
 ཡིན། ༡༩༢ །གནས་ནས་འོངས་པའང་མ་ཡིན་ལ། །གནས་པ་མ་ཡིན་འགྲོ་མ་ཡིན། །ཚོངས་པས་བདེན་པར་གང་བྱས་འདི། །རྒྱུ་མ་ལས་ནི་མྱེད་
 ཅི་ཡོད། ༡༩༣ །རྒྱུ་མས་སྤྱུ་ལ་པ་གང་ཡིན་དང། །རྒྱུ་རྣམས་ཀྱིས་ནི་གང་སྤྱུ་ལ་པ། །དེ་ནི་གང་ནས་འོངས་གྱུར་ཅིང། །གང་དུ་འགྲོ་བའང་བརྟག་
 པར་གྱིས། ༡༩༤ །གང་ནིག་གང་ནི་ཉེ་བ་ཡིས། །མཐོང་འགྱུར་དེ་མེད་ན་མིན་པ། །བཅོས་སུ་གཟུགས་བརྟན་དང་མཚུངས་པ། །དེ་ལ་བདེན་ཉིད་
 རི་ལྟར་ཡོད།

-Autorizada la copia y reproducción mencionado la propiedad intelectual de la traducción de Lama Djinpa-
Es posible adquirir copias originales en la librería de Dag Shang Kagyu (<http://www.dskbudismo.com/tienda>)

141. Por esto, después de haberlo examinado cabalmente de este modo, se ve que no puede haber nada que exista sin causa, y también que no existe nada debido sólo a condiciones circunstanciales, sean individuales o colectivas.
142. Nada viene de otra cosa o lugar, nada reside, nada se va. Entre lo que los seres confundidos toman como verdad o ilusión, ¿qué diferencia hay?
143. Tanto lo que aparece de una ilusión mágica como lo que surge de causas, hay que preguntarse de dónde viene y examinar a dónde va.
144. ¿Cómo podemos considerar realmente existente a este fenómeno artificial que, tal como un reflejo, es visto cuando una circunstancia lo propicia y que deja de existir cuando la misma desaparece?

༡༩༥ | བྱེད་ལྟུང་ལྟུང་ལྟུང་དཔལ་སྤྱོད་པ་ལ་ལྟུང་བ་ཞིས་བྱེད་པ་བཞུགས་སོ།།

XI

༡༥༥ །དངོས་པོ་ཡོད་པར་གྱུར་པ་ལ། །རྒྱ་ཡིས་དགོས་པ་ཅི་ཞིག་ཡོད། །འོན་ཏེ་དེ་ཞི་མེད་ན་ཡང་། །རྒྱ་ཡིས་དགོས་པ་ཅི་ཞིག་ཡོད། །༡༥༦ །བྱེད་
བ་བརྒྱ་ཕྱག་རྒྱ་ཡིས་གྱུར། །དངོས་པོ་མེད་པ་བརྒྱུར་དུ་མེད། །གཞས་སྐབས་དེ་དངོས་ཇི་ལྟར་ཡིན། །དངོས་འགྱུར་གཞན་ཡང་གང་ཞིག་
ཡིན། །༡༥༧ །མེད་ཚེ་དངོས་ཡོད་སྲིད་མི་ན་ན། །དངོས་པོ་ཡོད་པ་ན་མ་ཞིག་འགྱུར། །དངོས་པོ་སྐྱེས་པར་མ་གྱུར་པར། །དངོས་མེད་དང་ཞི་
འགྲུལ་མི་འགྱུར། །༡༥༨ །དངོས་མེད་དང་ཞི་མ་གྲུལ་ན། །དངོས་པོ་ཡོད་པའི་སྐབས་མི་སྲིད། །དངོས་པོ་འང་མེད་པར་འགྱུར་མི་ན་ཏེ། །འང་
བཞིན་གཉིས་སུ་ཐལ་འགྱུར་སྲིད།

-Autorizada la copia y reproducción mencionado la propiedad intelectual de la traducción de Lama Djinpa-
Es posible adquirir copias originales en la librería de Dag Shang Kagyu (<http://www.dskbudismo.com/tienda>)

145. Respecto a lo que existe, ¿qué necesidad tiene de una causa? Y, por otra parte, lo que no existe, ¿qué necesidad tiene de una causa?
146. Aunque haya un millón de causas, nada puede alterar algo que no existe. En el momento en el que una cosa es como es, ¿cómo podría (qué necesidad tiene de) convertirse en otra cosa?
147. Una cosa no puede existir y no existir al mismo tiempo, ser y no ser. ¿Cuándo, en definitiva, se convierte en existente lo que no existe? Hasta que no aparezca la cosa, no dejará de ser inexistente.
148. Si lo no existente no fuese distinto a lo existente, no sería posible la existencia. Una cosa existente tampoco puede ser algo inexistente (una no-cosa), pues, de otro modo, habríamos de concluir que tiene una naturaleza doble.

149. Así pues, no existe la cesación porque tampoco existe la cosa (la existencia). Por esto, todos estos seres transmigrantes nunca nacen ni mueren.
150. La existencia de los seres es como un sueño. Si se analiza, es vacía como el tronco de un plátano. En realidad no hay verdadera diferencia entre el nirvana y el samsara.
151. Así pues, ¿qué se puede ganar o perder puesto que todas las cosas y existencias son vacías, y quién puede ser honrado o despreciado?
152. ¿De dónde viene la felicidad y el sufrimiento, de qué alegrarse o entristecerse? Si se busca la verdad de todo esto, ¿quién desea, dónde está el deseo?

153. Si investigamos este mundo de los vivos, ¿quién va a morir, qué es lo que va a nacer, qué es lo nacido? Aunque amigo o padre, ¿quién es?
154. ¡Todo es como el espacio! Los que sois como yo, retened esto completamente, tal como hago yo mismo. Los que desean la felicidad, lo mismo están muy perturbados por las querellas y las guerras, que están muy alegres y contentos.
155. Sufren, se esfuerzan enérgicamente, se enemistan con todo el mundo, no respetan nada y cometen toda clase de negatividades que quebrantan la vida. Aunque nacen en la felicidad vuelven a caer en el sufrimiento.
156. Aunque, una y otra vez, experimentan estados de gran gozo, al morir caen miserablemente en el sufrimiento atrapados por interminables e insoportables penas.

༡༥༧ །སྲིད་པ་ན་ནི་གཡང་ས་མང། །དེར་ནི་དེ་ཉིད་མི་འདི་འདྲ། །དེར་ཡང་ཕན་ཚུན་འགལ་བས་ན། །སྲིད་ན་དེ་ཉིད་འདི་འདྲ།
 མེད། ༡༥༨ །དེར་ཡང་དཔེ་མེད་མི་བཟད་པའི། །སྤྱུག་བསྐྱེད་རྒྱ་མཚོ་མཐའ་ལས་འདས། །དེར་ནི་དེ་ལྟར་སྤྲོ་བས་རྒྱུད་ཞིང། །དེར་ནི་ཚོ་ཡང་ཐུང་
 བ་ཉིད། ༡༥༩ །དེར་ཡང་གསོན་དང་ནད་མེད་གྱི། །བྱེད་དང་བཤེས་དང་བལ་བ་དང། །གཉིད་དང་འཚོ་དང་དེ་བཞིན་ཏུ། །བྱིས་དང་འགྲོ་གསལ་པ་
 རོན་མེད་གྱིས། ༡༦༠ །ཚོ་ནི་དོན་མེད་སྐྱུར་འདའ་ཡི། །རྣམ་དཔྱོད་ཤིན་ཏུ་རྙེད་པར་དགའ། །དེར་ཡང་རྣམ་གཤམ་འཕོ་མས་པ་ནི། །བསྐྱོག་པའི་
 ཐབས་ནི་གཤམ་ཡོད།

157. Las existencias de los seres transmigrantes están llenas de grandes peligros y abismos, pero nada de todo esto es la verdad. Como ya hemos visto, una y otra cosa, la ignorancia existencial y la verdad se excluyen mutuamente, no pueden ir juntas.
158. El caso es que el océano del sufrimiento es sin igual (indescriptible), insoportable (despiadado), sin límites. Ahí, por esto mismo, la fuerza de la virtud es pequeña y la vida es verdaderamente corta.
159. Ahí, es necesario trabajar para proteger la vida y la salud, combatir la sed y el cansancio, procurar el sueño, evitar los peligros y el asociarse con gentes ignorantes.
160. Una vida semejante transcurre rápida e inútilmente. Es muy difícil tener un momento de discernimiento. En esta situación, ¿dónde encontrar los medios para evitar la dispersión?

161. Ahí, Mara se esfuerza en infligirnos grandes males con los que hacernos caer en los infiernos. En esta tierra de ásperas controversias y dudas hay muchos caminos de perdición.
162. Es muy difícil encontrar de nuevo una oportunidad como ésta, muy difícil encontrar un Buddha presente, muy difícil atravesar el río de las emociones perturbadoras. ¡En fin! El sufrimiento continúa y continúa.
163. ¡Qué pena! Aunque de este modo sufren muchísimo, todos los que son arrastrados por el río del sufrimiento soportan toda clase de calamidades porque no reconocen su propia infelicidad.
164. Por ejemplo, algunos purifican su cuerpo reiteradamente antes de lanzarse al fuego, una y otra vez. Y así, aunque experimentan tremendos sufrimientos, creen entrar en la felicidad.

༡།

བྱུང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སྤྱོད་པ་ལ་ཐུག་པ་ཞིས་བྱུང་བ་འགྲིག་སོ།།

XI

༡༦༥ །དེ་ལྟར་རྒྱ་དང་འཆི་མེད་པ། །བཞིན་ཏུ་སྤྱོད་པས་གནས་རྣམས་ལ། །དང་པོ་ཉིད་དུ་བསང་བྱས་ནས། །རྩམ་སྤྱོད་སྤྱོད་པ་མི་བཟང་
 འོང་། ༡༦༦ །དེ་ལྟར་སྤྱུག་བསྐྱེད་ལེས་གསུངས་ལ། །བསོད་ནམས་སྤྱིན་ལས་ལེགས་བྱུང་བའི། །རང་གི་བདེ་བའི་ཚོགས་ཆར་གྱིས། །ཞི་བྱེད་
 པར་བདག་ནམ་ཞིག་འགྲུང། ༡༦༧ །ནམ་ཞིག་དམིགས་པ་མེད་ཚུལ་དུ། །གྲུས་པས་བསོད་ནམས་ཚོགས་བསགས་ཏེ། །དམིགས་པས་སྤྱོད་པར་
 གྲུང་རྣམས་ལ། །སྤོང་པ་ཉིད་ནི་སྤོན་པར་འགྲུང།

།བྱུང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སྤྱོད་པ་ལ་འཇུག་པ་ལས། །ཤེས་རབ་གྱི་མ་རོལ་དུ་ཕྱིན་པའི་ལེའུ་སྤྱོད་གྲུ་པའོ། །།

-Autorizada la copia y reproducción mencionado la propiedad intelectual de la traducción de Lama Djinpa-
 Es posible adquirir copias originales en la librería de Dag Shang Kagyu (<http://www.dskbudismo.com/tienda>)

165. Los que así proceden, como si no existiesen la vejez y la muerte, en cuanto ésta se hace presente han de soportar su implacable caída en los reinos inferiores.
166. Con la gran lluvia de mi felicidad, caída de las nubes de mi más excelente acumulación de virtud, ¿cuándo podré aliviar a los que están atormentados por el fuego del sufrimiento?
167. ¿Cuándo habré reunido la suficiente acumulación de méritos (virtudes) para que, de una manera libre de conceptualizaciones, pueda enseñar la verdad de la vacuidad a los que toman como real lo que no lo es?

En este noveno capítulo del Bodhisattvacharyavatara se ha explicado
la virtud de la sabiduría trascendental