

METAFISICA BUDISTA TANTRICA Y METAFICA IN-SISTENCIAL

Lydia Quintana

Introducción

Dentro del encuadre general sobre el modo en que las diferentes metafísicas orientales encaran el problema de la Antropología, toca a nuestro hacer el mostrar la postura que al respecto asume una de las especulaciones indias más interesantes por su escaso conocimiento en profundidad como lo es el Vajrayana, "Vehículo del Rayo o Diamante" que de un modo general podría ser denominado "Budismo Tántrico Indo-Tibetano". Pues si bien su nacimiento tuvo lugar en el seno de la metafísica Budista más avanzada, es decir dentro del Mahayana, con directa influencia de las escuelas Madhyamica, del filósofo Nagarjuna (alrededor del S.II dC) y su doctrina del Vacío y la Yogacara o Vijñānavāda, del monje Budista Asanga (aproximadamente S. IV dC) con su escuela de la Mente Unica; su difusión masiva tuvo lugar en el Tibet, donde al contacto con las creencias religiosas más diversas alcanzó su carácter definitivo¹.

Por otra parte dado que la meta del vehículo diamantino es la re-cognición por parte del hombre mediante la vía de la interioridad de esa identidad fundamental con la Última Realidad de las cosas; ha sido

1 En otros términos el Vajrayana, de vajra o dorje (rayo o diamante) correspondiendo en sentido filosófico al saber trascendental de la Realidad Última, tajante de todas las conceptualizaciones que maculan la mente individual, tuvo nacimiento en las famosas Universidades Budistas de Nalanda y Vikramashila; pero su expansión se produjo en el centro de Asia, fusionándose principalmente con el "Bon", la religión vernácula Tibetana y los cultos chamánicos del norte y centro de Asia.

nuestro objetivo desde el comienzo de esta investigación, el poder establecer, ahondando en esa interiorización un acercamiento entre la Metafísica Budista Tántrica y la Metafísica In-sistencial, a pesar de las innegables diferencias, como aporte a esa preocupación capital del P Quiles que constituye el diálogo entre Oriente y Occidente, cuya expresión concreta es la Escuela de Estudios Orientales, Universidad del Salvador y el ILICOO, Universidad del Salvador-CONICET.

En consiguiente a medida que realicemos el análisis iremos estableciendo las convergencias entre ambas posturas filosóficas y destacando sus principales divergencias.

METAFISICA BUDISTA TANTRICA

Las tres vías del Budismo

Según la soteriología que propone el Budismo se abren ante el hombre tres caminos de salvación que difieren aparentemente y cuya elección deberá asumir de acuerdo a sus disposiciones intelectuales, emocionales, y espirituales, producto de sus tendencias kármicas².

Primero - la vía del **Hinayāna**, el vehículo de la escolástica, del monacato Budista, con su ideal en la figura del **arhat** o **arhan**³, cuya salvación se efectúa individualmente, vehículo que nos habla en términos de impermanencia del yo⁴.

Segundo - la vía del **Mahāyāna**, el vehículo de la Metafísica, siendo su ideal la figura del **Bodhisattva**, el “Misericordioso”, el “Compadido”⁵ que tiende a la renuncia personal en aras de la salva-

2 Las denominadas **vāsanā**s o rasgos residuales del subconsciente que conforman el “cuerpo sutil” (**suksma sarira**), “lo que transmigra” (**linga**), son la causa del renacimiento y la nueva personalidad ilusoria en sus disímiles capacitaciones (**adhikāra**) para el logro de los diferentes modos de captación del saber, que constituyen las **bhūmikas** o etapas que jalonan el desarrollo espiritual.

3 **arhan=ari + han**, significando **han** “destruir”, “matar” y **ari** “el enemigo” Literalmente “matador del enemigo”, en este caso las pasiones que obnubilan la mente samsárica.

4 Cf a la teoría del **ānatman** (no-yo) y de los cinco **skandhas** “agregados o constitutivos” de la personalidad ilusoria: **rūpa**=forma; **vedanā**=sentimiento; **sañjñā**=percepción; **samskāra**=volición; **vijñāna** = conciencia o mente.

5 Literalmente “Aquel cuya esencia es la iluminación”. Avalokitsvara, del sánscrito,

ción universal, hablándonos en términos de trascendencia del yo⁶.

Tercero - la vía del **Vajrayāna**, el vehículo del obrar y del fruto, o de la energía (**Sakti-Kundalinī**) que es compasión universal (**Karunā**) y gnosis (**Prajñā**) de cuya unión (**yuganaddha** o **samarasa**) se genera la "mente iluminada" (**bodhicitta**)⁷ que obra la transmutación, transformación o transfiguración del yo; pues para este vehículo en su carácter de síntesis nada debe ser rechazado, sino transformado. De este modo las mismas pasiones que arrastran y maculan al individuo encadenándolo a la rueda de los renacimientos (**samsāra**) deben ser trocadas en "sabidurías" (**prajñā-yeses**) única meta es el alcance del estado de **Buddha** o **Buddhidad**.⁸

Tson-kha-pa, el gran reformador de la Iglesia Amarilla o Lamaica sostiene en su **Snagrim chen mo**, citando al **Vimalaprabha** (un Tantra explicativo) que el **Mahāyāna** tiene dos secciones:

- 1) la **Prajñāpāramitā** o **Par p' yin**, el método no tántrico.
- 2) el **Mantrayāna**, correspondiendo a la forma más antigua del **Vajrayāna**⁹ como el método propiamente tántrico o **rgyud**¹⁰.

avalokīta "mirar hacia abajo" e **Īsvara** "Señor"; el "Señor que mira hacia abajo" en su compasión universal (**karunā**) de las criaturas que se debaten en el mundo del **samsāra**.
6 Todo lo empírico carece de realidad intrínseca, la sola verdad es la de la **Buddhidad**, expresada en términos de **Sūnyatā** (vacuidad).

7 **Bodhi**, significando "iluminación" y **citta** "mente", connotando un sentido de energía, de vida-fuerza. En el Budismo Tántrico, **bodhicitta** corresponde a un estado de realización trascendente, más allá de **bhava** "Existencia" y de **nirvana**, "extinción", sólo expresable en términos de no-dualidad (**advaja**).

8 Para un completo estudio del Budismo, entre la amplia bibliografía ver: Ismael Quiles, "Filosofía Budista", Bs. As. Troquel 1968; Henri Arvon "El Budismo", Bs. As. 1961; Edward Conze, "Buddhism its essence and development", Oxford 1957 y "Buddhist Texts through the Ages", New York, 1954; H. Oldenberg, "Buda, su vida, su obra y su comunidad". Bs. As. 1946.

9 Siendo el precursor de sus derivados el **Kalacakrajñāna** y el **Sahajajñāna**, citado por Narendra Nath Bhattacharya, "History of the Tantric Religion" Delhi 1982, p 231.

10 "El diamante (**vajra**) es el gran indiviso e irrompible y el Gran Vehículo (**Mahāyāna**) que precisamente es de este modo es el **Vajrayāna**, que combina la senda del **Mantra** y la senda de la **Prajñāpāramitā**, siendo respectivamente "efecto y fruto" y la "causa". En consiguiente según la reforma de Tson-kha-pa, el adepto debe primeramente dominar el sendero del Budismo no-Tántrico (**Pāramitayāna**) como paso previo al manejo de los **Tantras** (citado por Alex Wayman, "Yoga of the Guhyasamāja Tantra", Delhi 1977, p 58.)

Lo mismo es sostenido en el **Tattvaratnavali**, un pequeño texto parte del **Advayavajrasamgraha** (p 14) estableciendo que el **Mahāyāna** está constituido por la **Paramitayāna** o **Paramitānaya** y por el **Mantrayāna** o **Mantranaya**¹¹, siendo este último vehículo considerado como superior, pudiendo ser sólo adoptado por aquellos cuyo desarrollo espiritual es también superior¹².

Ahora bien, siendo uno de los conceptos que definen al Tantrismo de tipo Búdico, el de "continuidad", en el sentido de actividad y actualización según lo establece críticamente el **Guhyasamāja Tantra**¹³ no existe diferencia entre la "senda" y la "meta o fruto". Pues si bien la **Prajñaparamitayāna** es la senda como meta (la vía del conocimiento), el **Mántrayāna** o **Vajrayāna**, es la meta como senda, mediante la experiencia vivida¹⁴.

Es este anhelo profundo de unidad con esa Realidad Última, Vacuidad o **Sūnyatā**, con ese **Dharmadhātu** "Fundamento de todo lo creado", denominado según las escuelas, estado nirvánico (serenidad absoluta) **Tathatā** (Talidad o Identidad de ser), **Tathāgatagarbha** (Matriz de todos los Buddhas) o simplemente tal como lo expresa el Budismo Tántrico **Od Gsal** (Luz Infinita o Radiante), **Sistencia Absoluta** en la terminología del Profesor Quiles, lo que mueve al hombre a recorrer esa "senda" que menciona el **Vajrayāna** hacia su interioridad, hacia el "centro" o "corazón del mandala" que en términos filosóficos puede ser definido como **primum esse** o in-sistencia; lo cual conlleva su reestructuración psicológica y ontológica.

11 citado por Narenda Nath Bhattacharya, "History of the Tantric Religion", p 230.

12 **Advayavajrasamgraha**, p. 21. La misma afirmación es hecha en **Sgampopa**, V. 26 y en **Tson-kha-pa II**, a, 63a; citado por Herbert Ghenher, "The Life and Teachings of Naropa", p 112, Nota 1, Oxford Univ. Press, 1963.

13 Sobre el **Guhyasamāja Tantra**, el más conspicuo y antiguo de los Tantras Budistas ver la versión inglesa "Gaekwad's Oriental Series No 53 ed. Benoytosh Bhattacharya, Oriental Institute, 2da. ed. Baroda 1967. En el capítulo XVIII, 153, 6-7 del **Guhyasamāja Tantra** es explicado el sentido de Tantra como "serie continua" (**prabandha**) siendo ésta de carácter triple.

Sobre el **Guhyasamāja Tantra** vease también Alex Wayman, "The Buddhist Tantras", Cap. II, ps 12/19, New York, 1973; y Alex Wayman, "Yoga of the Guhyasamāja Tantra", Delhi 1977.

14 En la obra **Vimalaprabha** (folio 12b-4) ambos aspectos son mencionados como "causa" y "efecto", siendo el **Vajrayana** la unión de ambos. Cf. ALEX WAYMAN, "Tantric Texts" p.4.

METAFISICA DEL VAJRAYĀNA

Llegamos así a la parte fundamental del Budismo Tántrico, al desarrollo de su metafísica y de su concepción del ser del hombre.

El Tantrismo, en este caso el Búdico, que cala más hondo que su correlato Hinduista, enfoca en primer término una mayor aplicación práctica en el destino humano, apuntando al desarrollo de la capacidad cognoscitiva del hombre y del saber innato o trascendente¹⁵.

En otras palabras pretende dar una respuesta a la concreta situación del hombre como ser existente, lanzado, arrojado al mundo sansárico, al mundo de los nombres y de las formas sensibles (*nāmarūpa*) signado por el dolor (*dukkham*) y por la impermanencia (*anityam*); correspondiendo en la relación dicotómica sujeto-objeto, al objeto o no-ser. Siendo sin embargo ese mundo fenoménico o no-ser su horizonte de significado, pues en él el hombre desarrolla su actividad.

Si bien es innegable que el hombre en su vida cotidiana es **esse extra causam**, es esa misma condición de ser en el mundo con las cosas y los demás seres que ponen de manifiesto su condición de finitud y contingencia lo que posibilita el ejercicio de su libertad replegándose hacia su interioridad en busca de su realidad óptica, de su Fundamento, representado en este contexto por *Vajradhara*, el "sostenedor del Rayo", en oportunidades denominadas *Vajrasattva*¹⁶.

15 Es interesante destacar el sentido de *prajñā* y su sutil distinción de *jñāna*, otro de los vocablos sánscritos empleado para aludir a los procesos cognoscitivos. Si observamos, ambos términos poseen la raíz sánscrita "JÑĀ", que identifica la capacidad de conocimiento, pero la palabra *prajñā* suma a esta raíz el prefijo "pra", implicando el sentido de "aumento", "acrecentamiento" del poder o capacidad cognoscitiva del individuo. Si referimos ambos términos sánscritos con las traducciones tibetanas advertimos que se ha respetado la misma conexión con la raíz. En tibetano *prajñā*=shes rab siendo *jñāna*=ye shes. En ambos casos shes apunta a la capacidad cognoscitiva que debe ser acrecentada, en tanto ye, significa primordial, conciencia o saber primordial, que simplemente "es". Por otra parte, el prefijo sánscrito "pra" y la partícula tibetana rab connotan el sentido de "aumento" Cf. CHOGYAM TRUNGPA and HERBERT GUENTHER, "El Amanecer del Tantra", Ed. Kairos, Barcelona, 1976, p.57.

16 *Vajra*= a la naturaleza de la sabiduría (*prajñā*) del vacío (*sūnyatā*) la causa indivisa e indestructible y *sattva*, el método (*upāya*) la gran compasión (*karinā*). *Vajrasattva* es la "gran Beatitud" (*mahāsukha*) que posee en igualdad al vacío (*sūnyatā*) y la gran compasión (*karunā*) en unión indivisible (*yuganaddha*). Cf. KHETSUM SANGPO, "Tantric Practice in Nyūnma" traducido y editado por JEFFREY HOPKINS, New York, 1982; ps. 146/147.

El Prof. Quiles en su análisis filosófico afirma:

“La realidad del hombre es ex-sistir”, “estar fuera” de su causa... de su Fundamento y si no ex-siste no es. Pero esta realidad es como “condición” como paso previo o primera fase de su ser. Su más íntima y definitiva realidad es “in-sistir” “estar en” su Fundamento”¹⁷. Consecuentemente ese mundo mágico o ilusorio, por carecer de realidad óptica según el Budismo en general y el Budismo Tántrico en especial, siendo su campo de acción, marcado por las pasiones representadas por las deidades airadas de los “círculos mágicos” o mandalas que desgarran al hombre en su doble condición de ser y de no-ser, deberá convertirse a pesar de su evanescente fantasmagoría en escenario de su propia liberación (*moksayate samsārah*).

El Prof. Quiles señala que existe “una comunidad de ser entre el hombre y el mundo”¹⁸ Una relación co-estructural diciendo: “el cosmos es el verdadero pedestal del hombre, su campo de ejercicio, de entrenamiento y de lucha” y acota “todo ello para el perfeccionamiento del hombre y del mundo”¹⁹.

Pero si bien en referencia a la concepción del hombre-mundo la coincidencia pareciera a primera vista ser total, existe una diferencia abismal entre ambas posiciones; dado que para la postura In-sistencial y occidental en general, sujeto y objeto, siguen siendo dos, aunque interrelacionados por el lazo de la materia.

“No puede concebirse una identidad... de yo y mundo, sino que estos representan una dualidad polar característica e irreductible, a pesar de verse obligados a convivir en íntima y mutua interacción”, sostiene el Prof. Quiles²⁰.

En tanto para la posición del Tantrismo Búdico, en común con la tradición india y su doctrina de la unicidad, son sólo extremos de un mismo eje; *samsāra* y *nirvāna*, lo relativo y lo absoluto, constituyen una unidad de ser (*advaja*)

“No hay *nirvāna* fuera del *samsāra*”. “*Samsāra* purificado de infatuación se vuelve *nirvāna*”²¹.

17 ISMAEL QUILES, “Más allá del Existencialismo” en “OBRAS”, Vol. I, “Antropología Filosófica In-Sistencial”, De Palma, Bs. As. 1978, p. 44.

18 QUILES ISMAEL, “Más allá del Existencialismo”, op. cit. p. 80.

19 QUILES ISMAEL, op. cit. p. 99.

20 QUILES ISMAEL, op. cit. p. 93.

21 Hevajra Tantra Iliv. 32.

En el plano trascendental, la única realidad es al del vacío (*sūnya o ston pa*) del mismo modo que la mente y el cuerpo de un individuo son sólo aspectos de una unidad que es el ser en sí mismo, Talidad o *Tat-hatā*. El *Avatangsaka sūtra*, perteneciente a Nāgārjuna explica mediante un símil lo anteriormente expresado.

“La única Esencia verdadera es como un espejo brillante que es la base de todos los fenómenos. La base misma es permanente y real, los fenómenos evanescentes e irreales. Así como un espejo es sin embargo capaz de reflejar todas las imágenes, de igual manera la Verdadera Esencia abarca todos los fenómenos y todas las cosas que existen en y por ella”²².

EL SER DEL HOMBRE

De lo dicho se deduce que para la posición del Budismo Tántrico el complejo psico-físico adquiere capital importancia.

Un texto Tántrico, perteneciente al maestro Nāropa declara:

“La presencia concreta (del ser) es doble: la presencia del cuerpo y de la mente”²³.

Pero debe ser aclarado que aquí mente (*sems*) y materia (*sku*) no significan nuestro conocido dualismo, con primacía de la primera, sino aspectos interactuantes de la Conciencia Única polarizada. (siendo *sems* “mente” el aspecto subjetivo y *sku* “cuerpo”, el objetivo).

Puesto que el hombre es un ser encarnado, o una in-sistencia encarnada en la terminología in-sistencial, no siendo una interioridad pura, el Tantrismo enfatiza una revalorización del cuerpo, dado que no es algo ajeno al hombre. Propiamente hablando, el cuerpo es el *rten* o *adhāra*, el sostén el soporte físico de la luz divina que brilla en el interior del hombre, el instrumento mediante el cual puede obtener la liberación, si sabe servirse de él, cortando de cuajo toda cadena de causalidad.

“Sin el cuerpo el hombre no obtiene ningún resultado”²⁴.

“Si el cuerpo no fuese cómo podría existir la beatitud?”²⁵

El Prof. Quiles en un raptó poético escribe: “Podemos acaso imaginar

22 citado por EVANS WENTZ, “Yoga Tibetano y Doctrinas Secretas”, Kier 1975, p. 386.

23 *Ahapramana samyak nāma dākini upadesa*, Nāro, fol. 7a, citado por HERBERT GHENTHER, “The Tantric View of Life”, Shambhala 1976, p.6.

24 *Rudrayamala* I. v. 110

25 *Revajra Tantra* 24a.

lo que sería el mundo sin un ser espiritual encarnado que lo habitase, sin ojos... que admirasen la luz y los colores, sin oídos que escuchasen los sonidos, sin manos y brazos que percibiesen la resistencia y la delicadeza de los cuerpos.... y sobre todo sin un ser espiritual que fuera capaz de reunir en sí estas sensaciones materiales y vivir la vida, las bellezas y las grandezas de la Materia?"²⁶

"El hombre es en verdad el horizonte entre dos mundos, el de la materia y el del espíritu, el del tiempo y el de la eternidad, el de lo finito y lo infinito"²⁷

En lo referente al Budismo Tántrico, es tan sólo a la luz del ser en cuanto ser, que podemos encontrar el valor que le otorga al cuerpo, considerándolo precioso como una joya (*rim po-che*) y que siendo el asiento del ser es homologado con el templo o palacio en la compleja simbología del Vajrayāna. Según esta perspectiva, que en realidad constituye el núcleo de la cosmovisión india; el ser inividual (*Jīva* o ente) es concebido como un complejo de estratos; que van desde un estado de tosquedad o de pura materialidad (*sthūla sarira-rag lus*) pasando por uno de sutileza (*suksma sarira = yis lus*) a otro de gran sutileza o causal (*kāraṇa sarira=ye ses lus*) también denominado "cuerpo de la conciencia sublimada", "cuerpo de diamante" (*vajra dēha*).

Estos "cuerpos" o envolturas constituyendo una unidad indivisible, se manifiestan en lo que dentro del Budismo Tántrico se conoce como los "Tres Misterios" o "Secretos de Buddha", el del cuerpo, el de la palabra y el de la mente, cuyo fundamento es el ser, como principio último, definido en términos de Luz-Vacuidad u *Odgsal-Sūnyatā*.

Ahora bien el reconocimiento mediante el "despertar" de la *bodhicitta* "mente iluminada" de ese ser en cuanto a ser (*chos sku*), de ese principio universalísimo del cual todo participa, siendo en este aspecto definido como *Tathatā* (Talidad) presupone el conocimiento de sí, o saber originario, el saber innato y espontáneo (*sahaja*) de la Última Realidad de las cosas²⁸ contrastando con el saber relativo y sus conceptualizaciones, propio de la apariencia (*snang ba*).

26 Ismael Quiles, "Más allá del Existencialismo", op. cit. ps. 55/56.

27 Ismael Quiles, "La Persona Humana", en Obras, Vol. 2, p 300. Ed. De Palma, 1980 4ta. ed.

28 El Vajrayāna considera a *Sunyata* o Vacuidad como el Fundamento o la Última Realidad, siendo su realización el estado de *sahaja* o Gran Beatitud (*mahāsukha*). El que accede a la *mahāsukha* conoce al *sahaja* en un instante.

Saraha, el gran místico medieval señala:

“Lo Absoluto y únicamente real es sin palabras debiendo su cognición ser sin conceptualizaciones”

y también:

“Debe este saber primigenio ser (espontáneo) como un niño”²⁹

La mente como tal (sems Nyid o Cit) que no debe ser confundida con el proceso del conocimiento, es autoreveladora, es “Luz Infinita o Radiante” (Od Gsal) y consecuentemente sinónimo de ser como tal (chos sku).

Ser y Saber son así co-términos.

En consiguiente el objetivo del Budismo Tántrico será la autorrealización de la verdadera naturaleza de Budha, ínsita en todos los individuos o la co-emergencia del ser en sí mismo.

En su Antropología Filosófica In-Sistencial, el Prof. Quiles, analiza este punto señalando que el ser se abre ante el hombre, se vuelve patente y que esa patencia se realiza de un modo que podría llamarse pre-lógico, pues es anterior a toda conceptualización “es como el primer contacto, no-preparado, ni pre-visto lo que llamo el “choque óptico”... el choque del ser por el cual el ser se me hace presente”³⁰.

Añadiendo que ese choque óptico que representa la presencia del ser sacudiendo nuestra total subjetividad, es caótico y confuso, pues nos deslumbra y aturde con su luminosidad, pero por lo cual “todo nuestro ente se despierta y se conmueve”³¹. Siendo “además de caótico y pre-lógico, espontáneo”. “Con una espontaneidad por así decirlo natural y obvia se nos hace presente el “ser” ese elemento que nos desborda con su presencia” que “no sólo es espontáneo, sino que es necesario, es inevitable... y también persistente”. “Ese choque óptico es una estructura óptica del hombre mismo de forma que en la realidad del hombre está el que tenga ese choque con el ser, su presencia y su encuentro... no preparado por nuestras categorías conceptuales”³².

Ese primer principio óptico o ser como tal, ese, “centro interior” que

29 Texto citado por Herbert Guenther, op. cit. p. 32.

30 Ismael Quiles, “Tres Lecciones de Metafísica In-Sistencial” en Obras Vol. I “Antropología Filosófica In-Sistencial” p 283, Ed. De Palma, 1983.

31 ibid p 283.

32 ibid ps 283/284.

“no es otra cosa que ese elemento desbordante y a la vez sustentante y fundante del ente”³³, el Prof. Quiles denomina in-sistencia.

En sus propias palabras: “la in-sistencia es el primer ser, la esencia originaria del hombre, la primera y fundamental realidad del hombre como tal. Ello equivale a decir que la in-sistencia es el “**primum esse**” y el “**protom on**”, pero a la vez “el saber originario” acerca del hombre.

Si en cuanto a ser la in-sistencia es el “**primum esse**” “**protom on**”, en cuanto a saber la in-sistencia es el “**primum cognitum**”, el “**protos logos**”³⁴. “Efectivamente el saber de sí, la in-sistencia como logos o conciencia primera del hombre implica la conciencia del ser en cuanto a ser...”³⁵ “Una especie de inhabitación óptica de sí mismo”³⁶.

“Aquí el saber y el ser se identifican”³⁷, lo cual conlleva la autorrealización del hombre, que dentro de su perspectiva corresponde a la persona. “La máxima realización del ser se halla en la persona. El ser en su grado supremo de perfección ontológica, es personal; y cuando esa perfección ontológica adquiere un carácter Absoluto y omnímodo, es la Persona Absoluta”³⁸.

LA TEORIA DEL TRIKĀYA Y LOS TRES SIGNIFICADOS DEL SER

Lo expuesto nos lleva al tratamiento de una antigua doctrina, conocida como **Trikāya**, como análisis despertará grandemente nuestra atención por sus puntos de convergencia, dentro de la diferencia, con la analítica de los tres significados del ser en cuanto a ser, que desarrolla el Prof. Quiles³⁹.

33 Ismael Quiles, “La Persona Humana” en Obras, Vol. 2, p. 234, Ed. De Palma, 4ta. ed. 1980.

34 Ismael Quiles, “Filosofía, Autorrealización e In-Sistencia” en Obras, Vol 6, “Filosofía y Vida” p. 114, Ed. De Palma, 1983.

35 *ibid* p. 115.

36 Ismael Quiles, “La Esencia del Hombre” en Obras, Vol I, “Antropología Filosófica In-sistencial”, p. 334. Ed. De Palma, 1983.

37 Ismael Quiles, “Filosofía, Autorrealización e In-Sistencia”, en Obras, Vol. 6, “Filosofía y Vida”, p 115. Ed. De Palma, 1983.

38 Ismael Quiles, “La Persona Humana”, Obras, Vol. 2, p. 234. Ed. De Palma, 1980.

39 Ismael Quiles, “Tres Lecciones de Metafísica In-Sistencial” en Obras “Antropología Filosófica In-Sistencial”, Vol I, p. 293. Ed. De Palma, 1983.

Desde la época de Asanga (s IV dC) con la difusión de un Budismo de tipo contemplativo “Yogacara o Cittamātra” (mente Unica), la teoría del Trikāya “Tres Cuerpos de Buddha” constituyóse en uno de los temas capitales del Budismo Tántrico. Basándose en la primitiva división doble entre el Dharmakāya “Cuerpo de la Ley” y el Rūpakāya “Cuerpo de la Forma” que esencialmente constituyen una unidad integral, establecióse una triple división entre el Dharmakāya y la subdivisión del Rūpakāya en; Sambhogakāya “Cuerpo de Gloria” y nirmānakāya “Cuerpo de Manifestación”, más acorde con la antigua cosmovisión trinitaria india, según la cual la Buddhidad se manifiesta bajo tres formas, designadas simbólicamente como “cuerpos” (kaya-sku). Estos “cuerpos” en su forma particular son:

- 1 - Dharmakāya-el kāya de la potencialidad espiritual infinita. Representación de Buddha como Absoluto.
- 2 - Sambhogakāya - la forma sutil en que la naturaleza Búdica se manifiesta ante los Bodhisattvas o Hijos Celestiales.
- 3 - Nirmānakāya - la forma material o “cuerpo de transformación” mediante el cual la Buddhidad se manifiesta ante los hombres para poner en marcha la “Rueda de la Ley”, que en este ciclo o kalpa, corresponde a Buddha Sakyamuni o Sakyatupa según la versión tibetana.

Pero lo realmente importante de destacar en esta teoría es que los “cuerpos” son uno y lo mismo, no difieren entre sí, puesto que no son entidades reales, sino aspectos de la buddhidad.⁴⁰

En consiguiente para enfatizar su unidad, evitando caer en el error de establecer su separatividad, se habla de la totalidad como svabhavikakaya “ser en sí” “naturaleza propia”. Realizar esta trinidad (trikāya) indivisa en su unidad como el “cuarto estado” (svabhāvavikakāya) representa la gran experiencia de su simultaneidad (sahaja) o Gran Beatitud (mahāsukhakāya), la unidad interior de todas las manifestaciones de la Buddhidad⁴¹.

40 Kaya, en sánscrito significa “cuerpo” no como forma visible, sino como una forma de ser, un plano de la obra del dharma (ley) entre la trascendencia y la inmanencia” Detlef Ingo Lauf, “The Secret Doctrines of the Tibetan Books of the Dead”, p. 27, Shambhala, Boulder and London 1977.

41 The Encyclopedia of Philosophy”, Vols. I y II, Mac Millan Publishing Co, New York, 2da. ed. 1972, p 418.

Podría afirmarse que esta teoría está presente en el corazón de toda enseñanza tántrica, pues al modo característico del Tantrismo, juega un papel polivalente, pudiendo los "kāyas" representar desde el punto de vista de la "senda"⁴² los tres caminos o vías de salvación del Budismo.

Desde esta perspectiva, la enseñanza Tántrica *Nirmānakāya*, corresponde al sendero del *Hinayāna*, la primera etapa del discípulo, el camino del método; la enseñanza *Sambhogakāya*, al sendero del *Ma-hāyāna*, la senda de la metafísica y su comprensión de *prajñāpāramitā* "sabiduría trascendental" que involucra la experiencia de *Sūnyatā* y la enseñanza superior *Dharmakāya*, sólo accesible a los pocos que son considerados *adhikarī* (capacitados) para recorrer el "sendero Directo"⁴³ a la vía del *Vajrayāna*, el vehículo de la energía que obra la total transformación del yo.

Consecuentemente los *kāyas* pueden ser considerados índices o normas existenciales⁴⁴; ya que no podemos olvidar que el Tantrismo es esencialmente una práctica, en directa relación con el Hathayoga y su fisiología mística.

Según la acertada definición de Eliade "El Tantrismo es esencialmente una técnica, aunque sea fundamentalmente una metafísica y una "mística" a veces extremadamente complicadas"⁴⁵.

Del análisis realizado se deduce que el Tantrismo, especialmente en su aspecto Búdico, posee una profunda sustentación filosófica y desde este punto de vista, los tres *kāyas* que constituyen la base de la soteriología y la dogmática del *Vajrayāna*, corresponden a tres modos de ser de esa Conciencia Unica que definida en términos de vacío, no puede ser objeto de pensamiento, razón por la cual el Prof. Quiles, con esa claridad que caracteriza al realizar su análisis de las principales teorías Budistas acerca del Absoluto afirma que "tal vez la mejor expresión,

42 Cf. al desarrollo espiritual del adepto y sus diferentes *bhūmikas* "etapas".

43 Otro de los nombres con que se conoce al *Vajrayāna*, es "Sendero Directo" pues mediante el empleo de sus técnicas pretende cortar de cuajo en esta vida la cadena de la causalidad universal.

44 Alex Wayman, en su "Yoga of the Guhyasamāja Tantra" p. 179, establece la relación del *Dharmakāya* con la muerte y el silencio; del *Sambhogakāya* con el "estado intermedio y la "palabra mágica" (mantra); y el *Nirmanakāya* con el "nacimiento y el alcance del microcosmos".

45 Mircea Eliade, "Técnicas del Yoga" Fabril 1961, p. 158; ver también Eliade Mircea, "Yoga, Inmortalidad y Libertad", ps. 197/280. Ed. La Pleyade 1971.

para significar el Vacío sea la “no-discriminación”⁴⁶ o concluyentemente en otra de sus citas “abstención pedagógica”⁴⁷.

Ahora bien, siguiendo la línea directriz de este estudio comparativo, cotejemos los “tres kāyas” considerados aspectos o modos de ser de la Buddhidad y los “tres significados del ser” que establece el Prof. Quiles. Desde esta óptica, el *Nirmānakāya* (*sprul sku*) corresponde a la apariencia de esa Conciencia Unica en el mundo como principio universalísimo de todos los entes o *jīvas*, que en la analítica del ser en cuanto a ser es denominado “ser en cuanto a ser concreto”. Eso por lo cual los seres son reales, “lo llamo concreto” porque está ahí, es constitutivo, es principio intrínseco. Pero además de ser principio universal constitutivo, es “trascendente” a todo ente... precisamente porque no se agota en ningún ente determinado”. Lo desborda... está en y más allá de toda realidad de cada ente”⁴⁸.

El *Sambhogakāya* (*lons sku*) corresponde a la conciencia misma o ser como tal en su aspecto sutil o mental no accesible a la visualización humana por ello junto con los otros *kāyas* es considerado un esquema o norma de vida, que en la analítica del Prof. Quiles sobre el ser es denominado ser en cuanto a ser abstracto, “no está como tal en la realidad... es fruto de nuestra actividad mental, es una imagen o mejor un esquema que el hombre se forma del ser en cuanto a ser concreto”⁴⁹.

El *Dharmakāya* (*chos sku*), corresponde a la coincidencia del ser como tal y del saber esencial; lo que el Prof. Quiles llama ser en cuanto a ser subsistente, “ser puro” “insistente” “perfectísimo”, correspondiendo al concepto de Absoluto o de dios en referencia a lo teológico.

“Subsistente, significa que existe en sí mismo y por sí mismo distinto de todo otro ente. Un ser que está en sí mismo, es un ser infinito... es perfectísimo y responde a nuestra idea de Dios. Así el ser en cuanto a ser subsistente es Dios mismo”⁵⁰.

46 Ismael Quiles, “Filosofía Budista”, p. 431, Ed. Troquel, 1973.

47 *ibid*, p 440. Sin querer pecar de parcialistas estimamos que uno de los análisis más brillantes que se han hecho sobre los problemas del Budismo desde un punto de vista occidental es el realizado por Ismael Quiles, en “Filosofía Budista”.

48 Ismael Quiles, “Tres Lecciones de Metafísica In-Sistencial”, en *Obras Vol I*, p 297. Ed. De Palma, 1983.

49 *ibid* p. 299.

50 *ibid* p. 300.

Por otra parte el Prof. Quiles mismo reconoce que “la unión del saber y del ser es un ideal que sólo se realiza en Dios”⁵¹.

CONSIDERACIONES FINALES

A través del análisis de ambas posiciones, occidental la una, oriental la otra, creemos haber podido establecer el puente que constituye la universalidad de ese camino que lleva hacia la autorrealización del hombre, meta de todas las filosofías y que innegablemente constituye la vuelta hacia su interioridad, hacia su centro óptico o in-sistencia mediante la reafirmación cada vez mayor de la personalidad, según el Prof. Quiles.

En tanto en la perspectiva del Budismo Tántrico, el hombre puede realizar la verdad de su real naturaleza o esencia, que es la Buddhidad misma, presente como posibilidad en todos los seres; cuando por haber recorrido la “senda del *nivr̥tti*” hacia su interioridad; su mente (*sems-citta*) se trueque en “mente iluminada” (*bodhicitta*) y en consecuencia auto-reveladora de ese estado indescriptible e inefable, que es la suprema Beatitud (*mahāsukhakāya*).

51 Ismael Quiles. “Filosofía, Autorrealización e In-Sistencia” en Obras Vol. 6, “Filosofía y Vida”, p. 121, ed. De Palma. 1983.