

I

BUDISMO

El budismo primitivo (*hinayana* o vehículo estrecho)

No obstante haber sido atiborrado de placeres por sus padres y aislado de las durezas del mundo, el príncipe Gautama Siddhartha (siglos VI y V a.C.) experimentaba un gran vacío existencial; sus primeras experiencias del verdadero carácter de la vida humana le hicieron buscar el sentido de la existencia y la forma de poner fin al mencionado vacío.

Esta búsqueda le hizo abandonar su hogar y sus privilegios reales para deambular como asceta mendicante y encontrar maestros espirituales apropiados. Los dos maestros espirituales a quienes, debido a sus logros superiores, escogió entre los muchos que por aquel entonces ofrecían sus servicios en la India, accedían a los más altos estados meditativos condicionados y producidos. Ahora bien, al poco tiempo el real asceta comprendió que en tales proezas no se encontraba la liberación que él perseguía, ya que todo lo condicionado y producido era pasajero y no podía constituir una solución definitiva al problema de la vida. El futuro Buda Shakyamuni tendría que encontrar por sí mismo dicha solución definitiva, que sólo podría yacer en lo incondicionado y no-producido.

Luego de muchas vicisitudes, el príncipe mendigo se sentó bajo el árbol Bodhi y decidió no levantarse hasta obtener la Iluminación. Mara, el demonio (principio de la confusión y el engaño en la mente humana), envió a sus hijas (las *ápsara*) para seducirlo, y luego a una hueste de demonios para aterrorizarlo, pero el futuro Buda permaneció impasible. Al aparecer el lucero de la mañana, su presencia *despertó* a Gautama Siddhartha de su estado de concentración, con lo cual éste obtuvo la Iluminación, transformándose en el Buda de nuestra era.

En vez de afirmar haber descubierto algo desconocido, el Buda dijo haber hallado la verdad «de los *rishi* de antaño». Los *rishi* eran los sabios que transmitían los elementos que todavía se conservaban de las doctrinas espirituales prearias, los cuales, a partir de la invasión de la India por quienes más adelante se conocerían como indoeuropeos, se infiltraron en las doctrinas espirituales de los nuevos amos y quedaron asociados, en forma de «doctrinas secretas», a los libros sagrados llamados *Veda* (base doctrinal de lo que luego se conocería como «hinduismo»).¹ Sin embargo, a fin de prevenir desviaciones como las

¹Hoy en día se sabe con certeza que los antepasados de muchos de los llamados «arios» o «indoeuropeos» —los kurganes, establecidos en la costa norte del Mar Negro y extendidos en dirección este por una franja que llegaba hasta una fracción de la costa occidental del Mar Caspio— antes de iniciar su expansión conquistadora en múltiples direcciones habían sido por siglos depredadores de sus vecinos. Dicho pueblo invadió y conquistó progresivamente casi la totalidad de Europa, el Medio Oriente (que tuvo que repartirse con esos otros invasores que fueron los semitas) y la India. En toda esa amplísima región había imperado con anterioridad una elevada cultura y había estado generalizada una tradición mística de carácter no-dualista y de metodología tántrica (y probablemente dzogchén), que había constituido la vertiente «blanca» de las tradiciones espirituales locales: para los dravidianos de la India, del shivaísmo; para los tibetobirmanos de las faldas y los altiplanos de los Himalaya, del bön; para los persas, del zurvanismo; para los cretenses minoicos, del dionisismo —y, según Alain Daniélou, para los egipcios, del culto a Osiris—. Los arios suprimieron las tradiciones existentes en las tierras que dominaron, pero —quizás con mayor ímpetu en India— más adelante éstas resurgieron, de modo que algo de su elevada espiritualidad se infiltró entre los conquistadores (quienes, sin embargo, expurgaron de ella todo lo que pudiese amenazar su dominio, incluyendo muchos de sus métodos místicos más directos; en particular, y en la medida en que la represión es inherente a las estructuras de dominación, ellos excluyeron los métodos que aprovechaban la energía asociada al impulso erótico como medio para acceder a vivencias transpersonales; del mismo modo, eliminaron las bacanales en las cuales había sido inadmisibles la estratificación social). Todo esto lo trato en detalle en una obra titulada *Los presocráticos y el Oriente* (a publicar por el Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes en Mérida, Venezuela). Cfr. también: (1) Durant, Will (español 1957), *La civilización de la India*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana. (2) Bocchi, Gianluca y Mauro Ceruti (1993, español 1994), *El sentido de la historia (Origini di storie)*. Madrid, Editorial Debate, colección Pensamiento. (3) Daniélou, Alain

que había observado en sus maestros, en sus enseñanzas el Buda se apartó de las doctrinas védicas, dejando claro que todo estado *producido* tarde o temprano se disolvería y no podría representar una salvación definitiva: había que descubrir lo no-nacido, inoriginado e incondicionado, que era lo único no-transitorio. Al concepto védico de *atman* (alma o sí-mismo) opuso el privativo *anatman*, negando la existencia verdadera, no sólo del alma individual (*jivatman*), sino también de un alma universal (*paratman*).² Y en la orden que fundó aceptó a individuos de todas las castas y de ambos géneros, rompiendo así los límites védicos. El budismo es, pues, una religión independiente, aunque, como se aprecia claramente en las siguientes palabras del *Kalama sutra*, su actitud crítica es más propia de la filosofía:

«No creáis en la fuerza de las tradiciones, por más que se las haya honrado desde hace muchas generaciones y en muchos lugares; no creáis algo porque muchos hablen de ello; no creáis en la fuerza de los sabios de antaño; no creáis lo que vosotros mismos hayáis imaginado, creyendo que un dios os ha inspirado. No creáis en nada sólo porque lo sostenga la autoridad de vuestros maestros o sacerdotes. Luego de examinarlo, creed sólo lo que vosotros mismos hayáis experimentado y reconocido como razonable, y que resulte en vuestro bien y en el bien de otros.»

La primera enseñanza del Buda fue la de las cuatro nobles verdades, cuya forma original parece haber sido la siguiente: (1) La vida humana está caracterizada por el *duhkha*: insatisfacción y sufrimiento. (2) La causa de la insatisfacción y el sufrimiento es el *trishna*: sed de existencia —o sea, impulso a confirmarnos como un yo substancial— y ansia por colmar una carencia esencial. (3) Erradicando las causas de la insatisfacción y el sufrimiento, estos últimos llegan a su fin en el *nirvana*: cesación de la sed de existencia y de la insatisfacción y el sufrimiento que de ella dimanar.³ (4) Hay una vía que conduce a este último resultado, que es el *marga*: sendero o vía para poner fin a la sed de existencia y a la insatisfacción y el sufrimiento, alcanzando la cesación o *nirvana*. (Aunque las cuatro nobles verdades se codificaron por vez primera en el canon del llamado «budismo primitivo», que se escribió en lengua pali, en esta explicación empleé los equivalentes

(español 1987), *Shiva y Dionisos*. Barcelona, Kairós. (4) Gimbutas, Marija (1989), *Il linguaggio della dea. Mito e culto della dea madre nell'Europa neolitica*. Longanesi, Milán. (5) Eisler, Riane (1987; español 1989), *The Chalice and the Blade. Our History, Our Future*. San Francisco, Harper & Row (*El cáliz y la espada*, Chile, Cuatro Vientos). Etc., etc.

²En el budismo más antiguo se niega la existencia de algo independiente y permanente que pueda designarse como «sí-mismo», dentro o fuera de la existencia física o psíquica del individuo, mas no hay una negación explícita de la substancialidad de lo que el *vedanta* designa como *paratman*. Esta negación se da por implicación en la medida en que se niega la existencia de una substancia permanente (el *brahman*, que para el *vedanta* era uno con el *paratman*, y que los *Upanishad* comparan con la arcilla) que adopte las múltiples formas transitorias que son los entes (los cuales en los *Upanishad* se comparan con los distintos utensilios que se hacen con la arcilla): el budismo primitivo afirma que éstos surgen y desaparecen con cada instante sin que haya substrato alguno. En el *mahayana*, por su parte, se afirma que los entes son todos *tathata* (escuela *yogachara*) o *dharmata* (escuela *madhyamaka*), pero éstas no se conciben como substancias.

³Esta Tercera Verdad se enuncia a menudo con la frase «deteniendo las causas (que son los *karma*) cesan los efectos», y se explica que el *nirvana* es lo incondicionado (*asamskrita*). Es un error creer que el *theravada* concibe el *nirvana* como mera aniquilación o como extinción de la vida humana (motivo por el cual Albert Schweitzer clasificó el budismo entre las religiones «negadoras de la vida»); muchos textos ilustran el *nirvana* con la imagen de una llama que parece apagarse, pero cuyo fuego en verdad no se aniquila, sino que, por entrar al espacio puro (*akasha*), desaparece de la vista; de manera similar, el *nirvana*, que no es mero no-ser (se lo califica como *no no-ser*), sería la transición a una dimensión de experiencia diferente (no en el sentido de irse más allá de nuestro mundo, sino de vivenciarlo de una nueva manera). De hecho el *hinayana* en general postula dos tipos de *nirvana*: el *nirvana* con residuo de condición o *sopadhishesha nirvana*, que se obtiene en vida (y que es aquél al que acabo de referirme diciendo que no consiste en irse más allá de nuestro mundo), y el *nirvana* sin residuo de condición o *nirupadhishesha nirvana*, que se obtiene póstumamente.

sánscritos de los términos originales.⁴ Los vocablos en cuestión y muchos otros en sánscrito y en tibetano seguirán apareciendo en este libro; ahora bien, cada vez que los emplee volveré a indicar su sentido, no importa cuán redundante pueda resultar el texto: no quiero que para entenderlo sea necesario aprender de memoria una serie de términos en lenguas extrañas; mi interés es que se entienda el sentido de las explicaciones y pueda relacionárselas con la propia experiencia, con la propia vida.)

Las enseñanzas que Shakyamuni dictó durante el período en el cual transmitió las cuatro nobles verdades constituyen el primer *dharmachakra* o «giro de la rueda de la doctrina», base del budismo *theravada* («que se adhiere a lo antiguo»: la forma de budismo que impera en el Sudeste de Asia y Shri Lanka) y del resto de las escuelas que el *mahayana* llama *hinayana* o «vehículo estrecho», cuyo objetivo es la obtención de la liberación individual con respecto al *duhkha* (insatisfacción y sufrimiento) que constituye la primera noble verdad y a la existencia signada por el *duhkha* que se conoce como *samsara* o «existencia cíclica» (concepto que se explicará más adelante), por medio de la cesación de la sed de existencia y de la concomitante ilusión de un yo substancial. Cabe señalar que, según la tradición, lo que el *mahayana* designa como *hinayana* comprendía originalmente dieciocho escuelas (aunque sumando las descripciones que aparecen en distintos textos se obtiene un número mayor); ahora bien, de todas ellas, la única que todavía existe de manera independiente es el *theravada*,⁵ que impera en Shri Lanka, Birmania, Tailandia, Laos, Kampuchea y parte de Vietnam. En el Tíbet y su área de influencia cultural todavía se enseñan las doctrinas de las escuelas *vaibhashika* y *sautrantika* del *hinayana*, aunque éstas no existen de manera independiente: sus doctrinas son parte del *pensum* de los estudios de filosofía budista en escuelas que no pertenecen al «vehículo estrecho».

El *mahayana* o «vehículo amplio»

Más adelante se codificó el *mahayana* o «vehículo amplio», así llamado porque no instaba a buscar egoístamente la propia liberación con respecto al sufrimiento, sino a liberar a la totalidad de los seres sensibles (de hecho, se dice que el *bodhisattva* renuncia a entrar al *nirvana* en tanto que todos los otros seres no hayan entrado en él), y porque al dar más importancia al carácter de las intenciones que al de los actos humanos, daba al individuo una mayor libertad de escogencia y responsabilidad. El *hinayana* negaba el yo o alma, mas no que átomos absolutamente reales constituyesen los objetos materiales;⁶ el *mahayana* negó también estos últimos y, al considerar las 4 nobles verdades, algunos de sus representantes afirmaron que el *trishna* o sed de existencia que para el *hinayana* constituía la segunda verdad tenía a su vez una causa, que era la *avidya* (en tibetano, *marigpa*):⁷ un *error*

⁴El canon del budismo primitivo o *hinayana* está escrito en lengua pali. Son los textos originales del *mahayana* los que están en sánscrito. Muchos textos del *vajrayana* o tantrismo también están en sánscrito, aunque otros lo están en lengua de Öddiyana (en cierta medida similar al sánscrito) o en prakrits del norte de la India. Los textos originales del *atiyana* o dzogchén budista por lo general se encuentran también en lengua de Öddiyana.

⁵El *theravada* se dividió en *mahishasaka* (de la cual se derivaron los *dharmaguptaka*) y *kashyapiya*.

⁶Para el *hinayana*, aunque no había un «yo» ni un alma, sí había una sucesión de instantes de conciencia que existían de manera absoluta, y también innumerables átomos absolutamente reales que conformaban los objetos materiales. Todas las escuelas del *mahayana* negaron la existencia substancial de los átomos; en cambio, los «instantes de conciencia» fueron negados por los *madhyamika*, pero los *yogachara* los conservaron, designando su supuesta sucesión ininterrumpida como *santana*, *semguiü* (*sems-rgyud*) o «corriente mental».

⁷*Ma-rig-pa*. Más adelante veremos que la enseñanza dzogchén designa el estado libre de error en el cual se ha hecho patente la gnosis o cognitividad no-dual que constituye la base con el término *rigpa* (*rig-pa*), que corresponde al sánscrito

o *delusión* que consistía en *ignorar* la insubstancialidad de todos los sujetos y objetos y, por ende, la verdadera y única naturaleza de todos ellos; usando como símbolo de dicha naturaleza la plenitud del continuo que, para las teorías físicas más recientes, es el universo, podría decirse que, al sentirse separado de dicho continuo, el individuo experimenta una *carencia de plenitud* —siendo esta *sensación de carencia* la que se encuentra en la base de la sed de existencia—. ⁸ Así, pues, para los mencionados representantes del *mahayana* la segunda verdad no era el *trishna*, sino la *avidya*, mientras que el *nirvana* que constituía la tercera verdad no se concebía ya como cesación, pues en el «vehículo amplio» se buscaba una sabiduría activa que, además de poner fin en el individuo a la *avidya* (ó marigpa) y por ende al *duhkha*, permitiese a éste ayudar a todos los seres a obtener la liberación: este objetivo del *mahayana* se llama *anuttara samyak sambodhi* o «Iluminación total insuperable».

Antes de abordar el estudio de la interpretación *mahayana* de las cuatro nobles verdades, que puede serle de la mayor utilidad al lector de este libro como preámbulo para emprender la práctica de la vía, pasaremos revista muy someramente a las distintas escuelas del *mahayana* y sus respectivas fuentes canónicas. Pido al lector que no esté interesado en estos tecnicismos un poco de paciencia durante los seis breves párrafos que siguen a continuación.

vidya, y que en este libro traduzco casi siempre como Verdad (en el sentido de ausencia de error o delusión). *Avidya* o marigpa son términos compuestos por (1) un prefijo privativo (el sánscrito *a* y el tibetano *ma*) y (2) los vocablos que, en el contexto de la enseñanza dzogchén, he estado traduciendo como Verdad (en el sentido de ausencia de error o delusión); dichos términos indican, pues, un estado en el cual la aparición del error produce una ilusoria experiencia de no-Verdad. Cabe señalar que, por lo menos en el término tibetano marigpa, el prefijo negativo no es el que se emplea en una negación categórica normal; como señala Herbert V. Guenther (Guenther, Herbert. V., 1984, *Matrix of Mystery. Scientific and Humanistic Aspects of rDzogs-chen Thought*, p. 219, nota 9. Boulder y Londres, Shambhala),* el término sánscrito *ahimsa* (no-violencia) se traduce al tibetano como tsewa mepa (*'tshé-ba med-pa*) y lo mismo sucede con los otros términos que implican una negación categórica. El hecho de que marigpa (*ma-rig-pa*) implica algo categóricamente diferente a rigpa mepa (*rig-pa med-pa*) es algo que Khempo Nüldén (*mKhan-po Nus-Idan*) indica claramente en su *mKhas-'jug mchan-'grel*, un comentario sobre el *mKhas-'jug* de Llamgön Llu Mipham Guiatso (*'Jam-mgon 'Ju Mi-pham rGya-mtsho*). Lo mismo no sucede con el término sánscrito *avidya*, que tiene la misma estructura que *ahimsa* —lo cual muestra cómo las traducciones «antiguas» o ñingmapa (*mying-ma-pa*) muchas veces son más precisas que los textos originales en los que ellas se basan.

En el budismo en general, la *avidya* es una de las tres «raíces de lo malsano» (*akúshala*), que son: (1) *dwesha* o aversión; (2) *trishna* o avidez, y (3) *avidya* entendida como ofuscamiento mental. En la enseñanza de las Cuatro Nobles Verdades (*arya-satya*) propia del Primer *Dharmachakra* o «Primer Giro de la Rueda de la Doctrina», asociado al *hinayana*, la Segunda Noble Verdad, que es la de la causa (*samudaya*) del sufrimiento, es *trishna*, que como vimos significa «ansia» o «avidéz». Sin embargo, ciertas interpretaciones *mahayana*, *vajrayana* y *atiyana* de las Cuatro Nobles Verdades han establecido que el *trishna* se deriva de la *avidya* entendida como una delusión o un error cuyo eje es el desconocimiento de la verdadera naturaleza o esencia de toda la realidad (o sea, de la gnosis primordial a la que se hizo referencia en el párrafo anterior y que se considerará más adelante en el texto principal de este libro). De hecho, el ansia surge de la ilusión de que nos falta algo para sentirnos completos —o sea, de la *avidya* que hace que nos sintamos separados de la plenitud del universo, experimentando una carencia-de-plenitud-que-exige-colmarse.

*El referido texto de Guenther comete el grave error de traducir la terminología dzogchén con la desarrollada por Heidegger —como si ésta respondiese a la vivencia de Iluminación del dzogchén—. En múltiples trabajos he refutado detalladamente este uso de términos heideggerianos para traducir los que son propios de la enseñanza dzogchén; cfr. por ejemplo, mi ponencia al Ier Congreso Iberoamericano de Filosofía realizado en Madrid y Cáceres en agosto de 1998 titulada «*Aletheia*: Heráclito Vs Heidegger» (en prensa), así como mi *Individuo, sociedad, ecosistema* (1994, Mérida, consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes) y mi *Los presocráticos y el Oriente* (en preparación).

⁸Como se señalará más ampliamente en una nota posterior, aquí no se está suponiendo que en nuestro siglo la física haya repentinamente descubierto de manera definitiva cuál es la naturaleza del universo material. Ahora bien, aunque no se puede descartar que las teorías de la física actual puedan cambiar radicalmente en el futuro con el desarrollo progresivo de la investigación y de la elaboración conceptual (tal como las de la física del siglo pasado cambiaron radicalmente en nuestro siglo), las coincidencias entre la física contemporánea y la visión del mundo de las formas *mahayana*, *vajrayana* y *atiyana* de budismo son demasiado impresionantes para pasarlas por alto. Ellas han sido discutidas en distintas obras por Watts, Capra, Zukav, Bentov, LeShan y muchos otros.

Mientras que diferentes escuelas budistas chinas distinguen entre distintos números de períodos definitorios del carácter de la enseñanza en la prédica del Buda Shakyamuni y/o de tipos de enseñanza por él dictados,⁹ basándose en los textos originales de la India las escuelas tibetanas sólo agregan al primer *dharmachakra* o «giro de la rueda de la doctrina» en el que se predicaron las cuatro nobles verdades y el resto de las enseñanzas del *hinayana*, un par de *dharmachakra* más, en los cuales se predicó el *mahayana*.

En el segundo *dharmachakra* o «giro de la rueda de la doctrina», que tuvo lugar en el «Pico de los Buitres», cerca de Rajghir en el actual estado indio de Bihar, Shakyamuni —a menudo por boca de los *bodhisattva* superiores que le acompañaban— dictó las enseñanzas correspondientes al *prajñāparamita* o «sabiduría que conduce a la ‘otra orilla’ (constituida por la Iluminación)».¹⁰ De acuerdo con estas enseñanzas (las cuales, según algunos textos, habrían quedado bajo la custodia de los *naga* hasta su recuperación por Nagarjuna),¹¹ ningún mapa constituido por pensamientos podía corresponder al territorio de lo *dado*, y todos los entes eran insubstanciales. El error llamado *avidya* o marigpa consistía en tomar lo insubstancial como substancial y en creer que la Iluminación podía alcanzarse por medio de la acción condicionada del individuo. Las enseñanzas de este se-

⁹Para la escuela *t'ien t'ai* de budismo chino, hay cinco períodos en la prédica de Shakyamuni: (1) el del sutra *Buddhavatamsaka*, en el que se estableció que el universo era la manifestación de lo absoluto; (2) el de los *agama* o de los sutra del *hinayana* contenidos en el *Tripitaka*, que Shakyamuni habría dictado al comprobar que sus alumnos no habían entendido el sentido de lo predicado en el primer período; (3) el de los sutra *Vaipulya* o sutras más extensos del *mahayana*, como primer grado de este vehículo (pero excluyendo los que específicamente entran en alguna otra categoría); (4) el de los sutra del *Prajñāparamita*, y (5) el del sutra del Loto (*Saddharmapundarika*) —que contiene la verdad búdica última, más allá de la división en método gradual y método abrupto— y del sutra *Mahaparinirvana*.

Para dicha escuela, (1) contiene el método «redondo» o «total», que comprende tanto el método gradual del *mahayana* como el abrupto de este mismo vehículo; (2) contiene sólo enseñanzas del *hinayana*; (3) contiene todas las doctrinas; (4) contiene la doctrina «redonda», así como la general (destinada a los *shravaka*, los *pratyekabuddha* y los *bodhisattva*), y la especial (destinada únicamente a los *bodhisattva*), y (5) es la que en el sentido más estricto se puede considerar «redonda» o «perfecta».

Por su parte, la escuela *hua-yen* clasifica las enseñanzas de Shakyamuni, no tanto en base a los períodos en que el maestro las habría dictado, sino más bien en base a su contenido, del siguiente modo: (1) doctrinas del *hinayana*, contenidas en los *agama*; (2) doctrina elemental del *mahayana*, contenida en las escuelas chinas que dieron continuidad a las escuelas *madhyamaka* y *yogachara* de budismo hindú; (3) doctrina definitiva del *mahayana*, correspondiente a la escuela *t'ien t'ai*; (4) doctrina «súbita», representada por el *ch'an* o *zen*, y (5) doctrina «redonda» del *mahayana*, que es la de la escuela *hua-yen*.

Cabe señalar que con el tiempo, en su mayor parte las escuelas budistas chinas degeneraron y la práctica sería fue remplazada por la mera especulación. Una excepción a esta tendencia podría encontrarse en las tradiciones tibetanas en China, que han sido revividas una y otra vez por importantes maestros (como lo hiciera, por ejemplo, en nuestro siglo, el gran maestro kaguiŋpa Gangkar Rinpoché), y el *ch'an* o *zen*, que a partir de finales del siglo pasado y hasta más allá de la mitad de nuestro siglo conoció un esplendoroso resurgimiento gracias a la labor del extraordinario patriarca Hsu-Yun.

En general, con respecto al budismo chino y japonés, una de las obras más concisas y al mismo tiempo más completas es la del erudito japonés Takakusu, cuya versión inglesa publicó en Delhi (India) el editor Motilal Banarsidass; también puede consultarse al respecto: Schuhmacher, Stephan y Gert Woerner (1986; español 1993), *Diccionario de la Sabiduría Oriental*. Barcelona, Buenos Aires, México, Ediciones Paidós.

¹⁰«Esta orilla» es la constituida por la experiencia signada por la *avidya* que caracteriza a los «seres sensibles»; la «otra orilla» está constituida por el estado «despierto» que caracteriza a los budas o «Iluminados». Para una ampliación de estos conceptos, cfr. la explicación de la interpretación *mahayana* de las «cuatro nobles verdades» que se da más adelante en esta misma obra.

¹¹Los *naga* son espíritus de la naturaleza que, según la mitología tibetobirmana asimilada por los dravidianos de la antigua India (y más adelante también por los invasores arios), habitan en las aguas y en el mundo subterráneo, cuyos cuerpos tienen forma humana de la cintura para arriba y forma de serpiente de la cintura para abajo. Se dice que Shakyamuni dejó las enseñanzas del *prajñāparamita* bajo la custodia del rey de los *naga*. Cuando éste enfermó, sólo Nagarjuna pudo curarlo. Entendiendo que éste era el humano profetizado por Shakyamuni como aquél a quien debería entregar las enseñanzas del *prajñāparamita*, el rey de los *naga* cumplió su cometido. A continuación Nagarjuna las difundió en el mundo humano y, además, escribió una serie de comentarios a las mismas —los cuales constituyen la base doctrinal de la escuela *madhyamaka* («vía del medio» o «sendero medio») de budismo *mahayana*.

gundo *dharmachakra* proporcionaron su base canónica a la escuela *madhyamaka*, fundada por el filósofo y místico Nagarjuna y su discípulo Aryadeva, la cual refutaba todo lo que pudiese afirmarse con respecto a la realidad, a fin de conducir a quienes se aferraban a los contenidos de sus pensamientos más allá de dicho aferramiento, haciéndolos «caer» en el reino de lo no condicionado por el pensamiento, que constituye la Iluminación.

Podría decirse que las enseñanzas del *prajñāparamita* y la escuela *madhyamaka* consideran como condicionados (*sāmskrita*) los fenómenos —independientemente de que éstos sean del tipo que designamos como «mental» o del que designamos como «material»— que aparecen como substanciales (*swabhava*), aunque en verdad están caracterizados por la vacuidad (*shunyata*) —y, en consecuencia, son en verdad incondicionados (*asāmskrita*)—. ¹² Para los *madhyamika*, los fenómenos aparentemente condicionados son vacíos porque carecen de independencia y substancia (subescuelas *swatāntrika*) o de existencia intrínseca (subescuela *prasangika*), y porque nada de lo que se afirme acerca de ellos puede corresponderles exactamente o agotarlos.

En el tercer *dharmachakra* o «giro de la rueda de la doctrina», que tuvo lugar en Shri Lanka, Shakyamuni enseñó que todo era mente, y que el error llamado *avidya* o marigpa comprendía, entre otras cosas, el creer que existía un mundo externo a la experiencia de la mente humana. Las enseñanzas de este período sirvieron de base a la escuela *yogachara* («Maestra de Yoga»), *chittamatra* («Sólo Mente»), *vijñānavada* («Que se adhiere a la conciencia») o *vijñaptimatra* («Sólo representación») fundada por Asanga (quien habría sido inspirado por el Buda del futuro, Maitreya) ¹³ y a cuyo desarrollo contribuyó Vasubandhu, hermano del fundador. ¹⁴ Los fenómenos de nuestra experiencia, en tanto que *parikālpita* (verdad relativa signada por el error), son ilusorios en el sentido de ser sólo representación o información (*vijnaptimatra*), ya que no hay nada sino mente o

¹²El término sánscrito *samskrita*, que corresponde al pali *sangkhata* (y cuya negación está representada por los términos *asamskrita* y *asangkata*, respectivamente) significa «compuesto», «confeccionado», «configurado» o «hecho intencionalmente». En el budismo ambos vocablos indican la característica principal de los entes fenoménicos en su totalidad, que se condicionan mutuamente y están interrelacionados (como lo muestran la doctrina del *pratītya samutpada* u originación interdependiente en todas sus interpretaciones, desde la de la sucesión en el tiempo de los doce *nidāna* o eslabones, hasta la de los *sutra* del *Prajñāparamita*, que no la entienden como sucesión temporal, sino como dependencia esencial de todos los entes entre sí). Los rasgos que caracterizan los fenómenos condicionados son: (1) la producción, el nacimiento o la originación; (2) la subsistencia; (3) el cambio, y (4) la disolución o desaparición. Se considera que es por esto que todo lo condicionado es vacío (de autoexistencia o substancia), o lo que es lo mismo, insubstancial e inconsistente.

Puesto que todo lo condicionado es originado y tiene un final, en el *hinayana* el condicionamiento es el signo de la transitoriedad. En el *mahayana*, lo condicionado es lo que aparece como substancial (*swabhava*) pero es en verdad vacío (*shunya*) —o sea, caracterizado por la vacuidad (*shunyata*)—, independientemente de que se trate de fenómenos del tipo que designamos como «mental» o del tipo que designamos como «material». Como se acaba de ver, en la escuela *madhyamaka*, los fenómenos condicionados son vacíos porque carecen de independencia y substancia (subescuelas *swatāntrika*) o de existencia intrínseca (subescuela *prasangika*), y porque nada de lo que se afirme acerca de las cosas puede corresponder exactamente a ellas o agotarlas; los fenómenos condicionados son en verdad incondicionados en la medida en que su verdadera esencia o naturaleza está libre de las cuatro condiciones inherentes a lo condicionado (la producción, el nacimiento o la originación; la subsistencia; el cambio, y la disolución o desaparición).

¹³Algunos historiadores afirman que el inspirador de Asanga no fue el Buda Maitreya, sino el filósofo y maestro budista Maitreyanatha.

¹⁴Según la tradición, Vasubandhu —autor de textos *sarvastivadin* como el famosísimo *Abhidharmakosha*, de textos *yogachara* como el *Vimśatika*, de la obra poética *Trīṃshika* y de una serie de comentarios— había sido un maestro del *hinayana* hasta su conversión al *mahayana* —y en particular a la escuela *yogachara*— por su hermano Asanga. Sin embargo, E. Frauwallner ha propuesto la teoría alternativa según la cual en el siglo IV d.C. habría vivido el Vasubandhu autor de textos *yogachara* y hermano de Asanga (quien, según el *sutra de Hui-neng*, habría sido el vigésimo primer eslabón en la transmisión del *ch'an* o *zen*), pero el Vasubandhu autor de textos *sarvastivadin* habría sido otro individuo, que habría florecido en el siglo V.

conciencia, y en el de ser dependientes en tanto que están condicionados (*sámskrita*) por otros factores.

Madhyamaka y *yogachara* son las escuelas filosóficas del *mahayana* hindú, las cuales presentan las enseñanzas en términos del método gradual basado en el desarrollo progresivo del *bodhichitta* (a pesar de que algunos *sutra* de ambos *dharmachakra* contienen elementos que se prestan para una interpretación «abrupta»,¹⁵ y de que los dos iniciadores de la escuela *madhyamaka* y uno de los iniciadores de la escuela *yogachara* se enumeran entre los eslabones de la transmisión de la escuela que enseña el método abrupto o súbito).¹⁶ Aunque en China y el Extremo Oriente hay una escuela que da continuidad al

¹⁵El *Prajñāparamitasutra* (segundo *dharmachakra*) declara: «Tan pronto como hayan generado *bodhichitta*, los principiantes deben dedicarse asiduamente a entrenarse para percibir todos los *dharma* en su verdadera naturaleza, (la cual sólo puede captarse cuando uno se encuentra totalmente) libre de la comprensión en términos de pensamientos valorizados-absolutizados delusoriamente.» En la actualidad, en muchos de los monasterios *ch'an* o *zen* se recita a diario el *sutra* *Prajñāparamitahridaya* o *Sutra esencial del Prajñāparamita*. Del mismo modo, cuando se publicó en lengua inglesa el *Sutra de Hui-neng*, considerado por los budistas *ch'an* o *zen* de la actualidad como el texto más importante de su tradición, en el mismo volumen se incluyó el *Vajracchedika*, que aquéllos consideran como uno de los más importantes *sutra* de origen indio (aunque dicho *sutra* dice que el *bodhisattva* sólo alcanza la Iluminación al cabo de tres evos o *kalpa* inconmensurables, el *ch'an* lo interpreta abruptamente, objetando: «si cada *kalpa* es inconmensurable, ¿cómo podría decirse que sean tres?»).

El *Lankavatara*, uno de los *sutra* más esenciales del tercer *dharmachakra*, habla de un *paravritti* o «giro instantáneo en las profundidades de la conciencia» que se encontraría en la raíz de una Iluminación instantánea. El *Surangama* describe los métodos por medio de los cuales se Iluminaron los grandes *bodhisattva*; los mismos —y sobre todo el de Avalokiteshwara— pueden servir para Introducir de manera instantánea la condición absoluta. El *Buddhavatamsaka* propone un método instantáneo por medio del cual los discípulos de mayor capacidad pueden captar de manera inmediata la verdadera condición de todo lo que existe. El *Nirvana* (acusado a menudo de eternalismo debido a su doctrina de la naturaleza pura, eterna, beatífica y personal del *nirvana*) y el *Saddharmapundarika* (que según sus seguidores contiene la verdad búdica última y cuyo método no es para aquéllos ni «instantáneo» ni «gradual») en China dieron lugar a escuelas que propugnan una vía gradual y otra instantánea. Por último, el *Sutra pico* (*gTsug gtor gyi mdo*) nos dice: «Si desde el comienzo uno cultiva la comprensión (del estado) que trasciende el nacimiento y la cesación, al final uno obtiene el fruto que trasciende el nacimiento y la cesación».

En general, en muchos de los *sutra* mencionados arriba encontramos elementos que parecen pertenecer a la vía de autoliberación, mientras que en otros todavía no mencionados encontramos elementos que parecen pertenecer a la de transformación (vías ambas que se considerarán más adelante en el texto principal de este libro). Por ejemplo, el *bodhisattva* Maracharya-Vishaya-Vimala, héroe del *Arya-shurangama-samadhi Nama Mahayana-sutram* (conservado en versión tibetana) pone al servicio de la Iluminación las fuerzas demoniacas del error, lo cual parece estar en cierta medida relacionado con el principio de los *tantra* internos. Del mismo modo, aunque según el budismo *hinayana* sólo los monjes pueden alcanzar el *nirvana*, el *Vimalakirti Nirdesa* presenta como modelo del perfecto practicante —muy superior al monje del *hinayana*— a un *bodhisattva* laico que vivía en su hogar con su familia y cuya conducta no podría erigirse propiamente en paradigma de la vía de renuncia. [Es curioso entonces que algunos monjes tibetanos que practican el *vajrayana* o tantrismo —vía que, por cierto, no está centrada en el nivel del cuerpo al que pertenecen los votos y que no propugna el monacato— expresen recelo hacia los maestros laicos. De hecho, según las enseñanzas de los *tantra* internos de los ñingmapa, los supremos maestros, que son los tertón (*gter-ston*) o «reveladores de tesoros espirituales» (el término se explicará hacia el final del texto principal de esta primera parte del libro), tienen necesariamente que tomar consorte.]

¹⁶Según el *Sutra de plataforma del sexto patriarca* (*Sutra de Hui-neng*), Nagarjuna y Aryadeva, quienes fueron los primeros representantes de la escuela *madhyamaka*, al igual que Vasubandhu, hermano y asociado del fundador de la escuela *yogachara*, habrían sido eslabones fundamentales en la transmisión de aquella doctrina.

Del mismo modo, según las tradiciones del budismo tibetano antiguo o *rñing-ma-pa* codificadas en la obra de Pawo Tsuglag Threngwa (*dPa' bo gtsug lag phreng ba*) *Un festín para los eruditos* (*Chöjung Khepa: Chos 'byung mkhas pa*), del primer maestro budista de *rdzogs-chen*, Garab Dorlle (*dGa'-rab rDo-rje*) —quien vivió en Öddiyana (el valle de Swat en Pakistán y/o el valle de Kabul en Afganistán)— emanaron dos líneas de transmisión: una no monacal, que se estableció y ramificó en el Tíbet, y una monacal, que en India pasó a través Nagarjuna y Aryadeva; en consecuencia, estos dos también habrían sido eslabones en la transmisión del *atiyana-dzogchén* [una de las ediciones recientes de la mencionada obra es la de Pekín de 1986 (*Mi-rigs dpe skrun Khang*, p. 568; cfr. Norbu, Namkhai, italiano 1988, *Un'introduzione allo Dzog-chen. Risposte a sedici domande*. Arcidosso, Grosseto, Shang Shung Edizioni); otra edición reciente del mismo texto es la que publicó en Delhi, India, en 1980, el Delhi Karmapae Chodey Guálwae Sungrab Partun Khang (I-Tib 81-900485. SP 9, 1961)].

Cabe señalar que siempre que escribo términos tibetanos *en cursivas*, estoy dando su transliteración en el sistema Wylie, que es el más conocido por los tibetólogos y que permite una reconstrucción exacta del término original.

madhyamaka y otra que da continuidad al *yogachara*, los estudiosos chinos clasifican a ambas como *cuasimahayana* y consideran que sólo escuelas como la del *ch'an* (en japonés, *zen*), la *hua-yen* (en japonés, *kegón*), la *t'ien-tai* (en japonés, *tendai*), la del *nirvana*, la de la tierra pura, la del *tripitaka*, la del *vinaya*, etc., son plenamente *mahayana*. Estas últimas son las principales escuelas del *mahayana* chino; aunque algunas de ellas afirman dar continuidad a escuelas de la India, en este país no se conservan referencias a su existencia como escuelas separadas.

La escuela *ch'an* o *zen* transmite la vía abrupta del *mahayana*, la cual, en el caso de los individuos que tengan las capacidades apropiadas, es más rápida y eficaz que la vía gradual del mismo vehículo. Según el *Sutra de Hui Neng*, durante el llamado «Sermón silente», Shakyamuni transmitió a su discípulo Mahakashyapa, más allá de las palabras, la esencia del estado de Iluminación. Esta transmisión habría pasado de maestro a discípulo por muchas generaciones (entre sus eslabones se encontrarían Ashvagoshā, Nagarjuna, Aryadeva/Kanadeva, Vasubandhu) hasta recaer en Bodhidharma, quien habría viajado a China, donde la habría transmitido a su discípulo chino Hui K'o —quedando desde entonces en posesión de maestros chinos, quienes más adelante las transmitieron a miembros de otras naciones mongoloides—. Aunque el *ch'an* o *zen* afirma constituir una transmisión viviente más allá de las fuentes doctrinales, entre los *sutra* más íntimamente relacionados con su doctrina se encuentran el *Vajrachhedika* del *Prajñāparamita* (perteneciente al segundo *dharmachakra*), el *Lankavatara* (perteneciente al tercer *dharmachakra*), el *Vimalakirti Nirdeśa*, etc. Cabe señalar que en el Tíbet varios maestros (entre quienes se destacan Namkhai Nyingpo, Nubchén Sanguê Ieshe y Aro Ieshe Llungné)¹⁷ fueron eslabones clave en la transmisión tanto del *ch'an* o *zen* como del dzogchén. Del mismo modo, en China algunos de los más reconocidos maestros *ch'an* o *zen* fueron al mismo tiempo patriarcas o maestros de reconocida importancia en las escuelas *ching-t'u* o de la tierra pura, *hua-yen* y *t'ien t'ai*.

La escuela del *tripitaka* —que se considera a sí misma como custodia de la ortodoxia— está basada en la totalidad de aquellas enseñanzas del *sutrayana* o «vía de la renuncia» que provienen directamente de Shakyamuni y que, en consecuencia, están contenidas en la «triple canasta» o *tripitaka* (constituida por el *sutrapitaka*, el *abhidharmapitaka* y el *vinayapitaka*), así como en las enseñanzas del *sutrayana* contenidas en los comentarios de los maestros chinos.¹⁸ La escuela *vinaya* está basada particularmente en las enseñanzas sobre disciplina agrupadas en el *vinayapitaka*. La escuela *nirvana*, que está basada en interpretaciones personalistas del *sutra Mahāparinirvana*,¹⁹ acepta el concepto de Iluminación abrupta (en particular, el maestro Tao Sheng insistía en que, según el *sutra*

¹⁷A-ro Ye-sheś 'Byung-gnas.

¹⁸El *sutrapitaka* contiene enseñanzas sobre el punto de vista y sobre la meditación; el *abhidharmapitaka* contiene enseñanzas sobre psicología, filosofía, física y una serie de otras disciplinas, y el *vinayapitaka* contiene enseñanzas sobre disciplina, moralidad y conducta. Estas tres *pitaka* o canastas contienen la totalidad de las enseñanzas transmitidas por el *nirmanakaya* Shakyamuni.

A diferencia del *tripitaka* de la India, el *tripitaka* chino contiene, además de los textos cuyo origen se atribuye directamente a las prédicas del *nirmanakaya* Shakyamuni, los *shastra* o comentarios escritos por los grandes maestros chinos. En cambio, los tibetanos distinguen entre: (1) kanguür (*bKa'-gyur*), que contiene los textos de las tres canastas (*tripitaka*) atribuidos directamente a las prédicas del *nirmanakaya* Shakyamuni, por una parte, y los *tantra*, por la otra, y (2) tanguür (*bsTan-'gyur*), que contiene el conjunto de los comentarios de los grandes maestros de la India.

¹⁹Por esto muchos maestros chinos del *mahayana* la consideraron heterodoxa —tal como, debido a su presentación del principio de Iluminación en términos que parecían identificarlo con un sí-mismo eterno y substancial, muchos maestros tibetanos (sobre todo dentro de la escuela guelugpa: *dge-lugs-pa*) consideraron que la escuela llongpa (*jo-nang-pa*) de budismo que se desarrolló en su país era herética.

en cuestión, una Iluminación súbita era posible incluso para los *icchantika*, que son quienes han cortado en sí mismos todas las raíces saludables). La escuela *t'ien t'ai* (plataforma o estrado celeste), que también acepta la validez del método súbito (que atribuye al *Buddhavatamsaka sutra*) y del gradual (atribuido a los *agama*, los *Vaipulyasutra* y los *Prajñaparamitasutra*), y que pone un gran énfasis en las prácticas de meditación conocidas como *shamatha* y *vipashyana*,²⁰ está basada principalmente en el *sutra del Loto* o *Saddharmapundarika*, en el *Mahashamathavipashyana* (en chino: *Mo-he chih-kuan*) y en un par de comentarios chinos. La escuela *ching-t'u* o de la tierra pura tiene su base en los sutras *Sukhavativyuha*, *Amitabha* y *Amitayurdhyana*, y aunque ella se presenta como un método para renacer en el paraíso de Amitabha (y por ende gradual), D. T. Suzuki pudo afirmar que en Japón un mayor número de individuos accedía abruptamente a un primer *satori* (vivencia de Iluminación) por medio de las prácticas de esta escuela que a través del *ch'an* o *zen*. La escuela *hua-yen* está basada en el *sutra Avatamsaka* y el resto de los *Vaipulyasutra* (que comprenden el *Gandavyuha*) y, en la medida en que contiene la totalidad de las enseñanzas del *mahayana* gradual y del abrupto (el *ch'an* o *zen*) —que combina hábilmente—, se designa a sí misma como el método «redondo» o «total». Y así sucesivamente. (Posteriormente surgió en Japón una nueva secta —o conjunto de sectas— basada en el *sutra del Loto*, que lleva el nombre de su fundador: *Nichiren*).²¹

En la opinión de quien esto escribe, la clasificación más simple del *mahayana* en su totalidad sería la siguiente:

(1) Gradual, que en sus formas más puras está basado en el desarrollo progresivo del *bodhichitta* o «mente de iluminación» por medio de la práctica del *bodhichitta* de la intención —que comprende el entrenamiento en los «cuatro inconmensurables catalizadores de la Iluminación»— y el *bodhichitta* de la acción —que consiste en el entrenamiento en los seis o diez *paramita*—. En él son particularmente importantes los entrenamientos sucesivos en las prácticas de *shamatha* o «pacificación mental» y *vipashyana* o «visión penetrante» (esta última asociada siempre al movimiento de la mente).

(2) Abrupto (*ch'an* o *zen*), que tiene por objeto lograr la manifestación repentina de la sabiduría absoluta (*prajña*),²² lo cual para ella implica la manifestación simultánea de

²⁰El término sánscrito *shamatha* [en pali, *samatha*; en tibetano, *zhiné (zhi-gnas)* y en chino *chih*] indica los distintos tipos de práctica de pacificación mental susceptibles de detener los movimientos de la mente (aunque por lo general éste no es su objetivo último). El término sánscrito *vipashyana* [en pali, *vipassana*; en tibetano, *lhantong (lhag-mithong)* y en chino *kuan*] indica los distintos tipos de práctica que tienen que ver con el movimiento de la mente y con la «visión penetrante» (pudiendo estar relacionada con el descubrimiento de la vacuidad del pensamiento, con el uso del pensamiento como medio para descubrir la vacuidad de los entes en general, etc.).

²¹La secta *nichiren* rechaza el método «abrupto» propio del *ch'an* o *zen*, el cual, como hemos visto, es aceptado y compartido por otras escuelas budistas de China, Vietnam, Corea y Japón; en múltiples ocasiones, monjes *nichiren* se enfrentaron a maestros *zen*. Durante las últimas décadas la secta *nichiren* ha estado bajo la dirección del monje Fuji Guruji. Hay una secta laica llamada Soka Gakkai que se independizó temporalmente de su matriz monacal, pero luego regresó a su seno, la cual pone un gran énfasis en el cumplimiento de los deseos terrenales de sus fieles; en Japón, dicho grupo posee su propio partido político.

²²El *prajña* o sabiduría puede ser relativo o absoluto. El relativo —que es el que se desarrolla paulatinamente en el *mahayana* gradual— es uno de los 51 eventos mentales (en sánscrito *chaitta*; en tibetano *semllung; sems-byung*) que describe el *abhidharma* (una de las «tres canastas» o *tripitaka* en que se clasifican las enseñanzas budistas) y que se manifiestan en el reino de lo condicionado, de la *avidya* o error, del *samsara*; el mismo consiste en una inteligencia que permite la correcta comprensión de las enseñanzas. En los textos del *prajñaparamita*, el *prajña* absoluto es el que capta la verdad absoluta, más allá de lo condicionado, del error llamado *avidya*, del *samsara*. Este tipo de *prajña* debería manifestarse en algún momento en el *mahayana* gradual, pero es el *mahayana* abrupto el que tiene como eje la aplicación de numerosos métodos destinados a lograr su manifestación repentina.

shamatha y *vipashyana* (las cuales se consideran como inseparables en la práctica de meditación propia de esta escuela).

(3) Ecléctico, que incluiría las escuelas del *mahayana* chino (como la *hua-yen* y la *t'ien-t'ai*, aunque éstas no son las únicas) que combinan las enseñanzas y los métodos del *mahayana* gradual con los del abrupto.

Versión *mahayana* de las cuatro nobles verdades

Como hemos visto, las cuatro nobles verdades aparecieron en el contexto del budismo primitivo, que más adelante fue designado como *hinayana* o «vehículo estrecho» por los practicantes de otras formas de budismo que se consideraban a sí mismas como «superiores»²³ a aquél —y en particular por los seguidores del *mahayana* o «vehículo amplio»—. Sin embargo, dichas verdades pueden ser adaptadas a la visión de los vehículos «superiores», explicándolas de la siguiente manera:

(1) La vida es *dukkha*: falta de plenitud, insatisfacción, incomodidad, frustración y recurrente dolor y sufrimiento. En la explicación de esta verdad no hay diferencia entre el *hinayana* o «vehículo estrecho» y, por ejemplo, el *mahayana* o «vehículo amplio»; la única diferencia entre ellos radica en que para el *hinayana* o «vehículo estrecho» la motivación principal para practicar es liberarse *uno mismo* del *dukkha*, mientras que en el *mahayana* o «vehículo amplio» se debe aspirar además a una sabiduría activa que nos permita ayudar a todos los seres a liberarse del *dukkha*.

(2) Hay una causa del *trishna* o sed de existencia (impulso a confirmarnos como un yo substancial y ansia por colmar una carencia esencial) que el *hinayana* considera como la causa del *dukkha*. Esta causa, tanto del *trishna* como del *dukkha* que de él dimana, es la *avidya* o marigpa: un error o delusión²⁴ que nos hace tomar lo relativo como absoluto, lo dependiente como independiente, lo insubstancial como substancial, lo condicionado como incondicionado, lo insatisfactorio como susceptible de proporcionar satisfacción, y así sucesivamente.

(3) El *nirvana* que constituye la tercera verdad no se entiende ya en el sentido en que lo comprendía el *hinayana*: ya no puede concebirse como cesación, pues —como hemos visto— en los «vehículos superiores» se busca obtener una sabiduría activa que, además de poner fin a la *avidya* (marigpa) y por ende al *dukkha* en el individuo, permita a éste ayudar a todos los seres a obtener la liberación con respecto al sufrimiento. Este objetivo del *mahayana* se llama *anuttara samyak sambodhi* o «Iluminación total insuperable».

²³Se dice que algunas formas de budismo son superiores a otras cuando su aplicación es susceptible de permitir, a individuos de mayor capacidad, la obtención de un resultado más radical y completo en un menor tiempo. Por lo tanto, los mismos son «superiores» en un sentido relativo: lo son sólo para el individuo con la capacidad necesaria para practicarlos, en tanto que su práctica le funcione a dicho individuo. Para individuos de menor capacidad, los vehículos «inferiores» pueden ser superiores a los «superiores», en la medida en que pueden serles más efectivos —y lo mismo se aplica a los individuos que la mayor parte del tiempo manifiestan capacidades superiores, en momentos en los que la práctica de los vehículos «superiores» no funcione para ellos.

²⁴Para la Real Academia de la Lengua, «delusión» es sinónimo de «ilusión». Sin embargo, en mi uso de los términos hay una diferencia entre los significados de ambos: «ilusión» indica, por ejemplo, la percepción que alguien que sufre de catarata tiene de un cabello que cae, el ver una concha como amarilla cuando se sufre de ictericia, el percibir lucecitas o bolitas al cerrar los ojos o al mirar el cielo, el ver algo bidimensional como tridimensional, etc. En cambio, «delusión» implica una confusión y consiste en creer que una ilusión —de cualquier tipo, indicado o no arriba— no es mera ilusión sino realidad verdadera, o bien el tomar lo relativo como absoluto, lo interdependiente como independiente, lo que nosotros valorizamos como *intrínsecamente* valioso, etc.

(4) Hay un sendero que conduce a superar las dos primeras verdades, alcanzando la tercera. En el enunciado de la cuarta noble verdad no hay diferencia entre el budismo primitivo (el *hinayana*) y los «vehículos superiores», aunque sí hay una gran diferencia entre el uno y los otros en lo que respecta a la manera de practicar el sendero. Ahora bien, a pesar de que tanto el *hinayana* como el *mahayana* explican el sendero en términos del famoso «óctuple noble sendero» del Buda (recta visión, recta decisión, recta palabra, recto obrar, recta forma de vida, recto esfuerzo, recta atención y recta concentración), en este libro nos interesa más explicarlo —aunque muy someramente— en términos de tres principales vías o tres principales vehículos entre los que transmiten las tradiciones tibetanas.

Versión *mahayana* de la primera noble verdad

Dijimos que la primera noble verdad era el *duhkha*: falta de plenitud, insatisfacción, incomodidad, frustración y recurrente dolor y sufrimiento. Sin embargo, los seres humanos en nuestra mayoría no estamos siempre conscientes de este *duhkha*, ya que poseemos mecanismos psicológicos que nos permiten engañarnos a nosotros mismos y con ello —entre otras cosas— evadir el *duhkha* de manera efectiva.

Como hemos visto, el núcleo del *duhkha* es la *sensación de carencia* que dimana de sentirnos separados del continuo de plenitud que constituye nuestra verdadera naturaleza. A cada momento desviamos nuestra atención de nuestro ilusorio vacío interior, concentrándola en innumerables esperanzas, proyectos, ilusiones y así sucesivamente. Y lo mismo hacemos con respecto a las memorias de nuestro pasado; de hecho, nuestra capacidad de olvidar que nuestras experiencias desagradables han sido mucho más numerosas que las agradables ha sido designada por los psicólogos como «matiz hedónico» («las experiencias agradables se recuerdan con mayor facilidad que las desagradables»).

Una de las tácticas que empleamos para no desesperar ante la perenne presencia de nuestra sensación de carencia y así poder seguir adelante con nuestra existencia signada por el *duhkha* (la insatisfacción y el sufrimiento) y con nuestras actividades habituales, consiste en imaginar que dicha carencia se debe a que nos falta uno u otro objeto, y hacernos creer que la posesión de dicho objeto colmará la carencia. En tanto que nos esforzamos por obtener el dinero para adquirir el objeto, o en procurárnoslo por otros medios, logramos evadir durante una buena parte del tiempo la sensación de carencia, y en los momentos en que no podemos evitar enfrentarla, nos hacemos creer que ella se debe al hecho de que todavía no hemos podido obtener el objeto —y, en consecuencia, la desestimamos, pensando que ella es pasajera y llegará a su fin cuando lo obtengamos—. Ahora bien, cuando obtenemos el objeto que buscábamos, si bien su posesión nos embriaga durante unas horas o quizás incluso a ratos durante unos pocos días (por ejemplo, si compro el auto último modelo de mis sueños, momentáneamente puedo embriagarme con el olor a nuevo, su belleza, su suavidad, su potencia o el pensar que los demás me están viendo en un aparato tan maravilloso), casi inmediatamente después de obtenerlo nos veremos obligados a enfrentar de nuevo la sensación de carencia. Y cuando ella se cuele a nuestra conciencia no podremos ya evadirla pensando qué habremos de hacer para obtener el objeto (pues ahora ya lo poseemos), ni podremos engañarnos pensando que la posesión del mismo colmará nuestra carencia. Entonces no nos quedará otro remedio que inventar un nuevo objeto que obtener y

engañarnos a nosotros mismos negando lo que nos ha enseñado la experiencia,²⁵ a fin de poder creer que la posesión del mismo colmará nuestra carencia.

Es en la medida en que creemos que la posesión o el disfrute de ciertos objetos podrá hacernos recuperar la plenitud que hemos perdido, que proyectamos una mayor o menor cantidad de valor en dichos objetos.²⁶ Y, como acabamos de ver, en muchos casos el valor de estos objetos también está ligado íntimamente al *valor* que, según creemos, su posesión nos conferirá a los ojos de otros.

Ahora bien, el creer que la posesión de algo nos hará sentir plenos no podría ser menos ajustado a la realidad. Ello sólo puede confirmar y reforzar la sensación de carencia, pues ésta surge de la ilusión que consiste en sentirnos separados de la plenitud del universo —y el poseer algo confirma y mantiene la ilusión de que somos distintos y separados de lo que poseemos y, por ende, de la totalidad del mundo físico.

Lo mismo que sucede con la posesión de objetos de valor ocurre con la asociación con individuos a quienes muchos valoran, con la pertenencia a grupos que se consideran valiosos, y así sucesivamente. En la medida en que pensamos que estas cosas nos conferirán *valor* ante los ojos de otros, las valoraremos y perseguiremos. No obstante, tampoco ellas nos proporcionarán valor y felicidad estables, ya que, entre otras cosas: (1) No todos los seres humanos valoran los mismos objetos, individuos o grupos, de modo que, para ser valorados por unos, tendremos que ser despreciados por otros.²⁷ (2) Como se verá más adelante, el placer es el resultado de la aceptación, que es interdependiente con el rechazo y no puede mantenerse indefinidamente; una vez que nos acostumbremos a la valorización positiva del ente humano designado por nuestro nombre, la costumbre hará que dejemos de aceptar dicho objeto y nos volvamos indiferentes hacia el mismo, lo cual producirá una sensación neutra que más adelante interpretaremos como aburrimiento y en consecuencia rechazaremos, experimentando el desagrado que resulta del rechazo —todo lo cual constituye el círculo de indiferencia, rechazo y aceptación que los budistas llaman

²⁵Como bien señala Jean-Paul Sartre, esta negación, a pesar de constituir un único acto, puede explicarse como una doble (o infinita) negación, pues en una y la misma operación negamos lo que queremos olvidar y negamos que hemos negado algo (y que hemos negado que hemos negado algo y así sucesivamente *ad infinitum*). Se trata de una instancia del autoengaño que Sartre designó como «mala fe» y que el autor francés explicó diciendo que nos engañamos y en la misma operación nos engañamos acerca del hecho de que nos estamos engañando (y acerca del hecho de que nos estamos engañando acerca del hecho de que nos estamos engañando, y así sucesivamente *ad infinitum*).

²⁶Es de esta manera que damos lugar a lo que Heidegger llamó *Werthehaftete Dinge* u «objetos dotados de valor». De hecho, se podría considerar la plenitud absoluta de nuestra verdadera naturaleza como *valor absoluto*, y decir —como Sartre en *L'Être et le Néant*— que nuestro *ser* en tanto que individuos (que Sartre designa como «ser-para-sí») es ser-para-el-valor: en tanto que entes individuales nos sentimos distintos de la plenitud del universo y constantemente intentamos alcanzar dicha plenitud, mas sin perdernos a nosotros mismos en tanto que entes individuales. Esta contradicción impide que el *duhkha* se supere en tanto que persista la *avidya* que, como hemos visto, se encuentra en la raíz de la ilusión de ser un ente individual. La filosofía que Sartre desarrolla en *El ser y la nada* se diferencia de las filosofías budistas principalmente en que, para el filósofo francés, la plenitud absoluta nos estaba vedada; en cambio, el budismo tiene por objeto la disolución de la ilusión de individualidad y el *duhkha* que le es inherente, en la plenitud de lo *dado*. [Por supuesto, lo que vivenciará la plenitud en cuestión no será ya el ente supuestamente individual que siempre creímos ser (el cual, como bien señaló Sartre, no puede alcanzar jamás el valor-plenitud por el que se desvive constantemente), sino nuestra verdadera naturaleza, la cual, como vimos, es en sí misma *absoluta plenitud*: es por esto que el budismo distingue los budas de los «seres que sienten», y afirma que la budeidad constituye la extinción del ilusorio ente individual designado como el «ser que siente».]

²⁷Por supuesto, nosotros a nuestra vez valoraremos a quienes valoran lo que valoramos y en consecuencia valoraremos su opinión de nosotros, y despreciaremos a quienes desprecian lo que valoramos y en consecuencia desestimaremos su opinión de nosotros. No obstante, con ello nos pondremos en manos de quienes valoramos, que podrían despreciarnos y así hacernos daño en la medida en que los hayamos valorado. Del mismo modo, siempre estaremos en cierta medida expuestos a los juicios de quienes despreciamos, que no logramos ignorar o desestimar completamente.

samsara—. (3) A cada instante nos sentiremos amenazados por la posibilidad de perder aquello a lo cual nos hemos aferrado; en consecuencia, nuestros logros se transformarán en fuente de ansiedad y angustia. Y así sucesivamente.

Sin embargo, constantemente intentamos colmar nuestra sensación de carencia tratando de lograr que otros proyecten en nosotros un alto grado de valor, con el cual pensamos que lograremos llenar el vacío interior que surge de sentirnos separados de la plenitud del universo. Uno de los medios que empleamos para tratar de lograr que otros nos valoren, consiste en adaptarnos a nuestra sociedad o nuestro grupo social y encarnar los valores por ellos compartidos, con el objeto de lograr que se proyecte en nosotros el valor que los miembros de dicha sociedad o grupo han puesto en dichos valores. No obstante, jamás lograremos que todos nos aprecien continuamente —y, mientras más dependamos del reconocimiento de otros, más angustiados viviremos ante la posibilidad de que se nos ignore, se nos rechace, se nos desprecie, se nos considere negativamente o se nos odie.²⁸

El deseo de ser valorados se encuentra también en la raíz del enamoramiento: deseamos ser lo más valioso e importante para alguien, creyendo que el valor y la importancia que aquél proyecte en nosotros colmarán nuestra carencia. Por supuesto, para poder creer esto tendríamos que proyectar a nuestra vez en ese alguien un alto grado de valor e importancia, pues de otro modo no podríamos atribuir validez al valor que dicha persona proyectase en nosotros (un estúpido, un loco o un ignorante se equivocan y, por ende, el valor que proyecten en nosotros no valdrá nada; en cambio, el valor que proyecte alguien que no se equivoque y que valga mucho, seguramente «valdrá de veras»). Así, pues, en general cada enamorado desea que la pareja le considere como valor supremo, y si valora a su pareja, ello se debe en gran parte a que ésta es la precondition para poder valorar la valorización de que ella le hace objeto. En la medida en que ello es así, lo que la pareja valora es antes que nada su propio «yo», y nos engañamos cuando creemos que por encima de todo es a nosotros a quien valora. Ahora bien, lo anterior no es algo que calculemos de manera tan racional; un «no sé qué» nos atraerá en nuestra pareja,²⁹ y a esta atracción se sumará el autoengaño necesario para creerla suficientemente especial. Todo ello desencadenará una serie de fenómenos en nuestro organismo, los cuales comprenderán la producción de endorfinas que nos «doparán» haciéndonos experimentar un sentimiento especial —el cual será para nosotros prueba de la especialidad de la otra persona—. Ahora bien, aunque gracias a las endorfinas los enamorados abrazados bajo la lluvia no sienten el frío ni la incomodidad, esto no dura mucho. Se ha determinado que la producción extraordinaria de endorfinas asociada al enamoramiento no dura, en el mejor de los casos, más de tres años. Además, tal como le sucedió a la bruja mala del cuento de Blanca Nieves, el

²⁸En el grupo social de los delincuentes, puede suceder que, mientras más violento y despiadado sea un individuo, los demás proyecten en él o ella un mayor grado de valor; en cambio, las actividades que tradicionalmente la gente «honesta» ha considerado valiosas pueden ocasionar oprobio. De hecho, en *Stigma*, Ervin Goffman cuenta la anécdota de un ex-presidiario a quien le gustaba la buena lectura y quien, antes de salir de la biblioteca pública, miraba a uno y otro lado para asegurarse de que ninguno de sus amigos delincuentes le viera salir de un lugar tan vergonzoso. Del mismo modo, el miedo o el odio que hacia un delincuente puedan sentir quienes no son delincuentes, si bien puede ser fuente de conflicto para aquél, también puede servirle como fuente de orgullo. Más aún, es bien sabido que el enemigo público número uno puede estar muy orgulloso de ser número uno en algo —y, de hecho, el ser repudiado con tanta fuerza por las masas le conferirá una ilusión de autoexistencia más pronunciada—. Los griegos identificaban el mal con la ausencia de valores positivos, pero Kant tuvo mucha razón al identificarlo con un valor y una fuerza activa, ambos con signo negativo.

²⁹Puesto que lo que nos atrae depende en gran medida de nuestro *karma* (concepto que se explicará en mayor detalle más adelante), es frecuente que los individuos encuentren parejas sucesivas que les permitan repetir los mismos dramas. Esto, a su vez, puede estar relacionado en mayor o menor medida con lo que Laing designó como «family mapping»: la reproducción en la «familia de procreación» de sistemas de relaciones internalizados en la «familia de origen».

enamoramamiento nos habrá hecho dependientes del espejo mágico que nos dice que somos lo más especial y, en consecuencia, en vez de adquirir seguridad habremos dado lugar a una constante ansiedad acerca de si seguimos siendo lo más valioso y precioso para la pareja, o si ella podrá apreciar a algún otro más que a nosotros —y, puesto que no hay manera de sondear las profundidades de la conciencia de otro ser humano, jamás podremos saber si en verdad somos lo más importante, grande y valioso para ella o él—. Es por todo esto, y por muchas otras cosas que no tenemos aquí espacio para considerar, que en general el proyecto de llenar el vacío interior por medio del enamoramamiento está condenado al fracaso.³⁰

La búsqueda de la fama puede ser una manera de intentar lograr lo que el enamoramamiento no pudo producir, a través de multiplicar las fuentes de valorización de su individualidad. Sucede que, de acuerdo con la óptica de quien persigue la fama, si *muchas* personas le aprecian, será más valioso que si le aprecia una sola, pues incorporará en sí la suma del valor que proyectan todas ellas; además, hasta la gente más común y menos especial puede lograr que alguien le aprecie especialmente y se transforme en su pareja, pero la fama sólo se obtiene si uno es *muy* especial en algún sentido o actividad (y, por otra parte, podría pensarse que muchas personas tienen menos posibilidades de equivocarse que una sola). Otro aparente beneficio de haber obtenido la fama es el no depender del valor y la imagen que sobre él proyecte una única persona, a la que tenga que valorar especialmente: si uno depende de *muchos* espejos mágicos, no importará tanto lo que pueda reflejar *uno* de ellos. Ahora bien, al igual que en las instancias anteriores, este autoengaño, en vez de poner fin al vacío, lo irá acrecentando: en este caso, en la medida en que crezca el número de personas con cuya admiración se necesite colmarlo. Más aún, mientras el individuo se va acostumbrando a la fama, ésta va perdiendo la capacidad de hacerle desviar su atención con respecto a su ilusorio vacío interior (el cual, como hemos visto, no ha superado, sino que ha incrementado); en consecuencia, aquél necesita que su fama siga creciendo ilimitadamente, sin jamás detenerse. Además, se irá haciendo cada vez más adicto al reconocimiento del que le hagan objeto los demás; todos hemos visto alguna celebridad llegar a un lugar público mostrando signos de preocuparse por determinar si está o no siendo reconocida por los presentes.³¹ Y cuando aspectos negativos de una persona famosa se hacen públicos, a menudo ella sufre una crisis de nervios (como le sucedió a Elizabeth Taylor a raíz de la publicación del libro que escribiera la periodista Kitty Kelly después de haber trabajado en su casa haciéndose pasar por una doméstica). Conviene reiterar que la fama es una vorágine que va haciendo crecer nuestro vacío interior, en la proporción en que para llenarlo vamos necesitando del valor proyectado por un mayor nú-

³⁰Para una explicación exhaustiva de la imposibilidad de obtener la plenitud por medio del enamoramamiento y la relación de pareja, ver Sartre, Jean-Paul (1943; español 1966 y 1984), *El ser y la nada*. Buenos Aires, Losada, y Madrid, Alianza, respectivamente. Edición original: París, Gallimard (31 edición, 1980, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. París, NRF Librarie Gallimard). Para un uso budista de las explicaciones de Sartre, ver: (1) Capriles, Elías (1976), *The Direct Path*. Kathmandú, Nepal, Mudra Publishing. (2) Capriles, Elías (1986), *Qué somos y adónde vamos*. Caracas, Unidad de Extensión de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela.

³¹El hecho de que muchas celebridades traten de andar de incógnito en algunas ocasiones no contradice su adicción a la notoriedad; por el contrario, ello muestra que, a pesar de dicha adicción, la fama implica grandes molestias en la medida en que invade la vida privada y limita la libertad individual. Más aún, si bien es cierto que muchas de las más reconocidas celebridades intentan ir de incógnito porque desean ser «dejadas en paz» por el público en los momentos en los que el reconocimiento de las multitudes puede ser engorroso, no desean ser ignoradas siempre, ya que ello implicaría que han perdido su fama y por ende el ilusorio valor que ella les proporcionaba. Del mismo modo, es frecuente que individuos menos famosos *simulen* querer andar de incógnito sólo a fin de hacer creer a otros y quizás incluso llegar a creer ellos mismos que han alcanzado un alto grado de notoriedad.

mero de personas: es a todas luces evidente que mientras más cantidad de algo necesitamos para llenar un hueco, más grande se habrá ido haciendo el hueco que intentábamos llenar.

Tal como tratamos de llenar nuestra carencia con valor, intentamos llenarla con placer, que puede ser sensual-dionisiaco, estético-apolíneo o transpersonal-bráhmico.³² Y, en el grado en que sentimos que los objetos o actividades que nos proporcionan placer sensual, estético³³ o yóguico-transpersonal³⁴ pueden llenar nuestra carencia, para nosotros los unos y las otras adquieren *valor*. Ahora bien, el placer es interdependiente con el dolor y se mantiene sólo en tanto que nuestra conciencia pueda mantener la aceptación de su objeto; puesto que no podemos mantener continuamente la aceptación, el placer siempre es reemplazado, tarde o temprano, por el dolor.

No sólo son efímeros los placeres, sino que la mayoría de ellos no son tan intensos como para hacernos olvidar totalmente nuestro vacío. Muchos de nosotros intuimos que el placer erótico podría ser lo suficientemente intenso como para colmar nuestra sensación de carencia; sin embargo, al experimentar el placer del primer contacto físico con la otra persona —por ejemplo, tomarse de las manos con ella— parece que el grado de placer obtenido no será suficiente para colmarla y, en consecuencia, intentamos intensificar dicho placer. Así entramos en una relación de interacción acumulativa³⁵ en la cual cada nuevo acto produce un poco más de placer, pero no el necesario para colmar nuestro vacío —y por

³²Estos tres corresponden a los tres reinos signados por el error que, según el budismo, constituyen el *samsara*: el «reino de la sensualidad», designado en sánscrito como *kamadhatu* o *kama loka*; el llamado «reino de la forma», que en sánscrito se denomina *rupadhatu* o *rupa loka*, y el «reino sin forma», que se conoce en sánscrito como *arupadhatu* o *arupa loka*.

Ahora bien, quizás el término «placer dionisiaco» no sea del todo correcto, ya que el culto a Dionisos podría muy bien haber constituido una vía de liberación espiritual con métodos análogos a los del tantrismo, los cuales podrían haber estado conectados genealógicamente con éstos (y quizás incluso con los del dzogchén). De hecho, en *Shiva y Dionisos*, Alain Daniélou afirma que los cultos de las dos mencionadas deidades eran uno y el mismo hasta las invasiones indoeuropeas, e identifica a ambos con el culto egipcio a Osiris. Por mi parte, en la obra en preparación *Los presocráticos y el Oriente*, he establecido conexiones entre los cultos de Shiva y Dionisos, el culto persa de Zurván, y la tradición bön del antiguo Tíbet. (Para otras informaciones relacionadas con lo anterior, cfr. la nota 1 a este capítulo.)

El término «transpersonal-bráhmico», en cambio, denuncia la ilusión según la cual lo transpersonal constituiría la liberación o la iluminación del budismo y otras tradiciones orientales, y pone en su perspectiva samsárica a muchas de las experiencias que la psicología transpersonal erróneamente considera nirvánicas.

³³En el caso del placer estético, lo que sucede es lo siguiente: puesto que una misma conciencia no puede adoptar al mismo tiempo dos actitudes diferentes, al *admirar* —lo cual implica *aceptar*— el objeto de nuestra apreciación estética, estamos aceptando la totalidad del universo, que incluye el evento mental [*chaitasika* o *semllung (sems-byung)*] que el *abhidharma* budista designa como *vedana* o *shorwa (tshor-ba)* y que en inglés se conoce como *feeling tone*: las sensaciones que acompañan a toda percepción y, en este caso particular, específicamente las *llamadas* «mentales». Puesto que, como se verá luego, las sensaciones «placenteras» no son más que *sensaciones aceptadas por la conciencia*, la aceptación de las sensaciones *llamadas* «mentales» que tiene lugar cuando aceptamos el objeto hará que experimentemos una sensación (*feeling tone*) de placer, que interpretaremos como la prueba irrefutable de la belleza intrínseca (y no condicionada culturalmente) de dicho objeto.

³⁴En el caso del placer yóguico-transpersonal, sucede algo parecido a lo que pasa en el del placer estético; la diferencia es que lo que induce la aceptación por la conciencia de su objeto no es la belleza de éste, sino su carácter aparentemente ilimitado, aparentemente absoluto, aparentemente total —con lo cual se *asemeja* más a lo sublime que a lo bello—. El resto es idéntico a lo que tiene lugar en el caso del placer estético: puesto que una misma conciencia no puede adoptar al mismo tiempo dos actitudes diferentes, al *admirar* —lo cual implica *aceptar*— la pseudototalidad que constituye su objeto, nuestra conciencia está aceptando la totalidad del universo, que incluye las sensaciones llamadas «mentales» que acompañan a toda percepción. Puesto que las sensaciones «placenteras» no son más que *sensaciones aceptadas por la conciencia*, al aceptar la totalidad de lo que puede aparecer como objeto obtenemos una sensación (*feeling tone*) de placer, que interpretaremos como la prueba irrefutable del carácter maravilloso y supuestamente absoluto de la pseudototalidad que constituye el objeto de nuestra contemplación, y con la cual nuestra conciencia, a pesar de funcionar todavía como un sujeto aparentemente a distancia de su objeto, se identifica.

³⁵Una interacción en la cual el aumento de la actividad de una de las partes produce un aumento en la actividad de la otra, que genera un aumento de actividad en la primera, y así sucesivamente, de manera tal que la actividad de ambas partes va incrementándose interdependientemente.

lo tanto tenemos que emprender un nuevo acto que produzca un mayor placer, desarrollando cada vez mayor actividad—. Esto genera una actitud de expectativa que hace que nuestra atención se oriente hacia el futuro, mientras el *ahora* se nos escapa... y cuando finalmente alcanzamos el máximo placer de la relación en el efímero momento de la eyaculación (masculina o femenina),³⁶ estamos tan orientados hacia el futuro y tan alejados del *ahora*, que no lo vivenciamos plenamente. Un momento tan efímero se nos escapa cual arena entre los dedos, y su intensidad jamás alcanza el grado que habíamos imaginado. De inmediato, tenemos que volver a enfrentar nuestro vacío, pero ahora ya no lograremos creer que podremos llenarlo con el placer que tanto ansiábamos —e incluso si tenemos energía suficiente para emprender otro coito, con toda probabilidad éste será todavía menos satisfactorio, pues ya nos habremos acostumbrado a los grados de placer que habremos de experimentar y, en consecuencia, los mismos colmarán nuestra ansia en una medida todavía menor—. Si la pareja tiene dinero suficiente, puede que trate de evadir el vacío y la decepción yendo a comer a un restaurante; si no, podría irse al cine o encender la TV —o simplemente buscar en el sueño el olvido del ineluctable vacío que caracteriza la existencia—. No en vano San Agustín afirmó que después del coito todos los animales están tristes.

En efecto, la plenitud sólo puede vivenciarse en el *ahora*, del cual nos hemos puesto (aparentemente) a distancia al sentirnos separados de la plenitud del universo —o sea, desde el momento cuando apareció la dualidad sujeto-objeto— y del cual seguiremos sintiéndonos separados en tanto que persigamos un momento futuro.

En los párrafos anteriores se ha sugerido que el placer depende de la aceptación por la conciencia de sus objetos. Los estoicos afirmaron que el dolor es el producto del rechazo por nuestra conciencia de los objetos de nuestra experiencia y por ende de nuestras sensaciones, que el placer es el producto de la aceptación de los objetos de nuestra experiencia y por lo tanto de nuestras sensaciones, y que las sensaciones neutras son el resultado de la indiferencia hacia los objetos de nuestra experiencia y en consecuencia hacia nuestras sensaciones. En tanto que nos experimentemos a nosotros mismos como sujetos separados de nuestros objetos, estaremos condenados a aceptarlos, experimentando placer; rechazarlos, experimentando dolor; o permanecer indiferentes hacia ellos, experimentando una sensación neutra —lo cual resulta en un círculo de placer, dolor y neutralidad, en el cual cada acto de aceptación y por ende cada placer, afirma la ilusoria separatividad de la conciencia con respecto a sus objetos—. Es porque las únicas posibilidades de una conciencia aparentemente separada son aceptar sus objetos, rechazarlos o permanecer indiferente hacia ellos, y porque es imposible mantener ininterrumpidamente una actitud de aceptación hacia los objetos, que cada acto de aceptación —o, lo que es lo mismo, cada placer— es causa de un posterior rechazo —o sea, de un ulterior dolor—. A su vez, la neutralidad tarde o temprano se interpreta como aburrimiento y, en consecuencia, se la rechaza, con lo cual deja de ser neutra y se torna molesta.

Consideremos un par de ejemplos que dan testimonio de todo lo anterior. Si a uno le acarician con una pluma de ganso, experimentará placer, pero si las caricias continúan sin interrupción por horas y días enteros, se transformarán en una tortura insoportable: en tanto que el individuo aceptaba la sensación, ello hacía que la misma fuese placentera, pero en el instante cuando comienza a rechazarla, hace de ella algo desagradable —y, a medida que su

³⁶Muchas tradiciones orientales, al igual que muchos sexólogos contemporáneos, consideran la emisión por la mujer de un líquido acuoso en momentos climáticos vaginales como una eyaculación, en parte equivalente a la del hombre.

rechazo aumente mientras vaya pasando el tiempo sin que las caricias se detengan, éstas se irán haciendo cada vez más dolorosas e insoportables—. Así, pues, no son únicamente la calidad o la intensidad (cantidad) de la sensación las que la hacen agradable o desagradable; *en definitiva* lo que hace que sea una cosa o la otra es que el sujeto mental la acepte o la rechace.³⁷ De otro modo ¿cómo se explicaría que el masoquista pueda disfrutar lo que los demás seres humanos experimentarían como dolor y querrían rehuir?³⁸

El budismo designa la existencia signada por las dos primeras nobles verdades como *samsara* o «la rueda» (en tibetano, *khorlo*):³⁹ cada ascenso hacia el placer, el orgullo o la gloria creará las condiciones para un descenso hacia el dolor, la vergüenza o la ignominia. Y cuando nos toque vivenciar alguna de estas últimas experiencias, en tanto que ella se mantenga la rechazaremos con ímpetu siempre creciente, lo cual dará lugar a un sufrimiento que crecerá de su propia realimentación: a medida que vaya creciendo el dolor, irá aumentando nuestro rechazo, que hará crecer aún más nuestro dolor, lo cual incrementará nuestro rechazo... en un circuito de realimentación positiva o proceso «autocatalítico» que se desarrollará con siempre creciente fuerza y velocidad.⁴⁰

De hecho, para quien haya ascendido en mayor medida a causa de los giros aparentemente deseables de la fortuna, la caída será luego mucho más vertiginosa y profunda, ya que irá desde lo más alto de la rueda hasta lo más bajo. Y cuando enfrente los estados representados por la parte inferior de la rueda, habiéndose desacostumbrado a ellos, los rechazará con mayor ímpetu, lo cual los hará más desagradables. Menos conflictiva es, pues, la existencia del campesino que la del soberano; como afirmó Blaise Pascal:⁴¹

«Los grandes y los pequeños tienen los mismos accidentes, los mismos pesares y las mismas pasiones; pero el uno está en lo alto (o sea, en la periferia) de la rueda y el otro (más) cerca del centro, y así (es) menos agitado por los mismos movimientos.»

Puesto que «en el fondo» sabemos muy bien que jamás lograremos colmar nuestra carencia con posesiones, con valor o con placer, intentamos por lo menos evadirla, junto con las molestias que la acompañan, emprendiendo actividades que distraigan nuestra atención. Y para que la actividad que emprendemos a este fin pueda absorber nuestra atención, tenemos que creer que lo que perseguimos es el objeto de dicha actividad y no la actividad misma. Como bien señala Pascal, aunque el cazador no quiere la liebre, sino perseguirla, tiene que hacerse creer que lo que desea es obtener la liebre.

Podría seguir considerando por qué la existencia normal del individuo poseído por el error llamado *avidya* o *marigpa* está signada por la carencia de plenitud, la insatisfacción, la incomodidad, la frustración y el sufrimiento (o sea, por el *duhkha*), pero creo que en casos como éste lo breve puede tener un mayor impacto. Lo esencial es que entendamos que, en tanto que persista el error llamado *avidya* o *marigpa*, jamás

³⁷Normalmente, ambas cosas entran en juego para que en un primer momento aceptemos o rechacemos nuestras sensaciones, pero a la larga pueden entrar en juego otros elementos, que pueden volverse más determinantes que la calidad o intensidad (cantidad) de la sensación.

³⁸Es bien sabido que a menudo los masoquistas que piden a sus parejas que los azoten aprendieron a disfrutar el placer porque durante su infancia, al ser azotados en ciertas partes del cuerpo, ello les estimuló sexualmente, lo cual les hizo aceptar la sensación de dolor y asociar la estimulación erótica con el ser azotados. Psicológicamente y sin restringir el masoquismo a la estimulación sexual por medio del dolor físico, en general la mencionada «desviación» tiene que ver con una autoimagen extremadamente pobre —y, según la explicación de Sartre en *El ser y la nada*, con la negativa a arriesgarse a ser rechazado—. Sin embargo, ninguna explicación del masoquismo físico puede ser comprensibles si se la entiende fuera del marco de la explicación que se propuso en el texto principal de este libro.

³⁹*Khor-lo*.

⁴⁰En otras obras he explicado esto en términos de la relación entre los dos hemisferios cerebrales y los dos tipos de proceso mental (el primario y el secundario) descritos por Freud en el *Proyecto de una psicología para neurólogos* de 1895. Cfr. en particular: Capriles, Elías (1994), *Individuo, sociedad, ecosistema. Ensayos sobre filosofía, política y mística*. Mérida, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes. El tema se trata en el segundo ensayo de dicho libro, titulado «Filosofía de la historia y teoría de la evolución social, política, económica y global de la humanidad».

⁴¹Pascal, Blaise, *Pensamientos* (pensamiento 223).

alcanzaremos una total plenitud, un absoluto valor, un consumado placer o una verdadera felicidad, y no habrá escape posible con respecto al *duhkha*: aquéllos serán inalcanzables y éste ineluctable en tanto que se mantenga nuestra ilusión de ser entes substanciales, separados del resto del universo (y, en consecuencia, de encontrarnos a distancia de la plenitud del campo único de energía). La paradoja es que en todos nuestros intentos por alcanzar la plenitud y la satisfacción, al mismo tiempo tratamos con todas nuestras fuerzas de mantener la ilusión de separatividad que nos impide alcanzarlas.

Independientemente de que seamos reyes o mendigos, hermosos o feos, sanos o enfermos, amados o repudiados por la mayoría, al intentar alcanzar la plenitud por los medios habituales, lo que hacemos es mantener nuestra falta de plenitud, ponernos en manos de otros (de cuyos juicios caprichosos acerca de nosotros hacemos depender nuestro bienestar), y sufrir constantemente ante la imposibilidad de obtener la satisfacción que perseguimos.

Sólo la superación de la *avidya* (marigpa) resultará en la eliminación del *duhkha* y del carácter circular de la existencia humana que los budistas designaron como «la rueda» (*samsara*). De hecho, sólo podremos alcanzar la plenitud y dejar de estar en manos de otros y de circunstancias adventicias si, por medio de la práctica de los métodos de liberación individual transmitidos por las tradiciones milenarias de sabiduría, logramos que nuestra conciencia aparentemente separada, insatisfecha y siempre frustrada, se disuelva en la vivencia de la plenitud de la totalidad y del ahora. Esto no puede lograrse inmediatamente de manera definitiva, pero puede irse logrando progresivamente si uno emprende el proceso de repetida disolución del error que va neutralizando las propensiones para su manifestación y que dota a nuestra vida de sentido siempre creciente, nos hace cada vez más plenos y, finalmente, pone fin a la sed de existencia (*trishna*), dejándonos establecidos en el estado de absoluta plenitud que corresponde a la Iluminación.

Ahora bien, el hecho de que, mientras estemos poseídos por el error llamado *avidya* o marigpa, estaremos condenados a la falta de plenitud, la insatisfacción, la incomodidad, la frustración y recurrentes dolor y sufrimiento, no implica que debemos abandonar nuestras actividades habituales. Cuando consideremos las distintas vías o vehículos del budismo tibetano antiguo, veremos que sólo en la vía de renuncia se recomienda a algunos individuos (quienes deciden hacerse monjes o monjas) abandonar las actividades en cuestión. El resto de los practicantes está consciente de que, si bien ninguna actividad humana puede ser en sí misma totalmente satisfactoria, no hace falta renunciar a las posesiones, la pareja, el placer, el destacarse en la vida, etc. Por el contrario, para quienes reúnen los requisitos necesarios, enseñar a otros, escribir libros y así sucesivamente, puede ser de la mayor importancia; de manera similar, en algunos de los vehículos o de las vías budistas la relación de pareja y el placer erótico —al igual que el consumo moderado de alcohol y de carne— pueden ser elementos de la mayor importancia en el sendero a la Iluminación. Lo que el practicante budista debe lograr es la superación total del error, de modo que, vivenciando todas las cosas mencionadas de una manera radicalmente diferente, pueda descubrir una plenitud que es preferible al más intenso y sostenido placer.

Son muchos los textos budistas originales que pueden consultarse a fin de profundizar en el estudio de la primera noble verdad. Además, hay textos occidentales basados en el budismo que la consideran en gran detalle (incluyendo el Capítulo I del libro de quien esto escribe *Qué somos y adónde vamos*). E incluso en obras occidentales que no hacen referencia al budismo, podemos encontrar explicaciones que sirven para comprender mejor la primera noble verdad —como sucede, por ejemplo, con muchos de los *Pensamientos* de Blaise Pascal, o con *El ser y la nada* de Jean-Paul Sartre.⁴²

⁴²En «Contrariedades» (sección de sus *Pensamientos*), Pascal describe al hombre como dependencia, deseo de independencia, necesidad. Pascal escribe (pensamiento 167):

Para concluir, cabe reiterar una vez más que si, a pesar de la falta de plenitud y la insatisfacción que caracterizan a todas nuestras experiencias y del recurrente dolor y la repetida frustración que constantemente nos vemos obligados a enfrentar, podemos seguir adelante con nuestros proyectos, nuestras actividades y nuestra vida en general, ello se debe a los mecanismos de ocultación que hacen posible que evadamos gran parte de las consecuencias indeseables del error, y que nos permiten recordar lo agradable y olvidar gran parte de lo desagradable que hemos experimentado en el pasado.⁴³ Dichos mecanismos —cuya condición de posibilidad es el carácter restringido y hermético de nuestra atención consciente— nos impiden descubrir que nuestra condición habitual está signada por una carencia de plenitud y una insatisfacción que no pueden ser superadas mientras persista el error, y darnos cuenta de que éste produce repetida frustración, reiterado dolor y recurrente sufrimiento. Por ello, a fin de superar el error y el *duhkha* que le es inherente, debemos antes que nada darnos cuenta de que este último impregna la

«La naturaleza nos hace desgraciados en todos los estados; nuestros deseos nos hacen figurar un estado dichoso, porque juntan al estado en que nos hallamos los placeres del estado en que no nos hallamos; pero cuando alcanzáramos esos placeres, no seríamos dichosos por ello, porque tendríamos otros deseos conformes al nuevo estado (o sea, conforme a aquello de lo que éste carece). Es preciso particularizar esta proposición general.

«No nos atenemos jamás al momento presente. Nos anticipamos al porvenir como si viniera (demasiado) lentamente, para apresurar su curso; o nos tornamos al pasado para detenerlo, como (si se nos escapara) demasiado rápido: tan imprudentemente andamos errantes en tiempos que no son nuestros, y no podemos nada en el único que nos pertenece (que es el ahora); y tan vanos, que pensamos en los que no son nada y escapamos sin reflexión del único que subsiste (que es el ahora de cada instante).

«Es que el presente, de ordinario, nos lastima. Lo ocultamos a nuestra vista, porque nos aflige; y si nos es agradable nos lamentamos al verlo escapar. Tratamos de sostenerlo en el porvenir, y pensamos en disponer las cosas que no están en nuestro poder para un tiempo al que nosotros no tenemos seguridad alguna de llegar.»

«Examine cada uno sus pensamientos y los hallará ocupados todos en el pasado y en el porvenir. No pensamos casi nada acerca del presente; y si pensamos en él no es más que para que nos dé luz para disponer del porvenir. El presente no es jamás nuestro fin: el pasado y el presente son nuestros medios; sólo el porvenir es nuestro fin. Así nosotros no vivimos nunca, sino que esperamos vivir, y disponiéndonos siempre para ser dichosos es inevitable que no lo seamos jamás...

«La sensación de la falsedad de los placeres presentes y la ignorancia de la vanidad de los ausentes causan la inconstancia...

«Los hombres se ocupan de seguir una pelota y una liebre; es el placer de los mismos reyes.»

Más adelante Pascal nos recordará cómo el jugador de juegos de azar no desea el dinero de la apuesta sino el olvido de sí que le proporciona el apostar y estar totalmente volcado hacia afuera mientras gira la ruleta, y cómo lo mismo sucede al cazador, quien no desearía la liebre si se la regalasen, pues lo que desea es perseguirla, para olvidarse de sí y del aburrimiento que le proporciona la monotonía. Ahora bien, para perseguirla tiene que engañarse y hacerse creer que lo que desea es la liebre, ya que de otra manera no podría ir tras ella.

Es tal el temor al aburrimiento que los hombres gustosos van a la guerra con tal de escapar de él, aunque luego en la guerra desean la paz y la tranquilidad del hogar y de la vida de tiempos de paz; entonces cuando acaba la guerra, vuelven a casa a disfrutar la paz, mas no encuentran tal disfrute, pues lo que encuentran es de nuevo el aburrimiento.

Toda la sección de los *Pensamientos* sobre «La diversión» constituye una maravillosa descripción de la Primera Noble Verdad del Buda, que incluso apunta a la Segunda Noble Verdad. Pascal escribe:

«He ahí nuestro verdadero estado: es lo que nos hace incapaces de saber ciertamente y de ignorar absolutamente. Bogamos en ese vasto medio, siempre inciertos y flotantes, impulsados de uno a otro cabo. Cualquier término donde pensamos adherirnos y afirmarnos se mueve y nos abandona, y si lo seguimos, escapa a nuestros avances, se nos desliza y huye con una huida eterna. Nada se detiene para nosotros. Este es el estado que nos es natural, y, sin embargo, el más contrario a nuestra inclinación; nos abraza el deseo de hallar un firme asiento, y una base última constante para edificar allí una torre que se eleve al infinito; pero todo nuestro fundamento cruje, y la tierra se abre hasta los abismos.

«No busquemos, por consiguiente, seguridad ni firmeza...»

Con respecto a *El ser y la nada*, cabe señalar que el problema del libro en cuestión es que, aunque está estructurado como una enseñanza budista que designara la Iluminación como *holón*, niega toda posibilidad de alcanzar el *holón*.

⁴³Sartre explicó dichos mecanismos en términos del concepto de «mala fe» o autoengaño por la conciencia, mientras que Freud los interpretó como «represión» u ocultación por el «subconsciente». El concepto sartreano es más cercano al budista que el freudiano.

totalidad de nuestra experiencia. En su *Bodhicharyavatara*, Shantideva comparó el *duhkha* con un cabello, el individuo normal con la palma de una mano y el *bodhisattva* o individuo encaminado hacia la Iluminación con el globo del ojo, diciendo que en la palma de la mano el cabello del *duhkha*, que pasa desapercibido, puede permanecer indefinidamente, pero en el globo del ojo, en donde su presencia se vuelve evidente e insoportable, tiene que ser extraído de inmediato.

Versión mahayana de la segunda noble verdad

Como vimos, para los «vehículos superiores» la causa del *duhkha* (así como del *trishna* o sed de existencia que para el *hinayana* es la causa del *duhkha*) es la *avidya* o marigpa: un error o delusión que nos hace tomar lo relativo como absoluto, lo dependiente como independiente, lo insubstancial como substancial, lo condicionado como incondicionado, lo insatisfactorio como susceptible de proporcionar satisfacción y así sucesivamente. En términos del *mahayana*, podría decirse que este error implica que lo incondicionado (*asámskrita*), que constituye la verdadera naturaleza de toda la realidad, es ocultado por lo condicionado (*sámskrita*), que se transforma en el principio rector de la vida humana. Sin embargo, es importante subrayar que el *hinayana* y el *mahayana* tienen concepciones muy diferentes de lo que constituye lo incondicionado y lo que es, en cambio, condicionado.

Por otra parte, es necesario advertir que, en el contexto de las enseñanzas de la vía de renuncia (*hinayana* y *mahayana*), a la que las cuatro nobles verdades pertenecen, los términos *vidya* y *rigpa* significan «ciencia»; en consecuencia, en ellas el sentido de los términos *avidya* y marigpa debería ser el de «ignorancia». Sin embargo, ni en la vía de renuncia ni en ninguna otra vía budista deben entenderse los términos *avidya* y marigpa en el sentido de falta de cultura y de conocimientos; su sentido siempre tiene que ver con el significado que tienen los términos *vidya* y *rigpa* en la enseñanza dzogchén, que es el de *Verdad*, entendido como «patencia de la base o verdadera condición del universo tal como es», o «desocultación de la gnosis o cognitividad no-dual (en sánscrito, *chittata* o *chitta-eva*; en tibetano, semñí)⁴⁴ que constituye la verdadera condición de todos los entes». Así,

⁴⁴*Sems-nyid*. Este término, que indica la verdadera condición o condición originaria de nuestra propia capacidad cognitiva —la cual es intrínsecamente no-dual—, es más o menos equivalente al concepto de base o *zhi* (*gchi*) y el de *bodhichitta* o *changchubsem* (*byang-chub sems*) en los sentidos que estos términos tienen en la enseñanza dzogchén. La diferencia entre el concepto de semñí y el de base es que este último no está circunscrito a lo cognitivo, sino que implica más bien el hecho de que la verdadera naturaleza de todos los fenómenos no podría ser ni cognitiva ni material, ya que, en la medida en que todo es ella y no hay nada que ella no contenga, no podría corresponder a uno de los contrarios en dualidad alguna.

Uso el término «cognitividad» porque lo que el vocablo tibetano indica es nuestra propia capacidad cognitiva entendida como base; cuando en ella surgen el dualismo y la valorización-absolutización delusoria inherentes a la *avidya* o marigpa, se manifiesta el *samsara*; cuando dicho dualismo y dicha valorización-absolutización delusoria se disuelven en el estado de *rigpa* o Verdad, se manifiesta el *nirvana*. Las alternativas más apropiadas serían «naturaleza de la mente» o «esencia de la mente», que corresponden etimológicamente tanto a los términos sánscritos como al tibetano. [Algunos prefieren la traducción *Mind-as-such* o «Mente-como-tal», pero para quien esto escribe la etimología de este último término no tiene nada que ver con la de los vocablos sánscritos y tibetano, ni, menos aún, con el significado de éstos; en cambio, tendría sentido acuñar una nueva palabra inglesa, como *Mindness* —e incluso un término como, por ejemplo, *Suchness of mind* («Talidad de la mente») sería menos descabellado que *Mind-as-such*.]

Uso el término «gnosis» porque el vocablo tibetano semñí (*sems-nyid*) contiene el término *sems*, que implica que se trata de algo cognitivo, pero al mismo tiempo indica la verdadera condición de todos los entes (o sea, lo que en el *mahayana* y el *vajrayana* se designa como «condición absoluta»), y cuya desocultación —como la gnosis de otras tradiciones— hace patente lo absoluto. Cuando esta gnosis se desoculta, su patencia puede corresponder al significado que en la enseñanza dzogchén tiene un término sánscrito que se encuentra filológicamente emparentado con el griego *gnosis*: *jñana*, que en tibetano es *ñeshe* (*ye-shes*) —término compuesto por el prefijo *ye*, que significa «primordial», y el vocablo

pues, *avidya* y *marigpa* tienen el sentido de «ocultación»: ellos indican el error o la delusión que nos hace *ignorar* la verdadera y única naturaleza de todos los sujetos y objetos y en general de la totalidad del universo, en la medida en que produce la ilusión de que dichos sujetos y objetos son substanciales, existentes independientemente, incondicionados, absolutamente verdaderos y susceptibles de proporcionar satisfacción.

El error o la delusión que indican los términos *avidya* y *marigpa* es la causa primaria del *duhkha*, porque es cuando nos sentimos separados de la plenitud del continuo de energía que es el universo, que experimentamos la carencia de plenitud constituida por el *duhkha*. Según la Teoría de Campo de Einstein, el universo es un campo único de energía, un continuo sin espacios vacíos ni interrupciones que puede ser caracterizado como absoluta plenitud. Por su parte, las hipótesis físicas más recientes —tales como las Teorías de Superunificación o la Teoría Holonómica de David Bohm, y así sucesivamente— no hacen más que llevar a su extremo esta visión del universo como continuo libre de multiplicidad, carente de divisiones intrínsecas o substanciales, y privado de interrupciones o espacios vacíos —una visión que, de ser correcta, implicaría que nuestra percepción del cosmos como una multiplicidad de substancias constituye un error.⁴⁵

Ahora bien, no sólo el mundo material ha sido reducido por la física a un continuo único de energía. Puesto que no hay en el universo ninguna sustancia distinta o separada de dicho continuo de energía, también el sujeto mental que erróneamente se experimenta como si estuviese a una distancia del mundo material (e incluso del cuerpo humano en el que se siente encapsulado), es parte indivisible de ese mismo continuo. Así, pues, cuando nos sentimos separados de nuestros objetos y, en general, de ese continuo de plenitud que es el universo, somos víctimas del error o la delusión que los budistas llaman *avidya* o *marigpa*. Y es cuando dicho error hace que nos sintamos separados de la plenitud del mencionado continuo —o sea, de lo que somos *en verdad*—, que surge en nosotros la experiencia de carencia de plenitud, insatisfacción, frustración y recurrente dolor y sufrimiento que constituye el *duhkha*.

shes, que implica algo cognitivo—. Cabe señalar que a esta gnosis no-dual la he llamado en otros textos «gnosis anoica» porque en dicha gnosis no interviene la mente (*noia*) entendida como dualidad noético-noemática —o sea, como dualidad entre el sujeto mental y el objeto mental— y como valorización-absolutización delusoria.

⁴⁵Las ciencias producen teorías, aunque por lo general se crea que ellas descubren verdades; como lo mostró Thomas Kuhn, para sostenerse, todo paradigma científico requiere que se ignore un cierto número de datos observados; cuando el número de datos que es necesario excluir se hace demasiado grande, se impone la necesidad de encontrar un nuevo paradigma. En consecuencia, no debemos emplear las teorías de la física como la prueba de la veracidad de las enseñanzas budistas, pues aquéllas distan mucho de ser verdades objetivas e incontrovertibles.

Sin embargo, los físicos están convencidos de haber demostrado que el «universo físico» no se encuentra en sí mismo dividido: para Einstein, éste es un campo único de energía; para Bohm, es esencialmente un «orden implicado» o «plegado» en el cual no hay espacio ni tiempo (los cuales son indispensables para que haya separaciones y para que podamos distinguir entre distintos entes). Las divisiones entre los entes son el resultado de la actividad de la mente, la cual (en términos de la teoría de Bohm, una vez que el orden implicado es «espatiotemporalizado» como «orden explicado» o «desplegado») reconoce las formas que permanecen en el tiempo (las cuales a su vez, según la Teoría de Campo de Einstein, no están constituidas siempre por la misma «materia-energía» y, en consecuencia, no son sustancias en el sentido aristotélico), las asocia a conceptos relacionados con la funcionalidad de dichas formas, y las separa del resto de los entes —en términos sartreanos— «nadificando» su entorno para percibir las como entes separados.

En estos términos, la confusión, el error o la ilusión que padecemos radicaría en que, al percibir los entes, sentimos que ellos son en sí mismos separados (de nosotros y de los demás entes), que ellos son en sí mismos los contenidos de los pensamientos en términos de los cuales los entendemos y que ellos tienen en sí mismos un valor positivo, negativo o neutro. Es esto lo que nos hace girar en el círculo de aceptación, rechazo e indiferencia —o paraíso, purgatorio y limbo [el último de los cuales puede corresponder al *tiryagioni gati* o *loka*: el reino de los que se conoce en sánscrito como *tiryak* (el) y en tibetano como *dündró* (*dud-'gro*)]— que constituye el *samsara*.

En la medida en que la carencia de plenitud inherente al error designado como *avidya* (marigpa) implica un incontrolable anhelo por colmarla y una incontrolable ansia, debe considerarse que dicho error es la causa de la sed o ansia designada como *trishna* que, según las prédicas de Shakyamuni en el primer *dharmachakra* que sirvieron de base al *hinayana*, constituye la segunda noble verdad. Es, pues, porque la *avidya* es la *causa de la causa* del *duhkha*, que algunos autores del *mahayana* y otros vehículos considerados como «superiores» al *hinayana* la han postulado como segunda noble verdad.

Inmediatamente después de que nuestra conciencia llega a sentirse separada del continuo que es el universo, tiene lugar una segunda escisión en nuestra experiencia, que hace que el continuo-de-lo-que-aparece-como-objeto se divida en figura y fondo: nuestra atención se limita a un segmento del campo sensorio, que percibe como figura, mientras que el resto del campo queda sumido en una especie de «penumbra de la conciencia», constituyendo el fondo. Ahora bien, aunque han sido nuestras propias funciones mentales las que han escindido el continuo-de-lo-que-aparece-como-objeto, tenemos la ilusión de que esa escisión es inherente al mundo material, y creemos que la figura es un ente substancial que se encuentra en sí mismo separado de todo lo que pasó a constituir el fondo.⁴⁶

La ilusoria substancialidad de los segmentos del campo sensorio que nuestras funciones mentales abstraen y toman como figura, y en general la totalidad de las delusiones de que somos presa, son funciones de la «valorización-absolutización delusoria»⁴⁷ de los pensamientos que interpretan los contenidos fragmentarios de nuestra conciencia. Esta valorización-absolutización delusoria —la cual es inherente a la *avidya* o marigpa— es el resultado de una actividad del organismo que dota los pensamientos de un ilusorio *valor* y de ilusorias *verdad e importancia*: una actividad vibratoria que parece emanar de, o estar concentrada en, el centro del pecho a la altura del corazón, «carga» con aparente valor, verdad e importancia a nuestros pensamientos, aunque en sí mismos éstos no tienen ni valor ni no-valor, ni verdad ni no-verdad, ni importancia ni no-importancia. Cuando los pensamientos en cuestión se identifican con segmentos del mundo sensorial, obtenemos la ilusión de enfrentar entes autoexistentes; cuando se identifican con cualidades, obtenemos la ilusión de que los «entes» que enfrentamos poseen intrínsecamente tales o cuales cualidades.⁴⁸ Y así sucesivamente.

Nuestra sensación de carencia es el resultado de la *valorización-absolutización delusoria* de nuestros pensamientos en general y, en particular, de la estructura cognitiva sujeto-objeto, pues es al valorizar delusoriamente dicha estructura que nos sentimos intrínsecamente separados del continuo de lo dado y nos experimentamos como carencia de la plenitud del continuo en cuestión. Entonces, al enfrentarnos a éste, vamos abstrayendo,

⁴⁶Las enseñanzas dzogchén explican la aparición del *samsara* a partir de la «base» en un número mayor de pasos; ahora bien, en este trabajo lo que nos interesa es dar una idea general de la aparición y la dinámica de la *avidya* y el *samsara* y no explicar exhaustivamente cómo surgen éstos a partir de una absorción en la cual ni el *nirvana* ni el *samsara* estaban activos. En todo caso, más adelante explico secuencialmente los términos que indican las principales etapas de lo anterior en la enseñanza dzogchén.

⁴⁷Este concepto corresponde al de «sobreevaluación» que se emplea en la escuela *yogachara* de budismo *mahayana* y en la enseñanza conocida como dzogchén (*rdzogs-chen*), entre otros sistemas budistas.

⁴⁸Por supuesto, dichos pensamientos tienen que ser aplicables a los segmentos o cualidades en cuestión. Cabe señalar que, puesto que desde el punto de vista temporal el mundo sensorial puede ser visto como un proceso, los «segmentos» que abstraemos en dicho mundo y que interpretamos como entes estáticos sustanciales y subsistentes, pueden ser vistos como segmentos del «proceso universal» —o, lo que es lo mismo, como subprocesos dentro de un proceso único—. Las cualidades son, a su vez, *aspectos* de estos subprocesos.

uno tras otro, los segmentos que nos interesan entre aquéllos que conservan su configuración y que estamos acostumbrados a asociar a uno u otro de los contenidos de nuestros pensamientos; los entendemos en términos de éstos, y creemos que se trata de entes autoexistentes que son en sí mismos los contenidos mentales en términos de los cuales los hemos entendido. Según las cualidades que descubramos en los distintos entes, emitiremos juicios positivos o negativos que, según el caso, los dotarán de valor positivo o negativo (que creeremos inherente a dichos entes), lo cual nos hará experimentar agrado o desagrado e incluso, eventualmente, podría impulsarnos a tratar de apropiarnos de ellos o a intentar destruirlos. Es por esto que, como veremos, la *avidya* o marigpa se encuentra en la raíz de la crisis ecológica y, en general, nos hace enfrentar una serie de situaciones indeseables y experimentar frustración y recurrente sufrimiento.

De hecho, si valorizamos delusoriamente nuestro ser cristianos, ateos o budistas, estaremos siempre preocupados por lo que se piense de Jesús y los cristianos, de los ateos, o del Buda y los budistas —y cuando se los insulte nos ofenderemos y sufriremos, y quizás incluso estaremos dispuestos a pelear, corriendo el riesgo de sufrir golpes, dolor, hematomas y eventualmente hasta la muerte—. Ahora bien, aun si derrotamos al adversario, quedaremos insatisfechos, pues nunca podremos convencerle de que nosotros teníamos razón, y él seguirá teniendo una opinión negativa de los cristianos, los ateos o los budistas. Esta dinámica se encuentra en la raíz de los conflictos entre grupos en general y de las guerras en particular —las cuales, dadas las características y el número de las armas actuales, producen en el mejor de los casos una drástica aceleración del proceso de autodestrucción de la humanidad y, en el peor de los casos, podrían provocar la inmediata destrucción del planeta—. Así, pues, Krishnamurti estaba en lo cierto cuando decía que, en tanto que *seamos* esto o aquello, seremos responsables por las guerras y por los enfrentamientos entre grupos, con todas sus consecuencias negativas.⁴⁹

Podríamos decir que el efecto más inmediato del error llamado *avidya* o marigpa es la ilusión de ser un ente intrínsecamente separado con una conciencia y una inteligencia propias, privadas y particulares, separadas e independientes de la Totalidad universal de la cual, en verdad, toda conciencia y todo entendimiento son funciones. Como bien señaló Heráclito de Efeso:⁵⁰

«...Aunque el *logos* (o inteligencia universal) constituye (la naturaleza única y) común (de todos los intelectos), la mayoría (de los seres humanos) vive como si tuviera (su propia) inteligencia separada y particular.»

⁴⁹Krishnamurti no distinguió entre la necesaria identificación del grupo al cual pertenecemos en términos de pensamientos —por ejemplo, al pasar una frontera tenemos que poder decir cuál es nuestra nacionalidad— y la *valorización-absolutización delusoria* de esta distinción, que nos hace sentir que intrínseca y absolutamente *somos* lo que hemos pensado. En consecuencia, quienes siguen su enseñanza podrían pensar que deben evitar ciertos pensamientos particulares —algunos de las cuales son, por cierto, indispensables para la vida— en vez de entender que lo que deben superar es la *valorización-absolutización delusoria* de los pensamientos *en general*. Y, aun si lo entendiesen, no encontrarían en las enseñanzas de Krishnamurti los métodos efectivos que conducen a la autoliberación de la *valorización-absolutización delusoria*.

⁵⁰Fragmento 2 de Heráclito según Diels-Kranz, 23 según Marcovich (cfr. Marcovich, M., 1967, *Heraclitus-Greek Text with a Short Commentary-Editio Maior*, Mérida, Universidad de Los Andes, y Marcovich, M., 1968, *Heraclitus-Texto griego y versión castellana-Editio Minor*, Mérida, Universidad de Los Andes). La traducción que aquí utilizamos está basada en la que aparece en Kirk, G. S., y J. E. Raven (1966; español 1970), *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid, Editorial Gredos, S. A. En vez de «inteligencia particular», A. Cappelletti traduce «entendimiento particular» (Cappelletti, Angel J., 1972, *Los fragmentos de Heráclito*, Caracas, Editorial Tiempo Nuevo; cfr. también: Cappelletti, Angel J., 1969, *La filosofía de Heráclito de Éfeso*. Caracas, Monte Avila), mientras que Diels nos da «entendimiento privado».

La *avidya* o marigpa es como una enfermedad con síntomas muy desagradables. La ilusión de separatividad hace que la conciencia se sienta intrínseca y absolutamente separada del continuo de plenitud de lo dado, del cual ella en verdad es parte. De inmediato, la conciencia juzga la carencia de plenitud que se consideró al examinar la primera noble verdad y, por contraste con la plenitud de lo dado, la considera negativa y automáticamente tiende a rechazarla, experimentando la incomodidad que emana del rechazo. Así, pues, una vez que aparece el error, estamos condenados a experimentar una continua sensación de carencia de plenitud, insatisfacción e incomodidad.⁵¹

Aunque durante unos cuantos párrafos la lectura de este libro se haga un poco más difícil, en este punto conviene ir más allá del *mahayana* y considerar la aparición del error llamado *avidya* o marigpa en términos de los conceptos, relacionados con el *tantra Kalachakra*, que el lama tibetano Tarthang Tulku expuso en su obra *Time, Space and Knowledge*,⁵² así como del concepto de la base como nuestra propia condición originaria de total plenitud y perfección, que es propio de la enseñanza dzogchén. Combinando los conceptos en cuestión, podríamos decir que la *avidya* o marigpa implica la ilusoria ruptura de la *indivisibilidad del espacio total, el tiempo total y la gnosis o cognitividad total* que constituye nuestra *condición originaria de total plenitud* (dzogchén),⁵³ por medio de la ilusoria ruptura de nuestra cognitividad o gnosis no-dual en los dos polos del conocimiento dualista —el sujeto y el objeto—,⁵⁴ que introduce la ilusión de un sujeto mental separado del continuo-espacial-de-objetos-potenciales y del continuo temporal de lo que propiamente puede llamarse «ahora».

Cabe señalar que si, al referirnos a nuestra *condición originaria de total plenitud* (dzogchén), hablamos de *espacio total, tiempo total y gnosis o cognitividad total*, ello no se debe a que éstos sean tres aspectos de dicha condición, diferentes o separados entre sí, sino al hecho de que *una vez que se ha producido la ilusoria ruptura de la condición en cuestión, surge la falsa apariencia* de un sujeto mental que da la impresión de ser el agente del conocimiento y de encontrarse intrínsecamente separado de sus objetos potenciales, y

⁵¹Por supuesto, en los momentos en que aceptamos nuestros objetos experimentamos agrado, el cual substituye momentáneamente la incomodidad, y cuando no podemos transformar de esta manera la incomodidad en placer, intentamos por lo menos ignorarla de la manera que ya se ha considerado.

⁵²Tarthang Tulku (1977), *Time, Space and Knowledge. A New Vision of Reality*. Dharma Publishing, Emmerlyville, California.

⁵³El término tibetano «dzogchén» (*rdzogs-chen*) es la contracción de «dzogpa chenpo» (*rdzogs-pa chen-po*). «Dzogpa» significa «lleno», «pleno» o «perfecto» (por ejemplo, un vaso lleno de agua al que no le cabe ni una gota más está «dzogpa», como lo está también un acto realizado perfectamente). A su vez, aunque «chenpo» se ha traducido generalmente como «grande», el maestro de dzogchén Namkhai Norbu Rinpoché ha indicado que, en el término compuesto «dzogchén», «chenpo» no tiene un sentido relativo, como el que tiene el vocablo «grande», que puede ser más o menos grande, sino un sentido absoluto, como el que tiene la palabra «total». Es por todo lo anterior que he decidido traducir el término «dzogchén» como «total plenitud y perfección».

En la obra cuyos datos editoriales aparecen en la nota anterior, Tarthang Tulku habla de un «Gran Espacio-Tiempo-Conocimiento»; ahora bien, puesto que también en este caso el término tibetano «chenpo» tiene un sentido absoluto y no uno relativo, aquí preferí traducirlo como «total»; del mismo modo, puesto que (como se mostrará en la próxima nota) el término conocimiento implica la dualidad sujeto-objeto, preferí usar el término «cognitividad». Así, pues, en vez de hablar de Gran Espacio-Tiempo-Conocimiento, he decidido hablar de «total espacio-tiempo-cognitividad».

⁵⁴Como bien señaló el poeta Paul Claudel, el conocimiento (*la connaissance*) es el co-nacimiento (*la co-naissance*) del sujeto y el objeto. Este término indica, en efecto, una función del estado de *avidya* o error, caracterizado por el dualismo en general y, en particular, por la ilusoria dualidad noético-noemática (sujeto-objeto).

por ende del continuo espaciotemporal, manifestándose la *ilusión* de que espacio y tiempo son «dimensiones» intrínsecamente separadas la una de la otra.

La ilusoria ruptura de nuestra *condición originaria de total plenitud* introduce en ella la ilusión de una brecha, de un vacío: espacialmente nos experimentamos como si estuviésemos a una distancia de la plenitud absoluta del campo único de energía que es el universo, mientras que temporalmente nos experimentamos como si estuviésemos a una distancia de la plenitud absoluta del ahora indiviso. Platón señaló que la etimología del término «presente» es «estar ante», y de hecho la ilusoria brecha o el ilusorio vacío que surge cuando tiene lugar la *ilusoria ruptura del total espacio-tiempo-cognitividad* se manifiesta en el plano de la temporalidad como el *presente* que separa artificialmente el pasado del futuro, y en el plano de la espacialidad como la ilusión de *estar ante* el mundo físico. Es por esto que el término «presente» sólo debería emplearse cuando esté manifiesta la ilusión de estar a una distancia tanto del ahora como del universo físico.

En el sentido temporal, el presente es la *ilusoria nada* constituida por el instante matemático (o sea, sin duración alguna) que separa el pasado del futuro, y por lo tanto no es más que la *ilusión de un vacío o una carencia*; en cambio, el ahora es la absoluta plenitud de la no-separación entre el pasado y el futuro. De hecho, si dejásemos de experimentarnos como si estuviéramos a una distancia del ahora y así obtuviésemos la plena vivencia del mismo, encontraríamos que éste —tal como sucede, espacialmente, con el campo único de energía que es el universo— no es otra cosa que absoluta plenitud. En cambio, el presente, en tanto que ilusoria distancia con respecto al ahora, es la experiencia de la carencia que surge de sentirnos separados de nuestra propia condición de total plenitud.

La ilusión de una brecha o de un vacío corresponde al «punto de cruce» de las líneas de las tres dimensiones espaciales («lugar») y la línea de la dimensión del tiempo («momento»), en el cual parece encontrarse el ilusorio sujeto mental aparentemente separado. Este «punto de cruce» no ocupa espacio ni tiempo alguno, mas es la referencia obligada que hace posible toda percepción espaciotemporal (de hecho, Descartes concibió la *res cogitans* como un alma que no ocupaba espacio alguno precisamente porque tomó el ilusorio sujeto mental como una realidad substancial).

Al experimentar el «punto de cruce» en cuestión como si el mismo fuese un sujeto mental aparentemente separado, surge el impulso de este último a afirmarse como tal, que es lo que se conoce como *ahamkara* o «autopreocupación» (un concepto de la mayor importancia en la enseñanza dzogchén) y que se encuentra en la raíz del *trishna* (avidez y sed de existencia). La sensación de carencia que dimana de experimentarnos como si estuviésemos a una distancia de la plenitud ininterrumpida del campo de energía que es el universo y de la plenitud ininterrumpida del ahora, se vivencia como exigencia de colmarla, lo cual —como hemos visto— intentamos por medio de una plétora de medios que son incapaces de lograr su cometido, pues todos ellos afirman y sostienen nuestra ilusión de ser entes intrínsecamente separados, que es la causa de la sensación de carencia.

Dejando a un lado las explicaciones propias de las vías «superiores» del budismo, cabe señalar que la *avidya* o marigpa no sólo es la causa del *trishna* y del *duhkha*: ella es también la fuente del mal. El error implica la ilusión de ser egos substanciales, intrínsecamente separados, la cual implica a su vez el egoísmo: ese interés por nosotros mismos y falta de cuidado por los demás (sobre todo si no son cercanos a nosotros) que hace que estemos dispuestos a perjudicar a otros de todas las maneras posibles con tal de obtener lo que erróneamente creemos constituirá nuestro propio beneficio. Fue debido a la universalización de este problema que se hizo necesario decretar normas religiosas, morales

y legales que prohibiesen las conductas que perjudicarían a otros. Ahora bien, la auténtica virtud sólo puede surgir de la superación de la ilusión de ser egos substanciales y por ende del egoísmo; ella no puede surgir de ponerle una camisa de fuerza a la ilusión egoica, pues esto sería como atar un camello en el desierto: si le dejamos libre, el animal se quedará quieto, pero si le amarramos dará brincos y saltos sin parar intentando soltarse. El intento por alcanzar la virtud implica que ella no nos es inherente, sino algo externo que debemos obtener; en consecuencia, nos mantendrá a una distancia de ella.⁵⁵

Algo peor sucede con el impulso a destruir el mal: siendo odio, que es mal, el odio hacia el mal refuerza el mal en nosotros, haciéndolo doblemente malo y perverso. Y, lo que es peor, entonces, en contra del «pecador» y el «perverso»:⁵⁶

«...las peores violencias se convierten en actos de piedad.»

En consecuencia, todos están dispuestos a cometer hacia el condenado por la justicia atrocidades mucho peores que las que éste supuestamente había cometido con sus víctimas,⁵⁷ e incluso a apedrear a la adúltera hasta ocasionarle la muerte. En general, nos alejamos de la virtud intentando apropiárnosla y exacerbamos el mal intentando destruirlo.⁵⁸

Ahora bien, además de todo lo anterior, el error llamado *avidya* o marigpa implica la autoconciencia que hace que nuestros actos en su totalidad estén caracterizados por la autointerferencia, la obstrucción, la imprecisión y la imperfección. Como lo expresa el poemita inglés:⁵⁹

⁵⁵Una planta de una determinada especie, o bien tiene una virtud curativa, o bien carece de ella. Si la posee, no hay que hacer nada para que dicha virtud tenga efecto; si no la tiene, no importa qué se hiciera a ese fin, no podría desarrollarla. Como bien señaló Alan Watts, el significado de «virtud» en el sentido de la palabra china *te* que aparece en el título del *Tao-te ching* es semejante al que tiene el vocablo castellano en el ejemplo anterior; sin embargo, cabría agregar que, en el caso del término *te* que aparece en el título del famoso clásico chino, la virtud depende, no de la existencia del *Tao*, sino de la patencia de la vivencia desnuda de éste (que no es otra cosa que nuestra verdadera esencia o naturaleza): cuando el error llamado *avidya* o marigpa no esté ocultando el *Tao*, la virtud inherente a éste se manifestará espontáneamente; en cambio, cuando dicho error lo esté ocultando, nada de lo que hagamos por generar la virtud inherente al *Tao* podrá hacer que ella se manifieste. [Aunque la versión más antigua que se conoce del *Tao-te Ching* es la de Ma-Wang-Tui, titulada *Te-tao Ching* (traducción de J. I. Preciado Ydoeta: Lao Zi, español 1.996, *El libro del Tao*; Buenos Aires-México, Alfaguara Bolsillo; traducción de Robert G. Henricks: Lao-Tzu, inglés 1.989, *Te-Tao Ching*. Nueva York, Ballantine Books), creo probable que Thomas Cleary tenga razón al afirmar que dicha versión, que también es más extensa que la tradicional, haya sido el producto de una adaptación cortesana del original.]

⁵⁶Ravignat, Patrick (1972; español 1978), *Los maestros espirituales contemporáneos*. Barcelona, Plaza y Janés.

⁵⁷Esto lo han impulsado las mismas instituciones de «justicia». Cfr. Foucault, Michel (1975, español, 1976), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI Editores, S.A.

⁵⁸Para un análisis más extenso de la dinámica que nos hace alejarnos de la virtud intentando apropiárnosla y exacerbar el mal intentando destruirlo, cfr. Capriles, Elías (1994), *Individuo, sociedad, ecosistema. Ensayos sobre filosofía, política y mística*. Mérida, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes. El tema se trata en el tercer ensayo de dicho libro, titulado «Teoría del valor. Crónica de una caída» (cfr. en particular la sección sobre el valor ético).

⁵⁹La versión original de este poemita lee:

«The centipede was happy, quite,
until the toad for fun
asked «Pray, which leg goes after which?»
which brought his mind to such a pitch
he fell demented in a ditch
forgetting how to run.»

Cfr. Watts, Alan (1956), *The Way of Zen*; Nueva York, Pantheon Books. Hay versión española: *El camino del zen* (traducción de Juan Adolfo Vázquez); Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1961; Barcelona, Edhasa, 1977. 2a reimpresión 1984.

«Muy feliz era el ciempiés,
 hasta que el sapo una vez
 le dijo: «¿qué orden al andar siguen tus remos?»
 lo cual forzó su mente a tal extremo
 que, enloquecido, a una zanja fue a caer
 mientras pensaba cómo hacer para correr.»

El problema que expresa el poemita es consecuencia de la fractura de la psiquis del individuo, que introduce la ilusoria separación entre un aspecto que controla, gobierna o dirige y otro que es controlado, gobernado o dirigido. Esto puede ilustrarse con el ejemplo de un artesano o un artista. Si éste está poseído por el error llamado *avidya* o marigpa y, en consecuencia, se encuentra escindido interiormente, el aspecto de su psiquis que tiene la función de controlar intentará manejar a voluntad su actividad artística, corrigiéndola constantemente a medida que la realiza e interfiriendo así con el espontáneo flujo creador de nuestra verdadera naturaleza. En cambio, el artesano o el artista que se ha liberado del error llamado *avidya* o marigpa y, habiendo superado la fractura que separaba un aspecto que controlaba de otro que era controlado, no se encuentra escindido interiormente, se transforma en un canal abierto para el flujo no obstruido de la espontaneidad de dicha naturaleza, que se plasma en incomparables obras de arte o artesanía. El *Chuang-tzu* nos dice:⁶⁰

«Ch'ui el artesano podía dibujar círculos a mano mejor que con compás. Sus dedos parecían acomodarse tan fácilmente a la cosa en que estaba trabajando que no necesitaba fijar su atención. Sus facultades mentales así permanecían una (es decir, integradas) y no sufrían impedimento.»

Si el artesano en cuestión hubiese necesitado fijar su atención en el objeto en que trabajaba y en las manos con las que lo trabajaba, y controlar con ella su actividad artesanal, le habría sucedido como al ciempiés y habría sufrido impedimento.⁶¹ Quien se haya establecido inmoviblemente en el estado de Iluminación, de modo que su

⁶⁰Giles (1926), *Chuang-tzu*, p. 242. Shanghai, Kelly & Walsh. Citado en la obra de Alan Watts cuyos datos editoriales se dieron en la nota anterior, p. 46. Hay traducciones españolas del *Chuang-tzu*, incluyendo la de Carmelo Elorduy publicada en Venezuela por Monte Avila Editores.

⁶¹La autointerferencia del artista será mayor en la medida en la que él o ella sea considerado como el único responsable de su obra y se le valore en la medida en la que ésta alcance la excelencia: el miedo a errar —o, en la terminología de Sartre, la angustia— creará una duda en el artista que le hará más proclive a la autointerferencia. Esta duda puede ser magnificada por la exposición a la mirada objetivante del otro que induce al artista a *hacerse* lo que el otro ve como él, la cual puede tener tanto poder que incluso maestros *zen* con un cierto grado de realización espiritual han sido incapaces de librarse de la interferencia de una mirada crítica. Un ejemplo de esto último es la siguiente anécdota (Compilador anónimo, 1959, *Zen Buddhism. An Introduction to Zen with Stories, Parables and Koan Riddles Told by the Zen Masters*. Mount Vernon, Nueva York, The Peter Pauper Press; cfr. también Repps, Paul, *Zen Flesh, Zen Bones*):

«El maestro Kosén dibujó (en caracteres chinos) las palabras «El Primer Principio» que están talladas sobre la puerta del Templo Oaku en Kyoto. El las dibujó con su pincel en una hoja de papel y luego fueron talladas en madera.

«Un alumno del maestro le había mezclado la tinta y se había quedado parado cerca de éste, mirando la caligrafía del maestro. Este alumno dijo «¡No tan buena!» Kosén lo intentó de nuevo. El alumno dijo «¡ésta es peor que la anterior!» y Kosén trató de nuevo.

«Después del intento número sesenta y cuatro, la tinta se estaba acabando y el alumno salió a mezclar más. Habiendo sido dejado solo, sin ser distraído por ningún ojo crítico que le observase, Kosén hizo otro dibujo rápido con lo que quedaba de tinta. Cuando el alumno regresó, echó una buena mirada a este último esfuerzo.

««¡Una obra maestra!», dijo.»

Las artes pueden emprenderse como «vías» (chino: *tao*; japonés: *do*) de realización espiritual: como disciplinas de acción dirigidas al logro de la no-acción (*wu-wei*) o «acción que surge por la espontaneidad del Tao, sin la interferencia de la intencionalidad de un sujeto aparentemente separado» (*wei-wu-wei*). Quien se haya establecido inmoviblemente en el estado «despierto», de modo que el *Tao* fluya ininterrumpidamente a través de ella o él, no será afectado por la mirada del otro y podrá realizar la obra maestra ante la mirada del más crítico y temible de los observadores.

verdadera naturaleza fluya ininterrumpidamente a través de él, no será obstruido por la autoconciencia aunque le observen los testigos más exigentes, críticos, respetados y temibles, y podrá realizar obras maestras ante la mirada de éstos. Así, pues, no es sólo la felicidad, sino también el consumado manejo de la vida práctica, lo que es impedido por el error llamado *avidya* o marigpa.

La *acción* intencional y autoconsciente es lo que se conoce como *karma*. El budismo clasifica los karmas en buenos, malos y neutros; ahora bien, independientemente de su tipo, el *karma* afirma y mantiene el error en la raíz del *samsara*. En tanto que un individuo no pueda ir más allá del *karma*, debe esforzarse por evitar la creación de karmas negativos, que en el futuro serán fuente de vivencias desagradables; sin embargo, en la medida en que los karmas positivos también mantienen el *samsara*, que significa «rueda», y puesto que cualquier punto de una rueda que suba tendrá luego que bajar, evitar los malos karmas y realizar sólo los buenos no podría representar una solución definitiva a nuestros problemas. Estos sólo se superarán definitivamente cuando superemos la ilusión de agencia separada y por ende el *karma* mismo, poniendo así fin a los giros de la rueda del *samsara*.

«Delusión» significa «percepción distorsionada de la realidad». Tal como alguien con una percepción distorsionada de los puntos cardinales que crea estar dirigiéndose hacia el Norte, podría en un momento dado descubrir que está yendo hacia el Sur, el error humano esencial (*avidya* o marigpa) produce una mecánica invertida que nos hace lograr con nuestros actos lo contrario de lo que nos proponemos producir.⁶² Y a hemos visto que, en nuestras vidas cotidianas, nuestros intentos por obtener placer, felicidad y seguridad constantemente resultan en dolor, infelicidad e inseguridad. Es precisamente esta mecánica del efecto invertido la que se encuentra en la raíz de la crisis ecológica actual: intentando, como los arquitectos de Babel, alcanzar el paraíso por medio de la construcción de una estructura material, hemos producido un infierno y llegado al borde de nuestra extinción.

De hecho, según los científicos independientes más importantes del planeta, de seguir todo como va, la crisis ecológica pondría fin a la vida en el planeta antes de la mitad del próximo siglo.⁶³ La forma de vida imperante sacrifica a las generaciones futuras en su

⁶²Ya el *Te-tao ching* o *Tao-te ching* de Lao-tse se ocupó de esta mecánica invertida, que en nuestro siglo Alan Watts designó como «ley del efecto invertido» o «ley al revés» y describió con gran acierto en su libro *The Wisdom of Insecurity* (Nueva York, Pantheon Books). Quien esto escribe también se ocupó de dicha ley en su librito de circulación restringida *The Source of Danger is Fear. Paradoxes of the Realm of Delusion and Instructions for the Practice of the Dzogchen Upadesha* (1989, Mérida, Editorial Reflejos).

Con respecto a Watts, cabe señalar que en su obra se encuentran numerosas imprecisiones y algunos errores de fondo que pueden incluso haber conducido a algunos por falsos senderos. (A modo de ejemplo: en *The Joyous Cosmology*, Watts llegó incluso a afirmar que las drogas psicodélicas podían *producir* la vivencia del estado de Iluminación que persiguen el *ch'an* o *zen* y otras «vías de liberación» del Oriente, cuando lo característico de dicha vivencia es que, siendo *incondicionada*, ella no puede ser *producida*. Afirmaciones como las de Watts impulsaron el hedonismo psicodélico que caracterizó a los *hippies* en la década de los mil novecientos sesenta y cuyos resultados fueron, de manera inmediata, frecuentes psicosis y suicidios, y de manera mediata, una reacción dialéctica conservadora y represiva que se manifestó en el auge de grupos espirituales basados en el dominio y el engaño, en la popularización de drogas ilegales altamente tóxicas que estimulan el ego y que son fisiológica y/o psicológicamente adictivas y en una reacción política que tiende hacia la extrema derecha. Este hedonismo es algo, pues, que los jóvenes de hoy que aspiren a transformar la conciencia y la sociedad deberán evitar.) Sin embargo, Watts jugó un papel inestimable en la educación y la inspiración de una buena parte de aquellos miembros de la generación de quien esto escribe que luego abordaron una u otra de las vías budistas.

⁶³Pero ¿estará justificado afirmar que nuestro proyecto científico-tecnológico ha producido resultados tan horribles? Aunque las predicciones de los científicos raramente se han cumplido con precisión, cabe recordar que el conocido manifiesto *A Blueprint for Survival* (equipo editorial de la revista *The Ecologist*, 1971; reproducido en versión ampliada por Pelican Books, Harmondsworth, U.K.), apoyado en un documento por muchos de los científicos más notables del

totalidad y a muchos miembros de las generaciones actuales a cambio de un aparente confort que sólo es asequible a unos pocos «privilegiados», pero que ni siquiera a ellos proporciona grado alguno de genuina felicidad. Como todos los otros miembros de la civilización tecnológica, quienes viven en la opulencia están siempre asediados por la insatisfacción, la ansiedad y la neurosis, y carecen de un sentido vital vivencial que justifique su existencia.

El proyecto moderno es un producto de la exacerbación del error llamado *avidya* o *marigpa*, caracterizado por la ilusoria fragmentación de un mundo que en sí mismo constituye un continuo perfectamente indiviso. Esta ilusoria fragmentación puede ilustrarse con la historia que nos ofrece un *sutra* budista, según la cual un grupo de hombres en la oscuridad intentaba determinar la identidad de un elefante, al que no podían ver y, a ese fin, cada uno de ellos agarró una parte del paquidermo, llegando a una conclusión diferente sobre la identidad del mismo: el que tomó la trompa dijo que era una manguera; el que asió la oreja creyó que era un abanico; el que puso la mano sobre el lomo pensó que era un trono; el que abrazó una pata concluyó que era un pilar y, finalmente, el que agarró la cola la lanzó lejos de sí aterrorizado, pensando que era una serpiente.⁶⁴

La exacerbación moderna del error humano esencial nos ha hecho peores que los hombres con el elefante de la fábula oriental, pues al extremar nuestra sensación de ser entes intrínsecamente separados e independientes del resto de la naturaleza y en general

Reino Unido y por organizaciones tales como The Conservation Society, Friends of the Earth, The Henry Doubleday Research Association, The Soil Association y Survival International, afirmó que:

«Un examen de la información relevante asequible nos ha hecho tomar conciencia de la extrema gravedad de la situación global en nuestros días. Pues, si permitimos que persistan las tendencias imperantes, la ruptura de la sociedad y la destrucción irreversible de los sistemas que sostienen la vida en este planeta, posiblemente hacia el final del siglo, sin duda dentro de la vida de nuestros hijos, serán inevitables.»

A su vez, Michel Bosquet advertía hace ya varias décadas que:

«La humanidad necesitó treinta siglos para tomar impulso; le quedan treinta años para frenar antes del abismo.» (Senent, Juan, Philippe Saint-Marc y otros, 1973, *La contaminación*. Barcelona, Salvat, Biblioteca Salvat de Grandes Temas)

Arturo Eichler ha señalado recientemente que podría ser exagerado situar la destrucción total de los sistemas que sostienen la vida dentro de nuestro siglo, pero al mismo tiempo ha dicho que sólo una transformación total *inmediata* podría *quizás* hacer posible nuestra supervivencia más allá de la primera mitad del próximo siglo (comunicación personal).

Por su parte, Lester Brown, del Worldwatch Institute en Washington, D. C., afirmó en el Foro Global sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo para la Supervivencia que tuvo lugar en Moscú del 15 al 19 de enero de 1990, que:

«Si no podemos invertir en el futuro próximo algunas de (las) tendencias (imperantes), corremos el riesgo muy real de que la degradación ambiental pueda producir ruina económica, como ya lo ha hecho en partes de África, y de que las dos puedan comenzar a alimentarse mutuamente, haciendo cualquier progreso futuro extremadamente difícil... ...para el año 2030, o bien habremos producido un sistema económico mundial ambientalmente sostenible, o habremos fracasado claramente y, mucho antes de eso, la degradación ambiental y la ruina económica, alimentándose mutuamente, habrán llevado a la desintegración social. Lo haremos para el 2030 o habremos fracasado claramente.» (Brown, Lester, 1990, «Picturing a Sustainable Society». En *The Elmwood Newsletter*, Vol. 6, Nº 1, equinoccio de primavera de 1990. Berkeley, The Elmwood Institute.)

En 1.998, un grupo de científicos que comprendía a la gran mayoría de los premios Nóbel del planeta advirtió contra la irreversible desestabilización y destrucción del ecosistema por el efecto invernadero —el cual desde 1997 y durante 1998 produjo el más extremo fenómeno «El Niño» que haya registrado la historia, el cual ha causado estragos en todo el mundo—. Incluso James Lovelock, quien con anterioridad se había burlado de los ecologistas, señaló que Gaia (el planeta considerado como ser vivo) sería incapaz de mantener su homeostasis (salud) y su vida con un índice de incidencia humana sobre sus sistemas como el que se ha dado en los últimos años.

⁶⁴Esta historia aparece en un *sutra* budista. Luego, reaparece en los países islámicos, en textos de los poetas sufíes; de hecho, según el *Hadiqah* de Sana'i, los hombres eran ciegos, mientras que en el *Masnavi* de Rumi ellos no tenían problemas de la vista, sino que se encontraban en la oscuridad. Recientemente, la misma ha sido utilizada por el lama tibetano Namkhai Norbu Rinpoché, en textos sobre la teoría de sistemas y también en obras anteriores del autor de este libro.

nuestra percepción fragmentaria del universo (que nos hace captarlo como si fuese un conjunto de entes intrínsecamente separados, autoexistentes e inconexos), nos condujo a desarrollar el proyecto tecnológico destinado a destruir las partes del mundo que nos molestaban y a apropiarnos las que nos agradaban —y, así, nos ha hecho destruir el sistema único del que somos parte y del que dependemos para nuestra supervivencia—. Incapaces de captar la unidad de la moneda de la vida, desarrollamos poderosos corrosivos para destruir el lado que consideramos indeseable —muerte, enfermedad, dolor, molestias, etc.— y conservar el lado que consideramos deseable —vida, salud, placer, confort, etc.—. Poniendo estos corrosivos sobre el lado de la moneda que queremos destruir, abrimos un hueco a través de la numisma y, en consecuencia, destruimos también el otro lado.⁶⁵

A fin de ilustrar el estado de conciencia fragmentaria y restringida o de «pequeño espacio-tiempo-conocimiento»⁶⁶ inherente a la *avidya*-marigpa, el Buda Shakyamuni utilizó también el ejemplo de una rana que, habiendo estado confinada toda su vida al fondo de un aljibe, pensaba que el cielo era un pequeño círculo azul.⁶⁷ Como señala Gregory Bateson, cuando este tipo de conciencia capta un arco, no se da cuenta de que el mismo es parte de un circuito: el árbol individual que se encuentra frente a nosotros no nos permite ver el bosque. En consecuencia, cuando un arco nos molesta, dirigimos en su contra nuestras poderosas armas tecnológicas, destruyendo el circuito del que el arco es parte: prendiendo fuego al árbol frente a nosotros, incendiamos el bosque en el que nos encontramos, con lo cual ocasionamos nuestra propia destrucción.

⁶⁵Este ejemplo fue utilizado por Alan Watts, de quien lo he tomado prestado muchas veces.

⁶⁶Cfr. Tarthang Tulku (1977), *Time, Space and Knowledge. A New Vision of Reality*. Dharma Publishing, Emeryville, California. Hay una relación directa entre la amplitud o limitación del propio espacio-tiempo-conocimiento y lo que la bioenergética tradicional tántrica designa como «volumen bioenergético» (*kundalini* o *thig-le*). Aunque la bioenergética en cuestión explica el concepto expresado por estos últimos vocablos en términos del volumen de energía que entra a los «centros superiores» situados en la cabeza (y por implicación al cerebro), algunos de los exponentes más lúcidos de la enseñanza dzogchén han indicado que el sistema de canales sutiles (*nadi* o *rtsa*) que la bioenergética en cuestión describe en relación con las prácticas destinadas a incrementar el volumen bioenergético, no es algo que tenga existencia objetiva.

El estado de pequeño espacio-tiempo-conocimiento, que está asociado a un bajo volumen bioenergético, es un estado de restricción del foco de conciencia, de modo que éste abarca sólo un fragmento a la vez del continuo de lo dado y tiene límites bastante impermeables. Este estado es la condición del funcionamiento del error que constituye la segunda noble verdad, pues sin él no serían posibles la percepción fragmentaria, la ilusión de separatividad y la ocultación que Sartre llamó mala fe y que Freud designó como represión. No obstante, para superar el error no basta con ampliar el espacio-tiempo-conocimiento: dicha ampliación sólo producirá experiencias ilusorias del tipo que los budistas designan con el término tibetano ñam (*nyams*), el vocablo chino *mo-ching* y la palabra japonesa *makyo*, y que los sufíes designan con el término árabe *hal*. Puesto que tales experiencias se interpretan en términos de los contenidos de pensamientos valorizados-absolutizados delusoriamente, si se ha de superar el error llamado *avidya* o marigpa, dichos pensamientos deberían ser reConocidos como deben reConocerse todos los pensamientos en la práctica del dzogchén (o sea, *como y por* el estado de rigpa o Verdad, que es intrínsecamente autoliberador), de modo que se liberen por sí mismos, de manera espontánea y natural.

Aunque la existencia de los canales sutiles y los *chakra* pueda no ser objetiva, es un hecho que el volumen bioenergético puede ser modificado por prácticas tales como el *kundalini yoga*, el *yantra yoga* y las prácticas de tsa-lung-thiglé (*rtsa rlung thig-le*). Sin embargo, por las razones ya consideradas, este cambio no es suficiente para la superación del error y, en el individuo que no está preparado, puede más bien producir una psicosis. Sucede que, como se verá en la sección sobre la dinámica del *mandala* en la tercera parte de este libro, «En la práctica», la ampliación y permeabilización de su conciencia puede hacer que el individuo descubra la insubstancialidad del ente que él o ella cree ser y del resto del universo, y/o que aprehenda contenidos ego-asintónicos (incompatibles con la propia autoimagen), todo lo cual puede amenazar su funcionamiento egoico y sentido de identidad. Del mismo modo, ello puede hacer que se vivencie en su desnudez el dolor inherente a la valorización-absolutización delusoria, lo cual puede activar circuitos autocatalíticos (de realimentación positiva, o sea, que aumentan a partir de su propia realimentación) de dolor y angustia, y así sucesivamente.

⁶⁷Este ejemplo es empleado a menudo por el lama tibetano Dungse Thinle Norbu Rinpoché.

De hecho, según la teoría cíclica de la evolución y la historia humanas que el budismo tántrico y dzogchén⁶⁸ comparten con una serie de otros sistemas de pensamiento, tanto del Oriente como de Grecia y Roma, el error llamado *avidya* o marigpa y la falta de sabiduría sistémica que le es inherente se han ido desarrollando desde tiempo inmemorial. Su desarrollo ocultó la verdadera naturaleza del universo, cuyo flujo espontáneo había imperado en la Edad de Oro o Era de la Verdad, poniendo fin a dicho período; impulsó luego el proceso de degeneración que siguió su curso durante las eras siguientes, y, al final de la Edad de Hierro o Era de la Oscuridad (en el que nos encontramos actualmente), ha provocado la gravísima crisis ecológica que nos ha llevado al borde de nuestra extinción, reduciendo *ad absurdum* el error que se había estado desarrollando durante todo el ciclo evolutivo (*kalpa*). Esta reducción al absurdo, a su vez, nos brinda la oportunidad de superar dicho error y recuperar la sabiduría sistémica, lo cual haría posible la transición a una nueva Edad de Oro o Era de la Verdad.

Para que la vigencia del budismo se aprecie claramente, encuentro conveniente explicar la crisis ecológica en términos de las cuatro nobles verdades: (1) La crisis ecológica es tan grave que, si todo sigue como va, la vida humana desaparecerá del planeta, probablemente en la primera mitad del siglo XXI. Mientras tanto, nuestra existencia se hará cada vez más miserable y un número cada vez mayor de seres humanos será incapaz de adaptarse al entorno, lo cual producirá altísimos niveles de *stress*, neurosis y psicosis, graves enfermedades y suicidios. (2) Hay una causa primaria de la crisis ecológica, que es la falta de sabiduría sistémica inherente a la *avidya* o marigpa que se encuentra en la raíz del *duhkha* y que constituye la segunda noble verdad. Al sentirnos separados de la naturaleza y de los otros seres humanos, nos contraponemos a ellos e intentamos dominarlos, destruyendo los aspectos de la naturaleza que nos molestan y apropiándonos los que creemos nos producirán confort, placer y seguridad. Así aparecen el proyecto tecnológico de dominio de la naturaleza que ha destruido los sistemas de los que depende la vida, y las divisiones entre razas, naciones, Estados y clases sociales en la raíz de las injusticias y los conflictos. (3) Puede haber una solución a la crisis ecológica, que consistiría en la erradicación de su causa primaria —el error llamado *avidya* o marigpa— y de sus causas secundarias —el proyecto tecnológico de dominio de la naturaleza y de los otros seres humanos, la explotación y la profunda desigualdad política, económica y social—. (4) El sendero budista puede erradicar las causas de la crisis ecológica e instaurar una era de armonía comunitaria basada en la sabiduría que nos libera del afán de obtener cada vez más conocimiento manipulador y que nos permite utilizar benéficamente el que ya poseemos.

La *avidya* o marigpa es, pues, una delusión no muy diferente de las que los psiquiatras describen como resultado de la observación de sus pacientes psicóticos. En el budismo se cuenta la fábula de un rey a quien un famoso astrólogo le predijo la caída de una lluvia que contaminaría la totalidad de los depósitos de agua del reino, enloqueciendo a quienes bebiesen de ellos. El rey avisó a sus ministros y súbditos, de modo que cada uno preparó una provisión de agua bien tapada; ahora bien, los súbditos, menos pudientes, acabaron rápidamente sus raciones y tuvieron que beber el agua que enloquecía. Puesto que el rey y los ministros no se comportaban como quienes habían bebido el agua enloquecedora, el pueblo concluyó que habían enloquecido. Cuando los ministros acabaron sus raciones y bebieron el agua que enloquecía, al pueblo le pareció que ellos se habían normalizado y que sólo el rey seguía estando loco —y, desde ese momento, también los

⁶⁸*rDzogs-chen*.

ministros comenzaron a percibirlo como tal—. En consecuencia, a fin de conservar su reino e impedir que le confinassen al manicomio, el rey no tuvo otra opción que beber el agua que enloquecía.⁶⁹

Versión *mahayana* de la tercera noble verdad

Podría decirse que en todos los vehículos budistas se considera que el *samsara* surge del aferramiento a lo condicionado (*sámskrita*), y que la liberación o la Iluminación resultan del descubrimiento de lo incondicionado (*asámskrita*). Sin embargo, como ya hemos visto, cada vehículo explica de una manera diferente en qué consisten lo condicionado y lo incondicionado, y cuáles son los métodos a aplicar a fin de lograr ver a través de lo primero y así descubrir lo segundo.

En particular, para el *hinayana* lo incondicionado es el *nirvana* que constituye la tercera noble verdad, el cual por lo general se entiende como cesación del *duhkha* y del *trishna*; en cambio, para los «vehículos superiores», aunque la *avidya* nos haga experimentar los fenómenos de la experiencia samsárica como condicionados, también éstos son incondicionados, pues de otro modo la naturaleza de la realidad sería intrínsecamente dual: los fenómenos del *samsara* tendrían una naturaleza (condicionada) y los del *nirvana* otra intrínsecamente diferente (incondicionada). En los «vehículos superiores», de lo que se trata es de aprehender la naturaleza incondicionada de lo que en el *samsara* se presenta como condicionado, trascendiendo así el dualismo y la totalidad del error designado como *avidya* o marigpa.

Del mismo modo, como ya hemos visto repetidamente, para los «vehículos superiores» el *nirvana* que constituye la tercera verdad no podría ser entendido como cesación, pues lo que se busca es una sabiduría activa y efectiva que, además de hacer patente lo incondicionado, poniendo fin *en el individuo* a la *avidya* o marigpa (el error o la delusión esencial que constituye la segunda noble verdad) y por ende al *duhkha* (o sea, nuestra experiencia de carencia de plenitud, insatisfacción, frustración y recurrente dolor y sufrimiento), permita a aquél ayudar a todos los seres a superar la insatisfacción y el sufrimiento. Ya se ha visto que este objetivo del *mahayana* se llama *anuttara samyak sambodhi* o «Iluminación total insuperable».

El error llamado *avidya* o marigpa implica la ilusión de un núcleo de conciencia e inteligencia supuestamente autónomo y substancial que debe decidir en base a valores aprendidos qué conducta adoptar. Si logramos liberarnos de dicho error, viviremos, por el contrario, en base a nuestra verdadera naturaleza, que se manifestará en una vivencia de total plenitud y en una conducta espontánea libre de egoísmo que beneficiará tanto a nosotros mismos como al resto de los seres que sienten. Puesto que no puede haber mayor satisfacción que la inherente a nuestra condición originaria de total plenitud (dzogchén), no atribuiremos valor especial a ningún ente, actividad o condición; puesto que no puede haber un bien mayor que la espontaneidad de nuestra condición originaria de total perfección (dzogchén), no concebiremos ningún valor-molde al cual adaptar nuestra conducta, o en base al cual tomar decisiones.

⁶⁹Esta historia de la lluvia enloquecedora se emplea ampliamente también en el sufismo. Cabe señalar que en sus *Pensamientos* el filósofo, matemático y óptico Blaise Pascal describió acertadamente la segunda noble verdad (aunque sin llamarla por su nombre ni referirla al budismo, que no sabemos si habrá conocido), y la comparó con un disturbio psicológico.

Los Iluminados **no** se limitan a proporcionarnos pautas a seguir, pues no tienen interés en mantenernos en el estado en el cual, creyendo ser núcleos de conciencia e inteligencia separados, autónomos y substanciales, intentamos adecuar nuestra conducta a ciertos valores. La función del Iluminado es hacer posible la desocultación de nuestra condición originaria de total plenitud y perfección (dzogchén), cuya espontaneidad todo lo cumple a la perfección. Ello nos libera de la enfermedad del dualismo, que implica el manejo de la propia vida y conducta en referencia a valores y pautas preconcebidos, y de todos los males y problemas que de ella dimanen. Pues, como señala el expresidente de la India, Radhakrishnan:⁷⁰

«...para aquéllos que se han elevado por encima de sus yoos egoístas... no existe la posibilidad de hacer el mal... Hasta que no se gane la vida espiritual, la ley moral parece ser un mandato externo que el hombre tiene que obedecer con esfuerzo y dolor. Pero cuando se obtiene la luz se vuelve vida interna del espíritu, que trabaja inconsciente y espontáneamente. La acción del sabio es un rendirse de manera absoluta a la espontaneidad del espíritu, y no una obediencia no deseada a leyes impuestas externamente. Tenemos el libre fluir de un espíritu libre de egoísmo que no calcula los premios a los actos ni los castigos a sus omisiones.»

Esto es lo que el taoísmo llama «wei-wu-wei» o «acción a través de la no-acción»: una conducta espontánea libre de autoconciencia y de intencionalidad que todo lo cumple consumadamente, sin que surja la autointerferencia que caracteriza a la acción autoconsciente e intencional. Para que ella se manifieste no hace falta crear o producir algo, sino, más bien, descubrir nuestra condición originaria de total plenitud y perfección.

Ahora bien, es necesario que quede extremadamente claro en qué consiste esta desocultación de nuestra condición originaria, ya que —como vimos al comienzo de este libro cuando se consideró brevemente la historia del Buda Shakyamuni y el motivo por el cual éste abandonó sucesivamente a sus dos maestros espirituales— no todo lo que resplandece con un brillo dorado es oro, y no todos los resultados de las prácticas yóguicas son la Iluminación a la que aspira el budismo. En particular, es imprescindible distinguir entre: (1) aquello que los budistas llaman «Iluminación»; (2) aquellas experiencias condicionadas de los reinos transpersonales que se encuentran signadas por el error o delusión llamado *avidya* o *marigpa*, de modo que pertenecen al *samsara*, y (3) aquellas experiencias transpersonales en las cuales, si bien el error no está funcionando activamente, tampoco se encuentra manifiesto el estado de *rigpa* o Verdad —de modo que las mismas no pertenecen ni al *samsara* ni al *nirvana*.

(1) Lo que los budistas llaman «Iluminación» y que constituye la Suprema Cordura, consiste en la desocultación de nuestra condición originaria de total plenitud y perfección por medio de la autoliberación de toda comprensión en términos de pensamientos valorizados delusoriamente, independientemente de que dichos pensamientos sean: (a) burdos o discursivos, que son los que se enuncian secuencialmente «pronunciando mentalmente» cadenas de palabras; (b) sutiles o intuitivos, que tienen más que ver con lo visual que con lo auditivo, pues su captación tiene lugar en un estado de «mudez mental» (como por ejemplo cuando uno sabe que una puerta es una puerta sin tener que decirse «esto es una puerta»);⁷¹

⁷⁰Radhakrishnan (1923/1929), *Indian Philosophy* (2 vol). Muirhead Library of Philosophy. Londres, George Allen & Unwin; Nueva York, Macmillan, Vol. I, pp. 228-9.

⁷¹La enseñanza dzogchén y otras insisten precisamente en que lo visual es más primario y la vista el más determinante de los sentidos. Recientemente se ha anunciado que experimentos neurofisiológicos determinaron que la memoria depende de la zona encefálica que procesa la espacialidad (la cual está asociada al sentido de la vista más que a ningún otro de los

o (c) «supersutiles» —ejemplo de los cuales es la «triple proyección» constituida por la ilusión de que hay una experiencia, alguien que experimenta y algo que es experimentado.⁷²

(2) Entre las experiencias de los reinos transpersonales que, teniendo un carácter condicionado, se encuentran signadas por el error o delusión llamado *avidya* o marigpa, y que por ende pertenecen al *samsara*, cabe destacar las experiencias transpersonales de los «reinos sin forma» (*arupa loka* o *arupadhatu*), caracterizadas por una ampliación del foco de atención consciente y por ende del espacio-tiempo-conocimiento; según el budismo, estas experiencias constituyen la cúspide del *samsara* o experiencia cíclica condicionada y signada por el error. Ahora bien, incluso algunas experiencias que no implican la ampliación del foco de atención consciente ni un mayor espacio-tiempo-conocimiento — como por ejemplo las de los reinos con forma (*rupa loka* o *rupadhatu*) y las de los paraísos del reino de la sensualidad (*kama loka* o *kamadhatu*)⁷³— a menudo se transforman en objetivos espurios de la práctica espiritual.

(3) La instancia por excelencia de las experiencias en las cuales, si bien el error no está funcionando activamente, tampoco se encuentra manifiesto el estado de rigpa o Verdad —o, lo que es lo mismo, ni el *samsara* ni el *nirvana* están activos— es la condición que la enseñanza dzogchén⁷⁴ llama «kunzhí lungmatén»⁷⁵ —la cual, según Lligme Lingpa,⁷⁶ en nuestra época muchos yoguis confundirán con el *dharmakaya* (aspecto Mente de la budeidad y primer nivel de Iluminación en el sendero del dzogchén).⁷⁷

cinco que reconoce la psicología occidental); esto mostraría cómo organizamos los datos de los sentidos, los percibimos y, en general, recordamos en términos de las metáforas espaciotemporales de la energía tsel (*rtsal*) que se explicará en detalle en la parte II de este libro.

⁷²Los pensamientos burdos son los que Descartes llamó discursivos, que se enuncian secuencialmente, «pronunciando mentalmente» cadenas de palabras; los pensamientos sutiles son los que Descartes designó como intuitivos, que tienen más que ver con el sentido de la vista (o con la memoria y la imaginación asociadas a este sentido) que con el oído, pues su captación tiene lugar en un estado de «mudez mental»; por último, los pensamientos que la enseñanza dzogchén designa como «supersutiles» comprenden estructuras tales como la «triple proyección» —la ilusión de que hay una experiencia, algo experimentado y alguien que experimenta—. La valorización-absolutización delusoria de los últimos se encuentra en la raíz de la ilusoria dualidad sujeto-objeto que signa la totalidad de la experiencia samsárica.

Puesto que *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*, todos los contenidos de los pensamientos son *relativos*: se definen por inclusión en un género más amplio que los contiene (*genus proximum*) y por contraste con los que dentro del mismo género constituyen sus contrarios o simplemente son diferentes a ellos (*differentiam specificam*). Lo que el budismo *mahayana* designa como la verdad absoluta (entendida en este caso como *base* en el sentido que la enseñanza dzogchén da a este término), no puede corresponder al contenido de pensamiento alguno, pues no tiene ni género próximo ni diferencia específica, ya que es la esencia o naturaleza común de todos los entes y de todos los pensamientos. A su vez, el error llamado *avidya* consiste en tomar lo relativo —que, como hemos visto, comprende los contenidos de *todos* nuestros pensamientos— como algo absoluto, lo dependiente como independiente, lo insubstancial como substancial, lo puesto como intrínseco o dado, etc.

⁷³El individuo que se apega a estados producidos por medio de las prácticas tántricas de visualización que se aplican en el estadio de generación o desarrollo [kiérim (*b skyed-rim*); en sánscrito, *utpattikrama*] o por medio de otras prácticas semejantes, en vez de integrar dichos estados en la gnosis no-dual de la cognitividad primordial, puede acceder a los paraísos del reino de la forma. Del mismo modo, quien, incapaz de integrarlas en la gnosis no-dual de la cognitividad primordial, se apega a las experiencias de placer que se obtienen por medio de las prácticas del estadio de completud o perfección [dzogrim (*rdzogs-rim*); en sánscrito, *sampannakrama*] de los *tantra* internos u otras semejantes, puede acceder a los paraísos de la sensualidad. (Los dos mencionados estadios de práctica tántrica se explicarán al considerar el *vajrayana*.)

⁷⁴*rDzogs-chen*.

⁷⁵*Kun-gzhi lung-ma-bstan*.

⁷⁶*Jigs-med gLing-pa*.

⁷⁷La psicología transpersonal ha dado continuidad a la sobrevaloración de las indefinidas «experiencias pico» en que incurrió Abraham Maslow y, en consecuencia, sus propuestas corren el riesgo de inducir a la gente a perseguir estados condicionados propios de la cúspide del *samsara* que podrían compararse con una noche en la cual (para usar correcta-

Ya debe estar bien claro que la cordura o salud mental no podría consistir en la «normalidad» entendida como adaptación funcional libre de conflictos a la pseudorrealidad social. Sin embargo, tampoco podría ella consistir meramente en acceder a reinos transpersonales. De hecho, a menos que el individuo que acceda a dichos reinos sea practicante de un método como los del *atiyana*-dzogchén, que le capacitan para reconocer las experiencias que están teñidas por pensamientos y lograr su autoliberación, lo que enfrentará será experiencias transpersonales condicionadas por pensamientos intuitivos o sutiles y por la «triple proyección» que consiste en la ilusión de que hay una experiencia, algo experimentado y alguien que experimenta (incluso cuando, en los reinos transpersonales, esta ilusión es obliterada por la identificación de quien experimenta con una pseudo-totalidad que es experimentada).

La suprema cordura que constituye el objetivo del budismo consiste en la superación de la *avidya* o marigpa y, por ende, de la valorización-absolutización delusoria de cualquier tipo de pensamientos: discursivos o burdos, intuitivos o sutiles y supersutiles. En términos de la imagen empleada por Korzybsky, de lo que se trata es de no confundir los mapas constituidos por el pensamiento con el territorio de lo dado —y, por ende, no

mente una frase que Hegel empleó erróneamente) «todos los gatos son pardos» (en alemán, «todas las vacas son negras»). Para Stanislav Grof el más «alto» de los cuatro reinos en los que divide la experiencia humana es el que designa como «transpersonal», que para él está constituido por todos los tipos posibles de experiencia de unión con el universo, de arquetipos divinos, de «reencarnaciones anteriores» y así sucesivamente, no importa cuán delusorias tales experiencias puedan ser —y en sus obras da a entender que la psicoterapia tiene su resultado óptimo cuando desemboca en experiencias del reino transpersonal—. [Esto último hace que el enfoque de Grof sea también chamánico, siempre y cuando definamos el término «chamanismo» en términos de la concepción de Michel J. Harner (Harner, Michael J., español, 1973, *Alucinógenos y chamanismo*. Madrid, Editorial Labor), quien ha señalado que el chamán sudamericano piensa que la «realidad» a la que gana acceso por medios chamánicos —que es distinta de la cotidiana y que en nuestra cultura sería considerada como «sobrenatural», pero que también es sostenida por la valorización-absolutización delusoria— es la «verdadera realidad», y que su visión cotidiana y la de los otros individuos de la sociedad constituye una «falsa realidad». Es posible que la mayor amplitud del foco de la conciencia y la mayor intensidad de la experiencia asociadas al mayor volumen bioenergético (*kundalini* o *thig-le*) que se encuentra en la raíz de dichas experiencias, sean lo que hace que éstas parezcan más verdaderas a los chamanes que las que se producen en su vida cotidiana. Sin embargo, Mircea Eliade ha señalado en su obra *Chamanismo* que en el chamanismo paleosiberiano existe un recorrido chamánico que se expresa en un simbolismo idéntico al de la *Divina Comedia*, el cual, como he señalado en éste y otros trabajos, expresa la dinámica del *mandala*; por lo tanto, hay indicios de que algunas formas de chamanismo puedan contener elementos del tipo que he designado como «metachamánico».]

Para Ken Wilber (en su clasificación más simple, pues en clasificaciones posteriores hay un número cada vez mayor de niveles), el reino de experiencia supremo es el que denomina «nivel mental», cuya «comprensión» identifica con la liberación individual (o sea, la Iluminación). Wilber define el nivel en cuestión en los siguientes términos:

«El... nivel básico que aquí denominamos mental, es el conocido comúnmente como conciencia mística, y comprende la sensación de ser fundamentalmente uno con el universo. Así como el nivel del ego incluye la mente, y el nivel existencial incluye la mente y el cuerpo, el nivel mental incluye la mente, el cuerpo y el resto del universo.»

Podemos ver, pues, que para Wilber la liberación consiste en la *comprensión* (término que, cabe agregar, implica algo signado por el pensamiento) del plano en el cual se tiene la *sensación de ser fundamentalmente uno con el universo*. La identificación del individuo no se limita ya a la mente, ni a la mente más el cuerpo, sino que incluye todo el universo —pero sigue siendo una *identificación*—. [En casos en cierta medida análogos a éste, Sartre prefería hablar de un «hacerse» una cosa u otra en vez de identificarse con ellas: la identificación es un proceso menos inmediato y más intelectual, relacionado con el pensamiento discursivo.]

Así, pues, Wilber, Grof y la gran mayoría de los psicólogos transpersonales no distinguen entre las «experiencias elevadas» signadas por el error, y la Iluminación. Para mayores detalles, cfr. Capriles, Elías, 1999, «Más allá de la mente. Pasos hacia una psicología metatranspersonal.» Mérida, *Trasiago* (revista de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Los Andes), No. 9. Cfr. también Capriles, Elías, 1997 «Pasos hacia una fenomenología metaexistencial de los estados de conciencia». Revista *Utopía y praxis latinoamericana*, con sede en la Facultad de Humanidades y Educación de La Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, Vol. 2, No. 2. Cabe señalar que en este último artículo hubo muchos errores de impresión que hacen ininteligible el sentido y se omitió un diagrama de una página entera. Una síntesis ampliada de ambos artículos con una serie de nuevos materiales está pensada para ser publicada en forma de libro bajo el título *Más allá de la mente. Hacia una psicología metatranspersonal y una fenomenología metaexistencial de los estados de conciencia*.

creer que un mapa es absolutamente correcto y cierto mientras que su contrario es absolutamente incorrecto y falso—. En particular, la práctica del *atiyana*-dzogchén consiste simple y llanamente en la autoliberación de todo pensamiento que se valore delusoriamente.

Tenemos, pues, que las experiencias de cualquiera de los niveles o reinos descritos por psicólogos transpersonales como Stanislav Grof o Ken Wilber serán error si están teñidas por pensamientos valorizados delusoriamente —independientemente de que éstos sean discursivos, intuitivos o supersutiles—. Los ensayos de un famoso libro de psicología transpersonal que se titula *Más allá del ego* se limitan en su mayoría a proponer una ampliación de la conciencia que dé acceso a reinos transpersonales y en particular a experiencias de unidad cósmica (y así sucesivamente). Ahora bien, si el individuo se identifica, no con el ente limitado que su nombre designa, sino con algo mucho más amplio —el universo entero, el continuo libre de divisiones sugerido por la nueva física, Dios, la naturaleza búdica, etc.—, lo que habrá hecho será *ampliar su ego*, haciendo que su identificación delusoria con un pensamiento o serie de pensamientos produzca resultados más agradables y, por lo tanto, sea más difícil de reconocer como tal y en consecuencia de superar.

En términos budistas, cuando, sin superar la valorización-absolutización delusoria de los contenidos de los pensamientos que se encuentra en la raíz del error humano básico o *avidya*-marigpa, el individuo amplía el campo de su conciencia, accediendo a reinos transpersonales caracterizados por un mayor espacio-tiempo-conocimiento y ensanchando así su propio ego, lo que aquél ha logrado no es la superación del error llamado *avidya* o marigpa en el estado de suprema cordura que los budistas llaman «Iluminación», sino el acceso a los «reinos superiores» de la existencia cíclica o *samsara* cuyo núcleo sigue siendo la *avidya*-marigpa.

Para el budismo, la mayor parte de nuestra experiencia cotidiana pertenece al *kama loka*, *kamadhatu* o «reino de la sensualidad», mientras que las experiencias más intensas de placer sensual constituyen el «reino de los dioses de la sensualidad». A su vez, ciertas experiencias de apreciación estética pueden darnos acceso al *rupa loka*, *rupadhatu* o «reino de la forma». El reino de la sensualidad y el de la forma tienen en común la habitual distinción entre figura y fondo que resulta de la limitación de la atención a un segmento del campo sensorio (que se percibe como figura), mientras que el resto del campo es sumido en una especie de «penumbra de la atención» (y constituye el fondo). En cambio, cuando nuestra atención se hace panorámica, de modo que *parece* haber superado la distinción figura-fondo, dándonos acceso a reinos transpersonales caracterizados por la ampliación del espacio-tiempo-conocimiento, y, además, el cognoscente se *identifica* con la pseudototalidad conocida, se dice que hemos accedido al primero de los *arupa loka*, *arupadhatu* o «reinos sin forma». ⁷⁸ Ahora bien, en vez de superar el error y el *samsara*, quien asciende hasta los reinos sin forma hace que el error y el *samsara* se vuelvan, de manera sostenida, bastante agradables y libres de conflicto, lo cual hace sumamente difícil superarlos.

⁷⁸En el budismo se ha discutido mucho si los *arupa loka* representan o no una genuina superación de la distinción figura/fondo (por ejemplo, los *mahasanghika* afirmaban que lo *arupa* comprendía *rupa* o figura en un sentido sutil; en base a nuestros propios argumentos, podríamos afirmar que lo informe se establece por contraste con lo que tiene forma y por ende constituye la «forma general de lo informe» por contraste con la «forma general de lo que tiene forma»). Como sugiere Tarthang Tulku en *op. cit.*, en los *arupa loka* se ha ampliado el espacio-tiempo-conocimiento, pero de manera limitada, de modo que todavía no se ha alcanzado la condición de *total espacio-tiempo-cognitividad*.

El ascenso de un individuo a los «reinos superiores» gracias a la aplicación de métodos espirituales o de otras actividades o circunstancias, se ha comparado con el de una flecha disparada hacia arriba. Puesto que la flecha sube por impulso de la energía limitada de la acción y la fuerza de gravedad la atrae hacia abajo, tarde o temprano tendrá que caer. El maestro budista *ch'an (zen)* Yung-chia Hsüan-chüeh escribió:⁷⁹

«Cuando la fuerza que impulsa la flecha se haya agotado
ésta volverá a caer al suelo
y su ascenso sólo habrá creado karma adverso
para tiempos venideros.»

En el Tíbet se comparaba al individuo que, por medio de la aplicación de técnicas espirituales, ascendía a los «reinos sin forma», con un ave que emprendía el vuelo y de esa manera ampliaba el tamaño de su sombra, pero que tarde o temprano tendría que descender. Hoy en día podemos remplazar el ave por un aeroplano y especificar que lo que se está comparando con la sombra de la aeronave es el entenderse a sí mismo en términos de pensamientos valorizados delusoriamente —y de esta manera hacerse un *ego* o «yo» particular—. El avión se remonta y se mantiene en el aire gracias al combustible que alimenta sus motores (las acciones o prácticas en la base de los hábitos saludables relevantes) y a las circunstancias contributivas que le permiten mantenerse en el aire (condiciones tales como un medio ambiente especialmente calmo, la admiración de discípulos, la amplitud de la fama personal, la ausencia de confrontación con opiniones adversas, etc., y que podrían incluir también objetos o sustancias). A medida que el avión asciende, su sombra se va ampliando y haciendo menos precisa, hasta que, habiendo alcanzado una altitud dada, la misma parece haber desaparecido. Esto es similar a lo que sucede con el practicante que asciende hacia la cúspide de la existencia condicionada, cuyo sentido-de-sí se expande hasta abarcar todo el cosmos y, finalmente, da lugar a la ilusión de «ser alguien que ha trascendido toda noción-de-sí». La sombra del aeroplano (el sentido-de-sí del individuo), sin embargo, no ha desaparecido; ya que el aparato no podrá seguir volando indefinidamente —pues la cantidad de combustible es limitada y las condiciones contributivas favorables en algún momento serán sustituidas por otras desfavorables—, tarde o temprano el mismo tendrá que descender y volver a encontrar su sombra. Puesto que el individuo que «desciende» de las alturas está acostumbrado a la amplitud de los cielos (que en este caso representan la panoramificación de la conciencia), lo más probable es que cuando el mismo encuentre que su «sombra» —la cual jamás había desaparecido, aunque hubiese permanecido invisible por algún tiempo— sigue teniendo los mismos límites estrechos que antes de ascender, y se sienta de nuevo confinado a ellos, experimente una terrible sensación de claustrofobia que le lleve a rechazar su experiencia. Y, puesto que el rechazo de la experiencia transformará en dolor las sensaciones que se encuentren manifiestas, y dado que en las condiciones en que se encuentra el individuo su volumen bioenergético⁸⁰ puede ser bastante alto, todo lo anterior podría hacerle vivenciar experiencias infernales.

⁷⁹Este fue uno de los cinco herederos espirituales de Hui-neng Wei-lang (sexto patriarca del *ch'an* o *zen* en China). Cfr. Yoka Daishi (Yung-chia Hsüan-chüeh)/Taisen Deshimaru (español 1981), *El canto del inmediato satori*. Barcelona, Visión Libros.

⁸⁰El volumen bioenergético es lo que los hindúes denominan *kundalini* y que constituye uno de los dos sentidos principales de la palabra tibetana *thigle* (*thig-le*).

El combustible que sostiene el *high* espiritual es la acción (sánscrito: *karma*) repetida que establece hábitos o actitudes saludables. Los budistas lo designan con la palabra sánscrita *hetu*, que significa «causa principal», y lo comparan con la semilla que permite que se produzca una planta. A su vez, las condiciones contributivas —que podrían incluir la acción de objetos o sustancias, el medio ambiente, etc.— se comparan con la luz, la humedad, la tierra, el calor, etc. Cuando el combustible de la acción que ha generado hábitos se agote o las condiciones contributivas cambien —en términos del símil, cuando se acabe el combustible del avión o cuando las condiciones atmosféricas o mecánicas hagan imposible la continuación de su vuelo—, el individuo tendrá que volver a enfrentar los estrechos límites de su «sombra». ⁸¹

Es por esto que con anterioridad se señaló que la solución a nuestros problemas no radica simplemente en evitar los malos karmas y acumular los buenos. Siempre que actuamos de manera intencional y autoconsciente, nuestra conciencia toma por un instante como objeto el ente que está actuando (el individuo con sus aspectos de cuerpo, voz, mente, cualidades y actividades), aceptándolo cuando, de acuerdo al criterio moral internalizado por el individuo, la acción es «buena», rechazándolo cuando es «mala» y permaneciendo indiferente cuando es «neutra». Esto es lo que hace que el detector de mentiras indique cuándo el individuo

⁸¹Considérese el diagrama de la espiral de simulaciones de Laing:

«La elusión es una relación en la cual uno simula estar fuera de su «sí-mismo» original; entonces, simula estar de regreso desde esta simulación, con el objeto de que parezca que uno ha regresado al punto de partida. Una doble simulación simula la no-simulación. El único modo de descubrir el propio estado original es deshacer la primera simulación, pero una vez que uno añade a ésta una segunda simulación, hasta donde puedo ver, no hay fin para la serie de posibles simulaciones. Soy. Simulo no ser. Simulo que soy. Simulo que no estoy simulando estar simulando...

(Aquí va la espiral de simulaciones de Laing, que el Word 98 no permite poner en las notas; en consecuencia, se lo coloca al final del texto principal.)

«Las posiciones A y A₁ en el perímetro del círculo están separadas por una barrera impermeable que es más delgada y transparente de lo que uno puede imaginar. Comience en A y muévase hacia B. En vez de regresar en la dirección de las agujas del reloj a A, continúe en la dirección contraria hacia el punto A₁. A y A₁ están «tan cerca y no obstante tan lejos». Están tan cerca que uno dice «¿no es A₁ tan bueno como A, si es indistinguible de A?»» [Laing, Ronald D.; 1961, *The Self and the Others*, Londres, Tavistock (empastado); 1969, *Self and Others*, Harmondsworth, Pelican (cartulina).]

Si lo que uno valora es el estado que Laing representó con el punto A, creará que ha llegado a A, pues no podrá aceptar que lo que ha alcanzado no sea más que su imitación. Sucede que el punto A corresponde a nuestra verdadera naturaleza, que no es personal sino universal y que, por no ser pensable, los budistas del *mahayana* llaman *achintya* o «lo impensable». Chuang-tse comparó su vivencia con la del bebé que...

«...mira todas las cosas durante todo el día sin pestañear; ello es posible porque sus ojos no están enfocados en ningún objeto particular. Él va sin saber que va y se para sin saber lo que está haciendo. No tiene idea de separación con respecto a su medio ambiente y se mueve con él. Estos son los principios de la salud mental.»

El punto B es nuestra condición habitual signada por el error, en la cual valorizamos delusoriamente (o sobrevaluamos conceptualmente) la idea de que somos el ente finito y limitado que es indicado por nuestro nombre, que creemos distinto y separado del resto de lo representado por el punto A del diagrama.

Finalmente, el punto A₁ constituye la falsa impresión de haber recuperado la vivencia de la condición representada por A: los reinos sin forma que, según el budismo, constituyen la cúspide del *samsara*, ó, lo que es lo mismo, el punto más alto de la experiencia signada por el error llamado *avidya*.

Puesto que, una vez que ha llegado a B, el individuo se siente separado de la plenitud del universo, éste experimenta una poderosa sensación de «ausencia de plenitud» que intenta colmar por todos los medios. Ahora bien, en tanto que ha sido condicionado para aferrarse a su identidad separada, en sus intentos por recuperar la totalidad y la plenitud se esforzará por mantenerse como individuo separado. Y, en consecuencia, en vez de retornar a A preferirá avanzar a A₁, identificándose con una espuria totalidad conceptual que es hecha posible por una limitada panoramificación del foco de atención consciente.

En cambio —como lo sugirió Norman O. Brown— el «regresar a A» después de haber llegado a ser adultos condicionados puede ser comparado con el regresar al «sentimiento oceánico» que, según Freud, caracterizaba al infante, pero conservando todas las capacidades del adulto que ha completado el proceso de aprendizaje —y desarrollándolas aún más, pues el individuo se ha liberado de la autointerferencia que emana de la autoconciencia valorizada delusoriamente—. (Para Freud el sentimiento oceánico del infante implicaba desamparo y se encontraba en la fuente del sentimiento religioso, que surgía como un medio para eludir dicho desamparo; ahora bien, aunque el infante puede experimentar desamparo en el período cuando su volumen bioenergético todavía no se ha reducido y el sentimiento oceánico todavía no se ha obliterado, dicho desamparo no es inherente al sentimiento oceánico, sino al incipiente desarrollo del error llamado *avidya* o marigpa en el seno de la condición panorámica. En este libro, pues, el tipo de valorización de que se hace objeto al sentimiento oceánico se encuentra más cerca de aquella de la que lo hizo objeto Norman O. Brown que de aquella de la que lo hizo objeto Freud.)

miente: al mentir, su conciencia rechaza por un instante el ente humano que dice la mentira, y este rechazo produce una sutil contracción que es detectada por el aparato.⁸² Puesto que, como hemos visto, el rechazo es la fuente del dolor, todo acto que, por considerarse «malo», provoque el rechazo de la conciencia, creará propensiones para el rechazo y por lo tanto para experimentar dolor en el futuro. Sin embargo, toda acción intencional autoconsciente afirma y sostiene la ilusión de un agente-perceptor separado que constituye el núcleo del error llamado *avidya* o marigpa, manteniendo el *samsara*; además, puesto que es imposible para el agente-perceptor aparentemente separado aceptar indefinidamente su experiencia, la aceptación tarde o temprano dará lugar al rechazo, con lo cual el ascenso a «reinos superiores» resultará en un posterior descenso a los «inferiores». Esto puede permitirnos entender claramente por qué la superación definitiva del sufrimiento no se alcanza por medio de abandonar los malos karmas y acumular los buenos, sino por medio de la superación de la acción misma —o sea, de todo *karma*—.

Incluso en el budismo *hinayana* se establece un contraste entre la vía de los falsificadores, que construyen una torre de Babel a fin de alcanzar el cielo, y la vía de quienes descubren lo auténtico destruyendo lo falso (o sea, lo producido, lo creado, lo nacido) a fin de hacer patente la base increada e incondicionada de todo. El *Athasalini* —un texto del *hinayana*— nos dice:⁸³

«Mientras que las actitudes saludables y las prácticas meditativas confinadas a (las tres esferas de experiencia de la existencia signada por el error llamado *avidya* o marigpa, que son la de la sensualidad, la de la forma y la sin forma) construyen y hacen crecer el nacimiento y la muerte en un ciclo sin fin y por lo tanto se las designa como prácticas constructivas, ello no sucede con esta meditación. Tal como si una persona fuese a erigir un muro de dieciocho cúbitos de altura, mientras que otra tomase una mandarria y rompiese y demoliese todo lo que se fuese erigiendo a medida que se erigiese, asimismo esta meditación tiene por objeto romper y demoler la muerte y el nacimiento —construidos por medio de actitudes saludables y prácticas meditativas que funcionan dentro de (las tres esferas de experiencia de la existencia signada por el error)— a través de provocar una deficiencia en aquellas condiciones que tienden a producir nacimiento y muerte, y por lo tanto a esta meditación también se la designa como «la demoledora» (*apachayagami*).»

Aunque la forma de demoler el nacimiento y la muerte que propone el texto como medio para establecernos en la esfera intemporal de lo no-nacido, increado e indestructible, es «a través de provocar una deficiencia en aquellas condiciones que tienden a producir nacimiento y muerte», las imágenes con las que se ilustra esto dan la impresión de que hay que destruir o eliminar *intencionalmente* lo falso, por medio de la *acción* —lo cual afirmaría y sostendría al ilusorio sujeto mental que parece ser un centro separado y autónomo de percepción, pensamiento y acción y que constituye el núcleo del error llamado *avidya* o marigpa—. Por qué toda acción destinada a eliminar el error no hará más que mantener dicho error es algo que deja bien claro la historia de cómo Hui-neng (en cantonés Wei-lang; en japonés Eno) se transformó en el sexto patriarca del budismo *ch'an* o *zen* en China.

El quinto patriarca, Hun-jen, ya había reconocido las cualidades de Hui-neng, pero ocultaba este reconocimiento a fin de evitar que, por envidia o celos, otros perjudicasen a

⁸²Lo que nos hace crear causas que tendrán efectos es que, en el momento de actuar, hacemos al ente designado por nuestro nombre, *objeto* de nuestra propia conciencia, y reconocemos dicho objeto como un sujeto que está realizando un acto bueno, malo o neutro. Al juzgarnos desde el punto de vista de nuestra propia referencia moral como autores de un acto bueno, malo o neutro, nos aceptamos a nosotros mismos, nos rechazamos a nosotros mismos o permanecemos indiferentes hacia nosotros mismos, creando con ello una autoimagen y unas propensiones buenas, malas o neutras (propensiones para aceptar y experimentar placer, para rechazar y experimentar dolor o para permanecer indiferentes y experimentar una sensación neutra). Cabe agregar, además, que la autoimagen determina la conducta del individuo: si ella es buena éste tenderá a obrar bien, si es mala tenderá a obrar mal, etc.

⁸³Buda Shakyamuni, *Athasalini*; en Guenther, Herbert V. (1969), *Philosophy and Psychology in the Abhidharma*. Delhi, Motilal Banarsidass. Del *Athasalini* hay traducción al inglés en dos volúmenes.

su pupilo más destacado. Al acercarse el momento cuando el patriarca debía establecer su sucesión, llamó a un concurso de poesía, diciendo que el ganador obtendría el patriarcado. El poema de Shen-hsiu, el más famoso erudito y meditador del monasterio, fue alabado tan ampliamente por Hun-jen, que nadie más se atrevió a competir en su contra. Hui-neng no había podido participar en el concurso, ni tampoco leer el poema del erudito monje, pues era analfabeta; en consecuencia, para que el futuro sexto patriarca pudiese enterarse de su contenido, Hun-jen pidió que se lo escribiese en un muro y que todos lo recitasen. El poema decía:

«Nuestro cuerpo es el árbol de la Iluminación;⁸⁴
nuestra mente, un brillante espejo;
Límpia este último sin detención
de modo que el polvo no obstruya el reflejo.

Al escuchar el poema de Shen-hsiu, Hui-neng supo que su autor todavía no había alcanzado el nivel de realización que poseía el quinto patriarca, y se vio impulsado a replicar con un poema que demostró que él sí la había alcanzado (aunque el patriarca todavía no lo reconocería, debido al peligro representado por la envidia y los celos de los eruditos ante el éxito de un simple leñador). Su poema decía:

«Jamás ha existido un árbol de la Iluminación
ni tampoco un espejo-mente,
y puesto que todo es el gran Vacío sin calificación
no hay lugar donde el polvo se aposente.»

De hecho, la acción de limpiar el espejo propugnada por Shen-hsiu, afirmaríala y mantendría la ilusoria existencia del espurio sujeto que cree ser una fuente separada y autónoma de pensamiento y acción. En consecuencia, sus efectos serían como los de limpiar un espejo con un trapo sucio: mientras más lo limpiemos, más sucio estará. Es por esto que la serie semdé de enseñanzas dzogchén nos insta a descubrir que todos los reflejos y todas las aparentes máculas que aparecen en el espejo (los objetos que se manifiestan de manera extensa, con color y forma,⁸⁵ el sujeto que no es extenso y que no posee ni color ni forma,⁸⁶ e incluso las pasiones que la vía de renuncia considera como venenos a eliminar) son funciones del espejo mismo, las cuales pueden servirnos para descubrir la naturaleza de éste, y cuya esencia —como la del espejo mismo— es primordialmente pura (katak)⁸⁷ y autoperfecta (lhundrub).⁸⁸

⁸⁴El original leía «árbol *bodhi*», que era aquél situado en Vajrasana (la actual Bodha Gaya) bajo el cual se iluminó el Buda Shakyamuni (Gautama Siddharta, fuente del budismo actual), uno de cuyos pimpollos habría dado lugar al árbol que todavía se yergue en el lugar donde habría estado sentado Gautama. El vocablo sánscrito *bodhi* significa «despertar» e indica la «Iluminación» en el sentido budista del término [en tibetano, *changchub* (*byang-chub*); en chino *wu*; en japonés *satori*].

⁸⁵En terminología dzogchén, aquí se está haciendo referencia a las apariencias de las formas *tse* (*rtsal*) y *rolpa* (*rol-pa*) de manifestación de la energía o *tukllé* (*thugs-rje*), cuya captación correcta es el *rupakaya*, que comprende el *nirmanakaya* (captación correcta de la energía *tse*) y el *sambhogakaya* (captación correcta de la energía *rolpa*).

⁸⁶En terminología dzogchén, el sujeto no posee ni color ni forma porque es una apariencia de la forma *dang* (*gdangs*) de manifestación de la energía o *tukllé* (*thugs-rje*), cuya captación correcta es el *dharmakaya*.

⁸⁷*Ka-dag*.

⁸⁸*Lhun-grub*.

Otra historia del *ch'an* o *zen* que ilustra por qué la verdadera realización espiritual no puede ser producida ni engendrada es la del diálogo que tuvo lugar cuando el maestro *ch'an* Ma-tsu (en japonés, Baso Doitsu), siendo todavía un practicante corriente, se encontraba en meditación, y fue interpelado por Huai-jang, su futuro maestro. Este le preguntó cuál era el objetivo de sentarse en meditación, a lo que Ma respondió:

«Volverse un Buda.»

Jang agarró una teja y se puso a pulirla. Cuando Ma le preguntó qué hacía, le respondió:

«Un espejo.»

Ma preguntó:

«¿Y cómo podría hacerse un espejo puliendo una teja?»

A lo que Jang respondió:

«¿Y cómo podría el sentarse en meditación hacer a un Buda?»⁸⁹

El acceder a los reinos transpersonales no puede, pues, constituir la verdadera y absoluta cordura que el budismo designa como Iluminación; si nos aferramos a una condición que parece ilimitada y que da la impresión de abarcar el universo entero, será porque no podemos evitar la valorización-absolutización delusoria de nuestra experiencia; puesto que en la mayoría de los estados de los reinos no-transpersonales dicha valorización-absolutización delusoria resulta en mayor o menor medida dolorosa, tratamos de evitar este dolor aferrándonos a los reinos transpersonales. Nada de esto sucedería si superásemos la valorización-absolutización delusoria, pues sin ella ninguno de los posibles reinos de experiencia sería sufriente, ni habría idea alguna de un «yo» que deba evitar el sufrimiento.

La verdadera cordura consiste en la autoliberación de los pensamientos valorizados delusoriamente —y, por consiguiente, en una libertad total con respecto a las experiencias de todos los reinos—. No importa en qué reino de experiencia nos encontremos, no debemos dejarnos llevar por ningún pensamiento valorizado delusoriamente: ni por los pensamientos discursivos cuya cadena nos atrapa en un círculo de confusión, pasión y error, ni por los pensamientos de tipo intuitivo que intervienen en la percepción sensorial, ni por la «triple proyección» que establece la ilusoria dualidad sujeto-objeto. Al descubrir que ha sido engañado por un pensamiento, un practicante de dzogchén mira el pensamiento que esté presente en el momento a fin de descubrir su naturaleza esencial, con lo cual crea las condiciones para la autoliberación de aquél en la desocultación de la *gnosis no-dual* que constituye la verdadera, impensable naturaleza de nuestra propia cognitividad —o sea, de nuestra capacidad cognitiva— y de todos nuestros pensamientos. Esta disolución del error en la vivencia de nuestra propia condición originaria de total plenitud y perfección puede compararse con despertar de un sueño a la «vida real» o con la caída de un velo.

La cuarta noble verdad y las tres principales vías o vehículos del budismo

Como hemos visto, la cuarta noble verdad es el sendero que conduce a superar las dos primeras verdades, alcanzando la tercera. Aunque por lo general en el budismo se explica esta cuarta verdad en términos del famoso «óctuple noble sendero», en el contexto de este libro parece más relevante explicarla —si bien someramente— en términos de las

⁸⁹En Watts, Alan (1956), *The Way of Zen*. Nueva York, Pantheon Books. Hay varias traducciones al español; cfr. las citas anteriores en las que se menciona el libro.

tres principales vías de Iluminación que transmite la tradición «antigua» o ñingmapa⁹⁰ de budismo tibetano.

Las tres vías en cuestión son: (1) el sendero de renuncia, conocido como vehículo de los *sutra* (*sutrayana*), el cual se puede dividir a su vez en *hinayana* y *mahayana* (mientras que el último de éstos se puede dividir en gradual y abrupto); (2) el sendero de transformación, conocido como vehículo *vajra* (*vajrayana*), vehículo de los *mantra* secretos (*guhyanamantrayana*) o vehículo de los *tantra* (*tantrayana*), que se clasifica en externo e interno, y (3) el sendero de autoliberación, que es el vehículo primordial (*atiyana*) de total plenitud y perfección (dzogchén).

El triple sendero constituido por las mencionadas vías representa, a todas luces, el sistema más completo de budismo que haya llegado hasta nosotros. El mismo se desarrolló originalmente en Öddiyana (valle de Kabul en Afganistán y/o valle de Swat en Pakistán), se estableció en el Tíbet en el siglo VIII d.C. y, una vez que, a partir del siglo XI, se asentaron nuevas formas de budismo en el «país de las nieves», se lo designó como «tradición antigua» o ñingmapa.

La clasificación de los vehículos budistas en las tres vías en cuestión ha llegado a nosotros a través de dos obras: (1) el *Samtén Migdrön*⁹¹ de Nubchén Sanguüe Ieshe, que estuvo sepultado en Tun Huang desde el siglo XI o XII d.C. hasta 1908, cuando lo rescató Paul Pelliot, y (2) el *Kathang Dengá*⁹² de Namkhai Ñingpo, el cual, pocos siglos antes de que quedara tapiado el texto anterior, fue ocultado como «terma» para que pudiese ser enseñado en el futuro y, en el siglo XVI, fue revelado por Örguïen Lingpa. La antigüedad de los textos y el hecho de que, durante casi un milenio, los mismos estuvieron protegidos de toda posible modificación, parecen sugerir que esta forma de clasificar los distintos vehículos haya sido la que se usó originalmente en el Tíbet, antes de que las conquistas políticas y el consiguiente ascendente de las sectas «nuevas» o sarmapa impulsara a los «antiguos» a adoptar la clasificación de aquéllas, que los divide en *hinayana*, *mahayana* y *vajrayana* y que ha predominado durante los últimos siglos. En nuestra época, ha sido el lama Namkhai Norbu Rinpoché quien ha rescatado y difundido de nuevo la antigua clasificación.

La vía de renuncia

La vía de renuncia constituye lo que se conoce como vehículo de los *sutra* o *sutrayana*. En general, esta vía considera las pasiones como veneno y los estímulos que las activan como ofidios ponzoñosos a evitar. De manera general, quizás sería posible decir que el principio funcional de esta vía consiste en impedir que las pasiones dominen y arrastren al practicante en reacciones en cadena, de modo que el mismo pueda desarrollar progresivamente la calma mental y la capacidad de introspección necesarias para vivenciar aquello que el vehículo de renuncia al que corresponda su práctica considere como lo incondicionado —y, así, pueda obtener la liberación o realización que corresponda a dicho vehículo.⁹³

⁹⁰*rNying-ma-pa.*

⁹¹*bSam-gtan Mig-sgron.*

⁹²*bKa'-thang sDe-lnga.*

⁹³Como se señaló en una nota anterior, en la que se consideraron de manera general las concepciones que de lo condicionado y lo incondicionado tienen el *hinayana* y las dos principales escuelas filosóficas del *mahayana* de la India, los conceptos en cuestión varían de un vehículo a otro y de una escuela a otra. Del mismo modo, las concepciones de la

Las enseñanzas graduales de la vía de renuncia o *sutrayana* dividen la vía en cinco senderos (*marga*) sucesivos, que son: (1) el sendero de acumulación, (2) el sendero de preparación, (3) el sendero de Visión, (4) el sendero de Contemplación, y (5) el sendero de No-más aprendizaje. La acumulación de méritos y la canalización de una intención correcta en el sendero de acumulación, así como las distintas prácticas del sendero de preparación, van creando en el individuo una serie de condiciones que permitirán que, cuando llegue el momento apropiado, aquél pueda cuestionar su experiencia en forma tal como para que el error pueda desaparecer y la sabiduría manifestarse —con lo que pasará al sendero de Visión, a partir del cual podrá desarrollar gradualmente la sabiduría que ya se le ha manifestado—. ⁹⁴ De hecho, en todos los vehículos de la vía de renuncia o *sutrayana* gradual se afirma que el practicante abandona el rango de «persona ordinaria» y se transforma en un ser altamente realizado del tipo que corresponde a su vehículo cuando accede al sendero de Visión, lo cual implica descubrir vivencialmente que no hay existencia intrínseca o absoluta (cada cual a su manera, ya que lo que hay que descubrir según el *hinayana* es la no-existencia intrínseca o absoluta de las personas, mientras que, según el *mahayana*, además de aquélla hay que descubrir la de los fenómenos que no son personas). Esta realización se va profundizando durante el sendero de Contemplación, y culmina en la realización definitiva cuando el individuo accede al sendero de No-más aprendizaje (que constituye el fruto del vehículo respectivo). La variedad gradual de la vía de renuncia funciona, pues, con gran efectividad; sin embargo, no hay duda de que ella es más ardua y prolongada que las vías de transformación y autoliberación (e incluso que la vía instantánea del *mahayana*).

Las enseñanzas originales de la variedad gradual de la vía de renuncia están contenidas en las versiones *hinayana* y *mahayana* del *tripitaka* o «triple canasta» de enseñanzas budistas, que comprenden el *sutra pitaka*, el *abhidharma pitaka* y el *vinaya pitaka*. Los *sutra* transmiten enseñanzas sobre el punto de vista y el entrenamiento en la Contemplación; ahora bien, aunque las escrituras budistas en general están relacionadas directamente con la vía gradual, muchos de los *sutra* del *mahayana* contienen elementos propios de la vía instantánea o abrupta. ⁹⁵ El *abhidharma*, por su parte, explica la funcionalidad de nuestra experiencia en campos que van desde la física hasta la psicología

atadura y la liberación, así como de los medios a aplicar para obtener esta última, son diferentes en los distintos vehículos de la vía de renuncia.

Es importante recordar que mientras el *hinayana* sólo niega la substancialidad de los fenómenos que son personas, el *mahayana* niega también la de los que no lo son, y mientras que el *hinayana* está basado en la renuncia propiamente dicha como medio para evitar la activación de las pasiones, el *mahayana* está más centrado en la aplicación de antídotos a fin de neutralizarlas tan pronto como ellas se activen (lo cual es más acorde con la vida laica y en general con una existencia como la del *bodhisattva* Vimalakirti).

⁹⁴También en el *mahayana* abrupto o instantáneo —el *ch'an* o *zen*— la sabiduría del *prajña* absoluto debe manifestarse en un momento dado. Una de las diferencias esenciales entre el enfoque gradual y el instantáneo radica en el hecho de que en este último no se exige al practicante que comience acumulando méritos o desarrollando el *bodhichitta* de la intención (los cuatro incommensurables catalizadores de la Iluminación, que son la ecuanimidad, el amor, la compasión y el júbilo por el bien de otros) y el *bodhichitta* de la acción (los seis o diez *paramita*). Del mismo modo, en el *mahayana* instantáneo **no** se considera que el *rupakaya* (el «cuerpo búdico de la forma» constituido por el *sambhogakaya* y el *nirmanakaya*) se manifestará como *resultado* de la acumulación de méritos: en el estado de Contemplación ya se encuentran manifiestos los tres *kaya* o «cuerpos» búdicos, de modo que no hay nada que *producir* por medio de las «dos acumulaciones»; lo que el practicante tiene que lograr es que, al levantarse de la sesión de Contemplación, en vez de manifestarse la delusión y la verdad relativa se mantenga la continuidad de la patencia de la verdad absoluta. (Todos estos conceptos se irán explicando gradualmente en esta sección.)

⁹⁵Para una enumeración de *sutra* que contienen elementos propios del *mahayana* instantáneo o abrupto, cfr. la nota 15 a esta sección de este libro.

y la gnoseología. Finalmente, el *vinaya* tiene que ver con el entrenamiento en las reglas de la disciplina y en la ética. Después de su codificación, las enseñanzas de estas tres «canastas» fueron comentadas y expandidas por importantes maestros en comentarios o *shastra* y en otros textos de mayor o menor importancia.

Tal como, con anterioridad, se había hecho repetida referencia al *hinayana* y el *mahayana*, en esta consideración del *sutrayana* o «vehículo de los *sutra*» que constituye la vía de renuncia se ha hecho referencia una y otra vez a las vías gradual e instantánea del *mahayana*. Parece conveniente, pues, recordar que, como se vio al comienzo del libro, el *sutrayana* se subdivide en: (1) el *hinayana*, que se divide a su vez en (a) *shravakayana* y (b) *pratyekabuddhayana*, y (2) el *mahayana* o *bodhisattvayana*, que se divide a su vez en (a) gradual y (b) abrupto.⁹⁶

El *hinayana* está basado más propiamente en el principio de la renuncia, asociado a la adopción de votos mediante los cuales uno se compromete a evitar distintas series de acciones, mientras que el *mahayana* está basado más propiamente en el principio del entrenamiento, que implica el compromiso de violar cualquier prohibición e ir más allá de los propios límites si ello es necesario para lograr el bien de otros. Del mismo modo, mientras que el principio del *hinayana* consiste en apartarse de los estímulos que activan las pasiones, lo cual es más fácil si se adopta la forma de vida monacal, el *mahayana* pone un gran énfasis en la aplicación de antídotos a fin de neutralizar las pasiones que ya se han activado —lo cual hace que la vía del *bodhisattva* pueda practicarse con relativa facilidad sin que sea necesario cambiar radicalmente la propia forma de vida (principio que es ilustrado por la forma de vida del practicante laico Vimalakirti, héroe del *sutra* del mismo nombre).⁹⁷

En lo que respecta al *hinayana*, cabe señalar que cada uno de los dos vehículos del mismo es apropiado para un tipo diferente de individuo y culmina en un tipo diferente de fruto:

(a) El *shravakayana* es el vehículo de los *shravaka* u «oyentes», quienes siguen constantemente a un Buda o a alguien con mayor experiencia que ellos mismos, aplicando las enseñanzas que reciben a fin de detener las causas del *duhkha* y los efectos de éstas, y así transformarse en *arhant* o realizados del vehículo en cuestión.

(b) El *pratyekabuddhayana* es el vehículo de los *pratyekabuddha* o «realizados solitarios», quienes en la jerarquía espiritual budista ocupan un lugar superior al del *shravaka* que ha alcanzado el estado de *arhant*, pero inferior al de un Buda. En efecto, aunque el título *pratyekabuddha* contiene el término «buda», al «realizado solitario» no se le atribuyen rasgos tales como la omnisciencia, los diez poderes, las marcas mayores y menores, etc., que son los que caracterizan al perfecto y total Iluminado o *anuttara samyak*

⁹⁶Como ya vimos, escuelas chinas como la *hua-yen* y la *t'ien t'ai* combinan el método abrupto y el gradual en un enfoque que designan como «redondo» o total. También la escuela china del *nirvana* hace referencia a una Iluminación «súbita», y la escuela de la tierra pura es prolífica en «Iluminaciones repentinas». Sin embargo, aquí no se las toma en cuenta, pues ellas no parecen haber tenido una presencia activa en el Tíbet en la época cuando se codificó el sistema que aquí se reproduce [y probablemente no la hayan tenido jamás, con la posible excepción de la escuela de la tierra pura, de la cual, según el maestro Chöguñam Trungpa, habría provenido la práctica del *phowa* (*pho-ba*) al estilo *nirmanakaya* que se aplica en las distintas escuelas del budismo tibetano; cfr. Guru Rinpoché según Karma Lingpa (Chöguñam Trungpa, Chögyam y Francesca Fremantle, traductores, 1975; español 1978), *El libro tibetano de los muertos. La gran liberación por audición en el bardo*. Berkeley y Londres, Shambhala, y Buenos Aires, Troquel].

⁹⁷Cfr. el *sutra Vimalakirti Nirveda*, en el cual se describe la forma de vida de este personaje del linaje de los Licchavi de la ciudad india de Kapilavastu (la cual en tiempos de Shakyamuni fue capital del reino de los Shakyas, cuyo heredero Gáutama Siddhárta se convertiría en el ya mencionado buda).

sambuddha —quien para el *hinayana* es el Buda Shakyamuni (así como los Budas de otros ciclos temporales), y para el *mahayana* es todo aquél que haya alcanzado el fruto definitivo de este último vehículo.

El *shravakayana* designa como «los que han entrado en la corriente» (*srotapanna*) a quienes alcanzan el tercer sendero, que como ya vimos es el de Visión. En el sendero de Contemplación los *shravaka* van liberándose de los deseos sensuales propios del reino de la sensualidad (*kama loka* o *kamadhatu*); cuando han superado los seis grados más fuertes de deseo entre los nueve que se enumeran, se los conoce como «los que regresan una sola vez» (*sakridagami*); cuando han trascendido los tres grados restantes, se los conoce como «los que no regresan» (*anagami*). Finalmente, cuando, habiéndose liberado de la ilusión de existencia intrínseca o absoluta también con respecto a los reinos de la forma (*rupa loka* o *rupadhatu*) y los reinos sin forma (*arupa loka* o *arupadhatu*), alcanzan el último sendero, han obtenido la liberación.

El *pratyekabuddhayana* (el cual según algunos autores no proviene de las enseñanzas originarias de Shakyamuni, sino que se habría introducido en el Budismo más adelante) considera que un realizado de este vehículo ha acumulado un número inconmensurablemente mayor de méritos que el *shravaka*, y afirma que hay dos tipos de realizados solitarios (*pratyekabudhha*): (1) el de quienes viven durante los períodos cuando no hay un Buda manifiesto enseñando y que se van a vivir solos a la selva, alcanzando la liberación por sí mismos a través de la meditación sobre los «doce vínculos de originación interdependiente» o doce *nidâna* del *pratîtya samutpâda*, y obteniendo el *parinirvana* (término que indica la muerte clínica del realizado) pocos días después de obtener la liberación; (2) el de quienes viven cuando un Buda está enseñando y por ende no tienen que irse a la selva. Aunque los senderos y las realizaciones de estos practicantes son equivalentes a los de los *shravaka*, en este vehículo no se usan títulos como «los que han entrado en la corriente», «los que regresan una sola vez» o «los que no regresan».

Cabe señalar que las tradiciones tibetanas enseñan una «vía gradual» (*lamrim*)⁹⁸ en la cual se pasa sucesivamente por un estadio *hinayana*, un estadio *mahayana* y un estadio *vajrayana*. En el estadio *hinayana*, se pone el acento en el Refugio (que se considerará más adelante) y en las llamadas «cuatro reflexiones que hacen que la mente se vuelva del *samsara* hacia el *nirvana*». Entre éstas, las dos primeras, que están interrelacionadas, son: (1) la reflexión sobre el carácter precioso de la existencia humana y la dificultad de obtener el cuerpo correspondiente, y (2) la reflexión sobre la transitoriedad de todo lo nacido o producido (el orden de estas dos reflexiones se debe al hecho de que la segunda no tendría el efecto deseado si no se estuviese ya consciente de las oportunidades que brinda la existencia humana y de lo difícil que es obtener una existencia tal); ellas tienen la función de «espolear el caballo de la diligencia con la fusta de la transitoriedad». Las dos siguientes también están interrelacionadas; es por ello que una tradición ñingmapa recogida o iniciada por el gran maestro de dzogchén Longchén Rabllampa⁹⁹ invierte el orden en que las enseñó Atisha Dipankara Shri-Jñana, poniendo como (3) la reflexión sobre el carácter insatisfactorio y sufriente del *samsara* y los sufrimientos de los distintos reinos de éste, y como (4) la reflexión sobre la ley de causa y efecto (esta última reflexión sólo tendría efecto si uno estaba ya consciente del carácter insatisfactorio del *samsara* y de los sufrimientos que caracterizaban a cada uno de sus reinos). Cabe señalar que, en el ciclo de

⁹⁸*Lam-rim*.

⁹⁹*kLong-chen Rab-'byams-pa*.

enseñanzas ñingthik¹⁰⁰ del dzogchén, existe la serie de los llamados «siete entrenamientos mentales» o siete lollong,¹⁰¹ los cuales comprenden una serie de reflexiones cuyo efecto es el mismo que se atribuye a las «cuatro reflexiones» en todas las escuelas y enseñanzas: el de hacer que la propia mente se integre con el sentido de la enseñanza.

En el *mahayana*, la vía gradual está basada en el desarrollo paulatino del *bodhichitta* o «mente de Iluminación» por medio de las prácticas del *bodhichitta* de la intención y del *bodhichitta* de la acción.¹⁰² Los principales elementos del primero, los llamados «cuatro inconmensurables catalizadores de la Iluminación», son, en el orden en que los enseña una tradición ñingmapa recogida por Azom Drugpa: (1) ecuanimidad, (2) amor, (3) compasión y (4) júbilo por el bien de otros.¹⁰³ El segundo está constituido por los seis o diez *paramita* o «trascendencias»; cuando se habla de seis, ellos son: (1) *dana* o ge-

¹⁰⁰*sNyīng-thig*. Este término indica las enseñanzas esenciales y directas del dzogchén *upadesha*. Como señala el maestro Namkhai Norbu en la obra inédita *La vía de autoliberación y nuestra total plenitud y perfección*, el mismo ha sido traducido erróneamente a lenguas occidentales como «gota de corazón». En este caso, el término «ñing» (*snying*) no se refiere al corazón físico, sino a la esencia más profunda, a lo más central o esencial. A su vez, «thik» (*thig*) es la sílaba-raíz de la palabra «thigle», y aquí transmite el sentido de potencialidad y de ausencia de limitaciones, que es lo que representa la ausencia de ángulos o redondez de los thigle (*thig-le*). En conclusión, ñingthik quiere decir "la potencialidad más esencial" y no «gota de corazón». Namkhai Norbu Rinpoché señala además que en tibetano la palabra "gota" no es *thig* sino *thigs*: tiene una «s» final que no aparece en la palabra «ñingthik» (*snying-thig*) ni tampoco en la sílaba raíz de la palabra «thiglé».

Ahora bien, aunque en general las enseñanzas esenciales del dzogchén *upadesha* son las que se conocen como ñingthik, el maestro Namkhai Norbu Rinpoché señala en la misma obra que:

«La esencia más concentrada del ñingthik está constituida por el cuerpo de enseñanzas agrupadas bajo el término «ñangthik». En tibetano, «ñang» quiere decir "todavía más". Por ejemplo, algo profundo es «zabmó» (*zab-mo*), y algo aún más profundo es «ñangzab» (*yang-zab*). «Esencial» se dice "ñingpo" (*sñing-po*), y «aún más esencial» se dice «ñangñing» (*yang-sñing*)...

«Así, pues, el ñangthik —explicado en muchos volúmenes de enseñanzas, entre los cuales quizás los más difundidos sean los revelados por el tertön Dungso Repa (*Dung-mtsho Ras-pa*)— es más profundo y esencial que otras enseñanzas. Todas las enseñanzas del ñangthik transmiten métodos para desarrollar la capacidad de Contemplación, que se da por sentada, pues es el requisito para practicar las enseñanzas en cuestión.»

¹⁰¹*bLo-sbyong*; el título completo de la serie es *blo-sbyong don-bdun-ma*. Para una explicación de los siete lollong, ver: (1) Norbu, Namkhai (italiano 1993, español 1994), *La jarra que colma los deseos* (Mérida, Editorial Reflejos); (2) Padmasambhava y Llamgön Kongtrül el Grande (inglés 1995), *The Light of Wisdom* (contiene el *Lam-rim Ye-shes sNyīng-po* de Padmasambhava y el comentario de Kongtrül a éste, el *bLa-ma'i Thugs-sGrub rDo-rje Drug rTsal-lam. Shal-gdMas Lam-rim Ye-shes sNyīng-po'i 'Grel-pa Ye-shes sNang-ba Rab-thu rGyas-pa Shes-bya-pa bShugs-so*; Boston y Londres, Shambhala).

¹⁰²Chöguel Namkhai Norbu Rinpoché [Namkhai (italiano 1993, traducción de Adriano Clemente; español 1994, traducción de Elías Capriles), *La jarra que colma los deseos*. Mérida (Venezuela), Editorial Reflejos] escribe:

«El *bodhichitta* puede ser desarrollado con la intención o con la acción. El '*bodhichitta* de la intención', asociado a la meditación sobre los 'cuatro inconmensurables', está basado en [el desarrollo gradual de] una aspiración, como sucede cuando una persona desea viajar a un país dado. Por '*bodhichitta* de la acción' se entiende, en cambio, la manifestación misma de la conducta del *bodhisattva* por medio del entrenamiento gradual en las seis perfecciones (*paramita*) que serán explicadas a continuación; en consecuencia, quien cultiva [este tipo de *bodhichitta*] puede ser comparado con una persona que, después de haber proyectado su viaje, finalmente logra partir.»

¹⁰³El orden en el que el maestro hindú Atisha Dipankara Shri Jñana enseñó estos «cuatro inconmensurables» en el Tíbet durante la difusión sarma (*gsar-ma*) o «nueva» de las enseñanzas fue: (1) amor; (2) compasión; (3) júbilo, y (4) ecuanimidad. Una arraigada tradición «ñingmapa» (*rmying-ma-pa*) o «antigua» que fue codificada más tarde por Azom Drugpa (*A-'dzom 'Brug-pa*) en su obra *La clara lámpara del Sendero de la liberación* (*Thar lam gsal sgron*, o *kLong-chen sNyīng-thig-gyi sNgon-'gro'i Khrid-yig Thar-lam gSal-byed sGron-me Zhes-bya-ba*) coloca en primer lugar la ecuanimidad e insiste en que es necesario entrenarse antes que nada en ella, pues señala que si se desarrollasen primero el amor y la compasión éstos podrían caer en la parcialidad —o sea, aplicarse a unos individuos en mayor medida que a otros— y, en consecuencia, no llegar a ser inconmensurables.

Es importante tener en cuenta que las cuatro cualidades que el *mahayana* designa como «inconmensurables catalizadores de la Iluminación» también existen en el budismo *hinayana* (aunque en él no forman un conjunto particular); si se las considera como una característica distintiva del *mahayana*, es sólo porque en este último vehículo ellas ocupan un lugar mucho más central que en el *hinayana*.

nerosidad, (2) *сила* o disciplina, (3) *kshanti* o paciencia, (4) *virya* o perseverancia, (5) *dhyana* o absorción y (6) *prajña* o sabiduría; cuando se habla de diez, se agregan otros cuatro: (7) *upaya* o medios hábiles, (8) *pranidhana* o aspiración piadosa, (9) *bala* o poder y (10) *jñana* o gnosis/sabiduría primordial. Parece oportuno mencionar que, entre los seis *paramita*, los cinco primeros, que corresponden al método o *upaya*, resultan en la acumulación de méritos o *punya*, mientras que el sexto, correspondiente a la sabiduría, resulta en la acumulación de sabiduría o *prajña*. En tanto que desarrollos en el sendero, ellos se van manifestando espontáneamente de manera sucesiva a partir del momento cuando el *bodhisattva* accede al sendero de Visión, descubriendo vivencialmente la inseparabilidad de la sabiduría de la vacuidad¹⁰⁴ y la compasión.

Cabe señalar que la sabiduría o *prajña* puede ser relativa o absoluta; el *prajña* relativo, que se desarrolla paulatinamente en la vía gradual, es uno de los 51 eventos mentales (en sánscrito *chaitasika*; en tibetano *semllung*)¹⁰⁵ que, según las enseñanzas de *abhidharma*, se manifiestan en el reino de lo condicionado —o sea, del error llamado *avidya* o marigpa y del *samsara*— y consiste en una inteligencia que permite la correcta comprensión de las enseñanzas. La práctica intencional, desde el comienzo mismo de la vía, de los «cuatro inconmensurables» que constituyen el *bodhichitta* de la intención y de los seis o diez *paramita* que constituyen el *bodhichitta* de la acción (incluyendo el desarrollo del *prajña* relativo), resulta en lo que se conoce como *bodhichitta* relativo.

A su vez, según los textos del *prajñaparamita*, la sabiduría o *prajña* absoluta es lo que capta la verdad absoluta, que constituye el descubrimiento vivencial de que no hay existencia intrínseca, absoluta o substancial (ni en las personas ni en los entes que no son personas), y que se encuentra más allá de lo condicionado, del error llamado *avidya* o marigpa y del *samsara*. En la práctica del *mahayana* gradual, este *prajña* absoluto debe manifestarse tarde o temprano; cuando lo hace, y al mismo tiempo surge una compasión no-referencial que todo lo abarca y que es inseparable de aquél, se dice que se ha obtenido el *bodhichitta* absoluto, definido como inseparabilidad de compasión no-referencial y vacuidad (entendida esta última como la función del *prajña* absoluto que capta la insubstancialidad de todos los entes).¹⁰⁶

¹⁰⁴O sea, la sabiduría que capta la insubstancialidad de todo lo que los individuos poseídos por el error llamado *avidya* o marigpa experimentan y consideran como substancial. Esta insubstancialidad es lo que en el *mahayana* —y en particular en la escuela *madhyamaka*— se conoce como *shunyata*, que es el término que se ha traducido como «vacuidad», o como *swabhava shunyata*, que se traduce como «vacuidad de autonaturalidad».

¹⁰⁵*Sems-byung*.

¹⁰⁶Mucha gente se pregunta cómo se podría sentir compasión hacia otros cuando se capta la vacuidad de dichos otros y por ende se está consciente de que ni ellos ni sus sufrimientos existen de manera absoluta o substancial. Esta confusión surge de una mala comprensión del sentido de «compasión no referencial», pues ésta es algo muy distinto de la lástima, la misericordia o la caridad hacia individuos particulares: ella es «no-referencial» precisamente porque no está dirigida hacia individuos particulares y no surge a raíz de meditar acerca de sus problemas y sufrimientos, sino que es intrínsecamente inseparable de la vacuidad. En sus *Doha reales* el *mahasiddha* Sarahapada usó el ejemplo de un tonto (podría muy bien ser un borracho) que bisquea y ve dos lunas, y entonces piensa que se trata de dos entes substancialmente separados y diferentes; la inseparabilidad de vacuidad y compasión es como la indivisibilidad de la luna, pero cuando caemos en el dualismo nos pasa como al tonto o al borracho y no somos capaces de entender la indivisibilidad de lo que indica la combinación de estos dos términos.

De hecho, es la ilusión de substancialidad lo que se encuentra en la raíz del egoísmo y que hace que siempre pongamos los que consideramos como nuestros propios intereses antes que los de los demás. Cuando nos encontramos poseídos por la ilusión de substancialidad, somos tal como afirmó Pascal en sus *Pensamientos*:

«(134) Todos se odian los unos a los otros, aunque finjan caridad o servicio al bien público; (135) se ha fundado y sacado de la concupiscencia reglas admirables de cortesía, de moral y de justicia; pero el fondo, este vil fondo del hombre, este *fragmentum malum*, se ha encubierto, no se ha retirado.»

Además de postularse —al igual que en el resto de los vehículos de desarrollo gradual pertenecientes al *sutrayana*— cinco senderos o *marga*, en el *mahayana* gradual se establecen once *bhumi* o niveles. (1) La manifestación del *bodhichitta* absoluto marca la transición al sendero de la Visión,¹⁰⁷ que corresponde al primer nivel o *bhumi*, conocido como «el gozoso», en el cual, según distintos textos, se desarrolla considerablemente el primer *paramita*, que es el de la generosidad. (2) Los niveles o *bhumi* que van del dos al diez («el puro», «el que produce luz», «el radiante», «el invencible», «el manifiesto», «el que va lejos», «el inmutable», «la sabiduría excelente» y «la nube del *dharma*») son divisiones del sendero de Contemplación, en los cuales, según los mismos textos, se desarrollan enormemente los nueve *paramita* siguientes. (3) Finalmente, el *bhumi* número once, conocido como ‘nivel de la luz total’, corresponde al sendero de «No-más-aprendizaje» y a la obtención de la budeidad. Es en base a esta división de la vía en senderos o *marga* y niveles o *bhumi* que deben entenderse las clasificaciones de los distintos tipos de «verdad» que postula la forma suprema de la filosofía *madhyamaka*: la verdad relativa invertida corresponde a la experiencia de todos quienes todavía no han alcanzado el tercer sendero o *marga* (o, lo que es lo mismo, el primer *bhumi*); la verdad relativa correcta corresponde al estado de postContemplación o *lletob* del *bodhisattva* en el tercero y el cuarto sendero (o, lo que es lo mismo, desde el primero hasta el décimo *bhumi*), mientras que la verdad absoluta provisional corresponde al estado de Contemplación o *ñamshak* del *bodhisattva* en estos mismos senderos (o *bhumi*);¹⁰⁸ finalmente, la verdad absoluta definitiva corresponde a la vivencia del Buda, que es quien se ha establecido en el quinto sendero (decimoprimer *bhumi*).¹⁰⁹

El fragmentum malum es inherente al error llamado *avidya* y la ilusión egoica que el mismo implica, que constituye la raíz del egoísmo; cuando se lo encubre, en vez de hacerlo mermar, se lo potencia por medio de la represión. En cambio, cuando ya no somos víctimas de la ilusión de substancialidad, de nuestro pecho surge una calidez que todo lo abarca y que se extiende a todos indiscriminadamente, y el universo entero, con la totalidad de individuos que lo habitan, es nuestro propio cuerpo, que cuidamos de manera natural, más allá de la idea de individuos externos substanciales con sufrimientos absolutamente verdaderos hacia quienes experimentar lástima o misericordia.

¹⁰⁷Tal como en el *shravakayana* el sendero de Visión marca la entrada en la «corriente», en el *mahayana* la transición al sendero de Visión es la entrada a la vía en un sentido más verdadero, o, lo que es lo mismo, a la verdadera Vía.

¹⁰⁸*Lletob* (*rJes-thob*; en sánscrito *prishthalabdha*) es el estado de quien no puede continuar indefinidamente en Contemplación y, en consecuencia, debe salir de dicho estado, pasando a otro que es dualista y comprende el error llamado *avidya*, pero en el cual dicho error se manifiesta con menor fuerza que en el individuo ordinario. *Ñamshak* (*mnyam-bzhag*; en sánscrito *samahita*) es el nombre que, en el caso de individuos de este tipo, se da al período en el cual se manifiesta la Contemplación.

¹⁰⁹Nagarjuna, fundador de la escuela *madhyamaka*, vivió a comienzos de nuestra era (según la mayoría de los estudiosos occidentales, alrededor del siglo II d.J.C.). Los tibetanos por lo general le identifican con el maestro tántrico del mismo nombre, quien habría sido discípulo del *mahasiddha* Sarahapada y habría vivido alrededor del siglo VIII d. C.

La labor de elaboración conceptual de Nagarjuna fue continuada sin interrupción alguna por su discípulo Aryadeva; como se vio en una nota anterior, el budismo *ch’an* o *zen* considera que tanto el primero como el segundo fueron eslabones en la transmisión de su enseñanza, y lo mismo se aplica al *atiyana*-dzogchén, según el cual Aryadeva incluso habría obtenido el cuerpo arco iris. De ser correcto esto último, podría especularse que, en su forma originaria, la filosofía *madhyamaka* haya sido una elaboración conceptual producida por maestros del *atiyana*-dzogchén para servir de base a la práctica del *mahayana*. En su *Samtén Migdrön* (*bSam-gtan Mig-sgron*), Nubchén Sanguie Ìeshe (*gNubs-chen Sangs-rgyas Ye-shes*) designa el *atiyana*-dzogchén como el «antepasado universal de todos los vehículos»,* y también otras enseñanzas del *atiyana*-dzogchén sugieren que todas las vías de Iluminación se derivarían del mencionado vehículo primordial (de hecho, el título mismo de «primordial» implica el sentido de «fuente de todo»). Esto no tiene nada de extraño, ya que, como se verá más adelante, Garab Dorlle fue una emanación de Shakyamuni, y en consecuencia este último no puede haber desconocido el principio del dzogchén; de hecho, en muchos *sutra* del *mahayana* —tanto del segundo como del tercer *dharmachakra*— se encuentran enseñanzas en las cuales se aprecia el principio propio del *atiyana*-dzogchén.

Volviendo a la historia del desarrollo del *madhyamaka* y sus subescuelas, cabe señalar que Buddhapalita dio continuidad a las enseñanzas de los dos maestros anteriores, intentando conservar lo que consideró como las ideas

originales del *madhyamaka*, para el cual —como bien señalaba el *Madhyamakavritti*— toda tesis o posición (*paksha*) implicaba una antítesis o contraposición (*pratipaksha*), y ninguna de ambas podía ser verdadera. En su intento por seguir esta línea en su forma más pura, en cierta medida Buddhapalita incurrió en un mero intelectualismo, limitándose a desarrollar una filosofía que no afirmaría hipótesis semimentalistas (como lo harían los *madhyamika-swatantrika-yogachara*) ni semirrealistas (como lo harían los *madhyamika-swatantrika-sautrantika*), sino que intentaría reducir al absurdo toda teoría sobre la realidad. Y, puesto que *prasanga* significa *reductio ad absurdum*, a su escuela se le dio el título de *madhyamaka-prasangika* o «*madhyamaka* de la reducción al absurdo». (Chandrakirti y Shantideva fueron los dos sucesores más importantes que Buddhapalita tuvo en la India. Mientras que Shantideva se hizo famoso a raíz de la producción de una obra totalmente original llamada *Bodhisattvacharyavatara*, Chandrakirti fue conocido sobre todo por sus comentarios a los textos originales de Nagarjuna —y, en particular, por el comentario conocido como *Madhyamakavatara*— en los cuales intenta dejar bien sentado lo que para él constituía el sentido original de los mismos, y que contraponía a las interpretaciones de las distintas escuelas de los *madhyamika-swatantrika*.)

Más adelante, representantes de la filosofía *madhyamaka* comenzaron a incluir en sus escritos e interpretaciones conceptos que muchos atribuían a otras escuelas filosóficas del budismo y, en particular, a las escuelas *yogacharya* (la escuela «mentalista» del *mahayana* que niega la existencia de todo lo que no sea la mente y lo mental) y *sautrantika* (una escuela «semirrealista» del *hinayana* del norte). Fue así que surgieron las subescuelas del *madhyamaka-swatantrika* conocidas como *madhyamaka-swatantrika-yogachara* y *madhyamaka-swatantrika-sautrantika*. Mientras que la última fue desarrollada por Bhavaviveka (quien también incorporó la doctrina del *yogachara*, pero desde el punto de vista de *acharya* Dignaga, quien había dado gran importancia a la lógica y había sido profundamente influenciado por los *sautrantika*), la primera conoció dos tendencias diferentes: la de Shantarakshita, Kamalashila y Arya Vimuktasena, y la de Haribhadra, Jetari y Lavapa.

Los *prasangika* —como Buddhapalita, Chandrakirti y Shantideva— y los *swatantrika* —entre quienes nos concierne en particular ese *swatantrika-sautrantika* que fue Bhavaviveka— son ambos *madhyamika*, porque afirman que ningún fenómeno existe de manera absoluta o verdadera (*satya-siddha*). Buddhapalita, Chandrakirti y Shantideva son *prasangika* porque afirman que ningún fenómeno existe intrínsecamente ni siquiera en el plano convencional. Bhavaviveka es *swatantrika-sautrantika* porque afirma que en el plano convencional todos los fenómenos existen intrínsecamente.

Esto no implica que los *prasangika* se encuentren en la verdad y que los *swatantrika* se encuentren en el error. A comienzos de nuestro siglo el maestro tibetano Llu Mipham Lamiang Namguél (*'Ju Mi-pham 'Jam-dbyangs rNam-rgyal*: 1846-1912) sostuvo en un debate que el punto de vista de los *prasangika* expresaba la visión que se manifiesta en el estado absoluto de Contemplación de quienes se encuentran en el cuarto sendero (*marga*) del *mahayana*, que es el «sendero de Contemplación» (sánscrito: *dhyana marga*; tib.: *sgom lam*), mientras que el punto de vista de los *swatantrika* expresaba la visión que se manifiesta en el estado de postContemplación de los mismos individuos. Este punto de vista fue aceptado por todas las escuelas budistas tibetanas a excepción de la escuela *guelugpa*. La idea en la base de la interpretación de Mipham es que quienes recorren el sendero de Contemplación (tib., *sgom lam*) —el cuarto de los senderos del *mahayana*—, cuando se encuentran en el estado de Contemplación o ñamshak (*mnyam-bzhag*; en sánscrito *samahita*) no perciben ningún fenómeno como existiendo intrínsecamente, ni siquiera en el plano convencional —lo cual corresponde al punto de vista de los *prasangika*—. En cambio, en el estado de postContemplación o *llothob* (*rJes-thob*; en sánscrito *prishthalabdha*), los individuos en cuestión todavía perciben los fenómenos como existiendo intrínsecamente en el plano convencional (a pesar de que, según el *bhumi*, *sa* o «nivel» del sendero en cuestión en que se encuentren, la impresión de existencia intrínseca en cuestión será mayor o menor).

A fin de aclarar lo anterior, es necesario introducir todavía otra forma de *madhyamaka*, que es la que se conoce en el Tíbet como «gran *madhyamaka*» (*mahamadhyamaka*). [Para una explicación del punto de vista filosófico de esta escuela, ver Dudllo Rinpoché, Lligdräl Ieshe Dorlle (*bDud-'joms Rin-po-che*, *'Jigs-'bral Ye-shes rDo-rje*); Guiurme Dorlle y Matthew Kapstein, traductores; inglés 1991; *The Nyingma School of Tibetan Buddhism*. Boston, Wisdom Publications.] Sucede que, si bien es cierto que algunas de las experiencias que tienen lugar durante la práctica «yóguica» podrían ser referidas a las ideas de los *madhyamika-swatantrika-yogachara* (de hecho, el nombre mismo de la escuela *yogachara* o «maestra del yoga» indica que ella se ocupa de la práctica yóguica propiamente dicha), las enseñanzas de los *tantra* internos de los ñingmapa y del *atiyana*-dzogchén están íntimamente relacionadas, no con la escuela *madhyamaka-swatantrika-yogachara*, sino con lo que muchos maestros de dzogchén y miembros de la escuela ñingmapa han designado como «gran *madhyamaka*» (*mahamadhyamaka*), que nos habla de una verdad absoluta (la cual puede ser provisional o definitiva), una verdad relativa correcta y una verdad relativa incorrecta o invertida. Es en términos de esta explicación que debe entenderse la conciliación de los puntos de vista *prasangika* y *swatantrika* que desarrolló Llu Mipham.

(1) La verdad relativa invertida o errónea está constituida por la experiencia de los individuos normales, que están poseídos por el error llamado *avidya* y en la gran mayoría de los casos ni siquiera se dan cuenta de ello.

(2) La verdad relativa correcta está constituida por el estado de postContemplación de los *bodhisattva* superiores (*arya*), que son los practicantes del *mahayana* que han alcanzado o superado el primer *bhumi* o nivel. Aunque en este estado surge el error, lo hace con menor fuerza que en el caso del individuo normal, y hay una cierta conciencia de que todo lo que surge en la propia experiencia es como una ilusión.

(3) La verdad absoluta puede ser provisional o definitiva. La provisional corresponde al estado de Contemplación de los *bodhisattva* superiores, en la cual no surge el error o la delusión llamado *avidya*. La definitiva está

Este desarrollo en el sendero gradual del *mahayana* también puede entenderse en términos de la superación de dos tipos de obstáculos que mantienen a los seres en el *samsara* e impiden la Iluminación. El primer tipo de obstáculos es el de las pasiones (*kles-havarana* o ñöndrib),¹¹⁰ que se habrá superado al pasar del séptimo al octavo nivel o *bhumi*; el segundo tipo de obstáculos es el del conocimiento (*jñeyavarana* o shedrib),¹¹¹ que se habrá superado al pasar del décimo al decimoprimer nivel o *bhumi*. Una vez superados los dos tipos de obstáculos, el individuo se habrá establecido en el decimoprimer *bhumi*, el cual, como hemos visto, constituye en este vehículo el punto de llegada de la vía y se considera como la budeidad misma (o sea, como la realización suprema).

Como se vio con anterioridad, en la llamada «vía gradual» (lamrim)¹¹² de las tradiciones tibetanas se practican sucesivamente el *hinayana*, el *mahayana* y el *vajrayana*, pero los dos primeros no se practican como vehículos completos y autosuficientes con su base, su vía y su fruto, sino como estadios de un sendero escalonado. Al considerar el *hinayana*, vimos que en el mismo, en tanto que estadio de la vía lamrim o «escalonada», el énfasis estaba en el Refugio y las «cuatro reflexiones». Bien, en el estadio *mahayana* de la vía escalonada se pone el énfasis en la adopción del compromiso del *bodhichitta*, la práctica de los «cuatro inconmensurables» del *bodhichitta* de la intención y la aplicación en la vida diaria de los seis o diez *paramita* del *bodhichitta* de la acción.

Ahora bien, en lo que respecta a la vía abrupta del *mahayana*, constituida por el *ch'an* o *zen*, cabe señalar que, aunque en ella se exhorta al practicante a obrar por el bien de

constituida por el estado de realización de los Budas, que se encuentra más allá de la dualidad verdad-falsedad, pero que en todo caso no es ya en ningún momento afectado por el error o la ilusión, ni podrá volver a serlo jamás.

Para concluir, cabe también señalar que los maestros de los *tantra* internos y el *atiyana*-dzogchén (sobre todo entre los ñingmapa) constantemente recuerdan a sus alumnos que los puntos de vista del *vajrayana* o tantrismo son «superiores» a los de todas las enseñanzas y escuelas del *mahayana* —incluyendo tanto el de los *yogachara* como de los de todas las vertientes de la escuela *madhyamaka*—, y que el punto de vista del *atiyana*-dzogchén se encuentra «por encima», tanto de los de todas las enseñanzas y escuelas del *mahayana*, como los de todos los vehículos del sendero de transformación en el *vajrayana*. (Cabe señalar, sin embargo, que el «punto de vista» del *atiyana*-dzogchén no es una concepción intelectual, sino lo que en dicho vehículo se conoce como tawa (*lta-ba*): la Visión directa, no-conceptual de lo dado, más allá de toda interpretación intelectual.)

*Nubchén Sanguie Íeshe (*gNubs-chen Sangs-rgyas Ye-shes*), *Gomgui ne selwar chewa samtén migdrön* (*sGom-gyi gnad gsal-bar phye-ba bsam-gtan mig-sgron*), 290-145b, 6; publicado por Tashi Gangpa (*bKra-shis sGang-pa*), Leh (Ladakh, India) 1974. Otra edición: *Nubchén Sanguie Íeshe rinpochei dzepe gomgui ne selwar chewa samtén migdrön* (*gNubs-chen Sangs-rgyas Ye-shes rin-po-che'i mdzad-pa'i sgom-gyi gnad gsal-bar phye-ba bsam-gtan mig-sgron*). Publicado por Kordön Tertrül Chime Rigdzin ('*Khor-gdon gTer-sprul 'Chi-med Rig-dzin*), Shantiniketan, Bengala Occidental, India. Este texto estuvo oculto en Tunjuang (*Tun-huang; Dunhuáng*) hasta el comienzo mismo de nuestro siglo.

¹¹⁰*Nyon-sgrib*.

¹¹¹*Shes-sgrib*. A menudo se ha comparado el obstáculo de las pasiones con una bolita de alcanfor o de naftalina en una gaveta, y este último obstáculo se ha simbolizado con el olor que queda en la gaveta una vez que la bolita se ha removido.

Un ejemplo del obstáculo del conocimiento podría ser el de la acción (*karma*) intencional y autoconsciente que mantiene el *samsara*, la cual está signada por el error (*avidya* o marigpa) también cuando el acto *no* se realiza bajo el influjo de una pasión. Como ya se ha visto, siempre que actuamos de manera intencional y autoconsciente, en el momento de actuar tomamos como objeto de nuestra propia conciencia el ente designado por nuestro nombre y conocemos dicho ente como «un sujeto que está realizando un acto» —y, como bien lo ilustra el poemita del ciempiés que se introdujo con anterioridad en el texto principal de este libro, ello produce un mayor o menor grado de autointerferencia—. En el budismo *ch'an* o *zen*, a fin de desarrollar la capacidad de actuar en el estado de Contemplación, más allá de la influencia del error humano básico y de la autointerferencia que éste implica, se practican una serie de *tao* o *do*, entre los cuales tomaré como ejemplo el de la arquería. Cuando la conciencia del arquero toma como objeto a quien dispara y, al conocerle como tal, se *hace* ese objeto, se produce la leve sacudida que desvía la flecha: al hacerse objeto, la conciencia interfiere con su propia subjetividad, interrumpiéndola durante un instante y generando así la sacudida. El arquero zen se esfuerza, pues, por «disparar sin disparar»: apuntando al centro del blanco, los dedos deben abrirse para liberar la flecha sin que surja la intención autoconsciente de disparar. Cuando el arquero logra finalmente «realizar» esta proeza, nada interfiere ya con su puntería, de modo que el individuo se transforma en un arquero consumado.

¹¹²*Lam-rim*.

otros, no se da tanta importancia al desarrollo intencional de las virtudes asociadas al *bodhichitta* relativo, ya que se supone que las mismas surgirán espontáneamente una vez que se haya manifestado la sabiduría o *prajña* absoluta en el sentido que las enseñanzas del *prajñāparamita* dan a este término. En consecuencia, dicho vehículo se concentra casi exclusivamente en lograr la manifestación repentina del *prajña* absoluto —el cual corresponde a la obtención de lo que algunos maestros han designado como «gran cuerpo del *prajña*»—. ¹¹³ Una vez que el practicante se haya familiarizado suficientemente con la sabiduría en cuestión, podrá manifestarse en él o ella el «gran uso del *prajña*», cuya función es el uso específico de los medios hábiles (*upaya*) que caracteriza al *ch'an* o *zen* (actos aparentemente intempestivos, respuestas inesperadas y así sucesivamente). ¹¹⁴

Según el *Samtén Migdrön* de Nubchén Sanguñe Ieshe y el *Kathang Dengá* de Namkhai Ningpo (textos de los cuales, como hemos visto, el maestro Namkhai Norbu tomó la clasificación de los vehículos que se plasma en estas páginas), en el *mahayana* la vía abrupta es más rápida y eficaz que la vía gradual —por lo menos cuando el practicante posee la capacidad adecuada—. En el siglo IX d. C., en el Tíbet tuvo lugar el famoso debate entre Kamalashila, representante del *mahayana* gradual de la India y de la escuela filosófica *madhyamaka-swatántrika-yogachara*, y un maestro *ch'an* que aparece en los textos bajo el nombre Hwa-shan Mahayana, representante del *mahayana* abrupto de la llamada «escuela del Norte» de Shen-hsiu. ¹¹⁵ Aunque, por motivos políticos, tradicionalmente se ha atribuido la victoria al maestro indio, y a pesar de que en general se considera que la escuela *ch'an* del Norte es «quietista» en relación a la escuela del Sur (que es la que todavía se conserva en China, Vietnam, Corea, Japón y, más recientemente, el Occidente), el texto más antiguo en el que se hace referencia a dicho debate le atribuye la victoria al Hwa-shan, mientras que los dos maestros de dzogchén más famosos de nuestro milenio defendieron a éste con palabras que también parecen atribuirle el triunfo. ¹¹⁶

¹¹³Aunque es posible que el término se haya usado por igual en la escuela del Norte, yo lo he observado en Huang Po, quien perteneció a la escuela del Sur. Cfr. Blofeld, John, *The Zen Teaching of Huang Po*. Londres, Rider.

¹¹⁴Ibidem.

¹¹⁵Muchos estudiosos que se han concentrado en el *ch'an* o *zen* de la escuela del Sur insisten en que la escuela del Norte propugna una vía gradual. Esto indica que los mismos sólo conocen sobre la escuela del Norte lo que la escuela del Sur afirma de ella, y que no han estudiado ninguno de los manuscritos originales de dicha escuela descubiertos en Tun-Huang por Paul Pelliot y otros. En todos éstos es evidente que la escuela del Norte está basada en el principio de la Iluminación «súbita» y que sus enseñanzas no son tan diferentes de las de la escuela del Sur como esta última las ha presentado.

¹¹⁶El *bLo-pon Thang-yig*, que quizás sea el más antiguo de los textos en que se considera el debate —pues se escribió poco tiempo después del mismo y luego fue ocultado como «enseñanza tesoro» para ser revelado en el futuro— afirma que el vencedor del mismo fue el Hwa-shan. En cambio, Butön (*Bu-ston*), quien en su *Historia del dharma* afirmó que Kamalashila había sido el vencedor, vivió varios siglos después del debate y tenía motivos políticos para atribuir la victoria al maestro hindú.

Del mismo modo, en su *Desum Ningpoi döndrel nelug rinpochei dzö chellewe drelpa* (*sDe-gsum snying-po'i don-'grel gnas-lugs rin-po-che'i mdzod ces-bya-ba'i grel-pa*), folio 31 (citado en Guenther, Herbert V., *Tibetan Buddhism in Western Perspective*. Dharma Press, Emmerlyville, California) el gran maestro de dzogchén Longchén Rabllampa (*kLong-chen Rab-'byams-pa*) escribió:

«Aunque ello no entró en las mentes de quienes tenían un tipo inferior de inteligencia, lo que el gran maestro Hwa-shan dijo en la ocasión (del debate de Samyé en el que enfrentó a Kamalashila) constituyó una afirmación de lo (que es correcto y) verdadero.»

A su vez, en su *Kunchén shalug düdtsii tigpa* (*Kun-mkhyen zhal-lug bdud-rtsi'i thigs-pa*), folio 6-b (comentario al *Gnas-lugs rdo-rje'i tshig-rkang* citado en Guenther, Herbert V., *Tibetan Buddhism in Western Perspective*. Dharma Press, Emmerlyville, California) el gran maestro de dzogchén Lligme Lingpa (*'Jigs-med gLing-pa*) señaló que:

«Lo que según otros constituiría el defecto de la enseñanza del Hwa-shan es en verdad la quintaesencia de las obras del *prajñāparamita*. Puesto que éstas contienen las palabras del Buda, sólo el Buda mismo puede decir si el Hwa-shan comprendió o no correctamente sus palabras.»

Para finalizar esta breve consideración de la vía de renuncia, cabe advertir que, en vehículos en los que el objetivo explícito es superar el dualismo (como sucede en el *mahayana*), un método que parte del prejuicio según el cual se debe evitar una serie de entes, actividades y estados psicológicos no parece el más directo y efectivo, pues, por una parte, la idea de algo a evitar podría sostener y reforzar la ilusión de un dualismo substancial entre quien evita y lo evitado, y por la otra, podría hacer que el propio «yo» se tomase implícitamente como algo substancial y absolutamente importante, alimentando la preocupación por el mismo (que en el *mahayana* y el *hinayana* debe superarse por igual). De hecho, en el *mahayana* instantáneo, que aquí se ha considerado como la forma suprema del *sutrayana*, parece ponerse un menor énfasis en la renuncia, en la medida en que algunos de sus textos nos instan a aprehender la pureza primordial de cualquier cosa o estado que se manifieste.¹¹⁷

Ahora bien, las objeciones anteriores no implican que esta vía no sea efectiva; de no serlo, no se la consideraría como *marga* o sendero a la Iluminación. La vía de renuncia es tremendamente efectiva y, en el caso de quienes poseen la capacidad que corresponde a la práctica de uno de los vehículos en ella contenida, mas no las necesarias para la práctica de los vehículos de las vías de transformación y de autoliberación, aquéllos pueden ser «superiores» a éstos —en el sentido de ser más rápidos y efectivos a fin de alcanzar un cierto grado de realización espiritual.

La vía de transformación o «vehículo de los *tantra*»

La vía de transformación es el «vehículo no-nacido e imperecedero» (*vajrayana*), «vehículo de los *tantra*» (*tantrayana*) o «vehículo de los *mantra* secretos» (*guhyanamantrayana*). En dicha vía se usa el veneno constituido por las pasiones para neutralizarlo, lo cual se ha comparado con la elaboración de suero antiofídico a partir del veneno de las serpientes y con el principio homeopático de curar síndromes aplicando precisamente los agentes que los inducen; del mismo modo, el uso del veneno constituido por las pasiones para lograr lo más precioso que un ser humano pueda anhelar —como lo es la Iluminación— se ha comparado con la transformación alquímica de venenos en medicinas o en metales preciosos —la cual, como bien advierten las enseñanzas de este vehículo, siempre representa algo riesgoso.¹¹⁸

¹¹⁷Distintos ejemplos de esto se encuentran en los *Ensayos sobre el budismo zen* de D. T. Suzuki, que versan exclusivamente sobre la Escuela del Sur, así como en los textos de la escuela del Norte descubiertos en Tun Huang. Sin embargo, al lado de tales exhortaciones siempre se encuentran condenas del placer sensorial y/o de recomendaciones sobre el uso de antidotos, las cuales dejan bien claro que el *ch'an* o *zen* pertenece a la vía de renuncia. [Un ejemplo de texto *zen* en el cual coexisten estos distintos enfoques es *Las vastas instrucciones chinas sobre el dhyana* (*bSam gtan rgya lung chen po*), atribuidas por Nubchén Sanguie Íeshe a Mahayana, pero actualmente atribuidas en China y Japón a Bodhidharma.]

Es importante subrayar también el hecho de que los preceptos que toman los monjes *ch'an* o *zen* no son los que estableció en el *vinaya* el propio buda Shakyamuni y que constituyen el núcleo mismo de la vía de renuncia, sino otros menos estrictos que no pertenecen al *vinaya*; de hecho, durante mucho tiempo un número considerable de monjes de la mencionada escuela budista ha tomado esposa. Y, como ya hemos visto, en el *ch'an* o *zen* a menudo se toma como modelo ideal de conducta al *bodhisattva* Vimalakirti, héroe del *sutra* *Vimalakirti Nirdeśa*, quien no era monje, sino lego, y quien tenía más de una consorte.

¹¹⁸En particular, la práctica del sendero del método o *tab-lam* (*thabs lam*) de los *tantra* internos, que es el que encarna paradigmáticamente el principio de la vía de transformación, se compara con el uso en el proceso alquímico de una forma de mercurio llamada *makshika*: su aplicación sería sumamente riesgosa para quienes carezcan de las cualidades necesarias. Con respecto a la aplicación del mercurio *makshika* en el proceso alquímico como ejemplo del sendero del método, en particular en el *mahayoga*, cfr. Dudllo Rinpoché, Lligdräl Ieshe Dorlle [(*bDud-'joms Rin-po-che, 'Jigs-'bral*

Toda pasión tiene dos momentos: el inicial, en el cual ella es «pura», y uno posterior en el cual se vuelve «impura». Tomemos como ejemplo el ser agredidos y la ira que ello desencadena. En el momento inmediatamente siguiente a la agresión se manifiesta en nosotros una mayor claridad, pues los pensamientos que estuviesen distrayéndonos desaparecen y captamos la situación con mayor precisión. Ahora bien, en el momento siguiente, la energía desencadenada por la agresión pasa a sostener pensamientos en contra del agresor, que nos distraen, nos ofuscan y pueden conducirnos a agredirlo. Visualizándonos como una deidad airada, podemos lograr que la pasión se mantenga en su primer momento «puro», de modo que la energía desatada por aquello que de otro modo nos habría conducido a hacer daño a otros y a nosotros mismos sirva para mantener presente la visualización y el estado de no-distracción.

Algo semejante ocurre en el caso de las demás pasiones, pues cada una de ellas corresponde a una sabiduría primordial, en la que debe transformarse: según el sistema del *tantra Guhyasamaja*, la ofuscación corresponde a la «sabiduría del *dharmadhatu*» (o sea, del espacio correspondiente a la condición panorámica del estado primordial),¹¹⁹ la ira corresponde a la «sabiduría cual espejo», el orgullo a la «sabiduría de la ecuanimidad», el deseo a la «sabiduría discriminante» y los celos y la envidia a la «sabiduría que todo lo cumple».¹²⁰

En un sentido amplio, puede decirse que la vía de transformación es el *vajrayana* o tantrismo. Aunque el término *tantra* tiene el sentido de «trama», su significado está asociado íntimamente al del vocablo sánscrito *prabandha*, que significa simultáneamente «continuidad» y «luminosidad». A su vez, el término tibetano que traduce el sánscrito *tantra*, que es «guñü»,¹²¹ en lenguaje cotidiano significa «hilo», pero filosóficamente tiene el sentido de «continuidad». La continuidad luminosa de la manifestación de nuestra verdadera naturaleza se compara con un rosario en el que se suceden nuestras experiencias — las cuentas del rosario— y los espacios vacíos entre éstas en los cuales sólo hay hilo. El tantrismo es continuidad de la luminosidad porque en él se trabaja con esta sucesión de cuentas y espacios entre ellas, sin negar el aspecto cuenta —nuestras distintas experiencias— a fin de afirmar el aspecto espacio-entre-cuentas, y sin negar los espacios vacíos para afirmar las cuentas: aunque toda experiencia es en esencia vacía (en el sentido del término sánscrito *shunyata*, que tiene el sentido de insubstancialidad), las experiencias jamás dejan de surgir; lo que tenemos que hacer es descubrir su naturaleza primordial, que es vacía pero al mismo tiempo luminosa o, lo que es lo mismo, manifestadora de experiencias.

Entre las escuelas budistas que transmiten tradiciones tántricas en el sentido más amplio del término, tenemos: (1) las que se han conservado en el Tíbet y su zona de influencia cultural, y que también han florecido en China (bajo el patronazgo de emperadores que las practicaron, sobre todo en las dinastía yüan o mongola y ming), y (2)

Ye-shes rDo-rje); Guiurme Dorlle y Matthew Kapstein, traductores; inglés 1991], *The Nyingma School of Tibetan Buddhism* [Boston, Wisdom Publications], Vol I., p. 277; explicación del término *makshika* en la nota 267, Vol. II, p. 19.

¹¹⁹Cabe señalar que la pasión correspondiente a esta familia búdica, que aquí designo como ofuscación, tiene también mucho de pereza —aunque quizás pueda decirse que es, más que ninguna otra cosa, de falta de interés.

¹²⁰Este sistema es común a una serie de *anuttarayogatantra* de los sarmapa o «nuevos» y *mahayogatantra* de los ñingmapa o «antiguos», pero no es universal: otros sistemas tántricos establecen distintas correspondencias entre pasiones y sabidurías primordiales [en sánscrito, *jñana*; en tibetano, *ieshe* (*ye-shes*)].

¹²¹*rGyud*.

la que llegó a China por mar desde Indonesia,¹²² constituyendo la escuela Mi-tsung (que también recibió el patronazgo de tres emperadores),¹²³ y que luego fue implantada en Japón por Kukai (apodado Kobo Daishi), quien la designó «escuela del *mantra*» o Shingón.

Entre las escuelas conservadas en el Tíbet y su zona de influencia cultural, tenemos: (1) la llamada «antigua» o ñingmapa¹²⁴ (la cual originalmente no era una escuela, sino el conjunto de individuos que practicaba y transmitía las doctrinas llegadas a la «Terraza del Mundo» durante los últimos siglos del primer milenio d. C., pero comenzó a ser considerada como escuela después de que otras tradiciones budistas se instalaran en el Tíbet), y (2) las llamadas «nuevas» o sarmapa¹²⁵ (instauradas en el Tíbet durante el segundo milenio d. C.), entre las cuales las más extendidas son la kaguûpa,¹²⁶ la sakiapa¹²⁷ y la guelugpa.¹²⁸

Aunque, como se vio arriba, en un sentido amplio la vía de transformación es el *vajrayana* («vehículo inmutable»), *mantrayana* (vehículo de los *mantra*) o *tantrayana* (vehículo de los *tantra*), estos términos incluyen una serie de vehículos que deben agruparse en dos conjuntos diferentes, según los principios funcionales en los que se basan.

Los dos conjuntos en cuestión son: (1) el que el sistema «antiguo» o ñingmapa designa como «tantras externos» y que el sistema «nuevo» o sarmapa denomina «tantras inferiores», que constituyen la vía de purificación y que comprenden el *kriyatantra*, el *ubhayatantra* (designado como *charyatantra* por los sarmapa o «nuevos») y el *yogatantra*, y (2) el que el sistema «antiguo» o ñingmapa llama «tantras internos» y que el sistema «nuevo» o sarmapa designa como «*tantra* superior», que constituyen la vía de transformación propiamente dicha.

Los tantras externos o inferiores se practican por igual en todas las escuelas transmitidas en el Tíbet y su zona de influencia cultural (entre los ñingmapas o antiguos tanto como entre los sarmapas o nuevos), así como en la escuela china Mi-tsung y en su vástago japonés, constituido, como vimos, por la escuela Shingón.

Los tantras internos o superiores, en cambio, sólo se han transmitido en el seno de las escuelas que predominaron en el Tíbet y su zona de influencia cultural. Para las escuelas «nuevas» o sarmapa, sólo existe un nivel de *tantra* superior, constituido por el *anuttarayogatantra*, cuyo equivalente *aproximado* en la escuela «antigua» o ñingmapa es el *mahayogatantra*, que en este sistema constituye el nivel *inferior* del *tantra* interno.¹²⁹ El

¹²²Nótese que también el principal de los tres maestros más importantes de Atisha Dipankara Shri-Jñana estaba radicado en Indonesia, y que la secta tibetana fundada por los discípulos de Atisha —la de los kadampas (*bka'-gdams-pa*)— fue, de todas las establecidas en el «país de las nieves», la que menos énfasis puso en la práctica de los *tantra* internos.

¹²³Los maestros que introdujeron esta escuela en China fueron Shubhakarasiṃha (Shan-wu-wei: 637-735 d.C.), Vajrabodhi (Chin-kang-chih: 663-723) y Amoghavajra (Pu-k'ung: 705-774). El primero tradujo al chino el *Mahāvairochānasūtra* y el último introdujo los *mantra* y los *dharani* correspondientes, amén de haber sido el maestro de los tres emperadores que patrocinaron esta escuela.

¹²⁴*rNying-ma-pa*.

¹²⁵*gSar-ma-pa*: los que siguen la «nueva transmisión» o sarguûr (*gsar-'gyur*).

¹²⁶*bKa-brgyud-pa*.

¹²⁷*Sa-skya-pa*.

¹²⁸*dGe-lugs-pa*.

¹²⁹El *anuttarayogatantra* de las escuelas «nuevas» o sarmapa (*gsar-ma-pa*) y el *mahayogatantra* de los «antiguos» o ñingmapa (*rnying-ma-pa*) distan mucho de ser idénticos. Es cierto que ambos sistemas comparten una serie de *tantra*, incluyendo el *tantra Guhyasamaja* y otros de los que los sistemas «nuevos» designan como «paternos», el *Chakrasamvara* y otros de los que las escuelas «nuevas» denominan «maternos»* y el *Kalachakra* y otros de los que algunos de los sistemas «nuevos» llaman «no-duales» (las diferencias más esenciales entre estos tres tipos de *anuttarayogatantra* se considerarán en una nota posterior). Sin embargo, los *tantra* originales y propios del *maha-*

anuttarayogatantra de los sarmapa y el *mahayogatantra* de los ñingmapa tienen en común: (1) en ambos uno se entrena para percibir la totalidad de la existencia fenoménica como los *mandala* de las deidades; (2) al practicar la visualización de uno mismo como una deidad, en ambos la transformación que ello implica tiene lugar de manera gradual; (3) ambos se dividen en un «sendero de la liberación»¹³⁰ y un «sendero del método»,¹³¹ entre los cuales el último comprende un estadio de generación o creación (en tibetano «*kîerrim*»)¹³² en el cual se desarrolla la visualización, y un estadio de perfección o completud (en tibetano, *dzogrrim*)¹³³ en el cual se contempla el «placer total» como indivisible de la vacuidad. En el primero —el *kîerrim*— se genera la visualización, y el énfasis está en la claridad (que corresponde a la visualización) y en la inseparabilidad de ésta y la vacuidad (entendida esta última como presencia de la ausencia de toda substancialidad).¹³⁴ En el segundo —el *dzogrrim*— se contempla la inseparabilidad del supremo placer y la vacuidad, por medio de prácticas que pueden comprender o no la unión erótica con la pareja.¹³⁵ Las prácticas de placer y vacuidad incrementan el volumen bioenergético (*kundalini* o *thig-le*), panoramificando y permeabilizando el foco de atención del individuo, con lo cual puede hacerse

yogatantra de los ñingmapa o «antiguos» **no** se encuentran entre los *anuttarayogatantra*; esto es lo que sucede con el *tantra Guhyagarbha*, que es el *tantra* raíz del *mahayogatantra*, paradigmático de este sistema, así como los siguientes textos: el *tantra* del Cuerpo; el *tantra* de la Voz; el *tantra* de la Mente; el *tantra* de las Cualidades deseables; el *tantra* de la Acción; los cinco *tantra* de la sección *sadhana* o *drubdé* (*sgrub-sde*); los cinco *tantra* de las Acciones (entre los cuales, cuatro son compartidos por el *anuyogatantra*), y los dos *tantra* Suplementarios. En una nota ulterior se hará una breve comparación entre los principios funcionales de estos *tantra* exclusivos del *mahayogatantra* y los de los *anuttarayogatantra* paternos, maternos y no-duales de los sarmapa.

*Puesto que Chakrasamvara es una deidad masculina, Lle Tsongkhapa (*rJe Tsong-kha-pa*) consideró que este *tantra* era paterno. El criterio de Tsongkhapa se considerará en una nota posterior.

¹³⁰Mientras que los ñingmapa por lo general designan este sendero como *dröl-lam* (*grol-lam*), los sarmapa emplean el vocablo *tharlam* (*thar-lam*). Ahora bien, el sentido de ambos términos es análogo, ya que las palabras «*drölwa*» (*grol-ba*) y «*tarpa*» (*thar-pa*) son sinónimas e intercambiables, y se traducen ambas como «liberación».

¹³¹El sendero del método o de los medios hábiles se conoce en tibetano como *tab-lam* (*thabs-lam*), nombre que se emplea por igual en los *tantra* antiguos o ñingmapa y en los nuevos o sarmapa. En el *mahayoga*, en particular, existe una división en dos *yogas*, que son (1) el *yoga* con características o *tsenché* (*mtshan-bchas*), en el cual se practican los dos estadios (que son el de generación o creación, y el de perfección o completud), y (2) el *yoga* sin características o *tshenmé* (*mtshan-med*), en el cual simplemente «se contempla la talidad (*tathata*) o naturaleza absoluta», de modo que no hay visualización alguna que practicar.

Cabe señalar que el hecho de que existan dos senderos, uno del método que pone el énfasis en los medios hábiles, *upaya* o *thab* (*thabs*), y otro de la liberación, que pone el énfasis en la sabiduría, *prajña* o *sherab* (*shes-rab*), no debe hacernos pensar que en uno la causa de la liberación es el método y en el otro dicha causa es la sabiduría. Por una parte, la Iluminación se encuentra más allá de la relación causa-efecto; por la otra, sin aplicar el método la gnosis primordial no se hará patente por sí misma en el sendero de la liberación, y sin que la gnosis primordial se haga patente por sí misma, el sendero del método no dará su fruto.

Finalmente, en el *atiyana*-dzogchén el pensamiento se libera por sí solo, mas no sin que intervenga el método; a su vez, en vez de ponerse el énfasis en la sabiduría *prajña*, se lo pone en la gnosis o Sabiduría primordial, (*adijñana* o *îeshe* (*ye-shes*), a la cual es inherente el principio de autoliberación.

¹³²*bsKyed-rim*; este término traduce el sánscrito *utpattikrama*.

¹³³*rDzogs-rim*; este término traduce el sánscrito *sampannakrama*.

¹³⁴En el estadio de generación o creación uno medita sobre la unión de sus tres puertas (cuerpo, voz y mente) con los tres *vajra* de las deidades (*nirmanakaya*, *sambhogakaya* y *dharmakaya*), poniendo el énfasis sobre todo en la generación de la visualización del *mandala* por medio de los tres *samadhi* o *tingdzín sum* (*ting-'dzin gsum*), que son: (1) el *samadhi* de la gran vacuidad o talidad (*tathata*); (2) el *samadhi* de la compasión ilusoria o que todo lo abarca, y (3) el *samadhi* de la causa constituida por las sílabas claras y estables.

¹³⁵En el estadio de perfección o completud uno accede a la gnosis o sabiduría primordial del placer total por medio de dos entrenamientos alternativos, que son: (a) el que trabaja con las «entradas superiores» (en el cual el placer total se obtiene por medio de prácticas del *yantra yoga* que generan calor en el *chakra* del ombligo, el cual asciende por el «canal central» y «derrite» la *amrita* o ambrosía que se visualiza en la coronilla, de modo que ésta desciende sucesivamente por los *chakra* y los canales, dando lugar a progresivos grados de placer), y (b) el que hace uso de las «entradas inferiores» (en el cual el placer total surge espontáneamente a raíz de la unión eroticomística con la pareja tántrica).

patente la insubstancialidad de todos los entes (vacuidad). A su vez, el supremo placer apacigua y hace cesar las «contracciones espasmódicas» (*stanayogatah*) en la base de la sed de existencia (*trishna*) que sostiene la ilusión de substancialidad. Este doble resultado da al practicante la posibilidad de cuestionar su experiencia en forma tal que, eventualmente, el error llamado *avidya* o marigpa pueda desaparecer por sí solo, con lo cual se superaría la ilusión de substancialidad y se descubriría la primordial gnosis no-dual que hace patente la verdadera condición de ella misma y de todo el universo.

Es importante señalar que en el *mahayoga* de los «antiguos» o ñingmapa, aunque no así en el *anuttarayogatantra* de los «nuevos» o sarmapa, existen dos secciones o series de enseñanzas, que son la de los *sadhana* o drubdé¹³⁶ y la de los *tantra* o guiüdé;¹³⁷ mientras que la primera está limitada al sendero del método y ha llegado a nosotros a través de dos linajes diferentes, que son el de la transmisión lineal larga o kama¹³⁸ y el de la transmisión corta por medio de enseñanzas-tesoro o terma,¹³⁹ es la segunda la que implica la división en un sendero del método y un sendero de la liberación. A su vez, los *anuttarayogatantra* de las escuelas sarmapa o «nuevas» de budismo tibetano se dividen en paternos, maternos (reconocidos ambos por todos los estudiosos) y no-duales (negados por algunos) —clasificación que se aplica también a los *mahayogatantra* de los ñingmapa o «antiguos» que corresponden a *anuttarayogatantra* de los sarmapa o «nuevos».¹⁴⁰

¹³⁶sGrub sde.

¹³⁷rGyud sde.

¹³⁸bKa'-ma.

¹³⁹gTer-ma. Estas dos formas de transmisión —kama y terma— se explicarán más adelante.

¹⁴⁰Según Lle Tsongkhapa, en los *tantra* paternos (un ejemplo clásico de los cuales es el *Guhyasamaja*) la deidad es masculina, el *mantra* gira en la dirección del reloj y la práctica se realiza de día, mientras que en los *tantra* maternos la deidad es femenina, el *mantra* gira contra el reloj y la práctica se realiza de noche. En base al hecho de que no hay un tercer sexo, ni una tercera dirección en que pueda girar el *mantra*, ni una hora distinta del día o la noche, Tsongkhapa negó la existencia de los *tantra* no-duales.

Ahora bien, los criterios adoptados por Tsong-kha-pa no son los únicos posibles; de hecho, cuando se toma el predominio del método o el *prajña*, respectivamente, como criterio para clasificar los *tantra* en paternos o maternos, se obtiene un cuadro totalmente diferente. Por ejemplo, en los *tantra* paternos, además de las prácticas del estadio de desarrollo y del estadio de perfección (que en él tiene menor importancia), se realiza la práctica del cuerpo ilusorio, que consiste en imaginar que el propio cuerpo es intangible como un fantasma o un reflejo en un espejo; por otra parte, en estos *tantra* la práctica del estadio de perfección trabaja sobre todo con los *prana*. Del mismo modo, en los *tantra* maternos, además de las prácticas del estadio de perfección y del estadio de desarrollo (que en él tiene menor importancia), se realiza la práctica de la clara luz, que consiste en permanecer en la luminosidad ilimitada y sin forma; por otra parte, en estos *tantra* la práctica del estadio de perfección trabaja sobre todo con el *bindu* y el *kundalini* (términos que se traducen ambos al tibetano como *thig-le*). Clasificando los *tantra* en base a este último criterio, un ejemplo clásico de *tantra* materno es el *Chakrasamvara*, en el cual la deidad es masculina (pero el cual, como se vio en una nota anterior, en base al criterio de Tsongkhapa debe considerarse como paterno).

Del mismo modo, mientras que en los *tantra* paternos predomina el aspecto del método y en los maternos el aspecto de la sabiduría, en los *tantra* no-duales éstos están equilibrados. De hecho, mientras en los otros *tantra* el estado de sabiduría de la cuarta iniciación se menciona apenas de manera velada, en un *tantra* no-dual como el *Kalachakra* se lo muestra abierta y claramente. Como, entre otros autores, señala Namkhai Norbu Rinpoché en *The Precious Vase* (traducción al italiano en manuscrito y de este idioma al inglés también en manuscrito, 1993. Este libro trata de manera más amplia los mismos temas que *La jarra que colma los deseos*), puesto que el *tantra Kalachakra* y la realización que resulta de su práctica no exhiben el predominio particular del aspecto del método ni del aspecto del *prajña*, a dicha realización se llama «el nivel de realización de la condición neutra de Vajrasattva», y se celebra dicho *tantra* como el rey de los *anuttarayogatantra* de todas las distintas clases. En general —señala también Namkhai Norbu— la enseñanza de los *tantra* no-duales contempla la práctica del método y el *prajña* y de los estadios de desarrollo y perfección en la ecuanimidad de la dimensión pura —«la sabiduría total del thigle único, el estado primordial que es el fundamento de todos los fenómenos de la existencia».

Cabe señalar también que el principio funcional de los *tantra* que son exclusivos del *mahayoga* y que por ende no se encuentran en el *anuttarayogatantra*, y en particular del *tantra* raíz que se considera como paradigmático de todos ellos, que es el *Guhyagarbhamayajala*, es diferente de los que corresponden a los distintos *anuttarayogatantra* de las

La escuela «antigua» o ñingmapa posee además un vehículo tántrico interno conocido como *anuyogatantra* que no tiene equivalente entre los «nuevos» o sarmapa y que se considera superior, tanto al *mahayogatantra* de los ñingmapa, como al *anuttarayogatantra* de los sarmapa —pero que, al igual que éstos, contiene dos senderos, que son el del método y el de la liberación—. ¹⁴¹ En el sendero del método del *anuyogatantra*, tal como en el del *mahayogatantra* de los «antiguos» o ñingmapa y el del *anuttarayogatantra* de los «nuevos» o sarmapa, existen un «estadio de generación o creación» y un «estadio de perfección o completud». Ahora bien, en estos dos últimos vehículos la transformación correspondiente al estadio de generación o desarrollo es gradual, pues la visualización se va desarrollando paso a paso; del mismo modo, una vez que se ha generado la visualización, es de la mayor importancia estar consciente de todos sus detalles, lo cual implica que en este nivel de *tantra* el énfasis está en la claridad; finalmente, en dichos vehículos es indispensable disolver la visualización al final de la práctica. En cambio, en el *anuyogatantra* la transformación es instantánea y lo importante no son los detalles de la visualización, sino la *sensación de ser la deidad*, lo cual significa que el énfasis está en la sensación y no en la claridad; del mismo modo, al final de la práctica, el individuo no disuelve la visualización, sino que «permanece indivisible de la deidad». Si, para transformar una pasión en la vida diaria, tuviésemos que desarrollar paso por paso la visualización de nosotros mismos como la deidad, luego mantener la conciencia de todos los detalles de la visualización y finalmente disolver dicha visualización y permanecer en un estado de vacuidad libre de características, nos sería imposible usar en la vía de transformación las pasiones que se manifiestan en nuestra experiencia cotidiana. En consecuencia, el *anuyogatantra* es más efectivo que el *mahayogatantra* para aplicar la vía de transformación en la vida diaria.

Cabe señalar que, por lo general, entre los tantras internos de los ñingmapa se incluye también el *atiyogatantra*, correspondiente al dzogchén en tanto que vehículo con

escuelas «nuevas» o sarmapa. Sin embargo, si se hace imperativo comparar los *tantra* exclusivos del *mahayoga* con los del *anuttarayoga*, tenemos que concluir, como Namkhai Norbu (cfr. Norbu, Namkhai, italiano 1988, *Un'introduzione allo Dzog-chen. Risposte a sedici domande*. Arcidosso, Grosseto, Shang Shung Edizioni), que el principio de aquéllos es más bien semejante al de los *anuttarayogatantra* no-duales. Ahora bien, convendría tener en cuenta que algunos maestros — como por ejemplo Chögyam Trungpa Rinpoché (cfr. Trungpa, Chöguñam, 1981, *Journey Without Goal*. Boulder, Prajña Press)— han señalado que el principio de los *mahayogatantra* que no tienen equivalente entre los *anuttarayogatantra* de los sarmapa es «superior» al de todos estos últimos.

Para terminar, es necesario advertir que, en el caso de los *mahayogatantra* de los ñingmapa que corresponden a *anuttarayogatantra* de los sarmapa, las traducciones tibetanas ñingmapa difieren ampliamente de las traducciones sarmapa, pues mientras que en las primeras se tomó en cuenta el sentido, las segundas se basaron en la letra. Ello hace que a menudo se aprecien diferencias significativas de sentido entre unas y otras traducciones; cuando ello sucede, el sentido es mucho más correcto y «elevado» en las traducciones ñingmapa o «antiguas».

¹⁴¹En el *anuyogatantra* el sendero del método recibe el mismo nombre que en los *mahayogatantra* de los ñingmapa y en los *anuttarayogatantra* de los sarmapa, que en consecuencia es universal: tab-lam (*thabs-lam*). Por su parte, el sendero de la liberación recibe el mismo nombre que en el *mahayogatantra* de los ñingmapa, que, como vimos, es dröl-lam (*grol-lam*).

Cabe señalar que en el sendero del método o tab-lam del *anuyoga* hay —como en el del *mahayoga*— dos posibles entrenamientos, que son el de las «puertas superiores» en el cual uno trabaja con los cuatro o seis *chakra* a fin de hacer que se manifieste gradualmente la sabiduría o gñosis innata, y el entrenamiento con las puertas inferiores, que consiste en la unión con la pareja, que hace que la sabiduría innata se manifieste instantáneamente. En la segunda hay dos aspectos, que son la Contemplación (del) sentido (*don*), que consiste en la Contemplación (de la) talidad más allá de todo pensamiento interpretativo, y la Contemplación (de los) signos o características, que es la que consiste en la transformación súbita en la deidad de meditación (*devata* o ñidam).

Por último, en el *anuyoga* la totalidad de las apariencias fenoménicas son Samantabhadra, el aspecto masculino del estado primordial, que es el *mandala* espontáneo de deidades, mientras que la naturaleza vacía de toda la existencia fenoménica es Samantabhadri, el aspecto femenino del estado primordial, que es la *mandala* de la talidad primordial. La esencia de ambos es el gran hijo gozoso, la naturaleza de la mismidad que es el *mandala* de la mente iluminada.

sus tres aspectos de base, vía y fruto, el cual tampoco tiene un equivalente en el *tantra* superior de los sarmapa (aunque una buena parte de los maestros sarmapa ha adoptado este vehículo —a menudo en combinación con el *anuyogatantra* de los ñingmapa— como su vía personal de realización).¹⁴² Ahora bien, como veremos más adelante, a pesar de que los textos del *atiyoga*-dzogchén se llaman *tantra*, y aunque la continuidad que esta última palabra indica es en este vehículo más perfecta que en el tantrismo, en base a su principio funcional el *atiyoga* no es *tantra*, pues no está basado en el principio de transformación sino en el de autoliberación. En consecuencia, en vez de considerar este vehículo en esta sección, se lo considerará en la siguiente, dedicada a la vía de autoliberación.

Vimos que los *anuttarayogatantra* de los «nuevos» o sarmapa se dividen en *tantra* paternos, maternos y no-duales. Cabe señalar que, aunque maestros como Llu Mipham,¹⁴³ entre otros, y algunos de los libros más notorios sobre dzogchén publicados en lenguas occidentales, han identificado el *mahayoga* de los antiguos o ñingmapa con el *tantra* paterno de los nuevos o sarmapa, y han afirmado que el *anuyoga* de los ñingmapa corresponde a los *tantra* maternos de los sarmapa, esto constituye un grave error,¹⁴⁴ pues la diferencia principal entre el *mahayoga* y el *anuyoga* es que, mientras que en el primero la transformación es gradual, en el segundo ella es instantánea, y, como bien ha señalado el gran maestro Khongtrül Ngagwang Tönten Guñatso, este principio de transformación instantánea no existe en ninguna de las clases en las que se divide a los *anuttarayogatantra* de los «nuevos» o sarmapa: ni en la de los paternos, ni en la de los maternos, ni en la de los no-duales.¹⁴⁵ Ahora bien, mucho más errónea aún es la identificación que el mismo Llu

¹⁴²Por ejemplo, el «Gran Quinto» Dalai Lama, jerarca de la secta guelugpa (la que tiene un origen más reciente entre las sarmapa o «nuevas») que fue también el primer Dalai Lama en gobernar el Tíbet, fue no sólo un gran practicante de dzogchén, sino un importantísimo tertön (*gter-ston*) o «revelador de enseñanzas-tesoro o termas (*gter-ma*)» de la tradición antigua o ñingmapa (hacia el final del texto principal de esta primera parte del libro se explicarán los términos *terma* y *tertön*). Lo mismo se aplica al Tercer Karmapa, Ranlung Dorlle (*Rang-'byung rDo-rje*), jerarca de la secta kaguñipa (que también es sarmapa o «nueva»), quien fue un maravilloso practicante de dzogchén y un gran revelador de enseñanzas-tesoro o tertön, así como a varios maestros sakiapa: el mismo Sakia Pandita (*Sa-skya Pan-di-ta*), jerarca de la escuela sakiapa, fue un gran practicante de dzogchén, y maestros como Llamian Chentze Wangpó (*'Jam dbyangs mKhyen brtse dBang po*) y otros fueron grandes tertön y maestros de dzogchén. Y, en general, un gran número de los maestros más importantes de las sectas «nuevas» o sarmapa se encontró entre los principales maestros de dzogchén, e incluso entre los principales tertön de esta enseñanza.

Por otra parte, cabe señalar que el *anuttarayogatantra* de los sarmapa contiene las enseñanzas del *mahamudra*, las cuales, al igual que el *atiyana*-dzogchén, no están basadas en la visualización, sino en la meditación sin forma y la Contemplación —y las cuales, sobre todo gracias al tercer Karmapa, Ranlung Dorlle (*Rang-'byung rDo-rje*), recibieron una enorme influencia de la «serie de la (naturaleza de la) mente» o *semdé* (*sems-sde*) del *atiyana*-dzogchén—. [Namkhai Norbu Rinpoché señala en *La vía de autoliberación y nuestra total plenitud y perfección* que la primera síntesis entre la meditación del *mahamudra* y el *atiyana*-dzogchén fue la que realizó Gampopa (1077-1152). Sin embargo, en general se reconoce que la enseñanza *mahamudra* del tercer Karmapa constituye la síntesis suprema de ambas tradiciones, la cual sirvió de base a todas las sucesivas formas de *mahamudra*.]

¹⁴³Llu Mipham Llamian Namguñel (*'Ju Mi-pham 'Jam-dbyangs rNam-rgyal*), 1846-1912.

¹⁴⁴No estoy diciendo que Llu Mipham y los autores de los libros en lenguas occidentales que hacen este tipo de identificación se encuentren *ellos mismos* en el error; de hecho, todos ellos han sido grandes maestros. En particular, Mipham fue discípulo del gran Dza Petrül (Lligme Chöki Wangpó) Rinpoché (*Dza dPal-sprul 'Jigs-med Chos-kyi dBang-po Rin-po-che*), un monje de la secta guelugpa que recibió la transmisión de la enseñanza dzogchén del Longchén ñingthik (*kLong-chen sNying-thig*) revelado por Lligme Lingpa (*'Jigs-med gLing-pa*) y que se transformó en uno de los más importantes eslabones del linaje de esta enseñanza; al igual que su maestro, Mipham siguió siendo monje después de iniciarse en el dzogchén, y su forma de relacionar los *tantra* internos de los ñingmapa con los *anuttarayogatantra* paternos, maternos y no-duales de los sarmapa pudo haber tenido por objeto hacer las enseñanzas ñingmapa aceptables para los sarmapa.

¹⁴⁵Khongtrül Ngagwang Tönten Guñatso (*Kong-sprul Ngag-dbang Yon-tan rGya-mtsho*), *op. cit.* Recuérdese que, como se señaló en una nota anterior, los ñingmapa clasifican aquéllos de sus propios *tantra* que corresponden a *anuttarayogatantra* (sean éstos paternos, maternos o no-duales) como *mahayogatantra*, y no consideran a ninguno de

Mipham y algunos otros autores y textos han establecido entre los *tantra* no-duales de los «nuevos» o sarmapa y los *atiyogatantra* de los «antiguos» o ñingmapa; de hecho, mientras que el principio funcional de todos los *anuttarayogatantra* de los sarmapa —independientemente de que los mismos sean paternos, maternos o no-duales— es la transformación, los *atiyogatantra* de los ñingmapa no trabajan en base a la transformación sino a la autoliberación, que constituye un principio funcional radicalmente diferente a los de *todos* los tipos de práctica tántrica de transformación, claramente «superior» a los de cada uno de éstos.

En los *anuttarayogatantra* de las escuelas «nuevas» o sarmapa, el fruto final de la práctica se conoce como *mahamudra*, cuyo equivalente tibetano es «chagguña chenpo».¹⁴⁶ Aunque muchos traductores occidentales han traducido estos términos como «gran sello», el maestro Namkhai Norbu ha señalado que su verdadero significado es «símbolo total».¹⁴⁷ En la práctica del tantrismo, todo comienza y termina con símbolos; la manifestación de las divinidades es en sí misma un símbolo y no la presencia de un ser determinado, y el *mahamudra* es la integración del practicante con ese símbolo, su realización en ese símbolo. No hay nada más que el símbolo, que es un símbolo total, y eso es el *mahamudra*.

Puesto que idealmente la práctica de los *tantra* internos de los «antiguos» o ñingmapa debe culminar en la desocultación de nuestra condición originaria de total plenitud y perfección, designada en tibetano por el término dzogchén (que también da su nombre al vehículo supremo de los ñingmapa), a pesar de que el fruto que se obtiene por medio de la práctica de los mencionados *tantra* internos no es diferente del estado de *mahamudra* al que se hizo referencia en el párrafo anterior, en *mahayogatantra* tales como el *Guhyagarbha*¹⁴⁸ y en la totalidad de los *anuyogatantra* de los ñingmapa se designa dicho

ellos como *anuyogatantra* (ni, menos aún, como *atiyogatantra*). Khongtrül Ngagwang Tönten Guítso señala que en *todos* los *anuttarayoga* —paternos, maternos o no-duales— el principio es la transformación gradual, y la visualización debe disolverse al final de la práctica, como sucede en el *mahayoga*. Y si bien se dice que en los *tantra* paternos el énfasis está en la claridad y en los maternos en la sensación de placer, en todos ellos es importante mantener presencia de los detalles de la visualización, como en el *mahayogatantra*, y en ninguno es más importante mantener la sensación de ser la deidad que la presencia de los detalles de la visualización, como sucede en el *anuyogatantra*. En otras palabras, el sentido en que se dice que en los *tantra* paternos predomina la claridad y en los maternos la sensación, es diferente del sentido en que se dice lo mismo de los *mahayogatantra* y los *anuyogatantra*, respectivamente. Del mismo modo, tal como se dice que en los *anuttarayogatantra* paternos predomina el estadio de desarrollo, mientras que en los maternos predomina el estadio de perfección, se dice que en el *mahayoga* predomina el estadio de desarrollo y en el *anuyoga* predomina el de perfección; sin embargo, el grado y la forma en que predominan el uno o el otro estadio en los *tantra* paternos y en los maternos no es el mismo en que lo hacen en el *mahayoga* y el *anuyoga*.

¹⁴⁶*Phyag-rgya chen-po*.

¹⁴⁷En su obra *La vía de autoliberación y nuestra total plenitud y perfección* (compilada por quien esto escribe y aún sin publicar), el maestro Namkhai Norbu ha señalado que esta traducción es un error surgido de una mala lectura de la palabra tibetana «chagguña», pues los traductores en cuestión han confundido el «guña» (*rgya*) contenido en este término con el que aparece por triplicado en la frase «*samaya* guía guía guía» que se imprime al final de muchas enseñanzas terma (*gter-ma*) de la tradición ñingmapa (*rnying-ma-pa*) a fin de indicar que la enseñanza es muy secreta y no se debe ir por allí hablando de ella. En este último sentido, «guña» quiere decir «sellado». Ahora bien, éste no es el sentido del término en la palabra compuesta *phyag-rgya chen-po*. Sabemos que en la práctica del tantrismo, todo comienza y termina con símbolos. La manifestación de las divinidades es en sí misma un símbolo y no la presencia de un ser determinado. El *mahamudra* es la propia integración con ese símbolo, la propia realización en ese símbolo. No hay nada más que ese símbolo, que es un símbolo total, y eso es el *mahamudra*.

¹⁴⁸Como ya se ha señalado, éste es el *tantra*-raíz de los *mahayogatantra* de los ñingmapa y el *tantra* paradigmático de aquellos *mahayogatantra* que son exclusivos de los ñingmapa y que no tienen equivalente entre los *anuttarayogatantra* de los sarmapa, cuyo principio no es exactamente el mismo que el de *tantra* alguno de los sarmapa. En los *mahayogatantra* de este tipo se designa la realización final como dzogchén, y lo mismo puede suceder incluso en algunas traducciones ñingmapa o «antiguas» de *tantra* que se consideran al mismo tiempo como *anuttarayogatantra* de los sarmapa y como *mahayogatantra* de los ñingmapa. Por ejemplo, en la traducción ñingmapa del *tantra Guhyasamaja*, que, como vimos, es para los sarmapa un *anuttarayogatantra* paterno, leemos:

fruto con el vocablo dzogchén. Así, pues, el término «dzogchén» puede indicar, bien sea el vehículo que se conoce como *atiyana* y que constituye la vía de autoliberación (con los tres aspectos que debe tener todo vehículo budista, que son el de base, el de vía y el de fruto), bien sea el fruto de la vía de transformación de los *tantra* internos de los ñingmapa.¹⁴⁹

Vimos que en la vía de renuncia se hablaba de un desarrollo a través de cinco senderos (*marga*) sucesivos, y que en el *mahayana*, en particular, se dividían los últimos tres senderos en once niveles o *bhumi*. Bien, en la vía de transformación se va claramente más allá del décimo primer *bhumi*, de modo que, en el *mahayogatantra*, a éste lo siguen el décimo segundo y el décimo tercer *bhumi*, designados, respectivamente, como el «nivel del loto» y el «nivel de la gran acumulación del *chakra* de las letras». Finalmente, en el *anuyogatantra* hay, además de los anteriores, un décimo cuarto *bhumi*, que es el que se conoce como el «nivel del placer total».

La vía de autoliberación

La vía de autoliberación es el «vehículo primordial» (*atiyana*), o, lo que es lo mismo, el dzogchén en tanto que vehículo budista, con los tres aspectos indispensables de todo vehículo, constituidos por la base, la vía y el fruto. Cabe agregar que a esta vía se la designa también con nombres tales como «*yoga* primordial» (*atiyoga*), «*tantra* del *yoga* primordial» (*atiyogatantra*) y «vehículo del *tantra* del *yoga* primordial» (*atiyogatantrayana*), entre otros.¹⁵⁰

En sentido estricto, dicha vía comienza con lo que se conoce como «introducción directa»: una desocultación inicial, inmediata y súbita, de nuestra condición originaria de *total plenitud y perfección* (como se verá luego, éste es el sentido etimológico del término dzogchén), correspondiente al estado de Iluminación cuyo carácter intrínsecamente autoliberador hace que cualquier pensamiento valorizado delusoriamente que se encuentre presente cuando él se manifiesta, o que pueda surgir mientras él se encuentre patente, se autolibere instantánea y espontáneamente.

Como hemos visto, el error o delusión esencial llamado *avidya*, el cual implica la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos y la ilusoria dualidad sujeto-objeto que constituyen la condición de posibilidad de la manifestación de las pasiones, hace que a la conciencia asociada al sujeto se le oculte la gnosis no-dual que constituye la base o naturaleza primordial de nosotros mismos y de todo el universo. La introducción directa no es otra cosa que una disolución momentánea del error o la delusión en cuestión, que hace patente la base que constituye nuestra naturaleza primordial.

Puesto que el sujeto necesariamente tiene una actitud de uno u otro tipo hacia los objetos que experimenta como distintos de sí, la cual es sostenida por la valorización-absolutización delusoria, la ilusoria dualidad sujeto-objeto implica un grado mayor o menor de tensión. De hecho, es cuando la valorización-absolutización delusoria se hace más

«Todos los *dharma* son en esencia fundamentalmente vacíos; todos los *dharma* son desde el origen totalmente puros; todos los *dharma* son íntegramente la claridad de la luz; todos los *dharma* son por su naturaleza intrínseca el *nirvana*; todos los *dharma* son la perfecta y completa Budeidad. Esta es justamente la total plenitud y perfección (dzogpa chenpo).»

¹⁴⁹Para que en el budismo pueda hablarse de un vehículo autónomo e independiente, el mismo debe poseer tres aspectos, que son la base, la vía y el fruto. De otro modo no puede hablarse de un vehículo como tal.

¹⁵⁰También el término «dzogchén» (*rdzogs-chen*) en su sentido más amplio tiene una serie de sinónimos, tales como thigle chenpo (*thig-le chen-po*) o esfera total, thigle chik (*thig-le gcig*) o esfera única, *bodhichitta* o changchubsem (*byang-chub sems*) y así sucesivamente.

intensa y la tensión resultante se hace más fuerte, que se dice que estamos siendo afectados por una *pasión*: ésta no es más que una actitud cargada emocionalmente que un sujeto mental tiene hacia un objeto. Si, a raíz de mirar la mente de una de las maneras prescritas por las enseñanzas, se disuelve instantáneamente la dualidad sujeto-objeto en la desocultación instantánea de la gnosis primordial, el cuerpo del individuo se relajará instantánea y completamente, como cuando se revienta la cuerda que mantiene unido un atado de leña. La vivencia de la Iluminación está caracterizada, pues, por una relajación absoluta.

Como vimos al considerar la vía de transformación, el término *tantra* tiene el doble sentido de continuidad y luminosidad. A pesar de que el principio del *atiyana*-dzogchén no es la transformación sino la autoliberación, los textos-raíz más esenciales de este vehículo, al igual que los de la vía de transformación, se llaman tantras. Sucede que también el *atiyana*-dzogchén está basado en la continuidad de la luminosidad primordial, de la que el *atiyana*-dzogchén hace un uso aún más hábil que los diversos vehículos tántricos; más aún, como se verá a continuación, en el *atiyana* la continuidad base-vía-fruto es mucho más perfecta que en cualquier otro vehículo budista.¹⁵¹

En el *atiyana*-dzogchén la *base* es nuestra condición originaria de *total plenitud y perfección* (dzogchén), la cual tiene tres aspectos, que se conocen como esencia (que es vacuidad y tiene un carácter intemporal), naturaleza (que es manifestación continua y por ende sucesión temporal de experiencias y espacios entre ellas) y energía (las innumerables experiencias particulares). Estos tres aspectos de la base son indivisibles, como lo son en un espejo la «vacuidad» que permite que el mismo pueda «llenarse» con cualquier reflejo, la capacidad reflectante que hace que aquél jamás deje de reflejar y los innumerables reflejos particulares que en él se manifiestan.¹⁵²

Como hemos visto, uno de los pilares del error llamado *avidya* o marigpa es una actividad vibratoria que parece emanar de, o estar concentrada en, el centro del pecho a la altura del corazón, la cual «carga» nuestros pensamientos con aparente valor, verdad e importancia —de modo que, cuando dichos pensamientos interpretan segmentos del mundo sensorial, obtenemos la ilusión de enfrentar entes substanciales—. ¹⁵³ Ésta valorización-absolutización delusoria nos hace experimentar lo insubstancial como substancial, lo relativo como absoluto, lo que en sí mismo carece de valor e importancia como teniendo un valor y una importancia intrínsecos, etc., etc.¹⁵⁴ Ahora bien, la condición de posibilidad de la ilusión de substancialidad que surge de esta manera es la aparición de un foco de

¹⁵¹ Como se verá de inmediato, en el *atiyana*-dzogchén el sendero consiste en la desocultación progresiva de la base y, por lo tanto, no comprende la producción de nada que no se haya encontrado en ésta desde siempre; en cambio, en la vía de transformación constituida por el tantrismo es necesario *producir* visualizaciones y otras experiencias que originalmente no estaban manifiestas. Es por ello, entre otras cosas, que señalo que la continuidad (guü: *tantra*) base-vía-fruto es menos perfecta en el *vajrayana* o tantrismo que en el *atiyana*-dzogchén.

¹⁵² Decir que los reflejos son inseparables del espejo no parece totalmente preciso, ya que si lo fuesen ellos no podrían desaparecer, dejando lugar para que se manifiesten en él nuevos reflejos. Sin embargo, si consideramos el espejo, no en uno de sus momentos particulares, sino desde el punto de vista de la totalidad de su existencia, quizás sí podríamos decir que la totalidad de sus reflejos le son inherentes. En todo caso, esto último es lo que sucede con la base: todos los entes que en ella se manifiestan constituyen sus aspectos y son inseparables de ella.

¹⁵³ Como ya vimos, cuando dichos pensamientos se identifican con cualidades, obtenemos la ilusión de que los «entes» que enfrentamos poseen intrínsecamente tales o cuales cualidades. Y así sucesivamente.

¹⁵⁴ Una vez que la valorización-absolutización delusoria nos ha hecho atribuir valor e importancia a lo que en sí mismo carece de ambas cualidades, atribuimos a algunos fenómenos un enorme valor y una enorme importancia, a otros un grado medio de valor e importancia, a otros un grado ínfimo, y a algunos otros ningún valor y ninguna importancia. Aunque esta última posibilidad puede parecer idéntica a la ausencia de valorización-absolutización delusoria, ella es un efecto de la valorización-absolutización en cuestión, relativo a los diferentes grados de valor e importancia que atribuimos a los distintos fenómenos, y por lo tanto es error o delusión.

conciencia fragmentario, limitado y hermético que puede captar cualquier segmento del continuo constituido por el aspecto «energía» de la base, pero que al hacerlo lo divide del resto de dicho continuo. Incapaz de aprehender la esencia intrínsecamente vacía de la base y obligado a experimentar los segmentos en cuestión en términos de pensamientos valorizados delusoriamente, dicho foco de conciencia está condenado a ignorar la vacuidad de las apariencias en cuestión. En consecuencia, el error o la delusión que se designa como *avidya* o marigpa implica una ilusoria separación de los tres aspectos de la base, que hace que las distintas apariencias de la *energía* parezcan *no* ser manifestaciones de la *esencia* única que es vacuidad, por medio de ese flujo de manifestación ininterrumpida que se conoce como *naturaleza*.

Del mismo modo, según la enseñanza dzogchén el aspecto «energía» de la base se manifiesta de tres maneras diferentes, que se considerarán en la segunda parte de este libro: la primera da lugar a los pensamientos y los espacios entre ellos; la segunda, a visiones inmatrimales, y la tercera a fenómenos materiales. La ilusoria dualidad sujeto-objeto implica la ilusoria ruptura de la continuidad entre estas tres formas de manifestación de la energía, ya que, una vez que ella se manifiesta, el sujeto mental, que es pensamiento, parece encontrarse a una distancia infranqueable del mundo «material».

Es entonces que hace falta recorrer una vía que nos permita alcanzar el fruto. En el *atiyana*-dzogchén, dicha vía no es otra cosa que la desocultación progresiva de la base y, por lo tanto, no comprende la producción de nada que no se haya encontrado en ésta desde siempre —mientras que el fruto no es otra cosa que la desocultación definitiva e irreversible de la base—. En cambio, en la vía de transformación constituida por el tantrismo es necesario *producir* visualizaciones y otras experiencias que originalmente no estaban manifiestas. Es por ello, entre otras cosas, que con anterioridad afirmé que la continuidad (guüi: *tantra*) base-vía-fruto es menos perfecta en el *vajrayana* o tantrismo que en el *atiyana*-dzogchén.¹⁵⁵

Si ilustrásemos la base en términos del ejemplo del rosario, el hilo representaría la naturaleza, que como vimos es manifestación ininterrumpida de la esencia-vacuidad, mientras que las cuentas representarían la energía. Puesto que en el interior de cada cuenta lo único que hay es el hilo —o sea, la continuidad de manifestación de la esencia-vacuidad—, toda experiencia es en esencia vacía. Ahora bien, aunque tal sea la esencia de todas nuestras experiencias, la naturaleza de la base hace que las mismas jamás dejen de surgir.

¹⁵⁵Por supuesto que, incluso en el manngagdé o *upadesha*, la cual podría muy bien ser la serie más característica del *atiyana*-dzogchén, hay prácticas secundarias, tales como, por ejemplo, los *semdzín* (*sems-'dzin*), los *khorde rushén* (*'khor-'das ru-shan*), el *zerngá* (*zer-Ingá*) y así sucesivamente, en las cuales se inducen experiencias específicas o se generan visualizaciones; es en la práctica principal que no hay que construir ni producir nada específico. Tomemos como ejemplo los dos niveles de práctica del manngagdé o *upadesha*:

En el *tekchö* (*khregs-chod*) los pensamientos surgen por sí solos como lo han hecho siempre, de modo que la única diferencia entre esta práctica y la experiencia del individuo normal es que en el segundo caso los pensamientos ocultan la base y no se autoliberan, como consecuencia de lo cual dejan propensiones samsáricas [*vasana*, *bagchag* (*bag-chags*)] en el individuo, mientras que en el *tekchö* los pensamientos se autoliberan, de modo que no ocultan la base como tal y no dejan huella alguna: si consideramos el surgir de los pensamientos como un estadio de generación, creación, desarrollo o *kñerrim* (*bskyed-rim*), dicho estadio no es intencional sino autogenerado, e idealmente el estadio de perfección o *dzogrrim* debería ser simultáneo con aquél (pues la forma ideal de autoliberación es la tercera de las que se considerarán en la descripción del *tekchö* en la segunda parte del libro, en la cual la autoliberación va teniendo lugar a medida que surge el pensamiento, y éste no oculta en ningún sentido la verdadera condición de la base).

En el *töguel* (*thod-rgal*) lo que surge por sí solo son las visiones de la energía *rölpá* que se describirán en la sección sobre esta práctica en la segunda parte del libro, y la autoliberación del error dualista tiene lugar de manera totalmente espontánea y no como resultado de una actividad del sujeto —e, idealmente, la misma es simultánea con la manifestación natural de las visiones.

La vía consistiría, pues, en la desocultación vivencial de la indivisibilidad de los tres aspectos de la base y en la continuidad de esta desocultación, de modo que se vivencie más allá de toda interpretación en términos de pensamientos, que las experiencias que surgen y que de otro modo tenderían a ocultar la base, son en verdad esta última —y, en consecuencia, los pensamientos en términos de los cuales interpretamos y percibimos la realidad se autoliberen en el instante mismo en que se manifiestan—. A su vez, el fruto no sería otra cosa que la estabilización definitiva de la patencia de la indivisibilidad de la base, de modo que ésta no se oculte nunca más.

Finalmente, como se verá en la segunda parte del libro, dedicada exclusivamente al *atiyana*-dzogchén, en esta enseñanza se habla de un *bhumi* único y se compara al practicante con un ave *garuda* que, una vez que ha roto la cáscara del huevo y ha comenzado a vivir de manera independiente, se encuentra ya plenamente desarrollada.¹⁵⁶ Lo que sucede, por una parte, es que el estado que se manifiesta en la introducción directa del *atiyana* no es diferente de la Iluminación que constituye el fruto, y, por la otra, que en dicho vehículo es indispensable superar la distinción entre un estado de Contemplación o ñamshak en el cual la base se desoculta y un estado de postContemplación o llethob en el cual ella vuelve a ocultarse, pues hay que mantener ininterrumpidamente la Contemplación desde cuyo punto de vista no es posible ni el avance ni el retroceso.

Sin embargo, cuando se considera la vía desde el punto de vista del avance del practicante a través de *bhumi* sucesivos, se dice que en este vehículo se alcanzan tres *bhumi* más que en el *mahayogatantra* y dos más que en el *anuyogatantra*. Los dos *bhumi* que hay que obtener aquí y que no podían alcanzarse en el *anuyoga* son el décimo quinto, que se designa como el «nivel de *vajradhara*», y el décimo sexto, que se conoce como «nivel de la suprema gnosis (o sabiduría) primordial».¹⁵⁷

Así, pues, en la vía de transformación se puede ir más allá del punto último de llegada de la vía de renuncia, y en la vía de autoliberación se puede ir más allá del punto último de llegada de la vía de transformación. No en vano se dice que, en quienes tienen la

¹⁵⁶En la tradición bön, el símbolo del *atiyana*-dzogchén parece haber sido el ave mitológica chung (*khyung*), perteneciente a la familia de las águilas, de cuyo nombre, según Namkhai Norbu Rinpoché, se habría derivado el vocablo *zhung* que aparece por duplicado en el nombre *Zhang-zhung*. Esta ave no es otra que el *simurgh* de los persas, llamado *kerkés* por los turcos, que en Occidente se conoce como «ave Fénix» y que es parte también de la mitología china (si mal no recuerdo, el nombre del ave en mandarín es *k'i*). (Luego, en tiempos musulmanes, Attar, el famoso poeta sufí de Persia, en su obra *El parlamento de las aves*, simbolizaría el rastreo sufí del «maestro de la época» en términos de la búsqueda, por parte de los distintos tipos de aves comunes, del *simurgh* o *khyung* —y el autor, a pesar de ser musulmán, en su obra ubica en China la morada del ave Fénix—.)

En la mitología de la India, el rey de las aves es el *garuda*, quien sirve como montura al dios Vishnu y quien se alimenta de serpientes (las cuales, como resultado de la querrela de su madre con Kadru, madre de las serpientes, aquél se dedica a destruir) y de *naga* (seres en parte antropomórficos, en parte con forma de serpiente). Es muy probable que los orígenes del *garuda* de la India se encuentren ligados a los del chung tibetano y sus equivalentes persa y chino; en todo caso, a raíz de la importación e imposición del budismo de la India, los tibetanos asimilaron su ave chung al *garuda*, con lo cual surgió el kalding (*mkha'-lding*) o namkeding (*nam-mkha'i lding*), que ocupa un importante lugar en la mitología budista tibetana y que en el *atiyana*-dzogchén budista simboliza la forma en que se obtiene la realización.

Cabe señalar que la cáscara del huevo que el *garuda* rompe al nacer representa los condicionamientos que nos impiden percibir la realidad tal como es y que limitan nuestros movimientos; una vez liberados de ella, nada impide la correcta aprehensión de la realidad y nada obstaculiza nuestro libre vuelo.

¹⁵⁷Cfr. el *tantra* raíz del dzogchén-*upadesha* titulado *Rigpa Rangshar Chenpoi Guiü* (*Rig-pa Rang-shar Chen-po'i rGyud*), así como el *Sella Kunchab* (*Shes-bya Kun-khyab*, o *Theg-pa'i sGo kun-las bTus-pa gSung-rab Rin-po-che'i mDzod bsLab-pa gSum Legs-par sTon-pa'i bsTan-bcos Shes-bya Kun-khyab*) de Khongtrül Ngagwang Yönten Guñatso (*Kong-sprul Ngag-dbang Yon-tan rGya-mtsho*). Cabe señalar que, como se verá en la segunda parte de este libro, para obtener el último *bhumi* del *atiyana*-dzogchén es imprescindible haber realizado la práctica suprema en el bardo chöñf (*chos-nyid bar-do*) o bardo de la *dharmata*.

capacidad apropiada, el sendero de autoliberación es susceptible de conducir a una liberación más completa en un menor tiempo.

Origen de las tres vías mencionadas, sentido del Refugio y rol del maestro

Para el *mahayana*, el *vajrayana* y el *atiyana*, hay tres aspectos de la budeidad: el *dharmakaya* o aspecto mental, el *sambhogakaya* o aspecto energético (asociado a la voz) y el *nirmanakaya* o aspecto material. El *dharmakaya* o mente iluminada es igual en todos los Budas; lo que diferencia a unos Budas de otros es el *sambhogakaya* y el *nirmanakaya*, que considerados unitariamente constituyen el *rupakaya* o «aspecto con forma».

Las enseñanzas de la vía de la renuncia o *sutrayana* están íntimamente relacionadas con el nivel material de nuestra existencia, que es más fácil de entender que el nivel de la energía o que el nivel de la mente. De hecho, fue Gautama Siddhartha, el Buda Shakyamuni, quien, como *nirmanakaya* o individuo Iluminado material, transmitió las enseñanzas de los tres *dharmachakra*, base de la vía de renuncia constituida por el *sutrayana* o vehículo de los *sutra* —la cual, como hemos visto, comprende la totalidad del *hinayana* (*shravakayana* y *pratyekabuddhayana*) y la totalidad del *mahayana* (gradual y abrupto).

Uno de los conceptos clave de esta vía es el de Refugio, que surgió en el *hinayana*, pero terminó extendiéndose a todas las vías budistas. Frente a la inseguridad inherente a la vida, o frente a los problemas pasajeros que constantemente se suceden en ella, todos los seres humanos anhelan encontrar un refugio estable. Los más ingenuos toman refugio en amantes, ídolos (religiosos, políticos, del pensamiento, de la cultura pop, etc.), ideologías, agrupaciones, admiradores, y así sucesivamente. Ahora bien, no es difícil percatarse de que estos refugios, en vez de ofrecer solaz contra la inseguridad, lo que hacen es exacerbarla: si tomo refugio en mi pareja, incrementaré la inseguridad asociada a la posibilidad de que ella pueda apreciar o amar a otro más que a mí; si la tomo en ideologías, me expongo a que las mismas fracasen, se las refute, demuestren sus fallas o sean abandonadas por las masas —y algo semejante sucede con la totalidad de los objetos mundanos de refugio—. Hay quienes toman refugio en estados espirituales producidos y por ende pasajeros, pero, como hemos visto, éstos no ofrecen más que un pasajero solaz que al cabo de un tiempo será sucedido por el shock de tener que enfrentar de nuevo experiencias indeseables.

Así, pues, el único Refugio perfectamente estable, duradero e inmutable consiste en el establecimiento definitivo e irreversible del estado de Iluminación, pues en tanto que el individuo se encuentre en dicho estado nada podrá afectarlo: su vivencia de total plenitud y perfección no podrá ser interrumpida por nada, ya que ni el dolor, ni la soledad, ni la enfermedad, ni la vejez, ni la muerte, ni ninguna otra circunstancia podrán alterar esa condición inmutable que, encontrándose más allá del dualismo, se encuentra más allá del rechazo (y por ende del dolor que dimana de éste) y de la aceptación (y por ende del placer que de ella dimana), más allá de la vida y la muerte, más allá de la esperanza y el miedo, más allá del control magistral de los propios actos y de la autointerferencia. Esta condición es lo que se conoce como «Refugio absoluto».

Es como parte del método destinado a alcanzar este Refugio absoluto, que constituye el único Refugio verdadero, estable e inmutable, que en el *hinayana* (y en general en la totalidad de la vía de renuncia) se toma un Refugio relativo: (1) en el Buda en tanto que individuo que ha obtenido el verdadero y absoluto Refugio y en tanto que *nirmanakaya* que constituyó la fuente de las enseñanzas de esta vía; (2) en el *dharma* o

enseñanza de Buda como vía a practicar para alcanzar ese verdadero y absoluto Refugio, y (3) en el *sangha* o la comunidad de practicantes como los verdaderos ayudantes de la práctica orientada a alcanzar el verdadero y absoluto Refugio.¹⁵⁸

La forma más antigua de la enseñanza budista está constituida por la vía de renuncia y, en forma escrita, particularmente por el *hinayana*.¹⁵⁹ En general, en la vía de renuncia no existen ni la figura del *guru* como autoridad incuestionable ni la práctica del *yoga* «físico». En particular, con respecto a la relación con la persona de quien se recibe instrucción, cada vehículo de la vía de renuncia establece sus propias normas.

Así, pues, en el *hinayana* todos deben aprender ilimitadamente de sus *kalyâna mitta*¹⁶⁰ o «nobles amigos» de mayor edad; en particular, en un claustro budista cada novicio escoge, entre los monjes de mayor edad, uno que le instruya en el *dharmā*, a quien designará como *acharya*,¹⁶¹ y otro que le comunique las normas de la disciplina, a quien se referirá como *upadhyâya*.¹⁶² Sin embargo, en ninguno de ambos casos el novicio que recibe la instrucción tiene hacia su instructor el compromiso de obediencia absoluta (del cual se hablará en el momento indicado) que, en la vía de transformación, tendría un discípulo con su *guru* tántrico.

También en el *mahayana* gradual todos deben aprender ilimitadamente de sus *kalyanamitra*¹⁶³ o «nobles amigos» de mayor edad, y, en general, la situación es muy similar a la que se describió arriba en relación al *hinayana*. Ahora bien, en el *mahayana* instantáneo —o sea, el *ch'an* o *zen*— la relación del discípulo con el maestro tiene un cariz diferente que en el *hinayana* y en el *mahayana* gradual, pues el *acharya* de la vía instantánea tiene prácticamente la misma autoridad que el *guru* de la vía de transformación.

Con el tiempo, surgió también el *vajrayana* o tantrismo budista —externo e interno— con sus distintos vehículos. Es porque las enseñanzas de esta vía están más relacionadas con el nivel de la energía,¹⁶⁴ el cual no es tan palpable como el material, que

¹⁵⁸En la vía de renuncia el Refugio se divide, pues, en absoluto y relativo: el primero es el estado de Iluminación, y el segundo es la triple joya (*triratna*), constituida por el Buda, el *dharmā* y el *sangha*, que puede entenderse en un sentido externo, interno o secreto. En el sentido externo el Buda es Shakyamuni, el *dharmā* es el conjunto de sus enseñanzas y el *sangha* es el conjunto de monjes y monjas. En el sentido interno (asociado específicamente al *mahayana*), el Buda es el estado de Iluminación o cualquiera que lo haya obtenido, el *dharmā* es los métodos para acceder directamente a la vivencia de indivisibilidad de vacuidad (o sabiduría) y compasión, y el *sangha* está constituido por los bodhisattvas superiores (*arya bodhisattva*): quienes han alcanzado o superado el tercer sendero (el de Visión) y el correspondiente primer nivel (el «gozoso»). Finalmente, en el sentido secreto el Buda es el *dharmakaya*, el *dharmā* es el *sambhogakaya* y el *sangha* es el *nirmanakaya*. Sólo este último constituye el verdadero, absoluto Refugio en el que nada puede dañarnos o afectarnos negativamente.

¹⁵⁹El canon pali, base doctrinal del *hinayana* en general, fue compilado antes que el canon sánscrito, base doctrinal del *mahayana*; sin embargo, según el *mahayana*, el Buda Shakyamuni habría predicado en vida las enseñanzas de este vehículo, las cuales, en tanto que tradición oral, no serían entonces posteriores al *hinayana*.

¹⁶⁰Este término es pali; su equivalente sánscrito es *kalyanamitra*.

¹⁶¹Este vocablo, que es sánscrito, se empleaba en las comunidades *hinayana* del Norte de la India; puesto que la institución monacal siempre pertenece al *hinayana*, se lo empleaba también, y se lo sigue empleando todavía, en las comunidades monásticas del *mahayana*.

¹⁶²Este término es sánscrito; su equivalente pali es *upajjhayo*.

¹⁶³Como ya se ha visto, este vocablo, que es sánscrito, tiene su equivalente pali, que es *kalyâna mitta*.

¹⁶⁴Aquí se hace referencia al nivel de la energía en el sentido que tiene el término cuando se habla de cuerpo, energía o voz, y mente; no en el que tiene cuando se habla de esencia o ngowo (*ngo-bo*), naturaleza o rangshín (*rang-bzhin*) y energía o tukllé (*thugs-rje*). Como se verá en la segunda parte de este libro, según la enseñanza del *atiyana*-dzogchén, la energía tukllé se manifiesta de tres maneras diferentes, que se conocen como forma dang (*gdangs*) de manifestación de la energía, forma rölpa (*rol-pa*) de manifestación de la energía y forma tsel (*rtsal*) de manifestación de la energía; en términos de estas tres formas de manifestación de la energía, el nivel al que aquí se hace alusión estaría relacionado con el de

dichas enseñanzas son más difíciles de entender que las de la vía de renuncia y que, en consecuencia, se considera que su práctica requiere mayor capacidad. Intimamente relacionado con lo anterior se encuentra el hecho de que, a diferencia de las enseñanzas de *sutra*, las cuales fueron transmitidas directamente por el Buda Shakyamuni en su dimensión física, las enseñanzas tántricas fueron comunicadas a través de manifestaciones de la visión pura, en un nivel que no es el concreto o material. Por ejemplo, cuando se habla del origen del *tantra Kalachakra* (el cual, como vimos, es un *anuttarayogatantra* no-dual de la tradición «nueva» o sarmapa y un *mahayogatantra* de la tradición «antigua» o ñingmapa), se dice que el Buda Shakyamuni se transformó en *Kalachakra* y transmitió la enseñanza correspondiente por medio de dicha manifestación. Aunque se trataba del Buda Shakyamuni, que era monje, la manifestación que produjo para la ocasión tenía la forma de *Kalachakra*, que se encuentra en *îab-îum*¹⁶⁵ (o sea, en unión sexual con su pareja). Como señala el maestro Namkhai Norbu, el hecho de que un monje se haya manifestado de esta manera puede parecer una contradicción, pero no lo es, pues no se trataba de algo material o concreto, sino de una manifestación, en la dimensión de nuestra energía,¹⁶⁶ de la verdadera naturaleza de los elementos y sus funciones —la cual respondía a nuestras potencialidades kármicas.¹⁶⁷

En particular, según el budismo «antiguo» o ñingmapa, las enseñanzas del *vajrayana* o tantrismo budista habrían sido transmitidas por el *sambhogakaya* Vajrasattva, representación de la visión pura en que se plasma la energía¹⁶⁸ de los grandes adeptos o *mahasiddha*. De hecho, los *tantra* de los «antiguos» o ñingmapa fueron transmitidos sobre todo por adeptos de la tierra de Öddiyana, correspondiente al valle de Kabul en el actual Afganistán y/o al valle de Swat en el actual Pakistán.

Lo que determina que una enseñanza sea o no budista no es, pues, que su forma original haya sido o no enseñada directamente por Shakyamuni; es bien sabido que en distintos *sutra* de la vía de renuncia o *sutrayana* son los grandes *bodhisattva* o los grandes *arhant*, y no Shakyamuni, quienes dictan las enseñanzas. Ellos las dictan por el poder del Buda y, en consecuencia, se las considera como palabra de Buda. Algo semejante sucedió en el caso de los *mahasiddha* de Öddiyana que revelaron los *tantra*: si ellos los recibieron y transmitieron por el poder del *trikaya* del Buda, dichos textos son enseñanzas budistas.

Como hemos visto, en la vía de renuncia se toma Refugio en el Buda (en el sentido externo identificado con Shakyamuni), el *dharma* o enseñanza budista y el *sangha* o comunidad de practicantes, pues las enseñanzas en cuestión provienen del *nirmanakaya* Shakyamuni, a quien se considera como la suprema encarnación del estado que queremos alcanzar. Acabamos de ver que las enseñanzas de la vía de transformación no provienen del

la energía *rölpa* (*rol-pa*); en cambio, el nivel material correspondería a la energía *tse* (*rtsal*) y el nivel mental a la energía *dang* (*gdangs*).

¹⁶⁵*Yab-yum*.

¹⁶⁶Aunque aquí el vocablo «energía» también hace referencia al sentido que se da al mismo cuando se habla de cuerpo, energía o voz, y mente, en este caso particular el término hace referencia de manera más específica a la forma *rölpa* (*rol-pa*) de manifestación del aspecto energía o *thukllé* (*thugs-rje*) de la base. Como se señaló en la nota 164, en la próxima parte de este libro se explicarán en mayor detalle las tres formas de manifestación de la energía o *tukllé*, que son *dang* (*gdangs*), *rölpa* (*rol-pa*) y *tse* (*rtsal*).

¹⁶⁷En el caso del elemento fuego, todos estarán de acuerdo en que, a nivel del mundo físico en general, éste está representado por todo lo que se encuentra en estado incandescente. A nivel de nuestro propio cuerpo físico, dicho elemento corresponde al calor de nuestro cuerpo, que se manifiesta en tanto que nos encontramos vivos y nuestro organismo funciona normalmente. En cambio, en la dimensión de la verdadera naturaleza de los elementos, correspondiente a la energía, el elemento fuego no es otra cosa que el color rojo.

¹⁶⁸Cfr. la nota 164.

nirmanakaya Shakyamuni, sino del *sambhogakaya*, que las reveló y transmitió a distintos *mahasiddha* y *guru* tántricos, y que nosotros las recibimos de nuestros maestros en forma humana, quienes han obtenido la realización del estado que dichas enseñanzas comunican y quienes, por medio de la potenciación tántrica, nos transfieren el poder de dicho estado. Esto significa que el estado que deseamos alcanzar es el estado del maestro, y que su obtención depende totalmente de este último; de hecho, en el tantrismo se dice que antes de que existiera el maestro no existía ni tan siquiera el nombre de Buda, y se afirma que la realización depende del maestro. En particular, el efecto de la transmisión que recibimos del maestro depende de la forma como nosotros le percibamos: si le percibimos como un Buda, podemos obtener la realización de un Buda.¹⁶⁹ Esto implica que en este vehículo tenemos el compromiso o *samaya* tántrico de percibir al maestro de manera pura, y que la realización depende del grado en que logremos mantener este compromiso.

Vimos que en la vía de renuncia se toma Refugio en el Buda y externamente se identifica al Buda con Shakyamuni en tanto que individuo que ha obtenido el verdadero y absoluto Refugio, que es lo que en dicha vía se aspira a obtener, y en tanto que *nirmanakaya* que constituyó la fuente de las enseñanzas de esta vía; de manera similar, en la vía de transformación se toma Refugio en el maestro (*guru* o lama)¹⁷⁰ porque éste es la fuente de la transmisión y de la eventual realización del discípulo, y porque es el estado de Refugio de éste el que se desea alcanzar. Asimismo, tal como en la vía de renuncia se toma Refugio en el *dharmā*, que externamente se identifica con las enseñanzas dictadas por Shakyamuni, como vía a practicar para alcanzar el verdadero y absoluto Refugio, en la vía de transformación se toma Refugio en la «deidad de meditación» (*deva*, *devata*, *ishta devata* o *ñidam*)¹⁷¹ porque los métodos de práctica que enseña el maestro tántrico como vía para acceder al verdadero y absoluto Refugio son las deidades de meditación. Y tal como en la vía de renuncia se toma Refugio en el *sangha* o la comunidad de practicantes como los verdaderos ayudantes de la práctica orientada a alcanzar el verdadero y absoluto Refugio, en la vía de transformación se toma Refugio en las *dakini* (*khandro*),¹⁷² quienes, junto con los guardianes o *dharmapala* y los hermanos y hermanas *vajra*, son en ella los verdaderos ayudantes de la práctica.¹⁷³

En la vía de transformación el maestro es el *guru* o el *vajracharya* («maestro *vajra*»), a quien se atribuye una autoridad incuestionable; él dicta a sus discípulos lo que

¹⁶⁹Se dice que si el alumno percibe al maestro como un Buda, podrá obtener la realización de un Buda; si le percibe como un *vidyadhara* o *rigdzin* (*rig-'dzin*) podrá obtener la de un *vidyadhara* o *rigdzin*; si le percibe como un *mahasiddha*, podrá obtener la de un *mahasiddha*; si le percibe como un *siddha*, podrá obtener la de un *siddha*; si le percibe como un yogui, podrá obtener la de un yogui; si le percibe como un *bodhisattva*, podrá obtener la de un *bodhisattva* —y si le percibe como un perro o como un demonio podrá obtener la de un perro o la de un demonio, respectivamente.

¹⁷⁰*La-ma*.

¹⁷¹*Yi-dam*.

¹⁷²*mKha'-'gro*.

¹⁷³Con respecto a esta relación entre el Refugio de la vía de renuncia y el Refugio de la vía de transformación, cfr. Norbu, Namkhai (traducción al italiano en manuscrito y de este idioma al inglés también en manuscrito, 1993), *The Precious Vase*. Como se señaló en una nota anterior, este libro trata de manera más amplia los mismos temas que: Norbu, Namkhai (italiano 1993, español 1994), *La jarra que colma los deseos*. Mérida, Editorial Reflejos.

Cabe señalar que el Refugio que se explica en este párrafo es el que corresponde al nivel externo del Refugio en la vía de transformación. El nivel interno en dicha vía estaría constituido por el Refugio en la verdadera naturaleza de cada uno de los tres aspectos del cuerpo *vajra*: la de los canales [en sánscrito *nadi*; en tibetano *tso* (*rtso*)], la de las corrientes energéticas o «vientos» [en sánscrito, *vayu* o *prana*; en tibetano, *lung* (*rlung*)] y la de la simiente-esencia/energía primordial [en sánscrito, *bindu* (simiente-esencia) o *kundalini* (energía primordial o caudal bioenergético); en tibetano *thig-le* (*thig-le*)]. Finalmente, el nivel secreto correspondería al Refugio en el *dharmakaya*, el *sambhogakaya* y el *nirmanakaya*, pero entendidos ahora en el nivel más profundo que estos tres términos tienen en la vía de transformación.

deben hacer, y éstos deben considerarle con sumo respeto y mantenerle en una posición claramente superior a la propia (lo cual no significa que deban considerarle como intrínsecamente superior a ellos, sino que deben verle como la encarnación del estado que ellos consideran supremo y que, precisamente a través de las transmisiones y enseñanzas que reciben de él o ella, ellos mismos desean alcanzar). Del mismo modo, en dicha vía la práctica del yoga «físico» es de la mayor importancia, pues el mismo es imprescindible para muchas de las prácticas del estadio de perfección (aunque, como se verá en la segunda parte del libro, el «yoga físico» que se practica en esta vía es muy diferente del que conoce la mayoría de la gente en Occidente, que es el *hatha yoga hindú*).

Por último, el *atiyana*-dzogchén está más relacionado con el nivel de la mente, el cual es todavía menos evidente que el de la energía y, por lo tanto, aún más difícil de comprender —siendo, en consecuencia, el que requiere la mayor capacidad—. Este vehículo, que según el budismo tibetano (y en particular según la tradición «antigua» o ñingmapa) constituye la enseñanza suprema del budismo, fue transmitida por el *dharmakaya* Samantabhadra, símbolo de la mente Iluminada. Aunque nadie atribuye estas enseñanzas directamente a Shakyamuni, ningún maestro tibetano serio se atrevería a afirmar que las mismas no constituyan una vía budista —o incluso la suprema vía del budismo—. Por una parte, una enseñanza que, como el *atiyana*-dzogchén, no pertenece al nivel material concreto, para ser budista no tendría que haber sido enseñada por el nivel material concreto o *nirmanakaya* de Shakyamuni. Por otra parte, tal como hay un tipo de enseñanza de Buda que surge cuando éste potencia a los *bodhisattva* para que la enuncien, y otro que surge cuando el Buda potencia a los *arhant* (ambas contenidas en *sutra* budistas y consideradas como enseñanzas directas del Buda), hay todavía otro tipo de enseñanza budista que se transmite por profecía: Shakyamuni anuncia que en tal y cual momento, en tal y cual lugar, surgirá tal y cual tipo de enseñanza budista, y en consecuencia se la considera como enseñanza directa del Buda. De hecho, Shakyamuni profetizó que un cierto tiempo después de su *parinirvana* aparecería en Öddiyana una enseñanza más allá de la causa y el efecto, que sería la más esencial de todas las enseñanzas budistas; en consecuencia, se considera que el dzogchén budista enseñado en Öddiyana por el tönpa Garab Dorlle¹⁷⁴ es una enseñanza de Buda. Y, a diferencia de las que los *bodhisattva* y los *arhant* dictan en los *sutra*, puesto que a Garab Dorlle se le considera como una emanación del Buda, esta enseñanza no se considera como dictada por «potenciación», sino como dictada directamente por el Buda.

Tal como en la vía de renuncia la fuente de las enseñanzas era el Buda (en el sentido externo identificado con Shakyamuni) y en la vía de transformación era el maestro, y el verdadero Refugio estaba constituido por los respectivos estados de éstos, en la vía de autoliberación la fuente de las enseñanzas es nuestro propio estado de rigpa o Verdad,¹⁷⁵

¹⁷⁴*dGa'-rab rDo-rje*. El título «tönpa» (*ston-pa*) se le da a todos los grandes maestros que introducen o reintroducen en el mundo físico una enseñanza dirigida a la verdadera Iluminación; por ejemplo, a Shakyamuni, a Shenrab Miwó y a Garab dorlle se los considera a todos como tönpa.

¹⁷⁵La enseñanza dzogchén designa el estado libre de error en el cual se ha hecho patente la gnosis no-dual que constituye la base con el término rigpa (*rig-pa*), que corresponde al sánscrito *vidya*, y que en este libro traduzco casi siempre como Verdad (en el sentido de ausencia de error o delusión). El maestro Namkhai Norbu por lo general traduce el mismo término como «Conocimiento», que entonces debe escribirse con mayúscula a fin de contrastar su sentido con que tiene dicha palabra en el lenguaje corriente [el cual corresponde a su etimología, pues, como vimos, según Paul Claudel el conocimiento (*la connaissance*) es el co-nacimiento (*la co-naissance*) del sujeto y el objeto, lo cual implica el estado caracterizado por el dualismo y el error].

que es también lo que constituye el verdadero Refugio. Como todo vehículo budista, el *atiyana*-dzogchén tiene tres aspectos, que son la base, la vía y el fruto —cada uno de los cuales, en este caso, tiene a su vez tres aspectos—. En lo que respecta a la «vía», entre sus tres aspectos el primero es el *tawa*¹⁷⁶ o Visión, que no es otro que el ya mencionado estado de *rigpa* o Verdad: éste es el equivalente del Buda en la vía de renuncia y del maestro en la vía de transformación, y constituye el primer elemento del Refugio (no podría decirse correctamente «objeto de Refugio» porque precisamente se trata de la condición que se encuentra libre de la dualidad sujeto-objeto). Tal como en la vía de renuncia los métodos a practicar eran el *dharma* y en la vía de transformación eran las *devata* o *ñidam*, en la vía de autoliberación los métodos a practicar no son otros que el segundo aspecto de la vía, que es lo que se conoce como *gompa*¹⁷⁷ o Contemplación, definido como «continuar en el *tawa* o Visión»: este continuar en el estado no-dual libre de valorización-absolutización delusoria es el equivalente del *dharma* en la vía de renuncia y del *ñidam* en la vía de transformación, y constituye el segundo elemento del Refugio. Finalmente, tal como en la vía de renuncia los verdaderos ayudantes de la práctica estaban constituidos por el *sangha*, que en el sentido externo eran la comunidad de monjes y monjas, y en la vía de transformación eran las *dakini*, junto con los guardianes o *dharmapala* y los hermanos y hermanas *vajra*, en la vía de autoliberación el verdadero ayudante de la práctica es el tercer aspecto de la vía, que es el *chöpa*¹⁷⁸ o Comportamiento, definido como «actuar desde el *gompa* o Contemplación y, cuando no lo logremos, usar nuestros propios errores como impulso en la vía»: éste es el equivalente del *sangha* en la vía de renuncia y de las *dakini* en la vía de transformación, y constituye el tercer elemento del Refugio.¹⁷⁹

Decidí traducir los términos *vidya* y *rigpa* como «Verdad» porque —como se vio ya en el texto principal— este vocablo permite mantener en cierta medida el sentido etimológico del contraste que hacen las enseñanzas entre *vidya* y *avidya*, y entre los equivalentes tibetanos de éstos, *rigpa* (*rig-pa*) y *marigpa* (*ma-rig-pa*): como se señaló en una nota anterior, *avidya* y *marigpa* son términos compuestos por (1) un prefijo privativo (el sánscrito *a* y el tibetano *ma*) y (2) los términos *vidya* y *rigpa*, que en el contexto de la enseñanza dzogchén indican el estado en el cual se hace patente la verdadera condición del individuo y del universo. El estado designado por los términos *avidya* y *marigpa* es, pues, aquél en el cual la aparición del error produce experiencias ilusorias que erróneamente se consideran verdaderas, lo cual constituye la ya mencionada «no-Verdad».

¹⁷⁶*ITa-ba*.

¹⁷⁷*sGom-pa*.

¹⁷⁸*sPyod-pa*.

¹⁷⁹En general, los practicantes de dzogchén realizan también una práctica de Refugio al estilo tántrico, visualizando en el espacio frente a ellos (o, alternativamente, sobre su propia cabeza), al *guru* o lama (*bla-ma*) —y, eventualmente, también al *deva*, *devata* o *yidam* (*yi-dam*) y a la *dakini* o *khandro* (*mkha'-'gro*)—. En este caso se visualiza al propio maestro en la forma del supremo maestro Garab Dorlle, señor de todos los *rigdzin*, quien —como hemos visto— históricamente constituyó la fuente de las enseñanzas del *atiyana*-dzogchén en su forma budista al transmitir directamente la patencia de la condición primordial según la enseñanza del estado único que trasciende el esfuerzo, el *ati dzogpa chenpo*, «la total plenitud y perfección (del estado primordial)»; además del propio maestro en forma de Garab Dorlle, se puede visualizar a otros maestros, así como a uno o más *deva* o *yidam* y *dakini* o *khandro*. La diferencia entre esta práctica y prácticas tántricas similares es que, en el caso del dzogchén, no es indispensable visualizar un árbol de Refugio completo —y, por encima de todo, que aquí consideramos a la imagen de Garab Dorlle como la representación, no sólo del maestro de quien hemos recibido las enseñanzas dzogchén, sino de unificación de la totalidad de los maestros *vajra* que podamos haber tenido, no importa a qué escuela, tradición o linaje de transmisión hayan pertenecido—. Puesto que en este caso no es necesario hacer la visualización de un árbol de Refugio completo, la práctica *podría* ser mucho más sencilla y estar limitada a Garab Dorlle como personaje central —agregando, si lo deseamos, el *deva* o *yidam* que empleamos en nuestra práctica a la derecha del maestro (desde nuestra perspectiva, a su izquierda) y la *dakini* o *khandro* que utilizamos en nuestra práctica a su izquierda (desde nuestra perspectiva, a su derecha)—. [Si se prefiere, se puede visualizar la imagen del propio maestro en vez de la de Garab Dorlle, pero esto es menos común, en la medida en que es más difícil mantener la visión pura frente a un maestro a quien vemos a menudo en un cuerpo físico igual al nuestro, que frente a un maestro a quien no hemos encontrado jamás en esta vida y quien ha asumido para nosotros una estatura espiritual legendaria. En todo caso, si se visualiza como figura central al propio maestro, se debería visualizar a Garab Dorlle sobre su cabeza,

El hecho de que, como se acaba de ver, en la vía de autoliberación el maestro en el sentido más genuino y profundo del término sea la Visión o tawa del propio practicante, no contradice lo señalado arriba con respecto al supremo maestro Garab Dorlle, señor de todos los rigdzin,¹⁸⁰ quien históricamente constituyó la fuente de las enseñanzas del *atiyana-dzogchén* en su forma budista al transmitir directamente la patencia de la condición primordial según la enseñanza del estado único que trasciende el esfuerzo, el *ati dzogpa chenpo*, «la total plenitud y perfección (del estado primordial)». Ello tampoco implica que en esta vía el maestro *externo* —el cual, al igual que en el *vajrayana* o tantrismo, tiene el rango de *guru* o *vajracharya*— no sea de primordial importancia. Tal como el discípulo debe estar consciente de que Garab Dorlle es el supremo maestro que introdujo a nuestro mundo las enseñanzas que él o ella practica, y hacer la práctica del *guru-yoga* externo con su imagen, del mismo modo debe acatar las instrucciones del maestro externo y brindarle a

como representación de nuestra conexión con el linaje dzogchén a través de nuestro maestro. Cabe señalar que, como se verá un poco más adelante en el texto principal de esta primera parte del libro, dicha conexión se da por medio de la transmisión «distante» kama (*bka'-ma*) o ringuiü kama (*ring-brgyud bka'-ma*) que ha pasado desde Garab Dorlle hasta nuestro maestro a través de una larga serie de maestros en cuerpo físico, pero en muchos casos puede darse también por medio de la transmisión terma (*gter-ma*) o ringuiü terma (*ring-brgyud gter-ma*) que es «corta» o ñeguiü (*nye-brgyud gter-ma*) en la medida en que ha pasado de Padmasambhava directamente a un tertön (*gter-ston*) más o menos reciente —quien podría ser nuestro propio maestro, u otro tertön de quien nuestro maestro haya recibido la transmisión, directamente o a través de una breve serie de otros maestros—.]

A su vez, en el dzogchén el Refugio interno está constituido por los tres aspectos de la vía, los cuales, como hemos visto, son la Visión o tawa (*lta-ba*), la Contemplación o gompa (*sgom-pa*) y el Comportamiento o chöpa (*spyod-pa*). Éstos fueron los que se consideraron en el texto principal como constituyendo el Refugio del dzogchén, por ser los que atribuye a este vehículo Namkhai Norbu Rinpoché en las enseñanzas del entrenamiento del *Santi Maha Sangha*, precisamente debido al hecho de que encajan en la estructura común de la explicación que —tanto en las enseñanzas del *Santi Maha Sangha* como en este libro— se da con respecto al Refugio en las tres vías: una explicación que equipara el primer elemento del Refugio con aquello que constituye la *fuerza* de los métodos principales de la práctica, el segundo elemento del mismo con *los métodos* principales en cuestión, y su tercer elemento con *aquello o aquellos que nos ayudan a realizar la práctica*.

Por último, el Refugio secreto quizás estaría constituido por los tres aspectos del fruto, que son el *dharmakaya*, el *sambhogakaya* y el *nirmanakaya*, pero que aquí deben entenderse en el sentido supremo que estos términos tienen en la enseñanza del *atiyana-dzogchén* —o sea, en tanto que captación correcta de las formas de energía dang (*gdangs*), rölpa (*rol-pa*) y tsel (*rtsal*), respectivamente, las cuales ilustran a su vez los aspectos esencia o ngowo (*ngo-bo*), naturaleza o rangzhín (*rang-bzhin*) y energía o tukllé (*thugs-rje*) de la base.

Cabe señalar que, si bien el verdadero Refugio del *atiyana-dzogchén* es el que se toma en el tawa, el gompa y el chöpa, al tener las vivencias sucesivas de estas tres etapas de la vía, la práctica del Refugio por medio de la visualización al estilo tántrico (pero de la manera que se explicó arriba) realizada con suprema devoción es una de las claves más esenciales para un avance efectivo en el sendero. Además, la realización depende directamente de la forma en que evolucione nuestra relación con el maestro físico de quien recibimos la transmisión y, en particular, de la observación del *samaya* con el maestro, tanto en lo que respecta a nuestra percepción del mismo, como en lo que respecta a nuestra forma de relacionarnos con él o ella. Aunque esta observación del *samaya* y esta evolución de la relación con el maestro deben ser catalizados por una práctica activa, en cierto sentido los mismos constituyen un proceso que se va desarrollando por sí solo, en el cual se va entendiendo vivencialmente, de manera progresiva, el carácter axial de ambos elementos, a medida que se va alcanzando una realización cada vez más madura y estable.

¹⁸⁰*Rig-'dzin*; en sánscrito, *vidyadhara*. La raíz de este término, tanto en sánscrito como en tibetano, indica el estado de Verdad o realización: en tibetano, ella es *rig* (raíz del término *rigpa*); en sánscrito, ella es *vidya*. El segundo elemento del término en ambas lenguas significa «sostener» o, más exactamente en este caso, «poseer»: en tibetano, el mismo es *'dzin*; en sánscrito, se trata de *dhara*.

En general, se habla de cuatro tipos principales de rigdzin (*rig 'dzin mam bzhi*), que son: el rigdzin de la maduración (*rnam-smin rig-'dzin*), el rigdzin de la potenciación de la larga vida (*tshe-dbang rig-'dzin*), el rigdzin del *mahamudra* o símbolo total (*phyag-chen rig-'dzin*) y el rigdzin de la autoperfección espontánea (*lhun-grub rig-'dzin*). Ahora bien, aunque hay distintos tipos de rigdzin, los rigdzin supremos son aquellos cuya condición corresponde al sentido etimológico del término rigdzin: los realizados que están establecidos en la patencia del estado primordial propia de la enseñanza dzogchén y de los *tantra* internos. Y los rigdzin de este tipo son, en términos del *zhitrö* (*zhi khro*), quienes han accedido a la Presencia simultánea de las deidades pacíficas y las airadas (por lo cual se los representa entre ambas en la práctica de visualización tántrica del *zhitrö*).

éste el máximo respeto; sin embargo, por medio de su práctica debe adquirir suficiente familiaridad con la Visión o tawa y suficiente confianza en ella como para terminar volviéndose completamente autónomo y autosuficiente, de modo que, mientras recorre la vía, su maestro directo e inmediato pueda llegar a ser su propio estado de rigpa o Verdad. (De hecho, en el caso de alumnos especialmente dotados o avanzados, el maestro externo podría incluso llegar a ofrecerles instrucciones que no correspondan al verdadero sentido de la enseñanza, a fin de determinar si aquéllos han o no adquirido suficiente confianza en la Visión como para «desobedecerlo»; con ello, puesto que muchas veces las serpientes se muestran como tales precisamente cuando tratan de actuar como dragones, logra que éstos y aquéllas se separen y se muestren tal como son.¹⁸¹) Todo esto nos permite comprender por qué se dice que el principio de la vía de autoliberación es la autorresponsabilidad y no el delegar la propia responsabilidad en la autoridad de otros.¹⁸²

Con respecto al yoga «físico», cabe señalar que éste no constituye una práctica principal en la vía de autoliberación, ni se incluye en la sección más pura de sus enseñanzas (conocida como *ati-ati*). Ahora bien, en dicha vía el mismo puede constituir una práctica secundaria importante; de hecho, hay secciones del *atiyana*-dzogchén (como por ejemplo el *ati-anu* y el *ati-maha*) que a menudo incorporan formas de *yoga* físico más o menos equivalentes a las que se aplican en la vía de transformación; la diferencia más esencial con respecto a éstas es que en aquéllas el practicante no tiene que visualizarse como una deidad.

El compromiso y los preceptos en las tres vías

Como hemos visto, entre los vehículos de la vía de renuncia, el *hinayana* está basado más estrictamente en el principio de renuncia, asociado a la adopción de votos que no pueden violarse por ningún motivo, mientras que el *mahayana* está basado en el principio del entrenamiento, que implica el compromiso de ir más allá de los propios límites si ello es necesario para lograr el bien de otros.

Para el *hinayana*, la forma suprema de emprender la práctica es haciéndose monje, lo cual constituye la forma más obvia de renuncia. Si uno no se hace monje, debe tomar algún otro de los conjuntos de «votos del *pratimoksha*» o «votos para la liberación indivi-

¹⁸¹Las serpientes simbolizan el ego, que siempre deja su rastro, como ineluctablemente lo hacen ellas al desplazarse sobre la tierra. Los dragones representan la Iluminación, con sus cualidades de poder y energía, y simbolizan la imposibilidad de determinar el estado mental del realizado a partir de sus actos: puesto que los dragones vuelan por los cielos, no dejan rastro alguno; más aún, para desplazarse por los cielos se ocultan en una nube, que se desliza con ellos.

¹⁸²Un maestro de dzogchén enseña a sus alumnos a vivir sin leyes, en base a la espontaneidad del estado de rigpa o Verdad o, si éste no está manifiesto, a la llamada «presencia de la conciencia responsable» (cfr. el apéndice «El espejo: un consejo sobre la presencia y la conciencia responsable», en Norbu, Namkhai, 1986, español 1996, *El cristal y la vía de la luz*; Barcelona, Kairós). Los señalamientos y afirmaciones de un maestro de dzogchén surgen para romper en sus alumnos los límites establecidos por la valorización-absolutización delusoria de los pensamientos, que constituyen una cárcel mental, y no tienen por objeto establecer un punto de vista filosófico acerca de la realidad ni una serie de normas a seguir (de modo que muy bien puede ilustrárselos con las respuestas que el maestro *ch'an* Ta-chu Hui-hai dio a un maestro del *tripitaka* que intentó ridiculizarlo; cfr. la nota 32 a la parte II de este libro). Sin embargo, los discípulos no realizados del maestro transforman en ley todo lo que él dice a fin de librarlos del aferramiento a las leyes y, en general, permitirles superar la valorización-absolutización delusoria —como presos que usaran las enseñanzas de alguien que se hubiese introducido en la cárcel a fin de liberarlos, para establecer un «culto de prisión» que impidiese que nadie más se escapara de la cárcel.

Un verdadero alumno no es un ciego, y un verdadero maestro no es un perro para ciegos; el verdadero maestro hace que los alumnos *vean*, de modo que no dependan de él o ella, y el verdadero alumno es el que logra *ver*. Si un maestro se comporta como un perro para ciegos es porque él o ella no ve —y, cuando un ciego guía a otros ciegos, él y ellos caen juntos al abismo.

dual» que ofrece el *vinaya*,¹⁸³ y respetarlos de manera absoluta, sin jamás violarlos por motivo alguno. En cambio, el principio del *mahayana* **no** es el de tomar votos, sino el de emprender un entrenamiento cuya base es la intención de ayudar a todos los seres que sienten a liberarse de sus sufrimientos y, en última instancia, a alcanzar la Iluminación.¹⁸⁴ Aquí, en vez de estar limitado por preceptos inviolables, el practicante está *obligado a violar cualesquiera preceptos o límites que se haya impuesto*, siempre y cuando su *intención* sea lograr el bien de otros, y tenga una cierta garantía de que sus acciones serán efectivas a este fin. Esto se debe al hecho de que, mientras que el objetivo del *hinayana* es lograr la propia liberación con respecto al sufrimiento, el del *mahayana* es liberar a la totalidad de los seres que sienten —incluso si para lograr este fin uno mismo tuviese que enfrentar distintos sufrimientos—. En consecuencia, mientras que en el *hinayana* la calidad de un acto depende exclusivamente del tipo de acto de que se trate, en el *mahayana* su calidad depende de la *intención* con que se realiza; si la intención es buena, el acto será bueno y producirá un *karma* positivo, incluso si para realizarlo se violó algún voto del *hinayana*.

Aunque la base del *mahayana* no sea la adopción de los votos establecidos por el *vinaya*, sino el entrenamiento, en la medida en que la enseñanza de este vehículo está relacionada sobre todo con nuestra existencia corpórea y el nivel material, pertenece a la «vía de renuncia». Y en tanto que ambos tienen que ver con el nivel material, los votos del *hinayana* y el compromiso del entrenamiento del *mahayana* están ambos limitados a la vigilia y se cancelan por igual con la muerte clínica del individuo. Por ejemplo, un monje tiene prohibido entregarse a cualquier tipo de actividad sexual durante la vigilia; sin embargo, nada le prohíbe tener un sueño erótico una vez que se haya dormido e incluso llegar a eyacular durante el mismo.

En la vía de transformación constituida por el *vajrayana* o tantrismo, la regulación de la propia conducta está relacionada con un principio diferente a los que son propios de la vía de renuncia: el de la promesa o compromiso tántrico, que se conoce como *samaya*. Puesto que esta vía está relacionada con el nivel de la energía, que no se interrumpe con el sueño ni se trunca con la muerte de la manera como lo hace la existencia material, los preceptos tántricos o *samaya* no están limitados a la vigilia, ni cesan con el deceso del practicante.

Cuando uno recibe una iniciación de los *tantra* externos, debe prometer (en algunos casos tocando, durante la iniciación, un mala o rosario que le presenta el maestro) que recitará diariamente el *mantra* que le ha sido transmitido y que mantendrá ciertos tipos de conducta «puros». Este es, pues, el *samaya* de los *tantra* en cuestión.

¹⁸³Hay siete conjuntos de votos del *pratimoksha*: (1) *guelongpa* (*bhikshu*), para quienes han sido plenamente ordenados como monjes; (2) *guelongma* (*bhikshuni*), para quienes han sido plenamente ordenadas como monjas; (3) *guetsülpa* (*shramanera*), para los monjes novicios que no han sido plenamente ordenados; (4) *guetsülma* (*shramanerika*), para las monjas novicias que no han sido plenamente ordenadas; (5) *gueñenpa* (*upashaka*), para los hombres laicos; (6) *gueñenma* (*upashika*), para las mujeres laicas, y (7) *guelobma*, para las monjas que aspiran al voto de *guelongma*. Si se considera separadamente el conjunto de votos temporales para practicantes laicos (*gueñenpas* y *gueñenmas*) conocido como *ñiené*, hay un total de ocho conjuntos de votos del *pratimoksha*.

¹⁸⁴Aunque el principio del *mahayana* no es el de tomar votos, sobre la base del principio *hinayana* de los votos surgieron en el *mahayana* los llamados «votos del *bodhisattva*» —según los cuales, paradójicamente, quien los toma está obligado a violar cualquier voto del *hinayana* que haya tomado cuando ello sea necesario para lograr el bien de los seres sensibles—. Y lo mismo sucedió con el Refugio: aunque el Refugio del *mahayana* está basado en el principio del entrenamiento, sobre la base del principio *hinayana* de los votos surgió el «voto y entrenamiento de Refugio» del *mahayana*.

Si uno recibe una transmisión del sendero del método de un nivel interno de *tantra* —el ejemplo paradigmático es en este caso el *mahayogatantra*— en vez del compromiso de mantener ciertos tipos de conducta «puros», uno tendrá, entre otros, el compromiso de ir más allá de la discriminación entre «puro» e «impuro». Sucede que, en este nivel de *tantra*, al igual que en la enseñanza *mahamudra* propia del tantrismo, es imperativo trascender el juicio y la discriminación en el estado de «único sabor» o *rochik*,¹⁸⁵ ahora bien, mientras que en la enseñanza *mahamudra* no se exige la realización de algún tipo específico de actos, en el sendero del método de los *tantra* internos es imperativo manifestar una «conducta resuelta» o *tülzhug*¹⁸⁶ que exige la realización de acciones que vehículos «inferiores» considerarían «impuras».¹⁸⁷ Como ha señalado el maestro Namkhai Norbu, «único sabor» no significa juntar mentalmente todos los fenómenos y convencerse de que todos tienen el mismo sabor, sino descubrir la Presencia única subyacente en la vivencia de los distintos fenómenos, lo cual puede compararse con descubrir el espejo en el que se manifiestan innumerables reflejos: es sólo en dicha Presencia que todos los fenómenos tienen un único sabor. Si, al usar la claridad para transformarnos nosotros mismos en una divinidad y transformar el universo en un *mandala*, en vez de sentir continuamente que somos la divinidad, descubrimos la Presencia subyacente, la transformación se vuelve *mahamudra*. Meramente sentir que uno es la divinidad y que todo lo que le rodea es la dimensión pura del *mandala* no es más que una experiencia condicionada —o sea, teñida por un pensamiento.

En los *tantra* internos —el ejemplo paradigmático de los cuales puede ser en este caso el *anuyogatantra*— se toma el precepto de no eyacular, excepto con siete clases específicas de propósito, que incluyen la reproducción a fin de engendrar un hijo o una hija para la transmisión de la enseñanza, motivos médicos y propósitos relacionados con la transmisión de la enseñanza y la purificación del *samaya* o compromiso que esa

¹⁸⁵*Ro-gcig*.

¹⁸⁶*brTul zhugs*. En base a explicaciones de Namkhai Norbu Rinpoché, Adriano Clemente explica que el término indica la conducta de un yogui que ha subyugado (*brtul*) las actitudes ordinarias condicionadas por las pasiones y ha adoptado (*zhugs*) una conducta especial dirigida a la superación del dualismo. Dudllom Rinpoché, Lligdräl Ieshe Dorlle (*bDud-'joms Rin-po-che, 'Jigs-'bral Ye-shes rDo-rje*), en *The Nyingma School of Tibetan Buddhism*, Vol. I, p. 277 (Guiurme Dorlle y Matthew Kapstein, traductores; inglés 1991; Boston, Wisdom Publications), escribe:

«Por encima de todo, la característica distintiva del (sendero del) método es que, si uno está dotado del fundamento (constituido por) el punto de vista, (puede) practicar (efectivamente) la disciplina del comportamiento que subyuga directamente los tres venenos (ignorancia, aversión-miedo y apego-deseo) sin renunciar a ellos, y, como resultado de esto, no sólo uno se desprende de toda atadura, sino que también obtiene rápidamente el fruto (constituido por) la liberación. Ahora bien, si uno que no esté dotado (del punto de vista y de todos los requisitos necesarios) practicase (esta disciplina), no obtendría la liberación y de hecho correría un enorme riesgo de caer en los (reinos inferiores y más) sufrientes de la existencia —lo cual implica que (en este sendero) se corre un gran riesgo, como (cuando en la alquimia se usa la forma de) mercurio (que se conoce como *makshika*).»

¹⁸⁷Quizás el ejemplo más ilustrativo, general y sencillo de esto sea el del ritual que se conoce como *ganapuja* (al que se hará referencia en la segunda parte de este libro), en el cual los practicantes están obligados a beber alcohol y comer carne, a pesar de que lo primero está terminantemente prohibido por el *vinaya* (la sección del *tripitaka* que regula la conducta en la vía de renuncia y en particular en el *hinayana*), mientras que lo segundo sólo es permisible en términos del *vinaya* cuando quien vaya a comerla sepa a ciencia cierta que el animal no fue sacrificado con la intención de brindarle su carne. [Cabe señalar que, sin embargo, una serie de *sutra* del *mahayana* —ejemplos de los cuales son el *Lankavatara*, el *Surangama*, el *Nirvana*, el *Hastikashya*, el *Mahamega* y el *Anglimalika*— desaconseja enérgicamente el consumo de carne y, en muchos casos, el de otros alimentos «no blancos» (en términos de las *guna* del hinduismo, «no-sáttvicos»); sin embargo, según el *vinaya*, los monjes estarán obligados a consumir carne si alguien pone un trozo en su cuenco, aunque no podrán hacerlo si la misma proviene de animales tales como el perro, la víbora, el tigre, el oso y la hiena, cuya carne está vedada terminantemente.]

transmisión implica. Puesto que los sueños son manifestaciones del nivel de la energía,¹⁸⁸ y puesto que la eyaculación durante el sueño resulta por igual en la pérdida de la manifestación eyaculatoria de la simiente-esencia (*bindu* o thigle),¹⁸⁹ quien practica estos *tantra* —independientemente de que sea hembra o varón— debe mantener el precepto en cuestión también durante el sueño.

En general, por medio de la transmisión, el maestro nos enseña a transformarnos y encontrarnos en la dimensión pura de la deidad. Luego, cuando realizamos la práctica y nos encontramos en la dimensión de la transformación, estamos cumpliendo con nuestro *samaya* o compromiso tántrico. Ahora bien, uno de los puntos más importantes del compromiso o *samaya* tántrico consiste en la obligación de mantener una percepción pura del maestro y del resto de sus alumnos —a quienes se los conoce como «hermanos y hermanas *vajra*»—. Del grado en que logremos mantener esta percepción, y en que purifiquemos inmediatamente el *samaya* cuando no hayamos logrado mantenerla, dependerá, por una parte, nuestra realización, y por la otra, la salud y larga vida del maestro.

Como señala Namkhai Norbu en *La vía de autoliberación y nuestra total plenitud y perfección*, mientras que en la vía tántrica se habla de diez principios esenciales que son la transformación en la divinidad, el uso del *mantra*, los *mudra*, el *samadhi*, las ofrendas, el *samaya* y así sucesivamente, en la enseñanza dzogchén se habla de las «diez nada» o «diez ausencias», que no es otra cosa que la negación de los diez principios esenciales del tantrismo. La enseñanza dzogchén niega el principio tántrico del *samaya*, no porque en ella no exista tal principio, sino porque su tipo de *samaya* es muy distinto del que existe en el tantrismo —y sobre todo porque cumplirlo implica encontrarnos en un estado libre de juicios, lo cual implica que no podemos emitir un juicio acerca de si estamos o no cumpliendo nuestro compromiso—. De hecho, el principio del *samaya* de la enseñanzas dzogchén se explica en términos de los «cuatro mepa»¹⁹⁰ o «no hay»: (1) «no hay *samaya*»; (2) «Presencia no-dual ininterrumpida»;¹⁹¹ (3) «Estado único», y (4) «autoperfecto» o «lhundrub».¹⁹² El primero es «mepa» o «no hay *samaya*» porque, a fin de

¹⁸⁸Aquí se está haciendo referencia al sentido del término cuando se habla de cuerpo, energía o voz, y mente. Por implicación, también se está señalando que no se trata de la forma tsel (*rtsal*) de manifestación del aspecto energía o tuklé (*thugs-rje*) de la base.

¹⁸⁹*Thig-le*. Este término tibetano puede traducir, como en esta ocasión, el vocablo sánscrito *bindu*, o también la palabra sánscrita *kundalini*, cuyo sentido ya se ha considerado repetidamente (cfr. las notas 66 y 80; para mayores referencias, cfr. también las notas 100 y 173, entre otras). *Bindu* puede significar «germen seminal», que en el sentido específico que aquí tiene el término designa el semen del hombre y el líquido eyaculatorio de la mujer, pero en otros sentidos puede indicar el principio vital que sólo se pierde con la muerte, etc. También son *bindu* o thigle las esferas luminosas que pueden manifestarse cuando uno cierra los ojos en la oscuridad, cuando uno mira el cielo o, de manera mucho más vívida, total e impresionante, en prácticas como el töguel.

¹⁹⁰*Med-pa*.

¹⁹¹Escribo el término «Presencia» con mayúscula y agrego el adjetivo «no-dual» para advertir al lector de que en este caso el vocablo no está siendo empleado en el sentido etimológico, platónico y heideggeriano de «estar ante», que implica la dualidad sujeto-objeto con la mutua relatividad de estos dos polos del conocimiento, sino en el sentido de la vivencia vívidamente patente de nuestra propia cognitividad —o sea, de aquello que ha sido comparado con la capacidad reflectante de un espejo—. Esta vivencia corresponde al estado de *rigpa* o Verdad —y, de hecho, el vocablo tibetano que aquí traduzco con el término es el mismo que traduzco como «Verdad»: *rigpa*—. En la enseñanza dzogchén es esencial distinguir entre presencia relativa —el no estar distraído con respecto a la actividad que se está realizando, pero sin embargo permanecer en la dualidad cognitiva sujeto-objeto— y la Presencia no-dual o absoluta, que es la que intenté definir en esta nota. Lo ideal es mantener la segunda en todo momento, pero siempre que no podamos mantenerla debemos mantener por lo menos la presencia relativa.

¹⁹²También en el *amuyoga* se habla de cuatro aspectos del compromiso *samaya* que implican algo similar a los cuatro mepa: (1) no hay límites que mantener porque la esencia del compromiso supremo es libertad con respecto a

mantener ciertos preceptos, tendríamos que hacer funcionar el observador mental que juzga nuestra conducta, lo cual interrumpiría el estado de rigpa o Verdad que los otros tres principios nos obligan a mantener: como ha señalado Namkhai Norbu, estos tres pueden resumirse en la frase «siempre en la Presencia no-dual (del) estado único de Verdad y su autoperfección o lhundrub». Fue por estos mismos motivos que Tilopa dijo a Naropa a orillas del Ganges que «el *samaya* supremo se viola al pensar en términos de preceptos».

En el dzogchén cumplir con el *samaya* no es otra cosa, pues, que encontrarnos en el estado de rigpa o Verdad sin distraernos, e integrar todas las experiencias en dicho estado. Si no podemos evitarlo y nos distraemos, ello no significa que debemos sentirnos culpables por haber roto el *samaya*, pues sentir culpa también constituiría una violación del *samaya* en la medida en que implicaría la valorización-absolutización delusoria de un juicio: dicho *samaya* es «sin culpa» en la medida en que implica la superación del observador mental que juzga la conducta del individuo. El estado de rigpa o Verdad, como el espejo, se encuentra libre de la dualidad sujeto-objeto, del juicio de valor que aprueba o reprueba, de la aceptación y del rechazo. Sin embargo, ello no significa que debemos permitirnos la distracción; al notarla, tenemos que volver a la Presencia no-dual en el estado de rigpa o Verdad. Namkhai Norbu cuenta que una vez alguien preguntó al famoso maestro de dzogchén Iungtön Dorlle Pel¹⁹³ en qué consistía su práctica, y éste contestó con el negativo «mepa» o «no hay». Entonces su interlocutor volvió a preguntar asombrado «¿entonces no meditas?», a lo que el maestro respondió «¿y cuándo estoy distraído? Esta es la esencia del *samaya* en la enseñanza dzogchén: no meditar ni practicar algo con la mente y, sin embargo, jamás encontrarse distraído, pues se permanece ininterrumpidamente en la condición autoperfecta del estado único de rigpa o Verdad.

El hecho de que en el *atiyana*-dzogchén el verdadero maestro sea el aspecto Visión o tawa de la vía, y de que el compromiso consista en encontrarse más allá del juicio y por ende de pensar en términos de preceptos, no significa que, cuando el individuo no logre mantener la Contemplación y en ella o él se manifieste la valorización-absolutización delusoria no exista compromiso alguno con el maestro y con los otros practicantes.¹⁹⁴ La relación entre el maestro y sus estudiantes se extiende hasta la realización final, de modo que en la mayoría de los casos va mucho más allá de la tumba. También el hecho de que distintos practicantes sigan la misma enseñanza y tengan el mismo maestro, o de que realicen juntos una práctica en el estado de Contemplación, establece una relación entre ellos que dura hasta la realización final. Este tipo de relación se compara con la existente entre personas que están juntas en el mismo bote con la intención de llegar a la otra orilla: si dañan el bote o se ponen a pelear entre sí en medio del río, los resultados pueden ser extremadamente negativos. A las personas que quieren llegar a la otra orilla —el *nirvana*— en el bote de la enseñanza de un cierto maestro, se las conoce como hermanos y hermanas *vajra*. Ellas deben colaborar y respetarse entre sí; de hecho, si la colaboración y el respeto

transgresiones y violaciones; (2) hay total igualdad y ecuanimidad porque se ha superado la dualidad sujeto-objeto; (3) no hay nada más que la extensión de la naturaleza de la mente; (4) no se abandona jamás el estado de rigpa o Verdad. Cfr. Jamgön Kongtrül, *Shella Kunchab Dzö (Shes-bya Kun-khyab mDzod)*, vol. 2, p. 189; citado en Dudllo Lligdräl Ieshe Dorlle, *The Nyingma School of Tibetan Buddhism*, Vol. II, p. 138.

¹⁹³gYung-ston rDo-rje dPal.

¹⁹⁴De hecho, al juzgar al maestro y/o a los otros practicantes estaríamos violando el *samaya* del dzogchén, que exige continuar ininterrumpidamente en el estado de rigpa o Verdad más allá de todo juicio y de todo tipo de dualismo. Por esto se dice que este *samaya* con el maestro no se encuentra totalmente aparte del ya considerado.

están presentes, no se crearán dificultades mayores, aunque puedan ocurrir incidentes menores.

Ahora bien, el hecho de que vayamos en el mismo barco con un respetado maestro y con nuestros hermanos y hermanas *vajra*, sobre todo cuando el barco en cuestión está asociado a la enseñanza que consideramos como la suprema, implica el peligro de usar nuestra pertenencia al grupo que consideramos como el más especial, dirigido por el maestro más importante, para mejorar nuestro sentido de identidad e inflar nuestro pecho con orgullo. Esto es especialmente peligroso en el momento actual, cuando el budismo tibetano se ha transformado en la forma de espiritualidad más chic de Hollywood y de la cultura pop, y se ha llegado a conocer ampliamente que el dzogchén constituye la enseñanza suprema de esa forma de budismo. En tales condiciones, ser practicante de budismo tibetano y en particular de dzogchén puede ser un signo de estatus, y la condición de «viejo practicante» puede conferir al individuo un sentido de identidad todavía más elevado. Ahora bien, mejorar el propio sentido de identidad por medio de la práctica del budismo implicaría usar la enseñanza que conduce más allá del *samsara* para ascender temporalmente a los reinos superiores de éste, empujando egoístamente hacia abajo a los no-budistas, o a quienes no pertenezcan a nuestro grupo. Sería sumamente triste que empleásemos el dzogchén para dar rienda suelta a los impulsos que el budismo y la enseñanza dzogchén deberían permitirnos superar.

Para concluir, cabe señalar que, al mantener un precepto superior, con ello estaremos manteniendo también los inferiores, aun si manifestamos las conductas que éstos excluyen. Ya vimos que, si violamos un voto del *hinayana* para mantener el compromiso del entrenamiento del *mahayana*, se considerará que hemos mantenido ambos y no habremos violado ninguno. Si transgredimos preceptos de la vía de renuncia para mantener el *samaya* tántrico, estaremos conservando al mismo tiempo dicho *samaya* y los preceptos de la vía de renuncia, sin violar ninguno de ambos. Si mantenemos el *samaya* del *atiyana*-dzogchén, no importa qué *samayas* tántricos o preceptos de la vía de renuncia podamos estar contrariando, no habrá transgresión alguna. De hecho, en tanto que mantengamos el estado de *rigpa* o Verdad no se manifestará el egoísmo ni surgirán impulsos que puedan hacer daño a otros, sino la compasión no-referencial que todo lo abarca; en una condición tal ¿para qué podrían servir los votos, los preceptos o el compromiso?

Ahora bien, tan pronto como el juicio interrumpa el estado de *rigpa* o Verdad del dzogchén, tendremos que mantener los preceptos de los *tantra* internos; en el momento en que no logremos observar éstos, tendremos que mantener los de los *tantra* externos (si los tenemos); tan pronto como seamos incapaces de respetar éstos, tendremos que mantener el compromiso del entrenamiento del *mahayana*, y en el momento en que no podamos observar este último, tendremos que mantener los votos del *hinayana* (si los tenemos).

Linajes de transmisión de los *tantra* internos: ñingma kama y terma

La transmisión y las enseñanzas de los vehículos de los *tantra* internos comprendidos en las vías de transformación y autoliberación han llegado a nosotros por dos vías diferentes, que son: (1) la tradición kama¹⁹⁵ o ringuiü kama¹⁹⁶ de los «linajes largos», y (2) la transmisión terma¹⁹⁷ o ringuiü terma¹⁹⁸ de los «linajes cortos».

¹⁹⁵*bKa'-ma*.

La primera —la tradición kama— está constituida por la línea de transmisión continua de maestro a alumno en una sucesión ininterrumpida, desde la introducción misma de dichos vehículos a nuestro mundo humano, de enseñanzas, textos, prácticas, *sadhana* y del estado mismo de rigpa o Verdad (así como de realizaciones mundanas). Se dice que los linajes de la tradición kama son «largos» porque han pasado por muchos eslabones, a razón de un mínimo de uno por cada generación desde la introducción en nuestro mundo de cada vehículo en su forma actual.

Esta tradición comprende tres linajes principales, con sus respectivas formas de transmisión, que son:

(1) La transmisión directa y no-dual de la esencia de los Budas, correspondiente al estado de rigpa o Verdad que consiste en la patencia de la cognitividad o gnosis primordial, la cual en tibetano se denomina *guielwa gongpe guiüpa*,¹⁹⁹ cuyo origen se encuentra más allá del tiempo, en la dimensión del *dharmakaya*, personificada como Samantabhadra —el *adi-Buddha* o Buda primordial, cuya dimensión intemporal se conoce como el «paraíso Akanishtha»—. Se dice que el estado de rigpa o Verdad se «transmite» a través de los Maestros de las Cinco Familias Búdicas, pero a este respecto es necesario tener en cuenta que, en sentido estricto, para que algo se transmitiese, tendría que haber un transmisor y un receptor distinto de aquél; puesto que el estado mismo de esta «transmisión» se encuentra más allá de cualquier tipo de dualismo, incluyendo el que tiene lugar entre un transmisor y un receptor, en este caso el término no debe entenderse de manera literal. Como lo expresa el *Derdü tsaguiii*.²⁰⁰

«Yo soy al mismo tiempo quien enseña y quien recibe la enseñanza.»²⁰¹

¹⁹⁶*Ring-brgyud bka'-ma*.

¹⁹⁷*gTer-ma*.

¹⁹⁸*Ring-brgyud gter-ma*.

¹⁹⁹*rGyal-ba dgongs-pa'i brgyud-pa*.

²⁰⁰*bDer-'dus rTsa-rgyud*. Citado en Dudllom Rinpoché, Lligdräl Ieshe Dorlle (*bDud-'joms Rin-po-che, 'Jigs-'bral Yeshe rDo-rje*); Guiurme Dorlle y Matthew Kapstein, traductores; inglés 1991; *The Nyingma School of Tibetan Buddhism*, p. 449. Boston, Wisdom Publications.

²⁰¹Téngase en cuenta que, en los textos del *atiyana*-dzogchén, a menudo se emplea el término *dagñi chenpo* (*bdag nyid chen po*), que podría traducirse como «yoidad total», para indicar el hecho de que no hay nada externo a lo que somos en verdad. Del mismo modo, como sucede en este caso, con frecuencia se usa el término «yo», no para hacer referencia a un individuo separado, sino para indicar la verdadera esencia o naturaleza de todos los individuos y de todos los entes del universo. Aunque en la literatura dzogchén hay muchísimos ejemplos de esta forma de usar el término «yo», baste con citar uno de los que aparecen en el texto *La realización del yoga* (*rNal 'byor grub pa'i lung*) [citado en la obra de Namkhai Norbu Rinpoché *El tesoro que introduce el Conocimiento de la Contemplación ati*]:

««Gran maestro, Vemos el Yo.»»

Este uso del término «yo» es muy apropiado cuando se quiere hacer referencia de manera poética y metafórica a la esencia o naturaleza de todo, que sería inexpresable en términos literales, y es semejante al que de dicho vocablo hacían el dzogchén más antiguo de la tradición bön, por una parte, y algunas tradiciones shivaítas, por la otra: ambas designaban como «Yo» la esencia o naturaleza de todo. A fin de hacer más difícil que se conciba dicha esencia o naturaleza como una substancia, o que se le atribuyan características antropomórficas como las que las religiones monoteístas imputan a su Dios, en el budismo se niega la existencia de un Yo universal y se pone un gran énfasis en el concepto de «no-yo». Sin embargo, en el fondo ninguna de las dos terminologías —la que designa la verdadera esencia y naturaleza de todo como Yo y la que niega que a este respecto pueda hablarse de un «yo»— es totalmente correcta ni totalmente incorrecta; como lo expresa el *Madhyamakavritti* de Nagarjuna:

«Una posición (*paksha*) implica una contraposición (*pratipaksha*), y ninguna de ambas es verdadera.»

Ningún concepto puede corresponder exactamente a la verdadera esencia y naturaleza de todo, pues todo concepto se define *per genus proximum et differentiam specificam*, y esta última implica que el concepto tiene necesariamente que establecer un límite a fin de excluir algo que no podría quedar incluido en él sin que dejase de ser un concepto (lo cual, como bien señaló Nagarjuna, implica que tiene que tener su contraposición o *pratipaksha*). Así, pues, si se emplea un concepto para indicarla, es imprescindible tener en cuenta que el mismo jamás podría ser totalmente preciso,

(2) La transmisión simbólica de los rigdzin o *vidyadhara*, que se conoce en tibetano como rigdzin de guiüpa,²⁰² la cual se transmitió a través de los Señores de las Tres Familias y, a partir de éstos, de una serie de rigdzin no-humanos y humanos.²⁰³

(3) La transmisión oral por medio de los eslabones humanos, que se conoce en tibetano como gangzag ñenkungui guiüpa,²⁰⁴ la cual no está limitada a los *tantra* internos que contienen las enseñanzas de las vías de transformación y de autoliberación, pues también hay una transmisión de este tipo en el caso de los *tantra* externos que contienen las enseñanzas de la vía de purificación, así como en el de las enseñanzas del *sutrayana* (y, en particular, con respecto a la compilación del *mahayana* realizada por quinientos sabios y quinientos ayudantes bajo el patrocinio del rey Lakshashva).

Los linajes de la transmisión kama también se pueden explicar distinguiendo el origen específico y la línea de transmisión de cada uno de los tres *tantra* internos y sus respectivas secciones, pero ello iría más allá del propósito de este libro.²⁰⁵ Para nuestros fines, basta con señalar que, aunque en el término kama la partícula «ka»²⁰⁶ significa literalmente «palabra de Buda», esto no implica que la tradición que lleva ese nombre sólo contenga las palabras del Buda Shakyamuni; por ejemplo, en el caso de la transmisión kama de las enseñanzas del *atiyana-dzogchén*, la partícula «ka» indica que las mismas tienen su origen en el *dharmakaya* —o sea, en el Buda primordial o *adi Buddha* Samantabhadra— y que, encontrándose en esencia más allá del tiempo, ellas aparecen en todas las épocas y las direcciones. Cuando se dice, pues, que la enseñanza del *atiyana-dzogchén* proviene de Garab Dorlle, se está haciendo referencia a la enseñanza del *atiyana-dzogchén*

y que el concepto contrario es tan válido y tan impreciso como el que hemos escogido para hacerlo: es igualmente válido y al mismo tiempo igualmente impreciso designar dicha esencia o naturaleza como «yo» que como «no-yo», pues el primero de dichos términos implica que hay algo que es otro en relación a ella, lo cual es erróneo, mientras que el segundo implica que es otra con respecto a sí misma, lo cual es igualmente erróneo.

²⁰²Rig-'dzin brda'i brgyud-pa.

²⁰³Los «señores de las tres familias» (*rigs gsum gyi lha*) son: Arya Mañjushri (de la familia *tathagata*), Arya Avalokiteshvara (de la familia *padma*) y Shri Guhyapati Vajrapani (de la familia *vajra*), quienes representan, respectivamente, la esencia de los tres *vajra* —Cuerpo, Voz y Mente— de todos los Iluminados. En el ciclo *bDe gshegs bka' brgyad* de la tradición antigua ellos corresponden a Mañjushri el Cuerpo o Llampelku ('*Jam-dpal sku*), Loto la Voz o Pemasung (*Padma-gsung*) y Gran Glorioso la Cognitividad o langdagthug (*Yang-dag thugs*). Según los textos, estos tres maestros transmitieron las enseñanzas a dioses, *naga*, *yaksha*, *rakshasa* y humanos.

²⁰⁴Gang-zag snyan-khung-gi brgyud-pa.

²⁰⁵Un ejemplo de este tipo de clasificación de los linajes de la transmisión kama es la que se conoce como doguiüsemsum (*mdo-rgyud-sems-gsum*), la cual distingue entre: (1) la sección guiü (*rgyud*) del *mahayoga*, que es la que contiene los diez y ocho ciclos tántricos de este vehículo y que tiene al *tantra Guhyagarbha* como texto-raíz; (2) la sección do (*mdo*) o *sutra* (término que en este caso no indica los *sutra* de la vía de renuncia, sino una clase de *tantra* del *anuyoga*), que comprende cinco textos y cuyo texto raíz es el *Düpe do* ('*Dus-pa'i mdo*); (3) la sección sem (*sems*) comprende las tres subdivisiones del *atiyoga-dzogchén*.

Si tomásemos como ejemplo el primero de los grupos indicados arriba, habría que señalar que el Buda Shakyamuni había profetizado la aparición, después de su *parinirvana* («muerte clínica» de un Buda), de una «doctrina esencial que Shri Guhyapati Vajrapani revelaría al rey Indrabhuti de Öddiyana» [no está claro cuál de los reyes de este nombre fue el que recibió esta transmisión, pero puesto que el mismo fue contemporáneo del *mahasiddha* Kukuraja (el «Señor de los perros»), a quien transmitió este linaje, se supone que debe haberse tratado de un Indrabhuti intermedio]. Después de que dicho rey hubiese tenido sueños maravillosos que auguraban algo excepcional, recibió los volúmenes de los diez y ocho *tantra* del *mahayoga* [el *tantra* raíz, que es el *Guhyagarbha*; los cinco *tantra* principales; los cinco *tantra* de *sadhana* (que no se deben confundir con los ocho *sadhana* de la sección de este mismo nombre); los cinco *tantra* de las acciones, y los dos *tantra* suplementarios]. Como vimos, Indrabhuti transmitió este linaje a Kukuraja, el cual fue pasando a través de sucesivos eslabones hasta establecerse en el Tíbet, donde ha seguido siendo transmitido hasta nuestros días.

²⁰⁶*bKa'*.

que existe en nuestra época, ya que Garab Dorlle fue el primer maestro en forma humana en recibir dicha enseñanza *en su forma actual*.²⁰⁷

La segunda de las vías por las cuales se comunican las enseñanzas, los textos, las prácticas, los *sadhana* y el estado mismo de rigpa o Verdad en las vías de transformación y autoliberación (o sea, en los *tantra* internos, incluyendo el *atiyana*-dzogchén), y por la cual se transmiten también realizaciones mundanas, imágenes, substancias medicinales, objetos rituales, y así sucesivamente, es, como hemos visto, la tradición terma. Ésta implica un número mucho menor de eslabones humanos que la tradición kama, pues en ella la transmisión pasa directamente de Padmasambhava (siglo VIII d.C.) a un revelador o tertön (el cual podría muy bien ser algún contemporáneo nuestro), quien lo transmite a su(s) sucesor(es). Es por esto que en este caso se habla de un «linaje corto» y se afirma que la enseñanza puede ser mucho más efectiva: habiendo pasado por un menor número de manos, es menos

²⁰⁷Incluso las enseñanzas actuales de dzogchén de la tradición bön provienen de Garab Dorlle, ya que, con el tiempo, los bönpos fueron apropiándose, una por una, de la totalidad de las enseñanzas de cada uno de los vehículos de los ñingmapa, hasta que, finalmente, llegaron a tener un canon idéntico al del budismo «antiguo» (que incluía la totalidad de los *sutra* y de los *tantra* budistas). Puesto que las enseñanzas del dzogchén budistas eran mucho más sofisticadas que las del bön, después de haber recibido aquéllas, los bönpo se fueron olvidando de las suyas propias.

Sin embargo, *no* todas las enseñanzas del *atiyana*-dzogchén de la actualidad provienen de Garab Dorlle. En particular, las enseñanzas de la serie *upadesha* o manngagdé del *atiyana*-dzogchén que nos legó Garab Dorlle eran sumamente escuetas. Las enseñanzas de dicha serie fueron multiplicándose y haciéndose cada vez más sofisticadas a medida que los más grandes maestros de cada época codificaron su experiencia de la práctica. Cabe señalar también que (como se verá en la segunda parte del libro y como ya se había sugerido en una nota anterior), a medida que las enseñanzas del «puente *vajra*» de la serie del longdé fueron perdiendo su poder para neutralizar la valorización delusoria de los pensamientos sutiles y supersutiles y de esta manera conducir a los practicantes a niveles tan completos de realización como el cuerpo arco iris, se fue poniendo cada vez más énfasis en las prácticas del ñingthik (*snying-thig*) del manngagdé o *upadesha* —sobre todo en forma de terma (*gter-ma*) que fueron revelándose sucesivamente— y de una serie de instrucciones basadas en la experiencia de los grandes maestros, como consecuencia de lo cual el cuerpo arco iris siguió siendo una realización más o menos frecuente, que grandes practicantes han manifestado incluso varias veces en nuestro siglo. Del mismo modo, las prácticas del töguel y del ñangthik del *upadesha* o manngagdé siguieron desarrollándose e incluso haciéndose cada vez más precisas y sofisticadas, con lo cual el cuerpo de luz y la total transferencia también siguen siendo posibilidades reales para los practicantes.

Tradicionalmente, las enseñanzas más importantes del ñingthik quizás hayan sido:

(a) Las del *Vima Ñingthik* (*Bi-ma'i snying-tig*) transmitidas por Vimalamitra a Ñang Tingdzin Zampó (*Myang Ting-'dzin bZang-po*) y por éste de manera oral a su discípulo Dro Rinchenwar (*'Bro Rin-chen-'bar*), quien las transmitió a Be Lodrö Wangchuk (*sBas bLo-gros dBang-phyug*), quien a su vez se las transmitió a Dangma Lunguel (*IDang-ma Lhun-rgyal*) el mayor. Viendo que no estaban dadas las condiciones para entregar el texto raíz en ese momento, Vimalamitra lo ocultó como terma (*gter-ma*). A su vez, Ñang Tingdzin Zampó ocultó los *tantra* explicativos en el templo de Zhwe que erigió en Uru, habiendo sido revelados más adelante por Dangma Lunguel el mayor, quien comunicó las dos formas de la enseñanza que poseía —la instrucción oral y los *tantra* explicativos— al gran Chetsun Sengue Wangchuk, quien a raíz de haberse encontrado directamente con el cuerpo *vajra* de Vimalamitra recibió de él directamente las enseñanzas del ñingthik y luego reveló los textos originales que éste había ocultado en Chimphu —hasta que, finalmente, a la edad de ciento veinte y cinco años, demostró la total transferencia o phowa chenpo (*'pho-ba chen-po*)—. Más adelante Longchén Rabllampa volvió a redactar estas enseñanzas.

(b) Las del (*Manngag*) *Khandro Ñingthik* (*(Man-ngag) mKha'-'gro snying-tig*) provenientes de Padmasambhava; el gran maestro ocultó los diez y ocho *tantra* de esta transmisión, que eran vastos *upadesha*, en una roca en Bumthang inferior (en el actual reino de Bhután), y los *upadesha* profundamente condensados en Dwagpo (en el sur del actual Tíbet); los textos de Dwagpo fueron revelados siglos después por el tertön (*gter-ston*) Pema Ledreltsel (*Padma Las-'brel-rtsal*), quien fue reconocido como el tulku de la hija del rey Trisongdetsen a quien Padmasambhava los había confiado después de la muerte de aquélla), mientras que los textos de Bumthang fueron revelados más tarde por Longchén Rabllampa (reconocido como el tulku del tertön Pema Ledreltsel), quien redactó las enseñanzas en su forma definitiva.

(c) En nuestros días, quizás las enseñanzas del ñingthik que más se practican sean las del Longchén Ñingthik (*kLong-chen snying-thig* o, de manera más completa, *Thus-gter klong-chen snying-thig gzhung-rtsa-ba gsal-byed-dang bcas-pa*) reveladas por Lligme Lingpa (quien tuvo visiones de Longchén Rabllampa, así como de Mañjushrimitra y Padmasambhava, entre otros).

Para un recuento de los linajes del *Vima Ñingthik* y del (*Manngag*) *Khandro Ñingthik*, cfr. el prefacio de *Namkhai Norbu Rinpoché al libro The Golden Letters* (John Myrdhin Reynolds, traducción, introducción y comentarios, 1996, *The Golden Letters*. Ithaca (N.Y., USA), Snow Lion Publications.

probable que la transmisión haya sido dañada a causa de la ruptura del *samaya* por parte de alguno de sus eslabones (y, si el tertön es nuestro propio maestro, no hay ninguna posibilidad de que la misma haya sido dañada, a menos que lo hayamos hecho nosotros mismos). En particular, ha sido este tipo de transmisión la que ha hecho posible que, cuando la época y las circunstancias sean propicias, se revelen enseñanzas u objetos que no eran adecuados para épocas anteriores, y que, de haber sido revelados en dichas épocas, en el mejor de los casos se habrían perdido.

Con respecto a los individuos que revelan estas enseñanzas, objetos, substancias, etc., y que reciben el nombre de tertön,²⁰⁸ es importante señalar que los mismos no son ni ángeles que carezcan de un organismo sólido material con sus necesidades fisiológicas, ni santos renunciates que se encuentren a una distancia abismal de las pasiones humanas. Sobre todo parece importante señalar, por una parte, que el tertön que revela ciclos completos de enseñanzas está obligado a tomar consorte,²⁰⁹ y por la otra, que en la mayoría de los casos, antes de que los tertön hayan comenzado a descubrir terma, se los ha considerado como individuos normales y no como tulkus, eruditos o practicantes.²¹⁰

El núcleo esencial de la tradición terma del Guru Padmasambhava está constituido por la «transmisión del mandato cognitivo» o terguia,²¹¹ cuyo origen se explica diciendo que el gran maestro ocultó muchas enseñanzas en el continuo de la gnosis o cognitividad primordial de sus discípulos realizados a través del poder de la «transmisión del mandato cognitivo», con lo cual tanto el maestro como el discípulo quedaron en el estado de indivisibilidad de la realización y de la enseñanza así ocultada, y las enseñanzas, las bendiciones y los logros correspondientes se conservaron intactos en el continuo de la gnosis o cognitividad primordial del discípulo. Ahora bien, es el hecho de que el maestro haya

²⁰⁸*gTer-ston.*

²⁰⁹Éste es un hecho bien conocido, difundido en Occidente en fecha relativamente temprana gracias a la publicación del terma descubierto por Karma Lingpa *Rigpa ngotö cherthong rangdröl* (*Rig-pa ngo-sprod gcer-mthong rang-grol*), en traducción inglesa de Kazi-Dawa Sangdup y edición a cargo de Evans-Wentz, bajo el título *The Tibetan Book of the Great Liberation* (Londres, Oxford University Press, 1954; traducción española en Kier, Buenos Aires, 1972), en el cual se indica que «el tertön supremo no puede ser un eunuco». La referencia es obligatoria al presentar un terma descubierto por Karma Lingpa, ya que éste falleció prematuramente a raíz de no haber podido unirse con la consorte que le había sido anunciada proféticamente y no haber obtenido ciertos presagios imprescindibles. Permítaseme citar una de las notas de una traducción más reciente del mismo terma de Karma Lingpa al que acaba de hacerse referencia, traducido por John M. Reynolds y publicado bajo el título *Self-Liberation through Seeing with Naked Awareness* (Barrytown, N.Y., 1989, Station Hill Press). La nota en cuestión lee (p. 130):

«Si un tertön descubre un ciclo completo de enseñanzas terma, entonces tendrá que encontrarse con su consorte secreta (*gsang yum*) a fin de realizar ciertas prácticas secretas; si (el tertön ha sido hasta entonces) monje, por lo general tendrá que colgar los hábitos y transformarse en *ngagpa* (*sngags-pa*) o yogui tántrico.»

²¹⁰En el ensayo de Tulku Thöndup «The Terma Tradition» [Tulku Thöndup (1995), *Enlightened Journey. Buddhist Practice as Daily Life*, pp. 100-1. Boston y Londres, Shambhala] leemos:

«Muchos de los tertön, antes de que descubran terma alguna, parecen ser personas ordinarias y no necesariamente eruditos, meditadores o tulkus. Sin embargo, debido a sus logros espirituales internos y a las transmisiones que han recibido en vidas pasadas, repentinamente comienzan a descubrir termas místicas en el momento apropiado, sin necesidad de ningún entrenamiento aparente. Al comienzo, es frecuente que los escépticos declaren sus dudas con respecto a los descubrimientos hechos por personas tan inesperadas. En algunos casos, la forma naturalmente directa y honesta en que se manifiesta el tertön puede parecer anticonvencional e incluso maleducada a quienes tienen valores convencionales. Pero gradualmente, si se trata de verdaderos descubrimientos de termas, ellos se ganan el reconocimiento de las más elevadas autoridades espirituales y el respeto de la gente, a la cual benefician. Es importante comprender este contexto cultural, pues de otro modo se puede tomar a un gran tertön por un charlatán. Por ejemplo, es desafortunado que un autor occidental haya recientemente desacreditado a un gran tertön de la tradición ñingma citando críticas que a dicho tertön le hicieron algunos de sus detractores contemporáneos no calificados, y presentando el hecho de que el tertön haya expresado, por una parte, humildad y, por la otra, confianza en la realización, como si ello constituyese una contradicción, aunque esta forma de expresarse ha sido característica de los escritos de muchos sabios budistas.»

²¹¹*gTad-rgya.*

manifestado la aspiración a que la enseñanza se revele en el momento apropiado por el beneficio de los seres que sienten, lo que hace posible que el descubrimiento de las enseñanzas ocurra de manera efectiva.

En conexión con lo anterior, tanto Padmasambhava como su principal consorte tibetana, Îeshe Tsoguêl,²¹² y otros «señores de los tesoros» directamente asociados a ellos, ocultaron en distintos lugares del mundo físico enseñanzas, papeles con formas de escritura simbólica y textos completos, así como «tesoros materiales» o dzeter,²¹³ los cuales incluyen imágenes, sustancias medicinales y objetos rituales, para que, cuando llegue el momento propicio, un individuo particular los revelese.

La tradición terma comprende seis tipos o estadios de linaje; los tres primeros son comunes a la transmisión kama y se describieron al considerar dicha transmisión: (1) la transmisión directa y no-dual de la esencia de los Budas, correspondiente al estado de rigpa o Verdad que consiste en la patencia de la cognitividad o gnosis primordial; (2) la transmisión simbólica de los rigdzin o *vidyadhara*, y (3) la transmisión oral por medio de los eslabones humanos. Luego tenemos los tres linajes exclusivos de la tradición terma, que son: (4) la transmisión potenciada por la aspiración iluminada o mönlam wangkur,²¹⁴ que constituye el aspecto principal de la transmisión y corresponde al mandato cognitivo que ya se ha considerado; (5) la transmisión basada en la autorización profética o lungten kabab,²¹⁵ en la cual el maestro inspira al discípulo y, señalándole que en el futuro se transformará en un tertön, hace que ello ocurra, y (6) la transmisión que se confía a las *dakini* o khandro terguia,²¹⁶ en la cual el maestro confía a las *dakini* para su protección el tesoro o terma, el revelador o tertön, los maestros y los practicantes de dicho tesoro.

Aunque en general hay diez y ocho categorías de terma, en lo que respecta a la forma de descubrirlos existen dos categorías principales, que son: (1) sater,²¹⁷ o «tesoros de la tierra», y (2) gongter²¹⁸ o «tesoros de la cognitividad Iluminada».

Los primeros —los sater— se ocultan en rocas, montañas, lagos, templos, imágenes y hasta en el mismo cielo, y comprenden objetos materiales tales como, por ejemplo, un rollo de papel que se conoce como «papel amarillo» o shogser²¹⁹ que contiene alguna forma de escritura simbólica o dañig²²⁰ y el cual sirve como clave para que, al leerlo, el tertön pueda descubrir el tesoro *en su propia cognitividad Iluminada* —ya que el descubrimiento de los tesoros está constituido por la aparición de los mismos a partir del *dharmadhatu*²²¹ por el poder del estado de rigpa o Verdad que consiste en la patencia de la gnosis o cogniti-

²¹²*Ye-shes mTsho-rgyal.*

²¹³*rDzas-gter.*

²¹⁴*sMon-lam dbang-bskur.*

²¹⁵*Lung-bstan bka'-babs.*

²¹⁶*mKha'-'gro gtad-rgya.*

²¹⁷*Sa-gter.*

²¹⁸*dGongs-gter.*

²¹⁹*Shog ser.* Este término se debe al hecho de que la mayoría de dichos papeles son amarillos o dorados; si embargo, el mismo no implica que el papel tenga que ser de uno de estos colores.

²²⁰*brDa-yig.*

²²¹El *dharmadhatu* es el espacio primordial, esencia de todo lo que se manifiesta y puede conocerse; como se señaló en una nota anterior, en el *anuyoga*, el *dharmadhatu* corresponde a Samantabhadri, el aspecto femenino de la budeidad primordial, mientras que el propio rigpa-*dharmakaya* —nuestra cognitividad primordial— corresponde a Samantabhadra, aspecto masculino de dicha budeidad. Se dice que el placer total es el «hijo» de ambos aspectos (el materno y el paterno), aunque estos dos no son dos elementos separados de cuya unión pudiese provenir dicho placer, sino que desde siempre han sido inseparables y en consecuencia no constituyen una dualidad

vidad primordial—. Por esto se dice que quien no tenga la realización del estado de rigpa o Verdad del *atiyana*-dzogchén, que abarca el *dharmadhatu* y es inseparable de él, no podría jamás descubrir un terma de Padmasambhava transmitido por el mandato cognitivo.

Los segundos —los gongter— no están relacionados con ningún tipo de soporte material (como por ejemplo un «rollo amarillo», ni ninguna otra cosa); aunque a veces su descubrimiento es catalizado por la manifestación de visiones y/o sonidos (que pueden comprender o no palabras simbólicas), el tertön descubre el tesoro de la cognitividad o gnosis primordial cuando, habiendo madurado las circunstancias y habiendo llegado el momento, la transmisión del mandato cognitivo despierta espontáneamente desde el rigpa que hace patente la extensión de la cognitividad o gnosis primordial.

Por último, cabe señalar que también existe una categoría de enseñanzas reveladas que se conocen como «enseñanzas de la visión pura» o dagnang,²²² pero que no son terma, y que pueden ser descubiertas por individuos menos realizados. Lo que se ha explicado en esta sección se ha simplificado lo más posible, pues éste no es el lugar para dar una descripción detallada de todos los tipos posibles de tesoros; para una explicación de extensión intermedia y otra más extensa, refiero al lector a dos textos específicos publicados en lenguas occidentales.²²³

Esquema de las vías y los vehículos

Para concluir, es necesario presentar una clasificación esquemática de los vehículos basada en las enseñanzas de Nubchén Sanguê Ieshe, Namkhai Ñingpo y Namkhai Norbu Rinpoché (aunque no aparece en ellas exactamente de la manera en que aquí se la esboza). Antes que nada, se clasifican los vehículos en: (A) vehículos mundanos (cuyo objetivo es mejorar la calidad de la existencia samsárica), y (B) vehículos supramundanos (cuyo objetivo es conducir al practicante más allá del *samsara*). A continuación, los vehículos supramundanos se clasifican de la siguiente manera:

		(1) <i>shravakayana</i>
	<i>hinayana</i>	
(I) Vía de renuncia o <i>sutrayana</i>		(2) <i>pratyekabuddhayana</i>
	<i>mahayana</i>	(3) <i>bodhisattvayana</i>
	tantras (4) <i>kriyatantrayana</i>	
	externos	(5) <i>upatantrayana</i>
Vía de transforma-		(6) <i>yogatantrayana</i>

²²²*Dag-s nang*.

²²³Como explicación «intermedia» de los tesoros o terma recomiendo en particular el ensayo de Tulku Thöndup «The Terma Tradition», reproducido en Tulku Thöndup (1995), *Enlightened Journey. Buddhist Practice as Daily Life*. Boston y Londres, Shambhala. Para una discusión más extensa se puede consultar Tulku Thöndup (1986), *Hidden Teachings of Tibet. An Explanation of the Terma Tradition of the Nyingmapa School of Buddhism*. Londres, Wisdom.

ción o *vajrayana*

tantras (7) *mahayogatantrayana*
internos (8) *anuyogatantrayana*

Vía de autolibera-
ción o *atiyana*

dzogchén (9) *atiyogatantrayana*

