

HERBERT GUENTHER
"THE TANTRIC VIEW OF LIFE"

Por María Lydia Quintana de Azikri

Shambala, Publications
Boulder and London 1976 — 168 p.

La obra, aquí presentada, consta de un Prefacio y ocho capítulos, con exhaustivas notas aclaratorias, sumamente importantes para el manejo del vocabulario tántrico y una extensa bibliografía compuesta exclusivamente en base a textos; pertenece al Profesor Herbert V. Guenther, uno de los reconocidos especialistas en el campo de los estudios Budistas Tibetanos, dirigente del Department of Far Eastern Studies University of Saskatchewan, Canadá.

A su dedicación a tan ardua y aún poco conocida disciplina debemos obras claves para la revalorización del Tantrismo en su acepción Budista, tales como: *The Jewel Ornament of Liberation*, *The Life and Teachings of Naropa* and *Treasures on the Tibetan Middle Way*, etc.

La historia del denominado movimiento Tántrico, Tantrismo o simplemente "Tantra" que dominó el "Hinduismo Medieval" con su síntesis triunfante sigue siendo oscura. Por otra parte el conocimiento de su metafísica y su profunda psicología aplicable a la realidad del hombre actual, dista mucho de ser satisfactorio. De todos los Shāstras Indios, El Corpus Tántrico, ha sido objeto de gran descuido por parte de los especialistas, no solo entre los occidentales; siendo relegado a una serie de comentarios de carácter ocultista que motivó su rechazo o desconsideración, no arrojando "ninguna luz sobre lo que el Tantra significa en sí mismo" según las palabras del autor de esta obra (p. 2) o generalizaciones vertidas sobre bases insuficientes, comúnmente mal comprendidas por la escasa profun-

dización de los temas. En apoyo de esto, basta solo observar las pocas páginas dedicadas en su mención en cualquier compendio de Filosofía Hindú; en comparación con las reservadas a las demás doctrinas.

Los motivos que llevaron a esta situación son varios, destacándose entre ellos, el carácter hermético de la Escritura, que así complicó el manejo de los términos técnicos, solo conocidos y transmitidos de maestro a discípulo, en la clásica cadena iniciática; el estado fragmentario de la mayoría de los Tantras o la pérdida irreparable de muchos de ellos; así como las erróneas transcripciones del sánscrito o el tibetano.

Pues debe ser recordado que las doctrinas Tántricas, fueron introducidas en Tibet desde la India, siendo muchos Tantras Tibetanos, Hindúes en origen.

Otro aspecto a destacar coincidente con lo anterior, es que debido a la pérdida o fragmentación de un considerable número, en su versión india, pueden sin embargo ser conocidos o completados recurriendo al Canon Tibetano.

Esto hace al estudio del Profesor Guenther sumamente valioso en el terreno de las investigaciones, pues como él mismo lo indica en el Prefacio de su obra, se ha esforzado en el tratamiento del tema en base al manejo de textos vernáculos tibetanos "que van a la verdadera raíz del Tantrismo" (p. IX) dejando en segundo término el uso de obras sánscritas, producto generalmente de traducciones de segunda mano, que han motivado en la mayoría de las veces, el oscurecimiento del tema, por el desconocimiento de su verdadero sentido.

El Profesor Guenther además de fijar los límites de su obra circunscribiéndola al campo del Tantra Budista enfatiza la diferencia del contenido metafísico de este con respecto al Tantra Hinduísta, siendo según su criterio "cualquier similitud puramente accidental, pero en absoluto esencial" (p. 2). No es así para otros autores tal es el caso de Eliade¹ o de Sir John Woodroffe, Arthur Avalón como su seudónimo, que sigue siendo una autoridad en el campo del Tantrismo Hinduísta.²

¹ Eliade Mircea, *Técnicas de Yoga*, Fabril 1961; ("Sería más exacto por lo tanto, hablar de una pluralidad de escuelas y corrientes tántricas... entre éstas se produce una continua ósmosis (p. 155). "...la diversidad morfológica de todas estas corrientes y todas estas sectas, es en gran parte, solo aparente, la estructura de ellas resulta en el fondo, siempre la misma" (p. 156/157).

² Arthur Avalón, *Shatchakra Sambhāra Tantra. A Buddhist Tantra, Tantrik*

Esta última doctrina por su asociación con el sistema Sankhya implica según la opinión del autor de la presente obra una psicología de carácter subjetivo, aunque atemperada por la estrecha relación entre lo humano y lo divino mientras en el aspecto búdico, el Tantrismo reviste una mayor aplicación práctica en el destino humano apuntando al desarrollo de la capacidad cognoscitiva del hombre (yes — shes, Tibetano = jñāna, Sánscrito) y el saber discriminativo y apreciativo (shes rabs, Tib. = prajñā, sáns.). Aunque por otra parte éste, no es un tópico exclusivo del Budismo Tántrico, sino panindio, el conocimiento es la llave de la liberación, el real conocimiento tiene una función soteriológica. El Profesor Guenther comienza el desarrollo de su estudio estableciendo el sentido del Tantrismo, sosteniendo que en el Budismo por "Tantra" es significado "integridad" y "continuidad" (nota 1) apoyándose en las palabras del Guhyasamāja (p. 153) uno de los más antiguos e importantes Tantras Budistas, cuyo propósito es el rápido alcance de la Budhidad.

Así el Tantrismo como filosofía práctica enfoca en primer término la concreta situación humana dentro del Cosmos que constituye su horizonte de significado, tratando de clarificar y reactualizar valores ya implícitos en el hombre por medio de un método (thabs, tib = upāya, sáns.) que conduce al desarrollo espiritual (shes — rabs = prajñā) y se traduce en una experiencia íntima y personal de la realidad.³

El esfuerzo guiado por la sabiduría es necesario, la finalidad última es la reintegración definitiva en la que el dualismo sujeto-objeto, propio del mundo sensible, sea totalmente abolido. Esto significa que el Universo (hkhorva = saṃsara) y Nirvāṇa, no son dos, sino "uno", unidad absoluta (advaja) la última realidad de las cosas es el vacío (shūnyatā) Vacío del vacío (Stongpa — nyid en Tibetano); así como la mente y el cuerpo de un individuo son sólo aspectos de una unidad que es el Ser en sí, el Ser como tal (Tathatā).

Debe tenerse en cuenta que según las tradiciones Budistas,

Texts London Luzac, Vol. VII, p. XVI: "...donde los detalles rituales difieren, el espíritu, el propósito y el método psicológico son similares".

³ El Gītā (IX, 2) lo llama "conocimiento real" propio del rey y "secreto real" (rājavidyā, rājaguhya) no discursivo sino de experiencia directa (pratyakshavagaman).

Asanga, el gran maestro de la escuela Yogācāra y Nagārjuna, el eminente representante de la Madhyamika fueron los primeros exponentes del Tantrismo, habiéndolo tomado de Maitreya en el Cielo Tushita y del Buda Vairocana respectivamente. La terminología técnica de estas escuelas Budistas Mahayánicas, es así familiar al Budismo Tántrico.

A partir del análisis de textos, en su mayoría crípticos como es la característica de la literatura tántrica, el autor desarrolla su metafísica, esclareciendo sus puntos fundamentales. En primer lugar destaca la primacía que ocupa dentro del Tantrismo Budista, el reconocimiento del ser, al alcanzar la condición de Budha constituye el real significado de la vida, así el problema no reside solamente en la búsqueda de la esencia o naturaleza del hombre, sino a tono con el sentido práctico del Tantrismo, la realización de los valores supremos en este mundo.

En razón de esto, el aspecto psicofísico posee fundamental importancia. El Profesor Guenther cita entre otros textos al Ahapramana samyak nāma dākinī upadeśa (Nāro fol. 7a) donde se lee: . . . "La presencia concreta (del ser) es doble: la presencia del cuerpo y de la mente" (p. 9). Pero aquí mente y materia no significan nuestro conocido dualismo, con la supremacía de la mente, sino aspectos interactuantes, puesto que son sólo modos de la misma causa, la polarizada conciencia única; siendo la mente el aspecto subjetivo y la materia el aspecto objetivo. Puesto que el individuo es un ser encarnado, el cuerpo es revalorizado, no es una cosa que el hombre posee como un mero receptáculo y debe soportar; como una cárcel que lo aprisiona, una tumba (soma, sema) como afirma Platón en su Gorgias; ni algo externo a la propia existencia, sino el templo (devalaya) la representación material del ser consciente. Desde este punto de vista es dicho que el hombre "es" su cuerpo, lo cual no significa que lo que identificá al hombre como tal, sea la materia, sino su identidad de ser, conocer y obrar.

Esta última expresión identificando al hombre con su cuerpo es aclarada en base al texto citado anteriormente (Ahāpramāna samyak nāma dākinī upadeśa (Nāro fol. 7b) (p. 9) en el que se declara que la presencia del cuerpo es concebida como un complejo de estratos que van desde un estado de tosquedad o de pura materialidad, pasando por uno de sutileza a otro de gran sutileza. Esta triple gradación que en el Hinduísmo

corresponde a los cuerpos material, sutil o psíquico y causal o espiritual, aquí es presentada como cuerpo, palabra y mente, que constituye una unidad indivisible cuyo fundamento es el ser, definido en términos de vacío (shūnya).

Ahora bien, el reconocimiento de esta realidad íntima de la que participan todos los seres vivos, siendo la esencia real de las cosas y bajo esta faz llamada Tathatā (ser en sí) presupone el conocimiento de sí, o saber originario; el valor absoluto, contrastando con el ser en devenir, la apariencia (snangba) o verdad relativa, que en última instancia son en esencia uno.

El autor cala profundamente el sentido de esta experiencia destacando que el Tantrismo distingue entre mente (sems) y mente como tal (sems nyid = chit); lo primero corresponde a la percepción común egocéntrica, propia de la mente de la especulación subjetiva, siendo un término aplicable a todos los seres. Por mente como tal, se designa el saber intrínseco, autoconsciente o la experiencia metafísica del ser en cuanto ser. Ser como tal (chos-sku) es por consiguiente sinónimo de mente como tal (sems — nyid). Ser y saber son así co-términos. El ser en sí, experimentado como valor absoluto es representado por el Dharmakāya⁴: la Realidad Última en la que existen todas las modalidades, sean éstas tanto subjetivas como objetivas.

La mente como es en sí misma, no debe ser confundida con el proceso cognoscitivo y su clásica diferenciación de sujeto conocedor y objeto conocido, la mente como tal es auto reveladora, es la "luz radiante" (od gsal) y nos pertenece en razón de nuestro ser; la mente objetiva, "luz radiante cognoscitiva" o "gran blancura" es la misma luz como vista a través de una pantalla, pudiendo ser considerada como la luz dentro de un cántaro.

En síntesis, existe Ser como tal (chos-sku), Saber o mente como tal, (shes nyid) con su campo de apariencia como tal (snang ba); pero mientras el Ser Absoluto es sin causa y condiciones no nacido; éste junto con la apariencia se manifiesta como el ser encarnado, que es creado y sujeto al mundo cam-

⁴ Aquí la influencia de la antigua doctrina Mahayānica del Trikāya: (los 3 cuerpos de Buddha) Dharmakāya (chos sku) la Realidad o Cuerpo de la Ley, Sambhogakāya (long sku) cuerpo glorioso y Nirmanakāya (sprul sku) cuerpo físico; explícitamente enunciada por Ashvaghosa y su teoría de la Talidad retomada después por Asanga con su doctrina de la mente pura (Ālaya vijñāna) es evidente.

biante de las ficciones conceptuales propias del proceso del devenir, que aunque parezcan ser diferentes son en realidad uno, como el sol y los rayos.

De lo dicho se desprende que apariencia es una palabra clave dentro del Tantrismo, no es una mera reflexión, sino la forma en que una cosa idéntica se presenta en sus múltiples variaciones, así *samsāra* es igual a *Nirvāṇa*.

El *Āhapramāṇa samyak nāma dākinī upadeśa* (Nāro fol. 12b) citado por Guenther (p. 13) afirma:

... "De la luz radiante (viene) una gran blancura,
De ésta, tanto la promulgación como la apreciación
dan lugar a la pluralidad"... (de formas de vida)"

Por consiguiente la finalidad práctica del Tantrismo es la autorrealización de la naturaleza de Buddha, presente como posibilidad en todos los seres, lo cual significa la actualización del saber intrínseco, de la unidad de la totalidad, *Dharmadhātu* o *Tathāgatagarbha*, que es la mente como tal (*sems nyid*).

Frente a esta verdad absoluta, el ser encarnado (*sems can* = *jīva*) se nos presenta según la interpretación de Mi-pham (*gNyug* II, 41 ab) citado por Guenther (p. 45) como "una persona que tiene (*can*) una mente (*sems*) y tiene inclinaciones a la luz de su perspectiva limitada, en contraste con el saber original (*yeshes*) que es la Budhidad".

Esta pérdida del saber intrínseco, según la interpretación Tántrica, está basada en la *avidyā* o *ma-rig-pa*, que no es considerada real ignorancia, sino una modificación del conocimiento prístino, que aparece velado por las conceptualizaciones; siendo la causa de la rueda *samsārica*, de nacimiento y muerte en los seres vivos.

En el desarrollo de este proceso que constituye el "camino" la cognición del "despertar" por el alcance de la mente iluminada (*bodhicitta* = *Byang - chub - Kyi - sems*) término que connota el sentido de "energía", actuando a través de nuestro cuerpo, es así una reconocimiento. El mismo poder que tiene la capacidad de velarse puede revelarse. Nuevamente el *Āhapramāṇa samyak nāma dākinī upadeśa* (Nāro fol. 60 b) (p. 17) declara:

... "Este es el saber fundamental, presente en el cuerpo siendo la abolición de todas las ficciones..."

Continuando con el análisis de la experiencia del ser según el Budismo Tántrico, el Profesor Guenther profundiza aun más sus alcances, destacando que lo absolutamente real (chos sku) y la apariencia (Shang-ba) están juntos aclarando que por juntos debe entenderse que uno no es primero del otro, ni concretamente bueno o malo, sino de la naturaleza del "vacío" o "nada como tal" (shūnyatā = s tong pa - nyid).⁵

De acuerdo a esto el proceso cognoscitivo interno y la mente como tal o "luz radiante" existen juntos⁶. Mientras no comprendamos esta "continuidad del saber" que en su propia naturaleza es un saber perceptivo estético, las ficciones conceptuales se levantarán en nuestra mente; pero cuando por haber recorrido el "camino" entendamos esta indivisibilidad entre el saber y el campo estético; el saber puro o "saber sin conceptos" (mi - rtog - pa i yeshes) la reconocimiento de la unidad absoluta (advaja) de la realidad última, se alzaré espontáneamente (sahaja). Esta verdad es vista como "no dual" (advaita = gNyismed).

Así Saraha, el gran místico medieval, dice (p. 31):

... "Las ficciones son el saber absoluto

Los 5 venenos son la medicina.⁷

El concepto de un objeto y el concepto de un sujeto ambos son Vajradhara"...

Del plano de las formas materiales y de los procesos intelectuales que son el tema del Segundo y Tercer Capítulo, el autor pasa en el Capítulo Cuarto al análisis de los sentimientos afectivos y volitivos que marcan la vida humana.

Siguiendo la línea de la dialéctica Tántrica, el hombre se mueve entre dos corrientes contradictorias: una es la senda del

⁵ Shūnya (tā) es un término usado para indicar la "Total dimensión del Ser", señala por tanto lo absolutamente positivo, que es lo opuesto de la nada nihilista; es "nada como tal" en el sentido de que carece de atributos, no pudiendo ser reducida a los conceptos del pensamiento categorial, más allá de la mente y la palabra.

⁶ Corresponde a la asociación de Brahman con la avidyā en el hinduismo.

⁷ Son las "5 emociones, pasiones o impedimentos": hostilidad, arrogancia, apego, celos, orgullo, que oscurecen y distorsionan la verdadera naturaleza, que es la suprema felicidad (mahāsukha) pero que en sí son homologables a los "5 saberes" o despertadores de la conciencia Buddha (Vajradhāra) lo mismo que es motivo de caída y error, sirve para levantarse y ayuda a comprender la verdad.

pavritti (pavritti mārga) la senda descendente que arroja al hombre al océano del saṃsāra, dominado por sus emociones o pasiones (Kleśa) que producen la actividad Kármica y el infaltable sentimiento de frustración y contingencia. El deseo vehemente o impulso hacia las formas del mundo nāmarūpa, es causa de la cadena de origen dependiente que señala nuestra existencia encarnada. Contrariamente la senda del nivritti (nivrittīmārga) o retorno hacia la interioridad, hacia el "centro" con su reconocimiento del saber original eleva al hombre liberándolo por sobre las pasiones, al goce de la suprema felicidad extática (mahāsukha = bDeṃchog), lo cognoscitivamente ilimitado y emocionalmente satisfactorio.

El hombre perdido en el mundo de las dualidades se encuentra ante una encrucijada, pudiendo realizar su ser o seguir envuelto en sus propias ficciones, se hace necesario que tome una actitud.

En el Capítulo Quinto el Profesor Guenther analiza el problema de la búsqueda de la unidad perdida y fragmentada en el ciclo creativo señalando:

..."La meta del Tantrismo es el Ser y la forma de lograrlo puede ser llamada un proceso de auto-actualización" (p. 118).

Es a través de las potencialidades propias de su ser individual, en su triple aspecto de cuerpo, palabra y mente, que el hombre puede realizar la verdad del ser, la experiencia metafísica del ser en cuanto ser. Este es el concepto indio de "camino" (mārga) como desarrollo espiritual; su esfuerzo consistirá en hacer patente lo que ya reposa en estado oculto y virtual. La perspectiva Tántrica no exige al hombre un imposible, o un supremo idealismo alcanzable por unos pocos, sino el desenvolvimiento de sus capacidades innatas.

Pero el hombre no solo "es", sino que "actúa", al ser encarnado está en contacto directo con el mundo en el cual está inmerso y con las cosas y seres que lo rodean. Existe así una estrecha relación entre el Universo y el pequeño mundo de cada ser individual. El hombre por consiguiente deberá vivir en armonía con el Todo. La Ley de la Forma es la "Ley del Dharma", el Orden Cósmico y social al que tendrá que sujetarse.

El mundo saṃsārico siendo su campo de acción deberá

convertirse en escenario de su propia liberación (Mokṣayate saṃsarah).

Si el objetivo final del Tantrismo es el Ser como tal, el reconocimiento de la Unidad fundamental de las cosas, que es la Mente o Conciencia Buddha o Tathāgatagarbha en medio de la multiplicidad de la manifestación, de la inseparabilidad del ser y el ser en devenir, de Saṃsāra y Nirvāṇa, utiliza para su logro diferentes métodos, siendo el más significativo, la más íntima experiencia humana que constituye la unión de los principios polares: masculino y femenino. La antigua doctrina del maithuna, la pareja en amoroso abrazo, tiene para el Tantrismo tanto Budista como Hinduista, un alto valor simbólico, representando la profunda verdad Metafísica de la entidad no-dual que se revela como dual en la creación.

Sahajayogini Cintā (Vyaktabhāvanugatataḥvasiddhi) destaca:

...“Aquí en la espontaneidad que es no-dual y naturalmente pura, el ser de uno (bdag-nyid) para que pueda ser comprendido se manifiesta en la forma de hombre y mujer...” (citado por el autor, p.67).

Es a la luz del ser que podemos encontrar el valor que el Tantrismo otorga al cuerpo considerándolo precioso como una joya (rin - po - che). Siendo el asiento del ser, es homologado con el templo (devalaya) pero en sí el ser es un misterio (gsang - ba) que debe ser revelado, trocándolo transparente por la reactualización del prístino saber original, y esto solo lo logra el hombre, como ser encarnado, valiéndose del cuerpo (en su doble aspecto de mente y materia) como un vehículo (vahāna) que le permitirá encontrarse en la belleza del mundo que lo rodea y del que forma parte, deslumbrándose con su interminable juego cósmico (līlā) de las formas que van y vienen.

Encontrarse a través de la real comunicación con los otros seres que enriquecen su pequeño mundo y comparten sus emociones, respetándolos como seres que poseen la misma raíz óntica (esencia de Buddha) y re-encontrarse en el otro como “tú”, en el amor, el más maravilloso de los sentimientos humanos; pues nada refleja mejor la luz de lo divino.

A través de la unión verdadera “cuerpo y alma”, del “yo” y el “tú” se trasciende la idea de dualidad, en la intuición de identidad esencial; ya no se es más un “yo” o un

"tú", sino un 'nosotros', accediendo por medio de la comunión de la intersubjetividad al plan místico de la iluminación; el estado de lo innato o Sahaja.

El hombre ya no teme, pues ha hallado su fundamento, en el símbolo del amor divino, que en el Budismo Tántrico está representado por la unión de Karunā (compasión infinita, misericordia) cuyo modelo arquetípico es el Bodhisattva ("aquél cuyo ser o esencia es la iluminación") y de Shūnyatā (la matriz universal, ālayavijnāna).

Desde el punto de vista metafísico estamos aquí, frente a la experiencia del Absoluto, la última realidad de las cosas.

Este estado en que las categorías del pensamiento discursivo carecen de significado, es denominado "Mahā Sukha" (gran deleite) en el sentido de insuperable, que es la suprema beatitud. Realizarlo es convertirse en Buddha, no comprenderlo es perderse en el Saṃsāra. Así el aforismo, citado por el autor (p. 135) afirma: "En un momento, un ser vivo (sujeto saṃsárico) en un momento un Buddha".

Este re-encuentro con el ser a través de los opuestos, la literatura Budista Tantrica, la clasifica de acuerdo a cuatro (4) etapas de experiencia:

- a) Biológica (Karmamudrā)
- b) Emocional y estética (Jñānamudra)
- c) Abstracta y universal (Mahāmudrā)
- d) Trascendental (Samayamudrā o Phalamudrā)

a) La primera situación corresponde al reconocimiento de la diferenciación y complementaridad de los sexos; todos los seres humanos, por el hecho de ser corporizados son sexuados. Por consiguiente, en tanto que la sexualidad como "marca" (mudrā) de la persona humana se manifiesta de modos diferentes es "justificable decir que la sexualidad expresa su existencia, de la misma manera, que su existencia expresa su sexualidad" acota el autor (p. 63).

Ahora bien, si la sexualidad como 'sello', de lo humano es coextensiva con la vida —sin la atracción innegable de los sexos la humanidad entera desaparecería— el ser como tal, no puede ser reducido a la mera sexualidad ni la sexualidad al ser. La confusión de identificar al "ser" con la manifestación como "vehículo" (con el ente) ha sido el principal motivo de incom-

prensión y rechazo de las teorías Tántricas. Esta etapa biológica es conocida como 'Karmamudrā'.

b) La segunda situación es la de un encuentro 'interior' ya que la sexualidad no se agota en la esfera biológica sino la trasciende en el reino de las emociones. Aquí todo lo aprendido en el nivel primario y preparatorio debe ser 'sellado' en el goce de la percepción estética que provoca el sentimiento amoroso puro y no el engañoso enamoramiento. La unión no se realiza en el plano biológico, sino es una 'unión de almas', una cognición válida que lleva al encuentro del ser. En esta etapa lo femenino es visto como la manifestación de la "diosa" el aspecto creativo del Absoluto, que corresponde a la "Sabiduría Divina" (Prajñā, Shūnyatā) en el Budismo Tántrico y lo masculino, representa lo activo, el "medio" (Upāya) que se manifiesta en verdadero amor, que es comprensión, tolerancia (Karunā). El sentimiento amoroso ha embellecido todo, borrando todas las diferencias. Por el respeto y la apreciación del valor intrínseco del objeto amado, éste que siempre fue un sujeto, deja de ser un objeto de experimentación como en la primera situación (Karmamudrā) para convertirse paradójicamente en el 'ser' del sujeto. En la inter-subjetividad de la unión total, el ser ha encontrado al ser, no puede haber "otro" sino el ser de ambos; su consecuencia lógica es la felicidad. El hombre ya no se experimenta solo ni escindido, sino que vive "en" y "por" el otro. Así también como la libertad, puesto que "ser" es ser-conocimiento y teniendo conocimiento el ser ejerce su libertad.

Así, ser, saber, felicidad, libertad, amor, son sinónimos.

Esta etapa psicológica o estética es denominada Jñānamudrā.

c) La tercera situación es la experiencia existencial de la unidad; con ella llegamos al núcleo del Tantrismo.

El "despertar" de la mente purificada (bodhicitta = byang-chub kyi-sems) por haber recorrido el camino (que en realidad no existe) ha disuelto todas las limitaciones y ficciones de los conceptos y abstracciones mentales que constituyen el mundo de la individualidad egocéntrica, se ha accedido al "centro" a la raíz óptica del ser, estamos frente a frente a la verdad incontaminada del indescriptible estado de "dos en

uno" (advaita = g Nyismed-yeshes) la unidad absoluta (advaja) de Saṃsāra y Nirvāṇa.

Metafísicamente hablando tenemos que considerar dos estados o verdades (S Dempa gNyis):

I. La experiencia limitada (apūrṇa) del Saṃsāra que es nuestra experiencia común (vyavahārika = Drang-don) marcada por la dualidad: sujeto-objeto.

II. La experiencia plena (pūrṇa) del Nirvāṇa, que es la experiencia suprema (paramārthika = Ngesdon) de carácter espiritual supernormal.

Estos estados deben ser finalmente trascendidos, pues cambio, que representa Saṃsāra, e inmutabilidad que representa Nirvāṇa, son términos del pensamiento lógico es decir dualista y carecen de significado salvo en relación recíproca. La mente absoluta (Shes-nyid) permanece inalterable, incontaminada por el saber conceptual; por eso la afirmación de ser un "saber sin conceptos" (mi-rtogba) e inalcanzable por el intelecto.

Los juicios de valor, son sólo medios por los que ella se manifiesta, haciéndolos posibles, de allí que todo lo que puede ser declarado en palabras pertenezca al campo de las construcciones mentales sin las cuales no existe la "apariencia" (Shangba = nāmarūpā = nombre y forma). Pero analíticamente hablando, esta última no es separable de la 'absolutes' que es el vacío como plenum.

La mente como tal o principio fundamental (Kün-byung) que es simple (rDzogs-chhen), increada (Rang-byung) e independiente, no está nunca en ninguna parte determinada, la realidad es ubicua, son sus manifestaciones las que como eventos mentales están interrelacionadas.

Por eso la afirmación de que el eternamente activo Saṃsāra (hkhorva) o universo fenoménico y el extremadamente pasivo Nirvāṇa (Myang-hdas) son desarrollos mentales, "... el campo (Tathāgatagarbha) como la semilla, es el portador de todas las cualidades" (Nagarjuna, Dharma-dhatuslotra) (p. 120).

"No hay Nirvāṇa fuera del Saṃsāra" (Hevajra Tantra II.4.32).

"Saṃsāra purificado de infatuación se vuelve Nirvāṇa" (Hevajra Tantra) (p. 120).

Esta etapa universal y abstracta es conocida como Mahāmudrā “el gran sello” en razón de su solemnidad.

d) La cuarta situación es la coronación o fruto de la anterior que implica conjuntamente una actitud de compromiso con el ser, un permanecer en el mundo, pero transfigurado por el amor del Ser, que es Compasión Universal (Karunā o el “camino del Bodhisattva”).

Cuando por el “método” o poder para hacer (Upāya = thabs) se alcanza la esencia de la Sabiduría (Prajñā = Shes rabs) de la inseparabilidad del Gran Vacío como plenum (Shūnyatā = Stong – pa – nyid) y la compasión (Karunā = sNying – rje) el resultado es la Budhidad que es el Dharma-kāya, el real estado de lo innato (Sahaja).

Sólo como propósito del culto (prajñā y Shūnyatā) son vistos como femeninos y (Upāya y Karunā) como masculinos.

Con la reintegración a la unidad perdida, todo el mal del pensamiento categorial desaparece como las nubes barridas por el viento. Karma Phrin las–pa en su (Dohā skor gsum, fol. 35 ab) establece:

...“los conceptos pertenecen a la mente del individuo común, la felicidad a la Budhidad” (nota 58, p. 152).

Esta etapa trascendental es señalada como Samayamudrā o phalamudrā. Este último término indica el fruto (phala) de la mahāmudrā, la posesión del saber no-dual lo cual en base a la dialéctica tántrica, implica automáticamente el sentido de liberación, que es la eterna serenidad del ser (mahāsantā). El ser reposa en el Ser.

El saber genuino de los yoguís que lo han realizado repite en su enseñanza:

...“Donde el (concepto) se desvanece, existe el Nirmanakāya.
Donde la palabra se desvanece existe el Sambhogakāya.
Donde el subjetivismo se desvanece existe el Dharmakāya” (p. 114).

A continuación el profesor Guenther pasa al tratamiento de lo que denomina “símbolos de unidad y transformación” (6º capítulo).

El Tantra como toda doctrina en la cual el elemento místico predomina, usa una serie de imágenes simbólicas como

soportes de meditación, tales como Yantras y Maṇḍalas, así como un lenguaje críptico sólo accesible al iniciado.

En el trato de lo Inefable nuestro lenguaje utilitario falla, mientras que el mensaje sempiterno de los símbolos arroja rayos de luz pura. En realidad su función es ésa, expresar lo inexpresable por palabras, abrir niveles de la realidad que de otra forma permanecerían cerrados, remitiéndonos directamente a una realidad metaempírica.

El autor como es característico de todas sus obras realiza el análisis de textos, que a la luz de la interpretación simbólica adquiere significados insospechables como otros tantos niveles de acceder a la realidad. Como ejemplificación de lo dicho el profesor Guenther cita un texto de Saraha (pp. 95-96) el que es visto a la luz de las diferentes interpretaciones que del mismo realiza Karma Phrin las—pa (Dohā skor gsum, fol. 73 ab).

Nos ha parecido clave para la correcta interpretación del mensaje que el tantrismo nos entrega, y que estimamos ha sido el objetivo principal del autor, al escribir esta obra, como sus propias palabras (p. IX)⁸ y el título de la misma lo dejan traslucir.

Puesto que su doctrina no olvida en ningún momento que el hombre es un ser que existe en el mundo y con el mundo; es un "conocimiento vivo".

No podemos dejar de transcribirlo puesto que nos ha parecido el mejor reconocimiento al esfuerzo del profesor Guenther por revalorizar lo que el Tantrismo es en sí mismo.

"Un yogui mantiene sus votos, aún cuando pensando en un pueblo y entrando al palacio de un rey, alterne con la princesa; como un hombre que habiendo saboreado alimento amargo, asume todos los demás alimentos como amargos. Es sabio de cada cosa como (testimonio) de la presencia del Ser" (Saraha, Dohā Reina) (p. 95).

La interpretación literal dada por Karma Phrin las—pa es la siguiente:

"Un yogui que habiendo comprendido el significado de la presencia existencial y actuando de acuerdo con sus votos, piensa en las villas y otros lugares temporarios de residencia

⁸ "It is my conviction that Tantrism in its Buddhist form is of the utmost importance for the inner life of man and so for the future of mankind".

yendo de un sitio a otro, esperando entrar al palacio de un rey y aún distraerse con la princesa no es afectado.

Como un hombre que habiendo previamente saboreado alimento amargo, experimenta cualquier otro alimento como amargo, así (el yogui) percibiendo los objetos exteriores, color, forma, etc., está enterado de su intrínseco valor existencial".

La interpretación exotérica es:

"Un yogui que habiendo cometido un mal y recorrido puntillosamente la senda de la liberación, piensa en los lugares de residencia de los individuos comunes, como impernentes, al alcanzar la Iluminación Total, el palacio de Buddha rey del Dharma, conscientemente alterna con la princesa, la Prajnāpāramitā, así como un hombre que habiendo saboreado previamente algún alimento amargo experimenta todo alimento como amargo, así él experimentará los objetos de los sentidos, tales como color, sonido, etc., como valores existenciales".

La interpretación esotérica es:

"Un yogui que habiendo dominado ciertos modos específicos de conducta es atraído por uno no específico, piensa en el mundo interior y exterior como la residencia de los "héroes" y las "dakas" y entrando en el gran Círculo místico, el palacio de Vajradhāra, rey de los dioses, el sabio en la senda del misticismo alterna con la princesa Nairatmya, conociendo a cada cosa como existencialmente real".

El yogui verdadero, comprende que todos los niveles son reales aspectos de la misma y única realidad, es necesario conocerlos todos existencialmente en su realción unitaria. El real conocimiento es posible aquí y ahora. Por consiguiente la Mahāmudrā o la unidad experimentada, no tiene comienzo ni fin, sino que es lo que su nombre mismo indica "Gran Sello". La última realidad de las cosas es de esencia diamantina: vajra.

El autor pasa luego a la explicación de la terminología aplicada en el análisis de los diferentes textos. Nos limitaremos a su enunciado.

Los "Cinco Dhyani Buddhas" o Buddhas en meditación que figuran en los mandalas Budistas son esotéricamente cinco aspectos de la Conciencia Buddha representada por Vajradhāra (Conciencia raíz) que está por sobre todos ellos pues es su fundamento, éstos son:

1. Vajrasattva
2. Ratnasambhava
3. Amithāba
4. Amoghasiddhi
5. Vairocana

Que esotéricamente significan los "Cinco saberes" (Yeshe o Jñāna) que son:

1. Anogasiddhi "El saber que concede todos los deseos"
2. Amitābha "El saber discriminativo"
3. Ratnasambhava "El saber de la igualdad de las cosas"
4. Akshobhya "El saber espejo"
5. Vairocana "El saber omnipenetrante o manifestado del Dharmadhātu".

El capítulo siguiente, el séptimo de la obra, el autor lo dedica exclusivamente a la experiencia del ser, como meta de la Metafísica Budista Tántrica.

En él retoma las ideas fundamentales vertidas a lo largo del conjunto, aclarando minuciosamente sus distintas facetas mediante el apoyo de los textos vernáculos tibetanos en su mayoría sánscritos. Como síntesis de este capítulo clave para el conocimiento de la doctrina Tántrica Budista, citaremos las palabras de Padma-dkar-po, por ser sumamente significativas al respecto:

... "De la misma manera que la presencia existencial de la mente, en su indivisibilidad de profundidad y brillo, es la semilla; así el árbol de la mente como unidad de Saṃsāra y de Nirvāṇa, crece como la senda y de acuerdo a (la naturaleza de) este árbol allí madura su fruto Mahāmudrā, que es el Dharma-kāya o la unidad de las Dos Verdades, que en sí mismas son no-dualidad". (Nāro, fol. 65b-66a) (p. 119).

El libro finaliza en el capítulo octavo describiendo la influencia del Tantrismo sobre el arte; como "sello" o mudrā en el lenguaje Tántrico, no puede ser más sugestivo.

A través de la obra de arte, la vida en su constante palin-gesia de las formas danzantes se abre ante los ojos deslumbrados del espectador que así se siente sacudido de diferentes modos de acuerdo a su capacidad, hasta el fondo mismo de su interioridad. Diferentes modos que se corresponden con otros tantos niveles de superación alcanzados, pero en conjunto una misma y única estructura.

El mismo término sánscrito para designar arte, lo afirma, los indios no hablan de valor estético propiamente dicho, sino de "rasa" lo cual connota la idea de "vida — savia", que fluye del objeto percibido al sujeto que lo percibe como un "continuo". La teoría de rasa es el desarrollo de las emociones en el hombre, así son destacados ocho estados de rasa, que son fragmentos de la serena belleza del Vacío (Shūnyatā) espejada en el Saṃsāra, representando las distintas máscaras con que la vida se muestra.

El simbolismo del Tantrismo en el arte es de una riqueza desbordante como la vida, cuyo significado está en aprender a vivirla como el arte supremo.

Bastaría recordar los mandalas o diagramas mágicos usados en el culto, con sus complicadas figuras geométricas o poblados de Buddhas o Bodhisattvas sumidos en la meditación de la Unica Verdad de la Shūnyatā, donde cada color, cada ornamento, guardan una significación especial, siendo diferentes facetas de la infinita realidad vajra (vajradhāra).

Así junto a la reproducción de Vajradhāra (rDo-rje'chang) o símbolo del Absoluto en su aspecto polarizado (lámina X — p. 85) y de Sahaja (Ihan cig skyes — pa) símbolo de la espontánea felicidad extática (mahāsukha = bDemchog) (lámina XI p. 100) y de los laberínticos e indescifrables mandalas de Avaloki teśvara, el Bodhisattva de la misericordia, "El Señor que mira hacia abajo con piedad" (Karunā) pero también "El Señor que muestra su interior" (Shūnyatā) y de Manjuśrī, el Bodhisattva del saber; "Ser y Saber" (láminas XV-XVI, pp. 149-150) inasequibles para el hombre común cuya mente no está aún preparada, pudiendo turbarse; el autor da término a su obra analizando las situaciones corrientes de la vida de todos los días a través de las antiguas esculturas de Nāgārjuna Konda, pertenecientes al Siglo III D.C. asequibles a todos los niveles de desarrollo, donde se advierten las primeras repercusiones del Budismo Mahāyana origen del Tantrismo Budista.

El estilo plástico de Nāgārjuna Konda, con el vigoroso modelado de las figuras masculinas y la sana y cálida esbeltez de las figuras femeninas en actitud de danza o de pie nos hablan de las diferentes situaciones vitales (Karmamudrā y Jñānamudrā) que se desarrollan entre los principios polares: hombre y mujer, separados en su manifestación física pero

complementarios. (Láminas I-II ps. 20 y 21; III y IV ps. 36 y 37; V p. 52; VII-VIII ps. 68 y 69; IX p. 84).

O la superabundancia de figuras entremezcladas abigarradamente, que recuerdan las olas del Saṃsāra—Luz y sombras se alternan en ellas, quietud y movimiento, ser y devenir, tiempo y eternidad, no existen como pares opuestos, son igualmente Shūnyatā.

En síntesis, consideramos esta obra fundamental para la interpretación del Tantrismo, cuyo principio ético es que cada cosa en virtud de su ser (esencia de Buddha) posee valor intrínseco, siendo la suprema Karunā.

Su lectura nos ayudará a comprender muchos de los problemas que aquejan al hombre actual, posibilitando un auténtico equilibrio de las perspectivas psicofísicas que desembocan en la Realización del Ser.