

I - METAFISICA DEL VAJRAYĀNA (.)

Lydia Quintana

En el siguiente estudio trataremos la metafísica **Mantrayāna-Vajrāyana**, como filosofía que, basada en la autorrealización, sostiene que el hombre es un ser que siendo está a la búsqueda de su ser, el cual constituye no sólo una gema, como señala el *Lankavātārasūtra* sino el verdadero misterio de la vida, como un problema que le toca resolver. Consecuentemente, apunta al desarrollo de la capacidad cognoscitiva (S. *jñāna*, T. *ye śes*) y del saber apreciativo (S. *prajñā* T. *śes rab*) reactalizando valores ya implícitos en el hombre por medio de un método (S. *upāya*, T. *thabs*).

La finalidad la constituye el profundo anhelo de unidad con ese fundamento de todo lo existente (S. *dharma dhātu*, T. *chos dbyin*). El ser absoluto o subsistente (S. **Dharmakāya**, T. *chos sku*); que impulsa al hombre a recorrer la “senda” hacia su interioridad, hacia el centro o “corazón del mandala” del cuerpo (S. *bodhicitta* T. *byam sems*).

Actitud que conlleva, por otra parte, la re-estructuración psicológica y ontológica del hombre, traduciéndose en una “actitud iluminada”⁽¹⁾ conocida como la “actualización del linaje de Buddha” (S. *kula*, T. *rig*).

I - El Hombre

Cuando el Tantrismo, en concordancia con el Budismo en general, sostiene que el individuo histórico, como ente concreto es un conglomerado de “agregados” (S. *skandhas*, T. *phung-po*) se refiere al carácter contingente del hombre como ser en devenir, considerado un

(*) Corresponde a un desarrollo parcial de uno de los estudios que componen la Tesis Doctoral “FUNDAMENTOS FILOSOFICOS DEL BUDISMO TANTRICO - EL VAJRAYANA” de la autora.

1. Herbert V. Guenther. “The Jewel Ornament of Liberation” (London, Oxford, 1959, p. 6.

no-ser (**anatman**= non ens a se) un ser que no existe por sí mismo, sino en relación a otro (**ab alio**), que es el ser absoluto (**Dharmakāya**, ens a se), lo cual no implica la negación de su personalidad como sujeto autoconsciente, en el nivel de la experiencia humana.

Por otra parte, que no existe la idea de desvalorización de la persona humana, se deduce del hecho que el **Vajrayāna** sostiene, que tras los “cinco agregados” en el plano del hombre, subyacen los arquetipos de la pétada divina o sabidurías emanadas de la conciencia Bódhica.

*pañcaskandhah samāsena pañcabuddhah prakīrtah
(Guhyasamaja Tantra, Cap. XVIII)*

Sobre este punto es interesante la correlación que gNyis med Avadhūtipa, establece entre los cinco **skandhas**, los cinco **Tathāgatas** y cinco facultades espirituales, propias del dinamismo ontológico del sujeto autoconsciente.

Correspondencias skandhas-Tathāgatas

S. Kandhas	Tathāgata	Facultad
rūpa (forma)	VAIROCANA	ética
vedanā (sensación)	RATNASAMBHAVA	concentración
samjña (percepción)	AMITĀBHA	apreciación
samskāra (volición)	AMOGHASIDDHI	libertad
vijñāna (conciencia)	AKSOBHYA	saber trascendente

La afirmación Tántrica, que el cuerpo (S. **kāya**, T. **sku**) no es el cuerpo, ni la mente, sino el cuerpo-mente, es directamente establecido en el **Āhaprāmana-samyak nāma dākini-upadeśa** (Nāro, folio 7a)

*“La presencia (del ser) es doble
la presencia del cuerpo y la de la mente(2)*

Debiendo ser aclarado, que aquí por mente y materia, no se entiende el conocido dualismo con supremacía de la primera, sino dos as-

2. *Ahapramana-samyak-nama-dakini-upadesa* (Nāro, folio 7, citado por Herbert V. Guenther. “The Tantrik View of Life” (Shambala Publications, Boulder and London, 1976, p. 6.

pectos de la naturaleza humana, ni antagónicos, ni diferentes cualitativamente.

Puesto que el hombre es un ser encarnado, el Tantrismo enfatiza una revalorización del cuerpo, dado que no es algo ajeno a su existencia, sino la presencia concreta, del principio consciente que mediante él, se expresa.

Propiamente hablando, el cuerpo es el “sostén” (S. *āśraya*, T. *rten*) de esa fuerza vital (S. *bodhicitta*, T. *byam sems*) que lo anima y brilla en su interior, siendo en esencia una con la “Luz Radiante” (S. *prabhāsvara*, T. *o'gsal*) del vacío o conciencia universal. Debiendo ser considerado como valioso(3) y en tanto asiento del ser equiparado con el templo o palacio (S. *vimāna*, T. *rgyal kharms*).

Desde esta perspectiva el ser individual es concebido como un complejo de estratos.

“La presencia del cuerpo significa que es cognoscible en una gradación de, material, sutil y muy sutil. . .”(4)

Siendo estos “tres cuerpos” homologados con los “Tres Misterios” de Buddha; el arcano del “Cuerpo de Buddha” (S. *Nirmānakāya*, T. *sprul sku*); el arcano de la “Palabra de Buddha” (S. *Sambhogakāya*, T. *lons sku*) y el arcano de la “Mente de Buddha” (S. *Dharmakāya*, T. *chos sku*) constituyendo una unidad indivisible (S. *Svabhāvikakaya*, T. *Ngo boñid sku*).

En síntesis, esta gradación triple, correspondiendo a las estructuras material, psíquica y óntica, en el Tantrismo Budista es presentada como la “triple certeza” fundada en el “ser de la posibilidad infinita” en el cual subyacen todas las modalidades sean tanto subjetivas como objetivas.

II - Mente y mente como tal

El reconocimiento de ese principio universalísimo presente en todos los seres, siendo en este aspecto definido como Talidad (S. *Tathatā*, T. *dkho na yid*) “eso por lo cual los seres son reales” presupone el conocimiento de sí, o “saber absoluto” (S. *paramārtha-satya*, T. *dom dan pa'i bDen pa*) contrastando con el “saber relativo” (S.

3. sGam po-pa. “Jewel Ornament of Liberation”, by Herbert V. Guenther, op. cit. p. 14.

4. *Ahapramana-samyak-nama-dakini-upadesa* (*Naro*, folio 7b, citado por Herbert V. Guenther. “The Tantrik View of Life”, op. cit., p. 9.

samvritisatya, T. kun rDsob kyi bDen pa) y sus conceptualizaciones, propio de la mente individual o modificada.

No pudiendo la mente en cuanto a tal (S. Cit eva, T. *sems nyid*) ser confundida con la mente individual (S. citta, T. *sems*) y su capacidad cognoscitiva (S. jñā, T. śes pa).

De este modo Sgam-po pa señala:

*“La mente (sems) es percepción egocéntrica
sujeto pensante (sems can) es un término aplicable
a todos los seres (porque emplean una percepción egocéntrica)
pero la Mente como tal (sems nyid) es un valor absoluto”*(5)

De acuerdo a la interpretación que da Mi phan:

*“Ser sensible (sems can) es una persona (can) que tiene
una mente (sems) y tiene intenciones a la luz de su
perspectiva limitada, en contraste con el saber original
(ye śes) que es la Buddhidad”*(6)

La Mente como tal, es increada, incausada, simple, omniabarcante, omnisciente, omnipresente, ilimitada, inalterable. es el saber intrínseco, la autoreveladora “Luz Radiante” o “Clara Luz”. Ontológicamente hablando, corresponde a la autorevelación del Ser como tal (S. Dharmakāya, T. chos sku); del Saber como tal y de la Beatitud, el Satcidananda Vedántico, en su unicidad de Ser, Conciencia y Beatitud.

Ahora bien, siendo la Mente como tal autoluminosa, no necesita de otro principio para ser revelada, ya que al ser la luminosidad pura, ilumina, pero no puede ser iluminada, no pudiendo en consecuencia ser aprehendida por el proceso cognoscitivo; dado que lo noético, implica la dualidad sujeto-objeto y siendo la Mente como tal indivisa, sólo puede ser captada por sí misma.

En tanto la mente individual o modificada y lo noético (S. jñā, T. śes-pa) con sus eventos mentales (S. caitta, T. *sems abyun*) es comparable a una “gran blancura” que aún siendo de la misma naturaleza

5. sGam po-pa, Tha, 46b, citado por Herbert V. Guenther. “The Tantrik View of Life”, op. cit. p. 23.

6. Mi-Phan, gNyug II, 41ab, citado por Herbert V. Guenther, “The Tantrik View of Life”, op. cit. p. 45.

que la “Luz Radiante” es vista como la luz a través de una pantalla, velada por las conceptualizaciones (S. *vikalpa*, T. *rtog-pa*).

SGam-po-pa destaca:

“La Luz Radiante” es de dos clases: una cognitiva Luz Radiante y una Luz Radiante en sí misma; la cognitiva Luz Radiante no es el principio autoluminoso y absolutamente real, sino es como una llama dentro de un cántaro. Contrariamente, la Luz Radiante en sí misma, brilla independientemente de cualquier otro agente iluminador.

La Luz Radiante es además beatitud, pero no evanescente, sino absoluta” (7)

“De la Luz Radiante (proviene) una gran blancura de ésta, tanto el medio operativo (thabs) como la apreciación (ses rab) dan lugar a una plenitud de formas de vida” (8)

Es decir, en tanto la Mente absoluta es indivisa o no-dual (S. **adava** y T. **gñis med**); la mente individual, distorsionada por las categorías del pensamiento, producto de su operatividad, es inseparable de sus procesos mentales y en consecuencia, dual.

Esta pérdida del pristino saber original es debida a la nesciencia (S. *avidyā*, T. *ma rig pa*) que no debe ser interpretada como real ignorancia, sino como una velación o modificación de ese conocimiento original, dando paso al sentido de la diferencia (S. *māyā*, T. *sgu ma*).

“El envolvente poder por el cual una cosa aparenta ser otra, es la causa de los renacimientos” (9)

Padma dkar po sintetiza el proceso del siguiente modo:

*“La pérdida del saber intrínseco (*ma rig pa*). . . se vuelve la causa de los renacimientos y muertes de los seres sensibles. Siendo asociada con el sentido de posesión. . . presente ya desde el tiempo sin comienzo, volviéndose en consecuencia apego (*dog chag*). Mediante el cambio pierde su carácter de apego y se vuelve aversión (*zhe sdang*). La naturaleza de la aversión es la ceguera (*lit.*)*

8. *Ahapramana-samyak-nama-dakini-upadesa* (*Naro*, folio 12b, citado por Herbert V. Guenther, “The Tantrik View of Life”, op. cit. p. 13.

9. Vivekacudamani de Sankaracharya, 112-113.

“desvanecimiento” Tiniebla) y esto es la ceguera (mental) (krul pa).

Apego, aversión y ceguera mental, constituyen la pérdida del saber intrínseco, que de este modo se vuelve una fuerza emocional”(10)

Estos estados mentales pertenecen a la esfera del pensamiento lógico y categorial, siendo sólo juicios de valor, mediante los cuales la mente modificada se expresa; pero, todo lo expresable por palabras pertenece a la manifestación o “apariencia” (S. nāma-rūpa, T. snang-ba).

“Todo lo que aparece y puede ser manifestado lo es por los conceptos. Sin los conceptos no existe ninguna manifestación. Los conceptos son la mente”(11)

Siendo los conceptos originados en la razón (S. vitarka, T. blo) y producto de la operatividad de la mente, que es sólo un reflejo de la mente en cuanto a tal, deben ser considerados “amigos” en la senda del desarrollo espiritual; pues son el medio necesario para el alcance del saber apreciativo estético, que es un “saber sin conceptos” (S. nirvakalpa, T. mi rtog pa).

La Mente como tal es considerada “no cognición” en el sentido de conocimiento supramundano, más allá de todas las modificaciones de la mente humana. Siendo sólo cognoscible por la intuición inmediata (S. sahaja, T. ihan skyes).

Padma dkar po en Sphzg, 62b señala:

“Lo real es sin comienzo ni fin y presente en nosotros; intentar volverse conscientes de la Clara Luz Ultima es denominado ‘intuición’ y tiene el valor de ‘realidad’ ”(12)

Este es un estado más allá de toda formulación conceptual. Episte-

10. Padma dkar po (*Naro*, folio 21a, citado por Herbert V. Guenther, “The Tantrik View of Life”, op. cit. p. 42.
11. sGam po-pa, RA II, ab, citado por Herbert V. Guenther, “The Trantrik View of Life”, op. cit. p. 33.
12. Padma dkar po en Sphzg, 62b, citado por Herbert V. Guenther, “The Life and Teaching of Naropa”, Oxford Univ. Press, 1978, ps. 192-193.

mológicamente hablando, es el saber de la coincidencia o simultaneidad entre la verdad fundamental y la relativa.

*“Como el fundamento o punto de partida, así es de puro e inseparable de éste lo relativo.
En consiguiente la relación es como la del agua y las olas”*(13)

En tanto no entendamos esta continuidad del saber, las ficciones se alzarán en nuestra mente, como las olas; pero al experimentar la unidad en medio de la multiplicidad de la manifestación el saber puro “sin conceptos” (S. nirvikalpa, T. mi rtog pa) surgirá espontáneamente (S. sahaja, T. ihan skyes)(14)

1 - La “Mente de Iluminación”

Si bien es innegable que la conducta del hombre en su hacer cotidiano es la de un “ser en el mundo” en contacto con las cosas y con los demás seres que ponen en evidencia su condición de finitud y contingencia, es ese mismo estar en el mundo, lo que posibilita el ejercicio de su libertad. Libertad que implica el sentido de responsabilidad, de toma de una actitud consciente, hecho que sólo puede ser perpetrado replegándose hacia su interioridad en busca de su realidad óntica profunda, en este contexto representada por la “mente iluminada” considerada el “factor causa” o poder inmanente, mediante el cual, lo que está en estado potencial se vuelva actual, en otros términos, el ser en cuanto a ser se hace patente al hombre; siendo su brillante “centro interior” que refleja la verdadera realidad y cuya actualización hay que realizar.

El *Āhaprāmana-samyak-nāmodākinī-upadeśa* (Naro, folio 60b) establece:

13. Padma dkar-po, *SPhzg* 174b, citado por Herbert V. Guenther, “The Life and Teaching of Naropa” op. cit. p. 188.

14. gNyis med Avadhutipa afirma “nuestra mente es alterada por las condiciones y las tendencias de la experiencia y en consiguiente es conocida sólo indirectamente.

La mente en cuanto a tal, permanece inalterable y sin conceptos. Su no conceptualización no ha sido nunca maculada por el polvo de la “memoria” accidental y de la “no-memoria”; sino como explica Saraha, es la suprema e inmaculada Beatitud”, citado por Herbert V. Guenther, “The Tantrik View of Life” op. cit. ps. 113-114.

“Este es el saber fundamental presente en el cuerpo siendo la abolición de todas las ficciones”(15).

2 - “El despertar de la bodhicitta” (*bodhicittotpada*)

Corresponde a la experiencia metafísica del ser, al “choque óntico”. Ahora bien, esta bodhicitta, que se autoexpresa a través de nuestro cuerpo y su accionar, comúnmente traducida como “mente o pensamiento de iluminación” no coincide exactamente con el término conciencia, pues no representa el mero acto de conocer de la conciencia, sino un prístino saber original (S. jñāna, T. ye-ses) en acción o protólogos en su inseparabilidad de ser y de conocer. Profundizando el análisis de la bodhicitta, en base a los textos vemos que es mencionada como siendo originada de la unión de **prajñā** (T. ses-rab) “saber apreciativo-discriminativo” y de **upāya** (T. thabs) “método operativo”.

En otras palabras, el “pensamiento de iluminación” para que sea fecundo debe ser complementado con el **praniddhi**, término que connota el sentido de “devoto” “obligado”, significando la aplicación de la firme aspiración del espíritu hacia un fin.

De este modo mediante el **praniddhi**, el Bodhisattva hace suyas las miserias ajenas.

3 - El significado de “E-VAM”

La forma clásica desarrollada en los Tantras Superiores del **Anuttara** sobre la bodhicitta o realidad interior del hombre es simbólicamente representada por la palabra E-VAM que consta de dos sílabas; siendo la “E” el significado de **prajñā**, así como el de **sūnya** (T. ston pa) “vacío”; en tanto “VAM” corresponde al **upāya** y a **karunā** (T. dNying rje) “compasión”)(16) el principio ético del Trantismo.

De lo expuesto se deduce que el “despertar del pensamiento bodhi” que al decir del **Mahāyāna**, se basa en la práctica de los “cuatro incommensurables” (S. caturāprāmanani T. ishad med bzi) reviste una doble aspiración: la propia iluminación y el bienestar de los demás, la “mente altruista de iluminación”.

15. *Naro*, folio 60b, citado por Herbert V. Guenther, op. cit. p. 17.

16. Mkhlas grub rje “Introduction to the Buddhist Tantric Systems”, Delhi, Motilal Banarsidas 1978 (rpr) p. 71, nota 15.

¡Ay!

Bajo las diversas apariencias, como la luna reflejada en el agua, los seres vagan encadenados al samsāra.

Para que puedan reposar sus mentes en el dominio de la luz de los cuatro incommensurables, nace en mí la Bodhicitta”(17)

III - Relación hombre-mundo

El Vajrayāna, como filosofía del obrar aspira a dar una respuesta a la situación existencial del hombre, inmerso en el mundo de la manifestación (*nāma-rūpa*, T. *snag ba*), cuyo destino comparte; por constituir su horizonte de significado mediante el cual accederá finalmente a su liberación (*moksayate samsārah*).

De modo que el Vajrayāna destaca el valor co-estructural del hombre y del cosmos, como su pedestal, estableciendo una inseparable y jerarquizada comunión de ser entre ambos.

El hombre considerado como una gema (*rin po che*) debido a su centro interior, luminoso e irradiante, se enseñorea por sobre la belleza del mundo sensible considerado como una mansión divina (*vimāna*, T. *rgyal kham*).

En el lenguaje simbólico del Vajrayāna esta relación estructural es significada por el término mandala (T. *dkyil-khor*).

Expresado en forma sintética, un mandala es un diagrama místico, que es tanto un cosmograma como un psicocosmograma. En otros términos un mandala representa a la “residencia” (el cosmos) como a los residentes (los individuos que lo habitan).

Un tema fundamental de la posición Budista en general y del Vajrayāna en especial es la visión del mundo fenoménico como ilusorio, asimilable a una imagen onírica o a una creación mágica.

El sabio Naropa, en su descripción del mundo emplea doce similes que ilustran su condición de ilusoriedad, a saber:

“un encantamiento, un sueño, un relámpago ante la vista, una luz, un reflejo, un eco, un arco iris, el brillo de la luna en un lago, un nubarrón, un espejismo, la niebla, una aparición”(18)

17. John Blodfel, “El Budismo Tibetano” (trad.), Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1980, p. 162.

18. Herbert V. Guenther “The Life and Teaching of Naropa”, op. cit. p. 62.

La realidad empírica es sólo apariencia(*snag ba*) un fenómeno que carece de existencia intrínseca.

Ahora bien, esta afirmación de ilusoriedad no debe inducirnos a error; ya que el Tantrismo no niega de ningún modo la realidad feno-ménica, por otra parte imposible, ni su valor de mansión divina, ni su sentido de escenario del desarrollo espiritual del hombre. La irrealdad a que alude no es material, sino sustancial.

1 - Las “Dos Verdades” (S. *satyādvaya*, T. *bDen gNyis*)

El Vajrayāna como filosofía que preconiza la no-dualidad o unidad de la realidad esencial, sostiene al igual que la antigua tradición Upanishádica la existencia de dos clases de conocimiento o verdades; la verdad fundamental (S. *pararmārthasatya*, T. *dom-dan pa'i bDen pa*) y la verdad (S. *samvrtisatya*, T. *kun-rDzob kyi bDen pa*).

Esta última, o conocimiento inferior, participa del orden causal (*pratītyasamutpāda*) involucrando consecuencias kármicas, como resultado de dos residuales o simientes (S. *vāsanās*, T. *bag chag*)⁽¹⁹⁾ del proceso vital y de los tres factores contingentes de: sujeto cono-cedor, objeto conocido y la relación noética, presentes siempre en forma simultánea en la manifestación; cuya consecuencia lógica es el cono-cimiento discursivo y dialéctico.

Contrariamente, el conocimiento superior, intuitivo, como percep-ción intrínseca o estética, es un estado autónomo, supralógico, en el cual la identidad (*tadātmya*) de la conciencia universal es realizada. Conocimiento supramundano que “implica un acto de autotrascendencia, más allá de la polaridad sujeto-objeto”⁽²⁰⁾.

Según estas perspectivas, las “dos verdades” (S. *satyādvaya*, T. *bDen gNyis*) corresponden a dos planos de la realidad, el de la Mente absoluta, inmodificada y el de la mente individual modificada. El es-tablecer una diferencia entre ambos niveles es propio de una mente dicotómica, distorsionada por el error (S. *bhrānti*, T. *krul-pa*) de las conceptualizaciones (S. *vikalpa*, T. *rtog*) que representa la pérdida del saber original (S. *jñāna*, T. *ye-séś*).

En consecuencia la Realidad es co-presente con la Manifestación significando que no existe quiebre entre la trascendencia y el proceso cósmico.

El estado de *samsāra* (T. *khor-va*) “lo fenoménico” y el estado de

19. Contenidos subliminales del subconsciente.

20. Haridas Chaudduri, “Integral Yoga”, London, George Allen & Unwin, p. 34.

nirvāna (T. *srid zi gñis*) “serenidad absoluta”, no son dos, sino la unidad (S. **advaya**, T. **gñis med**) del vacío universal (S. **śunyatā** T. **ston pa ñid**).

Esta convergencia o co-terminidad entre ambos estados es traducida por el término tibetano “*khordas*” señalando la emergencia del mundo manifestado (**samsāra**) y la serenidad absoluta (**nirvāna**) que sobreviene cuando la ilusión es comprendida y en consiguiente se desvanece”(21).

*“El vacío no es diferente de la manifestación
y la manifestación no es diferente del vacío,
el hecho que el uno no exista sin el otro
es como la convergencia de lo artificial y lo genuino”*(22).

*“No hay nirvāna fuera del samsāra,
samsāra, purificado de infatuación
se vuelve nirvāna”*(23)

En el **Dharmadhātu Śtota** es declarado:

*“Eso que se vuelve la causa del samsāra
purificado por un proceso, es el nirvāna,
el Dharmakaya (“Ser como tal”)*(24)

Siendo afirmado por Nāropa en su **Śekoddesatika**, p. 57:

*“Eso que por naturaleza es la no-dualidad de
las dos verdades, es llamado ser unitivo.
En consiguiente, el Ser Unitivo, es el Dharmakaya”
(chos sku)*(25)

Padma dkar-po comentando el pensamiento de Naropa afirma:

21. David Snellgrove, “Four Lamas of Dolpo”, Bruno Cassirer, George Allen & Unwin, p. 34.
22. *Advayavajrasamgraha*, p. 24, citado por Herbert V. Guenther, “The Tantrik View of Life”, po. cit. p. 110.
23. Hevaja Tantra III, iv. 32.
24. Herbert V. Guenther, “The Life and Teaching of Naropa”, op. cit. p. 119.
25. *Sekoddesatika de Naropa*, p. 57, citado por Herbert V. Guenther “The Tantrik View of Life”, op. cit. p. 109.

“Del mismo modo que la presencia existencial de la Mente en su indivisibilidad de profundidad y brillo, así es la semilla. De este modo, el árbol de la Mente como la unidad del samsāra y del nirvāna se desarrolla como la senda, y de acuerdo a (la naturaleza de) este árbol, madura su fruto, la Mahamudrā, que es el Dharmakāya la unicidad de las “dos verdades” que en sí mismo es no-dualidad”(26)

Estas afirmaciones implican metafísicamente, que el mundo es real desde el punto de vista fenoménico, siendo en sí el aspecto relativo de la Absolutez o Fundamento **Mahāmudrā**; pero ilusorio e inexistente desde el punto de vista de la Absolutez, al ser totalmente dependiente de la Mente en cuanto a tal.

Debiendo ser destacado que esta relación de dependencia es unidireccional, puesto que la Mente incondicionada es incausada (S. **anutpāda**. T. **skyed med**), no dependiendo de nada para su existencia, siendo el fundamento, medio y fin de todo lo existente; que es el concepto de Tantra como “continuidad” (**prabandha**) (27).

Según la tesis Nagarjuniana, nada existe sin relación causal a otro (**pratityasamutpada**) (28) y en consiguiente por el hecho de ser dependiente (**pratityasamutpanna**) no puede ser real (ónticamente hablando), lo único real es el vacío, no conceptual, más allá de toda afirmación y de toda negación.

Pero, ¿cómo el sustrato de la Conciencia inmodificada deviene la multiplicidad del mundo fenoménico?

La respuesta dentro de este contexto involucra el principio diferenciador (S. **māyā**. T. **sgu ma**) según el cual, una cosa es vista como diferente de lo que es realmente (S. **svartipa**, T. **gnas lus**). Esta desviación o falsa perspectiva, que en realidad es no-discriminación o falso discernimiento (S. **bhrānti**, T. **krul-pa**) origina la caída en el mundo de los objetos.

De este modo, el **Abhidharmakośa** de Vasubandhu (IV.i) señala que “el mundo es producto del karma de todos los seres”. El proceso cósmico es así, el resultado de las acciones de todos los seres en colla-

26. Naro, folio 65b-66a, citado por Herber V. Guenther, “The Tantrik View of Life”, op. cit. p. 119.

27. *Adhara, prakṛti y asaṃharyya*, respectivamente.

28. La condicionalidad, la relatividad y la insustancialidad expresadas en la palabra *prattyaya* (*sam*) *utpada*, constituyen la esencia de todos los seres y las cosas. Cf. Fernando Tola y Carmen Dragonetti, “Budismo Mahayana, Bs.As., Kier, 1980, p. 137.

boración, obnubilados por el poder de la **māyā** (T. **sgu ma**) (29) que como un “Gran Mago” presenta en sí dos aspectos:

- a) uno negativo, consistiendo en su poder de velación u ocultamiento (**āvaraṇā-sakti**) que representa al aspecto material y al mental o util.
- b) uno positivo, consistiendo en su poder de develación o verdadero conocimiento (**Cit-sakti**) que representa el aspecto espiritual (**māyā** como causa) (30).

Ásvaghosa sostiene en su **Śraddhotpādaśāstra**, p. 123.

“Deberíamos saber que todos los fenómenos son originados por las nociones imperfectas de la mente incondicionada, por lo tanto, toda existencia es como un reflejo, sin sustancia, tan sólo un espejismo de la mente.

Cuando la mente actúa, entonces, surgen toda clase de cosas cuando ésta cesa de actuar, cesan, entonces, todas las cosas” (31)

La autorizada palabra del maestro Tántrico sGam-popa señala:

“Todo el universo fenoménico no ha tenido nunca existencia (como algo diferente y aparte del Ser como tal) siendo de la naturaleza del Dharmakaya. Pues desde el comienzo y más allá de los presupuestos del pensamiento, es lo significado por inefabilidad”.

Los adeptos insensatos, privados de entendimiento buscan el Dharmakaya o lo Inefable, más allá del mundo fenoménico. Ellos nunca hallarán al Dharmakaya, a pesar de sus esfuerzos. Lo que intentan hacer, es como tratar de hallar agua, fuera o separada del hielo. El error reside en el desconocimiento de lo que el mundo fenoménico es (yin lus) por cuya causa, se es incapaz de entender la presencia del Ser (gnas lus) (32)

El mundo es de este modo, la manifestación de la belleza o inefabilidad del Ser como tal (S. **Dharmakaya**, T. **chos sku**) y los seres son en esencia, la **Budhatvā**.

29. De la raíz sánscrita Ma “medir” miyate anaya iti “lo que es medido”. (La proyección ilusoria del mundo fenoménico”).

30. Prabhu Shastri, “The Doctrine of Maya”, London, 1991, p. 31.

31. Mahayanasraddhotpadasastra of Asvaghosa (trans.) T. Richard, Shanghai, 1907, p. 123.

32. sGam po-pa, 20a, citado por Herbert V. Guenther, “The Tantrik View of Life”, p. 149, nota 13.

*“No existe diferencia entre samsāra y nirvāna
todas las manifestaciones se identifican
con la esencia mental.
Así como no existe diferencia entre el mar y las olas
no existe diferencia entre los Buddhas y los seres sensibles”* (33)

IV - “LOS CUATRO SELLOS”

El reencuentro con el ser a través de los opuestos, la literatura Tántrica lo clasifica de acuerdo a cuatro etapas de experiencia denominadas simbólicamente los “cuatro sellos” (S. mudrā, T. phyag-rgya) también conocidos como los “cuatro deleites” (S. ānanda, T. dga-ba). El término mudrā (“sello”) según el *Avātara Vyākh*, 94a-96ss, significa tanto “deleite”, “júbilo” como “ impresión” o “acción de sellar”. Debiendo ser entendido que la existencia es “sellada” con el júbilo de la iluminación.(34)

Las cuatro etapas de la “acción de sellar” son:

1 - *Karmamudrā* (“Sello Acción”)

La primera situación corresponde a la vida de relación. Apunta al reconocimiento del prójimo como un tú, en el respeto y consideración de su subjetividad, lo que significa aceptar el valor intrínseco del otro y por ende, su libertad.

La experiencia que el Tantrismo denomina *Karmamudrā*, se desarolla con una persona concreta, con quien establecemos una relación en cualquiera de los tres niveles de la acción (corporal, verbal y mental); pero dado que el hombre es una unidad, estos niveles operan en forma conjunta, afectando su estructura total.

En dicha situación, el otro individuo concreto, representa cualquier sujeto que penetre “mi mundo” a quien yo acepte como par, como alguien distinto de los otros, siendo a la vez aceptado. Esta compleja situación suscitada por empatía o comunión óntica, hace que dos subjetividades se vuelvan una consubjetividad o intersubjetividad, pues la experiencia *Karmamudrā* sólo es lograda si se desarrolla entre suje-

33. *Doha Maha Mudra de Saraha* (citado por Evans Wentz W.Y. en “Yoga Tibetano y Doctrinas Secretas” (Trad.), Bs.As., 1975, p. 27.

34. *Avatarā Vyākh* 94a-96ss, citado por Mkhias Grub Rje, “Introduction to the Tantric Systems” (tpr) op. cit. p. 227, nota 21.

tos conscientes, no implicando unilateralidad, sino comunióン intersubjetiva o co-existencia(35).

La experiencia **Karmamudrā**, pone de relieve la vital necesidad humana de relación y auténtica comunicación con el prójimo, que de ser plenamente lograda permite al hombre el profundo conocimiento de sí mismo en armoniosa complementariedad.

Razón por la cual es sostenido que en la situación **Karmamudrā**, partimos de nuestro propio ser(36) siendo esta co-existencia entre dos subjetividades difusa en principio, difícil de captar en su dimensión total; marcada por los intentos de ensamblamiento de las subjetividades, instancia que crea una necesidad de mayor apertura entre ambos copartícipes. Padma dkar po establece:

“El saber apreciativo-discriminativo, es la karmamudrā”(37)

La experiencia **karmamudrā**, constituye dentro del esquema del **Tantrayāna**, el primer grado de deleite (S. ānanda, T. dga ba). De modo, que el **Caturmudrā upadesa** de Advayavajra, que como su nombre lo indica, trata en detalle estas cuatro situaciones dice:

“La karmamudrā es deleite”(38)

2 - **Jñānamudrā** (“Sello Conocimiento”)

La experiencia **Jñānamudrā**, conocida también como **Dharmamudrā**, es la de un encuentro interior, desarrollado en el reino de las emociones puras, siendo aplicable en el Tantrismo a un proceso meditativo por el cual todo lo aprehendido en el nivel primario debe ser “sellado” en el goce de la percepción estética que provoca el sentimiento de amor puro, que es la auténtica comunicación.

Nāropa en su **Śekoddesatika** señala:

35. Ver sGam-po-pa XIX, 15a; *Sphzg* 156b-158b; *Sphyd* 45ss, citados por Herbert V. Guenther, “The Life and Teaching of Naropa”, op. cit. p. 219.
36. Padma dkar-po, *Sphzg* 148ab; *Sphyd* 98b, citados por Herbert V. Guenther, “The Life and Teaching of Naropa”, op. cit. p. 217.
37. Padma dkar-po, *Sphzg*, 69a ss, citado por Herbert V. Guenther, “The Life and Teaching of Naropa”, p. 269, nota “E”.
38. *Caturmudrā upadesa* de Advayavajra, p. 214a, citado por Herbert V. Guenther, “The Life and Teaching of Naropa”, op. cit. p. 209, nota 1.

*“La Jñānamudrā es la naturaleza de la ‘Gran Madre’
(la Prajñāpāramitā, el saber apreciativo-discriminativo)*

y también:

*“es el ímpetu y el poder sustentador del placer en
el reino de las formas estéticas” (rūpadhātu) (39)*

Aquí el encuentro entre el yo y el tú se ha vuelto una cognición válida que lleva al encuentro con el ser interior. El hombre ya no se experimenta solo, ni escindido, sino que vive “en” y “por” el otro en la total libertad de la co-existencia. Su consecuencia lógica es la felicidad (S. sukha, T. bD-ba).

Puesto que ser, es ser consciente, el hombre ejerce su libertad, en consiguiente desde esta perspectiva, ser, saber, felicidad, libertad, amor, pueden ser considerados sinónimos.

Maitri-pa afirma:

“La Dharmā o Jñāna Mudrā es la intención de no volverse separado del saber (que conoce) todo lo existente, como siendo una aparición, por haberlo investigado por el silogismo del uno y los muchos” (40)

En sentido amplio la situación Jñānamudrā, involucra la intención de no volverse separado del saber del “simultaneidad” (S. sahajñāna T. ihan cig skyes dga ba) o unicidad de la realidad, hecho que despierta en el hombre el sentimiento de amor universal, que es la suprema karunā (S. mahākarunā, T. sNying rje chen-po) trascendiendo todo sentido de egoicidad.

Esta experiencia psicológica o estética es denominada “deleite extático” (S. paramānanda, T. mchog-dga).

3 - Mahāmudrā (“Gran Sello”)

La tercera situación corresponde a la experiencia del principio unificador o fundamento de todas las cosas.

Esta experiencia del saber de la no-dualidad es denominada “Gran

39. *Sekoddesatika de Naropa*, p. 56, citado por Herbert V. Guenther, “The Tantrik View of Life”, op. cit. p. 72.

40. Maitri-pa (*Naro*, folio 87f, citado por Herbert V. Guenther, p. 76.

Sello” (S. **mahāmudrā**, T. **phyag rgya chen-po o chen-mo**) en razón de su solemnidad. La “Acción de sellar” corresponde aquí al re-descubrimiento o conocimiento espontáneo (S. **sahaja**, T. **ihan skyes**) del Ser Absoluto.

El análisis de la terminología Tibetana arroja el siguiente resultado:

- phyag** - corresponde a la adquisición del conocimiento no-dual (S. **advaya**, T. **gnis-med**)
- rgya** - es la beatitud que se origina al ser desatada la madeja del **samsāra**.
- chen-po** - es el auténtico **Dharmakaya** (T. **chos sku**) libre en sí mismo siendo la “Luz Radiante” de la conciencia única(41).

En términos filosóficos, la experiencia **Mahāmudrā** enseña la unidad de la realidad, el indescriptible estado de “dos en uno” (S. **yuga-naddha**, T. **zum ajug**).

Saraha declara:

“No teniendo forma, ni color, siendo omniabarcante, sin cambio y perdurable a través del tiempo; como el espacio celestial, sin comienzo ni fin.

Carente de error, como cuando se toma a una cuerda por una serpiente.

Siendo la indivisibilidad del Dharmakāya, el Sambhogakāya y el Nirmānakāya. Su realidad trasciende las zonas del intelecto.

La Mahamudra, que es la experiencia espontánea de la Buddhidad, se automanifiesta en el samsāra y en el nirvāna para beneficio de los seres vivos”(42).

sGam-po-pa, el discípulo de Milarepa señala:

“La Mahāmudrā es maculada e inmaculada”(43).

41. *Karnatantravajrapada*, 304a, citado por Herbert V. Guenther, “The Life and Teaching of Naropa”, op. cit., p. 222, nota 1.
42. *Saraha, kayakosamrtavajragiti* 110b, citado por Herbert V. Guenther, “The Life and Teaching of Naropa”, op. cit. p. 223.
43. sGam po-pa XX, 5b citado por Herbert V. Guenther, “The Life and Teaching of Naropa”, op. cit. ps. 226-227.

Es maculada, en tanto como el tiempo se vuelve la temporalidad, e inmaculada, en tanto como fundamento es omnipresente e inalterable en su intemporalidad.

4 - *Samayamudrā* (“Sello del Compromiso”)

La cuarta y última situación es la cúlmine de la anterior, que enfatiza tanto la unidad en su naturaleza existencial, como el sentido de obligación que de ello deriva.

Implica una situación de compromiso (S. *samaya*, T. *dam-tshig*) para con los demás al contemplarlos a la luz de su ser verdadero; lo que se traduce en una acción responsable, que es la maduración de la compasión universal, basada en el reconocimiento de que todo lo existente, en virtud de su ser, tiene en sí mismo un valor. Esta etapa trascendente, es señalada además como ***Phalamudrā***. Este último término, utilizado por Nāropa, indica el fruto (*phala*) de la ***Mahāmudrā***, la posesión del saber no-dual, lo cual en base a la dialéctica Tántrica incluye automáticamente el sentido de liberación, que es la suprema beatitud.

“Phalamudrā, es la beatitud de la Mahāmudrā.”

*La característica es un saber original en (un estado de) última e inmutable beatitud; involucrando un placer constante, debido a que el estado previo (experiencia *Mahāmudrā*) se ha vuelto estable. Por eso es llamada “*mudrā*” (sello).*

Su grandeza consiste en grandeza de liberación y grandeza de posesión.

*Grandeza de liberación significa la realización de la refugencia del ser intrínseco (*svabhāvikakāya*) que es la caracterizada por la liberación de todas las tendencias y de todos los velos.*

Grandeza de posesión, es la realización del ser unitivo la naturaleza de todos los Buddhas”(44)

***“La mente es la *Mahāmudrā*,
la *Samayamudrā* es la omnipresencia,***

44. *Naropa, Sekoddesatika*, p. 56, citado por Herbert V. Guenther, “The Tantric View of Life”, op. cit. p. 109.

*la Dharmā o Jñānamudrā es la palabra,
la Karmamudrā es el cuerpo”(45)*

V - EL SER ABSOLUTO

A través del transcurso de este estudio, la experiencia metafísica del ser en tanto absoluto, ha estado constantemente presente. Pues dentro de la perspectiva del Vajrayāna, cualesquiera que sean las situaciones a tratar, el fundamento, medio y fin de las mismas lo constituye el ser unitivo, la única realidad existente a se, abarcándolo todo en su absolutez. Siendo en su unidad indivisa en circunstancias mencionado como *Svabhāvikakāya* (T. Ngo boñid sku) el estado más allá del ser y del no-ser.

Del Ser en tanto absoluto, trascendiendo todo lo que puede ser captado por la capacidad noética humana y en consecuencia indescriptible por las palabras, sólo puede decirse que “es” pero no lo que es en sí mismo, debido precisamente a su trascendencia de todo pensamiento categorial.

Llegar a la realización de esta experiencia metafísica que constituye el núcleo del Budismo Tántrico, es hallarse frente a la realidad desnuda del ser que ciega y sobrecoge con la refulgencia de su autorreveladora “Luz Radiante”, donde todos los juicios de valor se esfuman como las nubes barridas por el viento, para permanecer tan sólo el silencio inefable de la Beatitud.

Y Tilopa dijo a Nāropa:

*“Ya que la trascendencia no es un contenido mental
tú no puedes contemplar al Ser”(46)*

Siendo nada de lo conocido es designado apofáticamente como “vacuidad” (S. sūnyatā, T. ston pa ñid) la “nada como tal”, que no es una nada nihilista, sino la plena dimensión del Ser.

De un modo positivo es denominado “Talidad” (S. tathatā T. de kho nyid). En términos metafísicos, en consideración de su realidad como potencialidad infinita, es dicho a ser el *Dharmakāya* (T. chos sku) y en términos místicos es mencionado como *Dharmadhātu* (T. chos dbying) “origen de lo existente”.

45. *Sarvarahasya Tantra*, cap. IV, verso 30, trans. Alex Wayman.

46. Herbert V. Guenther, “The Life and Teaching of Naropa”, p. 911.

Denominaciones todas ellas que son sólo indicativas de una abso-lutez que no ha tenido origen en el tiempo y en consiguiente tampoco tiene fin, considerada como **Tathāgatagarbha** (“matriz de los Tathāgatas) (47) o Buddhidad “esencia de los iluminados” siendo sólo realizada por el saber intuitivo o percepción intrínseca.

Karma Phrin las pa establece:

- a) la percepción intrínseca es conceptualmente incomprensible.
- b) trasciende las categorías del intelecto.

“La mente como tal, la paz genuina, la presencia (del ser) lo Real es difícil de comprender por aquellos que se aferran a los conceptos ¿por qué? porque no es un objeto para ser definido por los conceptos”(48)

En una de sus obras sGam-po pa afirma:

“Todo lo que aparece en la multiplicidad, como la tierra, las piedras, las rocas, las montañas, la hierbas, los árboles, los bosques, los hombres, las mujeres, etc., son la nada como tal, pues son vacíos de esencia propia.

La apariencia es la automanifestación del Ser en sí mismo como la multiplicidad.

En síntesis, la Apariencia y la Trascendencia del Ser no son una dualidad”(49).

Ya que todo lo existente es condicionado y relativo a otro (pratityasamutpanna) no puede ser considerado real, sino apariencia. La Relatividad o Apariencia es en sí misma relativa a lo Absoluto que debido a su carácter no relacional, es considerado la “trascendencia pura” (S. matyatīta, T. blo las ‘das pa).

Desde el punto de vista absoluto, la Trascendencia es la Realidad que es libre de la multiplicidad y desde el punto de vista empírico, esta trascendencia o Vacuidad (S. śūnyatā, T. ston pa nyid) es la Relatividad (pratityasamutpada) o lo fenoménico (samsāra).

47. *Ratnagotravibhagastra* by Jikido Takasaki, “A study of the Ratnagotravibhaga ‘Uttara Tantra’, Being a Translation on the Tathagatagarbha Theory of Mahayana Buddhism”, serie Orientalia, XXXIII, Roma, ISMEO, 1966.

48. Karma Phrin las pa, *Doha skor gsbum*, folio 60b, citado por Herbert V. Guenther, “The Tantric View of Life”, op. cit. ps. 88-89.

49. sGam-po-pa, op. cit. Ca, 36a, citado por Herbert V. Guenther, “The Tantric View of Life”, op. cit. ps. 142-143.

En el Prajñāhṛdaya es sostenido:

*“La forma (**rūpa**) es una (dimensión abierta)
esa dimensión abierta (del Ser, **śunyāta**) es la forma.
Esta trascendencia no es diferente de la forma
y la forma no es diferente de la trascendencia”* (50)

Todas las formas tienen en su real naturaleza (**svabha**, T. **gnas lus**) a la vacuidad (S. **śūnyatā**, T. **ston pa nyid**) como su esencia, de la que nada puede ser dicho, pues trasciende los “cuatro límites” (S. **caturkoti**, T. **rTag-chad mu bhzid**) del pensamiento categorial ser; no-ser; ser y no-ser; ni ser ni no-ser(51).

astināsti ubhaya anubhaya iti catuskotivinirmuktam śūnyatvam

Advayavajra establece:

*“Existencia y no-existencia no existen separadamente.
Son una unidad. La unidad del vacío y de la compasión.
Siendo inalcanzable en términos de las propias ficciones.
Existe la unidad por naturaleza
entre el vacío (la trascendencia) y la Manifestación”* (52)

VI - LA TEORIA DEL TRIKĀYA

El Trikāya (T. **sku gsum**) constituye el corazón mismo del **Tantrayāna**. La total simbología y el complejo ritual del **Vajrayāna** giran alrededor de este núcleo a partir del cual se imbrincan las diferentes teorías que fundamentan la metafísica del “Budismo del Rayo”.

Comprender el **Trikāya**, constituye la clave para la liberación final, puesto que tras la triádica realidad humana, de cuerpo, palabra y mente, subyacen los arquetipos del Cuerpo, la Palabra y la Mente de Buddha; los “tres Misterios” en su triple manifestación como el **Nirmānakāya**, el **Sambhogakāya** y el **Dharmakāya** respectivamente.

La final reconocición de la identidad esencial, consiste en la realiza-

50. *Prajñāhṛdaya*, citado por Herbert V. Guenther, op. cit. p. 143.

51. Madhava, *Sarvadarśanasamgraha*, citado por Radhakrishnan, “Indian Philosophy”, Vol. I (rpr), London, George Allen & Unwin, 1941, p. 663, nota 5.

52. *Advayavajrasamgraha*, p. 49, citado por Herbert V. Guenther, “The Life and Teaching of Naropa”, op. cit. p. 110.

ción de la **Buddhatvā** (naturaleza Búdica), ínsita en todos los seres como el centro interior.

“Todos los seres poseen la naturaleza Búdica constantemente presente desde la eternidad”(53)

1 - Desarrollo del *Trikāya*

Basándose en la primitiva división doble entre el **Dharmakāya** “Cuerpo de la Ley”, que en realidad es una forma abreviada de **Jñānadharma**, “Cuerpo de Conocimiento” y el **Rūpakāya**, “Cuerpo de la Forma”; los modos operativo y cognoscitivo respectivamente; establecióse una división triple, más acorde con la cosmovisión India mediante la posterior subdivisión del **Rūpakaya**, en **Sambhogakāya** y **Nirmānakāya**, conocida como teoría del *Trikāya*.

La teoría ya explícita en la obra de Asvaghosa, **Mahāyānaśraddotpādasāstra**, “Despertar de la Fe en el Mahāyāna”, donde la Tathata (Talidad) es asimilada al **Dharmakāya** y al **Dharmadhātu**; cobró forma definitiva en la época de Asanga, con la sistematización de la filosofía Yogācāra de alrededor del siglo IV dC.

2 - Interpretación Tántrica del *Trikāya*

Estos **kāyas** (T. *sku*) aunque generalmente traducidos como “cuerpos” no lo son en el sentido de entidades físicas, al decir de Lauf:

“Por kāya debe ser entendido “cuerpo”, no como una forma visible, sino como un modo de ser, un plano del operar del dharma (ley) entre la inmanencia y la trascendencia”(54)

Los modos en que esta esencia universal se manifiesta son:

a) Dharmakāya (“Cuerpo de la Ley”)

Es uno de los nombres de la Realidad infinita, “libre de toda contingencia, de todo error y de toda presuposición”(55). Pudiendo ser

52. *Advayavajrasamgraha*, p. 49, citado por Herbert V. Guenther, “The Life and Teaching of Naropa”, op. cit. p. 110.
53. *Karma Phrin-las-pa, Doha skor gsum*, citado por Herbert V. Guenther, “The Tantric View of Life”, op. cit. p. 124.
54. Detlef ingo Lauf, “The Secret Doctrines of Tibetan Books of the Dead”, Shambala, Boulder & London, 1977, p. 2.
55. *Bodhicaryavatara*pañjika de Prajñakaramati IX, 38, edite par Louis de la Vallee Poussin (Bibliotheca Indica, Calcutta, 1903).

asimilable al espacio (S. *ākāśa*, T. *nam-mkha*) en su universalidad.

“El ākāśa es universal, universal es también la naturaleza de Buddha”(56)

Desde el punto de vista Tántrico, por **Dharmakāya** (T. *chos sku*) debe ser entendido el Ser genuino en su operatividad, en referencia a la presencia de la **Buddhatvā**, la trascendencia pura (S. *matyatita*, T. *blo las da pa*); la “abierta dimensión del Ser” que es el verdadero sentido de **śūnyatā** (T. *Ston pañid*) tal como lo señala el Prof. Guenther(57).

Esta experiencia metafísica del Ser en cuanto a realidad absoluta y como valor (**chos**) es vivida como inefable, en el sentido de indescriptible por palabras (**avāchya**) (58); siendo la “nada como tal” (**Sūnyam Tattvam**) o nada de lo conocido; más allá de la esfera del pensamiento, simbólicamente representada por el Buddha Vairochada o Samantabhadra, según las diferentes escuelas.

b) **Sambhogakāya** (“Cuerpo de Gloria”)

Es el modo en que la esencia Búdica se manifiesta ante los ojos de sus hijos espirituales, los Bodhisattvas de la Décima Etapa, que ostentan las 32 marcas auspiciosas y las 80 marcas secundarias de un verdadero Buddha(59).

Para el Tantrismo, el **Sambhogakāya**, corresponde al “ser de la Comunicación auténtica”, en referencia a la Buddhidad empatética. El “Cuerpo de Beatitud” (S. *Mahāsukha*, T. *bDe ba kyi sku*), la “sabiduría especular o refleja” (*adarsajñāna*, T. *me lo ye śes*) simbólicamente representada por el Buddha Aksobhya o Vajra Sattva (T. *rdo rje sems dpa*).

56. *Mahayanasutralalamkara* IX, 15, citado por Paul Oltramare, “La Theosophie Bouddique”, Paul Geuthener, París, 1923, p. 316.

57. The technical term sunya(ta) indicates the “open dimension of Being”. The customary translation by “void” or “emptiness” fails to convey the positive content of the Buddhist idea, this open dimension is “nothing as such” in the sense it cannot be reduced to a content of mind and when the determinate contents of mind are the primary concern the openness of Being is reality dismissed as something nihilistic”, Herbert V. Guenther, “The Tantric View of Life”, op. cit. p. 150, nota 44.

58. Shunya essentially means indescribable (avachya or anabhilapya) as it is beyond the four categories of intellect (chatuskoti vinirmukta) It is Reality ultimately trascends existence, non-existence, both and neither”, Chandradhar Sharma “A critical Survey of Indian Philosophy”, London, Rider & Co., 1960, p. 86.

59. Las marcas de Buddha son mencionadas por Herbert V. Guenther, “The Tantric View of Life”, op. cit. p. 109.

En el contexto Tántrico, **Vajrasattva**, es un símbolo de la indivisa indestructible e inmutable, condición diamantina (**vajra**) del ser (**sattva**). Denotando que la real naturaleza de las cosas es el vacío (S. **śūnya**, T. **ston-pa**), la “nada como tal” coalescente con el saber como tal (S. **jñāna**, T. **ye-ses**) cuya identidad es el Ser como tal (S. **Dharmakāya**, T. **chos sku**).

El Tántrico Advayavajra señala:

*“Por vajra es significado el vacío
por sattva, el saber orginal;
su identidad es Vajrasattva (“el Ser de Diamante”)* (60)

c) **Nirmānakāya** (“Cuerpo de la Manifestación”)

Es la forma en que la Buddhidad se manifesta ante los hombres para poner en movimiento la “rueda de la Ley” (S. **Dharmācakra**, T. **chos skor bskhor**), correspondiendo en este **kalpa** (ciclo) al Buddha histórico Sakyamuni.

Según el Tantrismo, el **Nirmānakāya**, el “Ser de la auténtica Manifestación” corresponde a la “sabiduría del logro” (**krityanusthā-najñāna**, T. **bya ba gru pa'i ye-ses**), significando que cada individuo expresa en sí mismo a la **Buddhatvā**, o mejor, la **Buddhatvā** se auto-expresa en el hombre como el **Nirmānakāya**.

3 - El Trikāya y la Autorrealización

Los “**kāyas**” pueden ser considerados diferentes niveles de la esencia de Buddha.

Asanga, en su **Mahāyanasamarigrahaśāstra**, al enumerar las diez categorías de la escuela Yogācāra, en la décima sostiene:

“La Realidad es el Dharmakaya o el ‘Cuerpo de Buddha de la existencia Pura’ que es la conciencia pura, que se manifiesta desde el punto de vista del samsāra como el Nirmanakāya y desde el punto de vista del nirvāna, como el Sambhogakāya el “Cuerpo de Gloria” (61)

Consecuentemente, los “**kāyas**” son mejor expresados como “nor-

60. *Advayavajrasamgraha*, p. 24, citado por Herbert V. Guenther, “The Tantric View of Life”, op. cit. p. 109.

61. Citado en Chandradhar Sharma, op. cit. p. 109.

mas o modelos”, términos indicativos de experiencias de etapas evolutivas o posibilidades del ser, ya que en realidad son planos de la manifestación de la Buddhidat, trascendiendo toda operación del intelecto.

Realizar esta trinidad (S. trikaya, T. sku gsum) indivisible en su unidad (S. svabhāvikakāya, T. Ngo boñid sku) representa la experiencia suprema del ser en su simultaneidad (S. sahajakāya, T. lhan cig skyes dga ba) o “Gran Beatitud” (S. mahasukhakāya, T. bde chen kyi sku).

“En el ilimitado panorama del universo existente y visible cualquier forma que aparece, cualquier sonido que vibra, cualquier brillo que reluce, cualquier conciencia que conoce, es el juego de la manifestación del Trikāya, el triple principio, la Causa de todas las causas, la trinidad primordial. Imregnándolo todo está la Omnipotente Esencia del Espíritu que es la Mente increada, impersonal, auto-existente, inmaterial e indestructible”(62)

En el Trikāya, como teoría nuclear dentro del Tantrayāna, desde el punto de vista del “sendero” o avance espiritual hacia la liberación final, los “kāyas” representan a los “tres vehículos” del Budismo.

Desde esta perspectiva, la enseñanza Nirmānakāya, como el primer nivel corresponde al Hinayāna, el sendero del método y la disciplina; la enseñanza Sambhogakāya, el nivel medio, al vehículo del Mahāyāna, la vía de la metafísica, y la enseñanza Dharmakāya, el nivel superior, al Vajrayāna, la senda de la práctica, que conduce de un modo acelerado a la realización final, al actualizar de un modo espontáneo la ínsita naturaleza Búdica.

De lo cual se deduce que el Vajrayāna no demanda del hombre un ideal imposible de realizar, sino el desarrollo de sus potencialidades actualizadas por haber recorrido la “senda” de la interioridad, en busca de ese principio constitutivo y fundante.

El dinamismo óntico, de este proceso de autorrealización, presupone una actitud autoconsciente, autocontrolada y autodecisiva de afirmación ante las diferentes situaciones.

En el Vimalakirtisūtra es establecido:

62. Lama Kazi Dawa Sandup en Evans Wentz W.Y., “The Tibetan Book of the Dead”, Oxford, Univ. Press, London, 1982, p. 13.

“La acción separada de la discriminación-apreciativa (prajñā) es atadura. La discriminación-apreciativa, separada de la acción (upāya) es atadura.

La acción dotada de discriminación-apreciativa es liberación.

La discriminación-apreciativa junto con la acción es liberación”(63)

En el sutra de las “Preguntas de Akshhamati (Akshhamat Pariprccha) es dicho:

“La prajñā, separada del upāya, encadena al nirvāna, el upāya separado de la prajñā encadena al samsāra”(64)

IV - LA LIBERACION Y EL “ESTADO INTERMEDIO”

La teoría del “Estado Intermedio” forma parte de las Seis Doctrinas de Nāropa (Nāro chos drug)(65) conocidas como los “Seis Yogas de la Forma” frente al “Sendero de la No-forma” (S. mahāmudrā T. phyag rgyag chen-po) conduciendo a la liberación.

De las “Seis doctrinas de Nāropa” la del “estado Intermedio” (S. antārabhava, T. bar-do) es de particular interés en lo que al tema se refiere.

En su significado más difundido “estado intermedio” corresponde al que se extiende desde el fin de la existencia actual, hasta el futuro renacimiento. En realidad, este concepto, debe ser entendido en sentido amplio, para poder captar su dinámica. Pues es un estado de transformación, que se desarrolla entre dos situaciones límites idénticas en esencia.

De este modo enfocada lo que llamamos vida, es un “estado intermedio” entre el nacimiento y la muerte; un “estado intermedio” entre la nesciencia y el saber trascendental.

Este proceso de purificación se lleva a cabo mediante las “cuatro confirmaciones” (S. abhiseka, T. dban skur) propias de los Tantras del Anuttara, con su desarrollo de las “etapas de la Generación y la de Logro”. En virtud de tal práctica, el adepto del Vajrayāna, puede

63. Citado en *Advayavajrasamgraha* de Advayavajra, op. cit. p. 2./

64. Citado en Evans Wentz W.Y. “Yoga Tibetano y Doctrinas Secretas” (trad.), Kler, Bs.As., 1975, p. 395.

65. “The Life and Teaching of Naropa”, esp. ps. 82-86 y 235 ss.

transformar el “cuerpo sutil” (S. manomaya, T. yid lus) en “Cuerpo de la conciencia sublimada” (S. vijnānamaya, T. ye-ses-lus) y éste en “cuerpo de diamante” (S. vajrakāya, T. rdo rje sku), culminando en el “cuerpo de la posibilidad infinita” (S. Dharmakāya T. chos sku).

En el instante de la muerte, cuando el principio consciente está por abandonar el cuerpo y antes de que los estados residuales kármicos comiencen a operar, se produce la experiencia cumbre denominada el “re-encuentro de las dos luces” la Luz Radiante o Madre con la luz interior o Hijo (S. dharmatā matri-pūtra, T. chos nyid ma bus).

Estos tres estados, muerte, estando intermedio y nacimiento son relacionado con los tres modelos existenciales.

Según Tsong kha-pa, en su *Don gsal*, la muerte es asociada con el Dharmakāya, el estado intermedio con el Sambhogakāya y el nacimiento con el Nirmānakāya.

“La contemplación del Dharmakāya es la purificación de la muerte, porque brevemente hablando, el Dharmakāya es equivalente a la experiencia de la Clara Luz de la muerte, la contemplación del Sambhogakāya es la purificación del estado intermedio y la contemplación del Nirmānakāya es la purificación del nacimiento”(66)

La liberación para el Tantrismo Budista es así la autorrealización del Ser como tal en su posibilidad infinita.

66. Tsong Kha pa's, Collected Works, Tohoku Catalogue 5290, Vol. Gha, *Don, Gsal*, Folio 25, a-b, citado por Alex Wayman, “The Buddhist Tantras”, Samuel Weiser, New York, 1973, p.28.