

ALEXANDRA DAVID-NEEL

AS ENSEÑANZAS
SECRETAS
DE LOS BUDDHISTAS
TIBETANOS



KIER

86

Colección

"DE NADA, NADA"

(Ex nihilo nihil)

Nada viene de nada, es decir:
Nada ha sido sacado de nada.
Nada ha sido creado, pero todo
cuando existe existía ya de
alguna manera desde la
eternidad.

DE LA MISMA AUTORA
Magia de Amor y Magia Negra
Textos Tibetanos Inéditos

**LAS ENSEÑANZAS SECRETAS
DE LOS BUDDHISTAS TIBETANOS**

ALEXANDRA DAVID-NEEL

LAS ENSEÑANZAS
SECRETAS DE LOS
BUDDHISTAS TIBETANOS

LA VISTA PENETRANTE

3a. Edición

Traducción del francés de
GABRIELA DE CIVINY

EDITORIAL KIER, S. A.
Avda. Santa Fe 1260
1059 Buenos Aires

Título original francés
LES ENSEIGNEMENTS SECRETS
DES BOUDDHISTES TIBÉTAINS
La Vue Pénétrante

Deuxieme édition, revue et augmentée,
Adyar, Paris, 1961

1ª Edición Argentina - Editorial Kier, S.A - Buenos Aires, 1970
2ª Edición Argentina - Editorial Kier, S.A. - Buenos Aires 1976
3ª Edición argentina, Editorial Kier, S.A. - Buenos Aires 1981

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
© 1981. by Editorial Kier, S. A. - Buenos Aires
Impreso en Argentina - Printed in Argentina

Tapa
BALDESSARÍ

LIBRO DE EDICION ARGENTINA

PREFACIO A LA PRIMERA EDICION

Se advierte al lector que lo que se le ofrece en el presente libro es un "reportaje" que se refiere al cuerpo de Enseñanzas que los tibetanos denominan Sangs wai Dam ngags¹, es decir: "Enseñanzas secretas".

La forma en que debemos entender el calificativo "secreto" aplicado a estas Enseñanzas es explicada en las siguientes páginas, así como la manera en que son transmitidas.

Me esforcé en exponerlas de una manera completamente objetiva; las opiniones que pueda sustentar personalmente no tienen por qué expresarse en una presentación que no tiene ningún fin propagandístico y que sólo apunta a que se conozcan algunas de las doctrinas profesadas por una élite intelectual tibetana poco accesible a los investigadores extranjeros.

Es de desear que cada uno de mis lectores se forme su propia opinión respecto de las teorías que encuentre en este libro. Serán materias de reflexión y meditación, si le parece bien. En todos los dominios, la tarea de un investigador sólo consiste en ofrecer a quienes se dirige un número de hechos apropiados para ampliar el círculo de sus conocimientos.

1 Ortografía tibetana: gsang bai glam ngag.

PROLOGO A LA NUEVA EDICION AUMENTADA

Este libro es un documento único, fruto de una investigación llevada a cabo durante una veintena de años en país tibetano, investigación que nunca se podrá renovar.

Los contactos con la "intelligentsia" religiosa del Tibet, siempre difíciles de efectuar antaño, han llegado a ser irrealizables.

Los nuevos arreglos de los países de Asia Central han entregado muchas partes de sus antiguas soledades a las empresas de los agricultores y prospectores. La ruidosa actividad de la civilización moderna ha desgarrado el solemne silencio que cubría las cavernas de los ermitaños contemplativos y de las apacibles moradas, encerradas entre altos muros, residencias de eruditos aristocráticos que se complacían en prolongadas lecturas y doctas meditaciones.

Los ermitaños, los filósofos, los pensadores y los pequeños grupos de discípulos que gravitan en torno de ellos están dispersos. ¿A dónde buscarlos?...

No es que no haya más pensadores en Asia. Lejos de ello. Si algunos de los Maestros espirituales de quienes recogí las Enseñanzas han muerto, surgieron otros. Siempre habrá, y en diferentes regiones del mundo, hombres que se esfuercen por descubrir los resortes que ponen en movimiento los fenómenos que aparecen en torno de ellos, y los que perciben en ellos mismos; los

que constituyen el mundo y los que constituyen su persona.

¿A dónde buscarlos?... Ya no se ofrece más al forastero la posibilidad de recorrer libremente, como se podía hacer antaño, los bosques, las sierras y todo el espacio que se extendía ante sus ojos.

Las investigaciones de cuyo género este libro es una expresión han llegado a ser, acabo de decirlo, imposibles de renovar. Así, estas pocas páginas pueden ser presentadas, con sobrada razón, como un documento único, en lo concerniente a las concepciones filosóficas de los intelectuales budistas tibetanos.

Es preciso que agregue aquí que, a despecho de mis esfuerzos y de mi conocimiento bastante amplio de las diferentes doctrinas budistas, no hubiera podido, sin la fiel colaboración del Lama Yongden, mi lamentado hijo adoptivo, obtener la confianza de los Maestros Espirituales tibetanos a quienes me dirigía y llevarlos a exponerme vistas filosóficas y disciplinas mentales que se creían obligados a mantener secretas.

A. D.-N.

**LAS ENSEÑANZAS ORALES SECRETAS
EN LAS SECTAS BUDDHISTAS
TIBETANAS**



CAPÍTULO I

EL SECRETO

Ya hace mucho que se me había ocurrido la idea de escribir este libro. En una hermosa tarde de verano expuse mi proyecto a un erudito tibetano que llevaba una vida contemplativa en una casita fijada al flanco rocoso de una montaña. Apenas si me alentó.

“Trabajo perdido, decía, la masa de los lectores y oyentes es idéntica en el mundo entero. No me cabe la menor duda que las gentes de su país se parecen a las que encontré en China y en la India, y aquéllas no difieren en nada de los tibetanos.

”Hábleles de verdades profundas, bostezan, y si se atreven, la dejan sola, pero basta referirles absurdas fábulas, son puro ojos y oídos.

”Quieren que las doctrinas religiosas, filosóficas o sociales que se les predicán sean agradables, que concuerden con sus conceptos, que satisfagan sus inclinaciones, en suma, desean reencontrarse en ellas y sentirse aprobadas por ellas.”

El Maestro no me enseñaba nada nuevo sobre ese particular. Centenares de veces había oído, en Occidente, a hombres y mujeres que expresaban el deseo de hallar una religión que los satisficiera, o los había visto rechazar una doctrina con estas palabras: “no me satisface”.

¿Y qué era pues *aquello* que deseaba ser agradablemente acariciado, satisfecho? Era el conjunto de nociones falsas, de inclinaciones irrazonables, de sentimientos de rudimentaria sensualidad que se disfrazan tras la apariencia de un fanteche denominado "Yo". Pensaba entonces en las devotas que se embriagan con el incienso y las conmovedoras sonoridades del órgano en las semitinieblas de nuestras catedrales, creyéndose en camino hacia cimas espirituales. Pensaba en todos aquéllos, sea cual fuere la fe religiosa o laica a la que pertenecen, que vibran al oír ciertas palabras, ciertas palabras que no son sino vano ruido vacío de realidad.

"De modo general, prosiguió el Maestro, distinguimos tres categorías de individuos: aquellos cuyo intelecto es completamente obtuso; aquellos cuyo intelecto es de calidad media, abierto a la comprensión de algunas verdades particularmente evidentes y aquellos dotados de un intelecto equipado en forma superior para las percepciones agudas, aptos para penetrar bajo la superficie del mundo de los fenómenos físicos como bajo la de los fenómenos mentales y capaces de aprehender las causas que obran en ellos¹.

"Basta encaminar la atención de estos últimos, basta decirles: 'mire por ese lado, considere esto', y discernen lo que hay que discernir en donde fijaron la mirada; comprenden qué es verdaderamente la cosa que les fue señalada.

"Las enseñanzas consideradas secretas se pueden proclamar por los caminos reales, seguirán siendo 'secretas' para los individuos de intelecto obtuso que no entenderán los discursos que se les dirigen y no captarán sino el sonido.

"El 'secreto' no depende del Maestro, sino de quien

¹ Denominadas respectivamente *thama*, *ding* y *ra* —escritas *thama*, *hbring* y *rab*.

lo escucha. Un maestro no puede ser sino quien abre una puerta : pertenece al discípulo la capacidad de ver lo que está más allá de ella. Existen instructores capaces de discernir el grado de agudeza intelectual de aquellos que solicitan su enseñanza y reservan la exposición detallada de ciertas doctrinas únicamente a aquellos a quienes juzgan capaces de comprenderlas. Así son comunicadas y se perpetúan las enseñanzas profundas transmitidas oralmente del maestro al estudiante desde hace muchas generaciones. Las ha oído usted. Empléelas según su criterio. Son muy sencillas pero embisten a la manera de un poderoso ariete la muralla de las nociones falsas arraigadas en el espíritu de los hombres y de las emociones que se apoderan de ellos antes de precipitarlos en el dolor ...

”¡Pruébelo! ...”

Recordé, entonces, lo que los antiguos textos budistas refieren acerca de la vacilación que experimentó el Buda antes de empezar su predicación :

“... He descubierto una verdad profunda, difícil de percibir, difícil de comprender, sólo accesible a los sabios.

”... La humanidad se agita en el torbellino del mundo y en él encuentra su placer. Ha de ser cosa difícil el que los hombres comprendan la ley del encadenamiento de las causas y efectos, la supresión de las *samskâras*² ...

”... ¿De qué sirve divulgar a los hombres lo que he descubierto al precio de penosos esfuerzos? ¿Por qué he de hacerlo? Esta doctrina no puede ser comprendida por los que están llenos de deseo y odio ... es misteriosa, profunda, oculta para el espíritu grosero.

² Las *samskâras* son formaciones mentales, las ideas, los conceptos que se “confeccionan” y que tienen su punto de apoyo en la ignorancia. Véase más adelante una explicación más detallada.

Si la proclamo y los hombres no son capaces de comprenderla, resultará de ello fatiga y fastidio para mí.

”Y como pensaba así, el Venerable se sintió inclinado a permanecer apacible sin predicar la doctrina.”

Aquí, los textos, con imaginación muy oriental, hacen que intervenga un Dios: Brahma Sahampati, que expresa en palabras audibles los pensamientos que surgen en el espíritu del Buda.

Brahma Sahampati exhorta al Buda a sobrellevar sus vacilaciones:

“... Quiera el Venerable³ predicar la doctrina. Hay seres cuyos ojos del espíritu están apenas oscurecidos por un ligero polvo, éstos comprenderán la doctrina.

”... En el país de Magadha⁴, una doctrina falsa ha imperado hasta el presente, elaborada por hombres con el espíritu contaminado (por la ignorancia). Abreles, ahora, la puerta de la inmortalidad (literalmente, de la no muerte).

”... Levántate, ¡Oh Victorioso! Recorre el mundo, oh jefe de los peregrinos (de los seres que vagan en la ronda de los nacimientos y las muertes sucesivas). Los hay que te comprenderán.

³ *Bhagavan* es una denominación respetuosa empleada al dirigirse a personalidades religiosas. Los *sannyasins* (ascetas hindúes), se sirven de ella para dirigirse los unos a los otros. Este título es también dado a ciertos Dioses. *Bhagavan* significa: glorioso, ilustre, venerado, etcétera. Los autores de lengua inglesa han traducido, lo más a menudo, este término por “Blessed One”. Los autores franceses nos dieron una traducción idéntica con “le Bienheureux” (el Bienaventurado), que no corresponde al verdadero sentido de *Bhagavan*. Esta interpretación errónea se ve aún más agravada en ciertas obras francesas en las que vemos designar al Buda como “el Bendito”, lo cual es completamente impropio. ¿Bendecido por quién?, se pregunta uno. “Venerable” corresponde al sentido atribuido a *Bhagavan* por los indos o hindúes cuando emplean este término.

⁴ El antiguo reino de Magadha, en la India central, que fue el teatro de la actividad del Buda.

”... Entonces el Buda echó sobre el mundo una mirada soberanamente clarividente. Vio seres cuyos ojos del espíritu estaban apenas oscurecidos por un ligero polvo y otros cuyos ojos estaban cubiertos por un grueso polvo. Vio seres cuyo espíritu era vivo y otros cuyo espíritu era obtuso.

”Del mismo modo que en una laguna de lotos nacidos en el agua, que suben en el agua, unos no emergen del agua y florecen en el fondo, otros se elevan hasta la superficie del agua y otros emergen del agua y el agua no moja su flor, del mismo modo el Buda echando los ojos sobre el mundo percibió seres cuyo espíritu era puro del fango terrestre, seres con el espíritu vivo y otros con el espíritu obtuso, seres de noble carácter y seres de carácter bajo, buenos oyentes y malos oyentes. Y cuando hubo visto estas cosas, se dirigió a Brahma Sahampati, diciendo:

”Que la puerta de lo Eterno esté abierta para todos.
¡Que aquel que tenga oídos para oír, oiga!”

Dudo que el divino Brahma Sahampati me haya juzgado digna de su intervención. No obstante, me atrevo a aplicarme el consejo que diera otrora el Gran Sabio indio y apoyándome también en la licencia que me fue concedida en el umbral de una ermita tibetana, intentaré trazar un resumen de ese cuerpo de teorías y de preceptos denominado *sangwa*, la doctrina mística secreta, íntimamente ligada a la idea de *lhag thong*⁵, la vista penetrante.

La enseñanza de todos los Maestros que no dejaron ningún escrito —y hasta la de muchos Maestros de quienes poseemos obras auténticas— siempre dio lugar a interpretaciones, a desarrollos que ora acrecentaron e hicieron resaltar el alcance de la doctrina original, ora falsearon su sentido primitivo.

⁵ Ortografía tibetana, respectivamente: *gsang wa* y *lhag mthong*.

El Budismo no es ninguna excepción a este respecto. En la India primero, luego en los diferentes países en que se implantó después, produjo un exuberante florecimiento de teorías bajo las cuales es a veces difícil reconocerlo.

He dicho en otro lugar ⁶ que una exposición de la doctrina budista cabe en dos páginas y, en efecto, he presentado en un cuadro que ocupaba dos páginas, las enseñanzas fundamentales del Budismo. Todas las Escuelas budistas, sin excepción alguna, adhieren a ellas y las toman como base de lo que estiman ser interpretaciones y desarrollos legítimos.

No es siempre fácil discutir esta legitimidad. El Buda insistía vigorosamente sobre la necesidad del examen de las proposiciones que enunciaba y sobre la de su comprensión personal antes de concederles fe.

Los antiguos textos no nos permiten duda alguna sobre este particular:

“No creáis en la fe de las tradiciones por más que se las honre desde hace muchas generaciones y en muchos lugares; no creáis en una cosa porque muchos hablan de ella; no creáis en la fe de los sabios de tiempos pretéritos; no creáis en lo que habéis imaginado pensando que un Dios os lo ha inspirado. No creáis en nada fiándoos en la sola autoridad de vuestros maestros o sacerdotes. Luego de examinarlo, creed en lo que vos mismo habéis experimentado y reconocido por razonable, lo que se ajusta a vuestro bien y al de los otros.” ⁷

En otro lugar, luego de haber platicado con algunos de sus discípulos, el Buda concluye:

“... Si, ahora, que conocéis así y veis así, ¿diréis?:

⁶ En “Le Bouddhisme, ses doctrines et ses méthodes”, y una nueva edición ampliada: “Le Bouddhisme du Bouddha et ses développements mahâgânistes et tantriques” (*Plon*).

⁷ Kalama Sutta.

”—Honramos al Maestro y por el respeto que le tenemos hablamos así.

”—No, no lo haremos.

”—Lo que decís, oh discípulos, ¿no es solamente aquello que habéis vosotros mismos reconocido, vosotros mismos captado?

”—Es eso mismo, Venerable.”

Con el correr de los siglos los sutiles filósofos de la India y de China usaron ampliamente de la libertad de pensamiento e interpretación que les fue otorgada. Hicieron uso de ella con virtuosismo y así hemos ganado los relatos de extraordinarias justas de controversia.

Los tibetanos no dejaron de imitarlos y se distingue en sus enseñanzas orales-reservadas un interesante encuentro de la filosofía india con la particular mentalidad de los hombres de raza amarilla. Por otra parte, los adeptos contemporáneos mejor informados de la secta de meditación (dhyana) denominada Ts'an en China y Zen en el Japón no hallan dificultades en reconocer que su doctrina es Budismo comprendido por cerebros de amarillos.

De este encuentro de mentalidades diferentes, el Budismo de las enseñanzas secretas tibetanas ha conservado un saber especial de racionalismo trascendente, un rígido equilibrio intelectual que lo diferencia totalmente tanto de la religión popular como del misticismo emocional de ciertas Escuelas del Mahayana.

Que la gran mayoría de aquellos que se llaman budistas no pudieron elevarse al nivel mental señalado por la enseñanza del Buda es un hecho patente.

La mayoría han confeccionado para su propio uso géneros de Budismo que nada tienen de budista y, en su ignorancia, sostienen, muchas veces con aspereza, que sus creencias y prácticas absurdas son la expresión de la más pura ortodoxia.

Los que son más inteligentes perciben claramente

lo ilógico de esas “variedades” de Budismo, pero se resignan, consienten en ello como si fuera una concepción indispensable que se hace a la debilidad mental del “mayor número” y porque desean reunir el “mayor número” de individuos bajo un rótulo que no les conviene.

Un japonés muy erudito que manifiesta una indulgencia —me atrevería a decir una ternura— muy particular por esas degeneraciones del Budismo, se expresa en la forma siguiente:

“A veces hemos de hacer caso omiso de las demandas de la razón y satisfacernos —aunque por lo general inconscientes de nuestra falta de lógica— con afirmaciones que son al parecer contradictorias cuando se las examina... Si la doctrina (el Budismo) ha alimentado contradicciones flagrantes, se debe a que, en algunos individuos, las exigencias del sentimiento religioso han de ser satisfechas aun a expensas de la razón.”

Y en otro lugar el mismo autor escribe:

“La inflexibilidad de la ley de las Causas y Efectos (Karma) es más de lo que los desdichados mortales pueden aguantar.”⁸

Es posible, es probablemente cierto para la mayoría de los que nos rodean, pero ¿quién obliga a esos espíritus débiles a llamarse budistas? No les es más fácil apegarse a otras doctrinas que les ofrecerán cuentos apropiados para acariciar sus tendencias sentimentales. Al hacerlo así no tienen porqué temer ninguna condena eterna, sino sólo los accidentes penosos, momentáneos que les atraerán los errores que cometerán en su actividad física y mental, sea: en acciones y pensamientos.

Los Maestros tibetanos que comunican las enseñan-

⁸ El profesor D. T. Suzuki en “*Outlines of Mahâyâna Buddhism*”, págs. 218 y 283. La traducción francesa es mía.

zas orales tradicionales repiten con insistencia el hecho de que esas enseñanzas son para el uso de los individuos de la categoría *rab*, es decir dotados de una inteligencia superior, excelente; los “lotos cuyas flores se levantan por encima del agua” según la comparación colorida del texto citado en las páginas precedentes.

La finalidad de estas enseñanzas no es de ningún modo la de divertir a los simples de espíritu, aquellos que las Escrituras tibetanas llaman caritativamente “niños”⁹, están destinadas a los fuertes para que se hagan más fuertes, a los inteligentes para que se hagan más inteligentes, a los perspicaces para desarrollar su perspicacia y llevarlos a la posesión de la vista profunda (*lhag thong*) que constituye la verdadera iluminación.

Por dichas razones la exposición de las doctrinas y de los métodos que constituyen este cuerpo de enseñanzas está reservada a cierta clase de discípulos, lo que le atrajo el nombre de enseñanza secreta.

Este Budismo de una élite tibetana es muy auténticamente de inspiración búdica y se vincula con el período más brillante de la filosofía budista. Sus enseñanzas son consideradas como tradicionales por haber sido transmitidas de Maestro a discípulo a todo lo largo de las generaciones continuas de éstos.

Los iniciados en las enseñanzas secretas profesan que éstas no provienen en modo alguno de una revelación sobrenatural sino que son el fruto de exploraciones intelectuales y espirituales realizadas por hombres que les agregaron observaciones e investigaciones efectuadas en el plano material.

Nos cabe señalar sobre este particular las ventajas que nos procuran los datos que nos fueron entregados por la ciencia moderna para la comprensión de varias teorías que nos son propuestas por las enseñanzas secre-

⁹ *Tchipa*: ortografía tibetana *bgi pa*.

tas. Los hombres que las concibieron debían estar dotados de facultades superiores de percepción y de comprensión: poseían la vista penetrante: *lhag thong*.

Si bien el personaje mítico Dordji tchang¹⁰ es a menudo nombrado encabezando la lista de los agentes de transmisión de las enseñanzas, figura sobre todo como símbolo en cuanto "portador del cetro mágico", el *dordji* representando el poder que confiere la enseñanza tradicional. Aun cuando algunos se sientan tentados a considerar a Dordji tchang como un individuo real, que difundió doctrinas particulares, no hay nadie que se aventure a presentarlo como el autor de éstas.

La adquisición de la vista penetrante es el verdadero fin del entrenamiento preconizado en la enseñanza tradicional oral. Esta última no consiste, como muchos lo imaginan, en *aprender* ciertas cosas al alumno, en descubrirle ciertos secretos, sino más bien en indicarle los medios de aprenderlos y descubrirlos él mismo.

La verdad aprendida de otro carece de valor, dicen los Maestros de la enseñanza secreta, sólo cuenta, sólo es viviente y eficaz la verdad que descubrimos nosotros mismos.

Si ocurriese de otra manera, nos bastaría leer las numerosas obras en las que filósofos, sabios y doctores de las diferentes religiones han expuesto sus vistas y elegir, entre éstas, una que concuerde con nuestras propias ideas y a la cual concedemos nuestra adhesión. Es lo que hacen la mayoría de los individuos a quienes los tibetanos clasifican en la categoría intermedia de los espíritus con facultades de poder medio.

Esta etapa debe ser superada. No basta ver con ojos que, según la expresión de los textos budistas, no están "cubiertos sino por una ligera capa de polvo",

¹⁰ Ortografía tibetana: *rdor rdji htchang*, su nombre sánscrito es Vajradhara: "Aquel que tiene el cetro del rayo", como Zeus entre los griegos.

por más que esta capa sea infinitamente tenue; trátase de quitar la menor traza de polvo que enturbia la visión.

Literalmente, *lhag thong* significa ver “más”, ver “más allá”, ver “excesivamente, superiormente”. Así, no sólo ver más que lo que aparece a la multitud de los hombres groseramente ignorantes, sino ver más allá de los límites donde se detiene la vista de los espíritus ya cultos, hacer nacer el tercer ojo del Conocimiento que los adeptos de las sectas tántricas colocan en medio de la frente de sus Deidades simbólicas.

CAPÍTULO II

VER

La fe ordenada a los fieles de todas las religiones y considerada por éstos como una virtud indispensable para el individuo que quiere asegurarse su salvación eterna no es honrada en modo alguno en las enseñanzas secretas. Muy al contrario. Fundándose en los consejos del Buda a sus discípulos, el primero de los juicios que los Maestros dan a los neófitos es: “¡dudad!”

La duda incita a la búsqueda y la búsqueda es la vía que lleva al Conocimiento.

De lo que antecede no se sigue que aquel que se encamina por la senda de las enseñanzas secretas es completamente abandonado a sus propios recursos. En absoluto. Se le pone en presencia de ciertos hechos que siempre le parecieron tan evidentes que nunca se detuvo a concederles el menor instante de reflexión y el Maestro le dice: Examinad pues si esos hechos que aceptáis como si representaran una realidad son verdaderamente reales. Examinad atenta, largamente, apartando todas las ideas preconcebidas, vaciad vuestro espíritu de todas las opiniones que ha alimentado respecto de esos hechos; *dudad* de lo que habéis admitido maquinalmente hasta ahora y mirad, como si vierais cosas muy nuevas, aquellas que amueblan vuestro contorno físico; examinaréis luego las reacciones mentales que les corresponden.

Examinar el mundo en medio del cual nos hallamos; examinar los múltiples fenómenos que surgen y desaparecen continuamente a nuestro alrededor. Llegar luego a examinar al espectador de ese espectáculo, aquel que denominamos "Yo", es éste un programa interesante, que promete descubrimientos inesperados.

¿A quién nos dirigiremos para obtener las informaciones que se refieren al mundo? ¿De quién hemos obtenido aquellas que ya poseemos?

La respuesta es: de nuestros sentidos.

Hemos visto, oído, gustado, olido, tocado diversos objetos de naturaleza material o de naturaleza más sutil. Hemos dado nombres a esos diversos objetos, los hemos clasificado en series de objetos similares, hemos compuesto, con ellos, un universo que ha llegado a sernos familiar del mismo modo que amoblamos la casa en la que moramos.

Se trata ahora de sacudir el entumecimiento creado por la costumbre de movernos sin curiosidad entre *nuestro* universo, persuadidos de conocer perfectamente la naturaleza de su mobiliario.

Se trata de poner en discusión los informes que nos proveen los sentidos. ¿Estos informes son verídicos? ¿No les agregamos de nuestra propia cosecha suplementos de los cuales los sentidos mismos no nos dijeron nada?

Veamos:

Os encontraréis en una extensa llanura desnuda; muy lejos distinguís una mancha verde que se destaca sobre el color amarillo de la arena. ¿Cuál es el tamaño de la mancha que percibís? Medidla por medio de un objeto recto colocado a la altura de vuestro ojo: un bastoncito, o hasta vuestro dedo. ¿A qué altura del bastoncillo o de vuestro dedo corresponde la mancha? Señalad esa altura. Tal vez iguale la de la falangeta de vuestro meñique, tal vez sea mucho más pequeña; tal vez no sea sino un punto.

Si no lo habéis aún hecho, podéis deteneros provisionalmente en esta muy rudimentaria experiencia.

¿Qué habéis visto? ¿Habéis visto una mancha verde del tamaño que habéis medido? Habéis visto esto y nada más. Decir que habéis visto un árbol en la lejanía es un error. Vuestros ojos no os han mostrado de ningún modo un árbol con sus ramas cubiertas de hojas apropiadas para resguardaros de los rayos del sol. La idea del árbol y de su representación en vuestro espíritu son el fruto de un trabajo mental que fue desencadenado por la vista de la mínima mancha verde.

Muchos elementos se combinaron en este trabajo. En primer lugar, se pueden poner el hábito, la memoria. Otras manchas verdes que se discernieron en circunstancias análogas llevaron a encontrar un árbol al extremo de una llanura. Se las recordó. De modo general se sabe también que la distancia da una imagen empuñecida de los objetos que se ven.

No obstante, éstos son *razonamientos* y no el hecho de haber *visto* un árbol. Es *probable* que andando hacia la mancha verde, aquel que la percibió encuentre un árbol, pero esto no es *seguro*. La mancha verde puede ser un edificio pintado de verde, la tela verde de una tienda, u otra cosa que no es un árbol. Un mayor grado de probabilidad, cuando no de certidumbre, se alcanzaría si a la percepción del color verde se agregara la del contorno sugiriendo la forma de un árbol. Pero también, ¿cuántas veces no se ha equivocado el trabajo mental que se ejerce sobre la sensación de ver una mancha verde? Deslumbramientos causados por el sol, espejismos nos pueden *inducir* a ver no sólo manchas verdes, sino árboles y muchos otros objetos a los cuales no corresponde nada material.

En suma, ¿qué género de información nos procuró el hecho de haber percibido una mancha verde? Nos hizo tener simplemente conciencia de haber experimentado una sensación. Una sensación, nada más, todo el

resto es interpretación. Igualmente, todas nuestras percepciones, aquellas a las que atribuimos nombres y les prestamos forma, color o no importa qué atributo no son más que interpretaciones de un contacto fugitivo de uno de nuestros sentidos con un estímulo.

Hemos sido llevados a contemplar la coexistencia de dos mundos: el del puro contacto no teñido por la pantalla de las "memorias" y el creado por las formaciones mentales (las *samskâras*): las interpretaciones.

El primero de estos mundos representa la Realidad, escapa a cualquier descripción; no podemos nada pensar, nada figurarnos a su respecto so pena de "interpretar" y de hacerle perder su carácter de Realidad. La Realidad es inexpresable e inconcebible.

El segundo de estos mundos es el de las formaciones mentales desencadenadas por el contacto-estímulo. Es el mundo en donde vivimos. Decir de él que no es *real* no significa que esté *desprovisto de existencia*¹.

¿Cómo se representa en las Enseñanzas orales-secretas el mundo de los fenómenos, el mundo sensible?

El mundo sensible es movimiento, dicen los Maestros, no un conjunto de objetos en movimiento, sino el movimiento mismo. No hay objeto "que se mueva", es el movimiento el que constituye los objetos que se nos aparecen: no son sino movimiento.

Este movimiento es una sucesión continua e infinitamente rápida de destellos de energía (en tibetano *tsal* o *chug*). Todos los objetos que nuestros sentidos nos hacen percibir, todos los fenómenos de cualquier género que sean, sea cual fuere el aspecto que revisten,

¹ Tsong Khapa, el fundador de la secta de los Gelugspas (gorros amarillos), insiste sobre ese punto, lo que lo opone a los ultraidealistas representados en nuestro días por la secta de los Dzogs tchen pas.

están hechos de una sucesión rápida de eventos instantáneos.

Cada uno de estos eventos momentáneos está *hecho* de causas múltiples y de condiciones múltiples conjuntas. También aquí es preciso guardarse de pensar que el evento es distinto de sus causas y de estas condiciones. Son éstas las que reunidas, *constituyen* el evento, no hay evento fuera de ellas.

Este término de *evento* no debe tomarse en el sentido en que se lo entiende en el lenguaje corriente, es decir como si significase un hecho de excepcional importancia, como cuando se dice: "un evento histórico". Evento significa aquí "alguna cosa que se produce". Esas "algunas cosas", que surgen instantáneamente, en serie, esos rápidos destellos de energía se asemejan bastante unos a otros a lo largo de la serie para que sean imperceptibles para nosotros, luego de pronto surge, entre esta serie de momentos, un momento diferente que capta nuestra atención y nos induce a creer que sobrevino un objeto nuevo.

Se explica a menudo este proceso comparándolo con el grano que permanece aparentemente inerte en el granero y que después, un día, nos muestra un germen, sea una cosa diferente del grano. Sin embargo, la inercia del grano de trigo en el granero no es sino aparente. Lo que veíamos como un grano sin vida era una serie de combinaciones de causas y de condiciones, una serie de instantes separados entre los cuales surgieron otros "instantes" que hemos percibido como siendo un germen.

Algunos dicen que el germen es una transformación del grano. Las Enseñanzas secretas no parecen alentar esta opinión. El germen, dicen, existe en *dependencia* del grano según la fórmula budista clásica: "siendo esto así, aquello se produce" que no hay que interpretar como significando que *esto* es el padre que ha engendrado *aquello* por una comunicación de sustan-

cia. *Esto* no es sino la ocasión que favoreció la aparición de *aquello*.

Dos teorías se confrontan. Las dos consideran el mundo como movimiento. Una profesa que el curso de ese movimiento (el que crea los fenómenos) es continuo, semejante a lo que nos parece ser el curso de un apacible río. La otra declara que el movimiento es discontinuo y procede de destellos separados de energía que se suceden a intervalos tan mínimos que son casi inexistentes.

En cuanto a la existencia de una materia inmóvil y homogénea, es absolutamente negada.

Si bien sucinto e incompleto, el resumen que acabo de esbozar de las doctrinas enunciadas en las Enseñanzas orales relativas a la naturaleza del mundo nos permitirá regresar a las informaciones que nuestros sentidos nos proveen para examinarlas más detalladamente.

Cuando examináis un objeto, ¿qué ocurre? Un contacto del órgano visual con un objeto exterior. Ese contacto sólo tiene la duración de un destello. Cuando creéis mirar por mucho rato, lo que tiene lugar son, de hecho, contactos repetidos, de los cuales cada uno no tiene sino la duración de un destello, y ninguno es idéntico al primero.

¿Por qué no es idéntico?

Debido a varias razones de las cuales la principal, la que engloba a todas las demás, es que —como se dijo anteriormente— nada de lo que existe es inmóvil y los fenómenos, sean cuales fueren, consisten en una sucesión de cambios que se suceden con una velocidad que supera infinitamente nuestras facultades de percepción y de comprensión.

Pues bien, el órgano material llamado ojo que consiste en un agregado que comprende considerable nú-

mero de células² no es inmóvil. Las células que lo componen están en movimiento perpetuo; son sensibles, individualmente, a numerosas influencias ejercidas sobre ellas por agentes que les son exteriores³, y sufren numerosos cambios que derivan de la naturaleza de su propia evolución. El ojo, en el momento del segundo contacto, no es más idénticamente semejante al ojo que sufrió el primer contacto y sigue modificándose en el curso de los repetidos contactos.

De hecho, lo que esos repetidos contactos nos aportaron cuando creíamos “mirar por largo rato” es una sucesión de imágenes. La rapidez de los contactos nos las hizo ver como una imagen única.

Del mismo modo, el objeto que hemos mirado no es tampoco un bloque homogéneo e inmóvil. Es un “universo” formado por un considerable número de partículas en movimiento. Lo que acaba de decirse de las células que forman el ojo se aplica igualmente a las que constituyen el objeto que contemplamos. En su continua danza sufren también cambios debidos a su propia evolución y a los cambios causados por los agentes exteriores. Aún más, se alejan o se aproximan unas a otras, formando diferentes arreglos, diferentes diseños. De ello se sigue que el objeto mirado es, en realidad, diferente de un instante al otro.

Si la mayoría de los hombres se dejan engañar por la ilusión que les oculta la actividad que obra a la vez

² La expresión “célula” es mía. Un tibetano dirá *dul ten* (rdul phren) o *dul tu* (rdul phra), dos términos que corresponden también a molécula y a átomo, asimismo como, figurativamente, grano de polvo y, en todo caso, sirve para expresar la idea de partículas infinitivamente mínimas que constituyen los cuerpos. Traducen los términos sánscritos: *anu* y *paramanu*.

³ No hay que entender aquí el término exterior como aplicándose solamente a agentes que existen fuera del ojo. El agente exterior, para una célula, puede ser una célula vecina más o menos próxima, que existe en el mismo agregado, es decir en la sustancia del ojo.

en el órgano y en el objeto con el cual entra en contacto, no se sigue de ello que todos los hombres comparten el mismo error en el mismo grado.

La "vista perspicaz": *thag thong* puede desempeñar aquí un papel. No cuesta nada conceder que nuestros sentidos son informadores muy infieles por ser demasiado poco sutiles; hasta cabe conceder que son absolutamente ineptos para que percibamos el trasfondo último de los fenómenos, pero es también razonable creer que nuestros sentidos son susceptibles de educación y que su agudeza puede ser acrecentada. ¿Hasta qué punto puede serlo? Nos es imposible preverlo, pero es razonable pensar que no hemos llegado de ningún modo al límite de perfección de que son susceptibles nuestras facultades físicas y mentales.

Lo que se ha dicho del sentido de la visión y de su objeto se aplica naturalmente también a los demás sentidos: al oído, pequeño universo en movimiento como el ojo, y a su objeto, el sonido; a los olores y a la nariz; a los sabores y a la lengua; a las sensaciones experimentadas por el contacto de nuestra epidermis con un cuerpo extraño. Siempre se trata del encuentro de dos agregados movibles. Y asimismo siempre se trata de una sensación seguida de una *interpretación* que la introduce en el dominio del consciente deformándola.

Cabe plantear la cuestión: Entre esos múltiples contactos entremezclados, ¿cuál es aquel que nos comunica un conocimiento real? Es preciso desconfiar del término *real* que, cuando lo pronunciamos, corresponde simplemente a una idea que nos forjamos, a una manera de ver que nos es particular y que hemos adoptado porque otros nos la han propuesto. En ningún caso la experimentación nos puede hacer tocar la realidad absoluta porque es con los sentidos con los que el experimentador percibe la marcha de la experiencia a la que se entrega y los resultados de ésta; ahora bien, sus sentidos, como se acaba de decir, no

le proporcionan sino series de sensaciones que interpreta a su manera. Esta manera es siempre verosímelmente muy diferente de la realidad.

Peró ¿acaso hay una Realidad, una Realidad única en sentido absoluto? ¿Qué podemos saber nosotros sobre este particular y qué significación tendría para nosotros que no pertenecemos a la esfera del Absoluto, sino a la de lo relativo?

Realidad es sinónimo de Existencia. Lo que es real, es lo que existe, es lo que es eficiente. ¿Y cómo sabemos que una cosa es eficiente? Lo sabemos cuando percibimos, cuando experimentamos los efectos. Pues bien, cada uno experimenta las sensaciones que la composición de su ser le permite experimentar. Un hombre no siente, no percibe idénticamente como un mosquito o una planta. Un ser que no fuera humano: un Dios, un Demonio o no importa qué otro ser no siente en absoluto, no percibe en absoluto de la misma manera que nosotros. La extensión, la gradación, la potencia, la naturaleza de las sensaciones y las percepciones difieren según la constitución de los órganos de contacto de los diferentes seres. De ello se sigue que lo que es real, existente, eficiente para una no afecta al otro, no tiene realidad alguna, existencia alguna para él.

Cada esfera, cada mundo, cada orden de seres tiene una Realidad que le es propia porque es eficiente en esta esfera particular y para este orden de seres.

Es menester desconfiar de los conceptos y los juicios fundados sobre nuestra mentalidad humana, sobre nuestros sentidos humanos y querer referirnos y juzgar a nuestra medida lo que existe en el infinito del espacio.

Cabe muy justamente aplicar a la Enseñanza oral lo que se ha dicho de la discontinuidad del movimiento que es el mundo. Esta enseñanza no se expresa en una forma metódicamente ordenada y continua, como esta-

ríamos tentados de desearlo. Los temas expuestos se entrecruzan, se repiten, contemplados bajo diferentes aspectos. Es raro que se dé un "curso" progresivo a un estudiante particular. Más bien la enseñanza se compone de charlas separadas que tienen lugar a intervalos a menudo muy distantes. Mi "reportaje" consiste en reunir sumarios de pláticas oídas. A cada uno de mis lectores le pertenece volver a juntar aquellos de los resúmenes que juzgue más interesantes para él.

Así como lo anuncié en las primeras páginas de este libro, el método seguido en las enseñanzas orales consiste en presentar al investigador temas de reflexión, dejándole en libertad para que haga lo que pueda. Para algunos, las teorías que han encarado les servirán de llave para abrir la puerta de un dominio que hasta entonces había permanecido cerrado, mientras que otros le darán vueltas en la mano sin introducirla en la cerradura, o aun ni siquiera dudarán de que exista una puerta que es preciso abrir. Esta comparación refleja el pensamiento de los Maestros que imparten las Enseñanzas orales.

Apoyándome en las explicaciones precedentes, me siento autorizada a regresar al tema de los contactos para agregarle algunos desarrollos e insistir sobre ciertos puntos.

Se dijo que el contacto entre un sentido y su objeto está constituido por una serie de contactos fugitivos. Se dijo igualmente que en el curso de estos contactos el órgano del sentido que se ejerce y el objeto con el cual está en contacto sufren ambas modificaciones porque los dos son agregados de partículas en movimiento.

La intensidad de los diversos contactos varía. Entre ellos hay algunos que sólo despiertan un eco en el mental, traducándose este eco por la idea que se nos ocurre: "he visto un caballo", "he visto un árbol, un

hombre”, “he oído el batintín que se hacía sonar”, “he comido un albaricoque”, “he olido el olor de la boñiga⁴ que está ardiendo”, “he tocado una tela de seda”, “fui picado por una espina”, etcétera.

Vemos, oímos, saboreamos mucho más cosas de las que tenemos conciencia y cuanto más bajo está un individuo en la escala de desarrollo físico y psíquico, tanto menor es el número de sus percepciones conscientes.

No es infrecuente haber contemplado un paisaje día tras día durante un largo período, luego discernir de súbito en ese paisaje familiar un objeto que nunca se había visto: la aguda punta de un *chorten*⁵ que emerge por encima de una colina, o bien la abertura de una caverna en un acantilado rocoso. Estos objetos siempre estuvieron allí, nuestras miradas pasaron sobre ellos muchas veces, nuestro órgano visual recibió la impresión de ellos, pero ésta no fue bastante fuerte como para que los *viéramos conscientemente*. Se produjeron otras circunstancias, la impresión fue reforzada y hemos *visto*.

La competencia que los sentidos se hacen entre sí trae también el predominio pasajero de uno o de otro que ahoga las sensaciones causadas por los otros.

Un individuo que escucha intensamente un ruido que le interesa, el galope de los caballos que cree montados por bandidos que avanzan en su dirección no sentirá la picadura de los insectos, el frío del viento, etcétera.

¿Equivale a decir que aquellos de los contactos que no despiertan una actividad mental suficiente para que tengamos conciencia del género de sensación experimentada permanecen totalmente sin efecto? De nin-

⁴ Es sabido que en la mayor parte del Tibet, el combustible que más se emplea es la boñiga seca del ganado.

⁵ Monumento religioso que se encuentra con frecuencia en el Tibet.

guna manera. Nada de lo que se produce permanece sin efecto.

Nos vemos entonces llevados a examinar cuáles pueden ser esos efectos, es decir qué ocurre con esos múltiples contactos de los cuales no tenemos conciencia.

A los contactos debidos a la actividad de nuestros cinco sentidos, es preciso agregar los que se deben a la actividad del espíritu, que los budistas consideran el sexto sentido. A esta última categoría pertenecen las opiniones, teorías, doctrinas, ideas en general que hemos encarado en el curso de nuestra educación, las conversaciones que hemos tenido u oído, las lecturas que hemos hecho, etc. De estos contactos efectuados por nuestro sexto sentido —el espíritu—, como también los efectuados por los sentidos físicos, hay gran número, cuyo mayor número, sin duda, nos ha apenas rozado sin marcar una impronta en nuestro mental, no los hemos sentido en absoluto, o bien por haber sido impronta demasiado ligera, los hemos olvidado.

Empero, no están, de ningún modo, muertos, han engendrado una descendencia de orden sutil y esta descendencia, es decir sus efectos, podrá manifestar su existencia aun después de un largo intervalo. Sin embargo, no debemos imaginarnos que las energías desencadenadas por los contactos físicos o psíquicos de los cuales no fuimos conscientes permanecen almacenados en estado puramente latente en una suerte de receptáculo inmaterial, esperando condiciones favorables para su manifestación.

Algunos profesan una opinión de ese género y hablan de un “receptáculo de conciencia” de una manera que lo convierte en una suerte de individuo o deidad cósmica. Esta opinión no es reconocida en las Enseñanzas orales.

Las fuerzas creadas por los contactos, aquellos de los cuales fuimos conscientes y aquellos de los cuales

no tuvimos conciencia, dan lugar a múltiples destellos de actividad que se manifiestan en diferentes planos, como también a múltiples acciones y reacciones entre estas mismas diferentes fuerzas.

El juego de los contactos y de sus efectos no debe ser contemplado sólo en relación con nosotros.

Los innumerables contactos de todo género que se efectúan continuamente en el universo y los efectos igualmente innumerables y diversos de esos contactos constituyen otro intercambio de energía cuya influencia se ejerce sobre todos los seres y en todos los dominios.

Es preferible decir, para ceñirnos más estrechamente a las teorías que examinamos: no se producen verdaderamente contactos en el universo. El universo es movimiento y ese movimiento está hecho de contactos. Los contactos y sus efectos *son* el universo.

Del mismo modo, en la restringida escala de nuestro individuo, es ese movimiento de los contactos y de sus efectos lo que *es* nuestro individuo, esto que denominamos nuestro "Yo".

Retornemos otra vez a los hechos a la medida de ese "Yo", que luego veremos desvanecerse como "el agua del espejismo" o "el castillo en las nubes".

El contacto despierta una idea. Este nacimiento de la idea puede depender del contacto, no obstante nada es menos cierto que el contacto sea la única causa del género de idea que le sigue.

Podemos comparar el contacto a un choque, pero en la duración infinitesimal de tiempo que transcurre entre ese choque y el surgimiento de la idea que atribuye un nombre al objeto del contacto, se produce un fenómeno. Este fenómeno se puede comparar a la interposición, entre el puro contacto y nuestra conciencia, de una pantalla sobre la cual hay figuras pintadas.

¿Qué es esa pantalla? Los tibetanos la denominan

pagtchags (en sánscrito *vasana*), es decir propensión, inclinación, hábito, pero más exactamente: memoria ⁶.

El papel que desempeña la educación en la consecuencia que tenemos de nuestras percepciones fue subrayado por los psicólogos occidentales.

En un artículo que se refería a la manera en que los individuos perciben los colores, el Dr. Charles Hill ⁷ se permite dudar de la exactitud de la percepción de un niño que declara que el césped es verde. ¿Tiene realmente el niño la impresión de discernir el color verde cuando mira un cuadro de césped, o bien repite: "el césped es verde" por efecto de una sugestión? Se le dijo: "el césped es verde" y llega a verlo verde.

En el terreno aún restringido de búsquedas en que el estudiante se mantiene por el momento, examinará sobre todo el hábito que tenemos de asociar la noción de ciertas formas, de ciertos colores, de ciertos sonidos, de ciertos sabores, etc., con ciertos estímulos particulares.

Este hábito no es en modo alguno personal, está anclado, desde su origen, en los seres cuyos órganos de contacto son análogos a los nuestros y que, de ahí, son aptos a ser afectados de una manera análoga por los mismos estímulos.

En cuanto a conocer las reacciones de las cuales podrían ser susceptibles seres constituidos de manera diferente, nos es imposible. Lo que es razonablemente permitido pensar es que, como acabamos de decirlo, en un mismo mundo, mundos diferentes son percibidos por diferentes seres según la naturaleza de sus respectivos órganos de percepción.

El mecanismo del fenómeno, tal como puede ser someramente descrito, es el siguiente:

⁶ Otra acepción de *vasana* es "fuerza", "impulso vital".

⁷ Artículo en el "Continental Daily Mail" (agosto 1950).
La traducción del inglés es mía.

Tiene lugar un contacto, sabemos que éste consiste en una serie de contactos discontinuos entre los que algunos producen un choque que desencadena una sensación. Esta sensación ya fue experimentada por el individuo y por los de su especie y la respuesta que le fue hecha en circunstancias análogas se levanta a la manera de una pantalla sobre la cual la respuesta habitual a este género de sensación está inscrita en imágenes: un caballo, un albaricoque, un batintín, una espina u otra cosa.

¿Quiere decir ello que en *verdad absoluta* nuestros sentidos entraron en contacto con un caballo real, un albaricoque real, etc.? Nada lo prueba, cualquier prueba que se pueda aportar descansaría todavía sobre el testimonio de los sentidos, testimonio que no haría sino repetir las inexactitudes anteriormente registradas. Nada nos permite suponer lo que hay más allá de la existencia de un estímulo que ha provocado la sensación que hemos experimentado, sensación que hemos experimentado a nuestra manera agregándole imágenes de nuestra invención.

¿Es preciso creer que hemos sido engañados por un puro espejismo? En absoluto. Verosimilmente, el estímulo corresponde a alguna cosa, pero esa alguna cosa, es decir el objeto⁸ cualquiera con el cual uno de nuestros sentidos ha chocado, sigue siendo desconocido.

Sin que exista ningún objeto material correspondiente, vemos así en sueños imágenes de caballo, albaricoque, etc., debidas a las memorias que conservamos de esos objetos. ¿Cómo se conservan esas memorias? Examinaremos en los siguientes capítulos diferentes teorías que se ocupan de ese tema.

⁸ No hay que vincular aquí al término "objeto" la idea de materialidad que incluye cuando pensamos en una piedra, un árbol o un animal. Aquí, el "objeto" es más bien una fuerza, un particular destello de energía con el cual nuestros sentidos tuvieron un encuentro.

Los tibetanos no dejaron de observar que cuando miramos un cazador que dispara su fusil a lo lejos, vemos el fulgor de la llama antes de oír el ruido de la detonación. Esta comprobación no parece, empero, haberlos incitado a proseguir investigaciones sobre ese particular y a elaborar teorías más o menos coherentes relativas a las respectivas velocidades de la luz y el sonido.

No obstante, la idea que el cuadro del mundo que contemplamos representa verdaderamente el estado de los eventos en curso en el momento en que nos aparecen está claramente puesta en duda en las enseñanzas secretas. Estas se inclinan a profesar que las imágenes que vemos son imágenes de *lo que fue* y que *no es más*. En otros términos, vemos los fantasmas de cosas muertas.

Quizá sea interesante comparar a este respecto los datos de nuestra ciencia moderna con las conjeturas halladas en las enseñanzas secretas.

Bajo el título "Si estuviéramos en una estrella, ¿qué veríamos de lo que existe en la tierra?", Alexandre Ananoff, laureado por la Sociedad Astronómica Francesa, escribe:

"A causa de las inmensas distancias que nos separan de las estrellas y de la longitud del tiempo que la luz de una estrella necesita para llegar a nosotros, la imagen de la estrella que vemos es la imagen de esta estrella que partió hace algunos miles de años del punto donde esta estrella se hallaba en ese momento y que sólo ahora se imprime sobre nuestra retina.

"En conclusión, cabe decir que en la mayoría de los casos lo que examinamos es el fantasma de una estrella. Quizás examinamos una estrella que ya no existe ahora, en cuyo caso podríamos pensar que estudiar la astronomía es estudiar la historia de un pasado desaparecido.

"Si nos encontráramos en una estrella y si, desde

allí, pudiéramos ver la vida sobre nuestro planeta, no veríamos nuestra civilización moderna. Veríamos, por ejemplo, los sucesos que tuvieron lugar en Egipto en tiempo de los Faraones.”

Para establecer que la imagen que percibimos de un objeto no se conforma exactamente a la que presentaba en el momento en que un contacto, visual u otro, se produjo, las enseñanzas apelan a las teorías que niegan todo carácter de estabilidad y de solidez a los cuerpos materiales. Estas teorías acaban de ser sucintamente evocadas en las páginas anteriores.

Aunque el intervalo de tiempo que consideran transcurrido entre el momento en que percibimos la imagen de un objeto y el en que la imagen de éste “partió” sea infinitamente breve, el principio considerado es el mismo que el que se refiere a los miles de años que necesita la imagen de la estrella para llegar hasta nosotros. En los dos casos la conclusión es: lo que vemos son imágenes del pasado.

También se invita al estudiante a que reflexione sobre el siguiente problema: Conviene considerar los eventos como una serie de cuadros que desfilan ante un espectador inmóvil o más bien debemos creer que un viajero camina a lo largo de una suerte de galería de imágenes, contemplando unas tras otras las escenas que representan.

Los chinos de la secta de meditación⁹ se plantearon este mismo problema y, al parecer, hallaron una respuesta en la siguiente declaración que es célebre en la secta:

“Estoy sobre el puente, y ¡maravilla! No es el río lo que corre, es el puente que avanza sobre el torrente.”

El puente que se desplaza sobre un torrente inmóvil puede ser entendido como si fueran viajeros que andan a lo largo de una sucesión de imágenes que son

⁹ Ts’an en China, Zen en el Japón, Dhyâna en sánscrito.

acontecieres, pero, más bien, el espíritu en continuo movimiento es el que imagina el río (torrente de eventos) que corre bajo el puente, y que imagina el puente mismo.

Estos eventos, ¿existen, pues, ya? ¿Habrían sido plantados a lo largo del camino del viajero a la manera de mojones kilométricos inmóviles que jalonan nuestros caminos?

En este caso, ¿no bastaría que el viajero lo recorriese con suficiente velocidad para que pudiera contemplar cuadros situados fuera de la vista de los individuos que permanecieron inmóviles o que andan lentamente, es decir para que tenga la visión de lo que es el porvenir para los individuos situados detrás de él, en el camino?

He oído comparar este viajero a un jinete. Cuanto más rápido lo lleve su cabalgadura, más pronto verá tal río, tal montaña y las personas que viven en sus cercanías que los peatones que avanzan lentamente no verán sino el día siguiente o dos días después.

Por otra parte, ¿no sería posible dar marcha atrás, volver sobre los propios pasos y contemplar, así, escenas del pasado?

Las enseñanzas secretas encierran, sobre este particular, declaraciones desconcertantes del género de aquella que se refiere al puente en movimiento y otras análogas. Pero, como los Maestros del Ts'an, aquellos que imparten las enseñanzas secretas, advierten a sus alumnos que estas declaraciones no tienen carácter dogmático alguno. Apuntan a producir un choque mental, la inversión de nuestras ideas acostumbradas para hacernos ver un aspecto de las cosas que nunca se nos apareció y la posibilidad de la existencia de lo contrario a lo que hemos considerado, hasta entonces, como una verdad inatacable.

Según la expresión colorida de un adepto de la

secta Ts'an, es preciso llegar a "percibir la estrella polar en el hemisferio austral".

En lo que respecta a tener una visión de los eventos por venir, el punto de vista de las enseñanzas secretas es examinado más adelante¹⁰. Basta decir ahora que, fundándose en teorías relativas a la impermanencia de los fenómenos, su instantaneidad y la multiplicidad de las causas de las que dependen, estas enseñanzas declaran que el porvenir no puede ser contemplado sino bajo el aspecto de probabilidades, nunca bajo el de certidumbre. El ejemplo que se da a menudo es el de una semilla de la que *probablemente* brotará un germen, sin que, empero, se pueda tener la certeza, pues ya por secarse, ya por otras causas, cabe la posibilidad que la semilla no dé de ningún modo lugar a la aparición de un germen.

Tanto el porvenir como el pasado representan conceptos relativos que se relacionan con un individuo al que se imagina como permaneciendo inmóvil. Es en relación con este individuo al que se supone fijo, en un momento determinado, como existen el tiempo y el espacio. Si digo "*lejos*" mi valoración equivale a expresar: "*lejos de mí*" o lejos de un objeto escogido por mí e imaginado, igualmente, como hallándose fijo en un lugar determinado.

Ocurre lo mismo si digo: "*hace mucho tiempo*", la valoración del tiempo se funda sobre el hecho de mi existencia, o la de un objeto elegido por mí, en cierta época determinada.

¿Qué quiere decir "*hace mil años*", o "*ayer*"? ¿Qué quiere decir "*cerca*" o "*a una distancia incalculable*"? Estos términos no representan nada por sí mismos; lejos o cerca no pueden ser sino lejos o cerca de alguna cosa, mil años o ayer no pueden ser sino mil años o ayer contando a partir de alguna cosa.

¹⁰ En el capítulo IV.

¿Hay motivo para detenerse y discutir problemas de este género? Los Maestros que inculcan las enseñanzas secretas no lo creen en absoluto. Estas discusiones, como otras análogas, pueden hacer las veces de gimnasia mental para desentumecer el espíritu, pero no tienen utilidad alguna porque los objetos que proporcionan la materia sobre la cual se ejerce nuestra ingeniosidad mental carecen de toda existencia real.

Lo que es preciso llegar a comprender es que las teorías y doctrinas de todo género son fabricaciones de nuestro espíritu. Es capaz de fabricarlas diametralmente opuestas unas de otras, y unas no serán menos verdícas ni menos falsas que las otras porque todas se apoyan sobre percepciones erróneas o, en el mejor de los casos, relativas, que no son válidas sino para un observador constituido como nosotros, colocado donde estamos y que están vacías de toda realidad absoluta.

El célebre filósofo Nagarjuna¹¹ era un acabado maestro en el arte de desorientar nuestros hábitos mentales, de probarnos que lo contrario de lo que consideramos cierto puede ser igualmente cierto y que, muchas veces, ambos son absurdos. De este modo llevaba a la luz la inanidad de nuestras opiniones heredadas y profesadas sin haber jamás examinado las pruebas sobre las cuales se dice que están fundadas.

¹¹ El fundador de la Escuela filosófica Madhyamika. Hacia el siglo II.

CAPÍTULO III

LOS ORIGENES INTERDEPENDIENTES

Las Escrituras Budistas refieren que la primera predicación del Buda consistió esencialmente en una exposición de la teoría de los “Orígenes interdependientes” (*prattiya samutpada*)¹, también denominada doctrina de las doce causas².

Todas las escuelas filosóficas que fueron fundadas en el seno del Budismo, ya fueran de tendencias realistas o de tendencias idealistas, adhirieron a dicha teoría. El filósofo Kamalasila³ calificaba el *prattiya samutpada* de “Joya de la Doctrina budista”.

¹ En tibetano: *rtén hbrét yen lag btchu gnis*. Pronunciado: *Tén dél yén lag tchu gni*. Bello ejemplo de la diferencia que existe entre la ortografía y la pronunciación en la lengua tibetana.

² Las doce *nidána*.

³ Kamalasila. Célebre filósofo budista del siglo VII. Pertenecía al monasterio de Vikramasila, en la comarca de Magadha (India central). Bajo el reinado del rey Ti tsong détsen (Khri srong Idéhu bstan), fue al Tibet y allí sostuvo una controversia pública con un monje chino adepto a la doctrina de la no actividad. Kamalasila triunfó sobre su adversario y este último fue expulsado del Tibet. Leyendo el relato de ese debate, en los textos tibetanos, según mi parecer los argumentos del chino eran superiores a los de Kamalasila, pero cada vez que se me ocurrió adelantarse esa opinión ante los doctores en filosofía de las universidades de Lhasa, éstos montaron en cólera... lo cual no cambió en absoluto mi opinión.

Los términos empleados en esta enumeración se prestan fácilmente a ser aplicados a las peripecias de las vidas individuales, así tal es, en general, la interpretación adoptada por los budistas hinayanistas (los theravadins de los países del sur). Para ellos, la serie de las doce causas concierne a los individuos: hombres o animales, más especialmente los seres humanos.

Recuerdo haber provocado el asombro y las negaciones formales de monjes budistas de Ceilán y de Birmania al insinuar que la "Cadena de los Orígenes interdependientes" era susceptible —al menos en su línea principal— de referirse tanto a la evolución de una planta como a la de un hombre.

En efecto, si bien entre ellos los "letrados" se guardan de ello, la mayoría de los que se declaran budistas —mahayanistas de los países del norte, como también hinayanistas del sur— siguen aferrados al concepto hindú del *Jiva*⁴, es decir el *ego*, un ente que transmigra de vida en vida, abandonando su cuerpo material en el momento de la muerte "como se abandona un vestido usado para ponerse otro"⁵.

Esta creencia es sin embargo formal y continuamente denunciada por la doctrina del Buda cuya negación del "Yo" es el artículo fundamental y la distinción de las doctrinas ortodoxas hindúes.

El credo budista consiste, en efecto, en dos breves y tajantes declaraciones:

"Todos los agregados son impermanentes."

"Todas las cosas están privadas de ego (atman: 'yo' o alma)."

Lo cual significa que si se descartan los elementos

⁴ El equivalente de lo que los occidentales llaman alma. El *jivátman* es el principio que da la vida al cuerpo. Es él que, según los hindúes, se reencarna. El *jivátman* es, según el Védanta, el *Parátman* en su modo individualizado.

⁵ Bhagavad Gita II, 22.

constituyentes que forman lo que llamamos un hombre, un caballo, un árbol, una montaña, una estrella o no importa qué cosa, si se abstraen las cualidades que nos lo hacen sensible, nada encontraremos que sea distinto de los elementos constitutivos de esas cualidades, no descubriremos en absoluto al hombre, al caballo, a la montaña *en sí*. Estos nombres sólo designan una colección de elementos.

El ejemplo clásico dado en los textos budistas es el del carro que consta del conjunto de las ruedas con sus rayos y cubo, de un timón, etc. . . . , o de la casa que consta de una armazón de madera, vigas, techo, etc. . . . Pero el *carro* en sí mismo, la *casa* en sí misma, ¿dónde están?

Asimismo, si al hombre se le saca su forma física, la sensación, la percepción, la actividad mental, la conciencia-conocimiento, ¿qué queda? ¿Dónde se encuentra al hombre existente por sí mismo fuera de la corporalidad y la mentalidad?

En las enseñanzas secretas se aporta la mayor insistencia en plantear como doctrina fundamental esta negación del “yo”. Aquellos que se demoran en la creencia del “yo”, se dice, no comprenden el sentido de la enseñanza, no son en modo alguno budistas, no obtendrán de ninguna manera la liberación, la salvación, pues en caso de faltar una perfecta comprensión (una vista clara) de esta ausencia de “yo”, no percibirán el medio de pasar más allá del ser y el no ser.

Ninguno de los que hacen profesión de budismo niegan ese credo y todos repiten en pali o en otra lengua⁶, pero en la mayoría de los casos es “sin haber comprendido el sentido de la enseñanza”.

⁶ La fórmula original en pali es: *Sabbe Sankhara anicca* — *Sabbe Sankhara dukkha* — *Sabbe dhamma anatta*. Sea: Todos los compuestos son impermanentes — Todos los compuestos son dolor — Todas las cosas (todo en general), están desprovistas de *ego* (de “sí” propio). Los tibetanos escinden en dos el

Al *ego*, al cual les es forzoso renunciar si las Escrituras canónicas les son un tanto familiares, lo sustituyen por una corriente de elementos que andan en grupo, un paquete, de algún modo, al parecer, a la manera de los quanta de la ciencia occidental.

Esa corriente denominada *santâna*⁷ desempeña de alguna manera el papel de la vida individual. El Thera Nyânatiloka⁸ me declaró un día que el Nirvâna consistía en el agotamiento de esa corriente de actividad cuando dejaba de ser sustentada por el aporte del *karma* debido a la actividad del individuo. Según su parecer, lo que consideramos un individuo es una corriente particular, un *santâna* especial. Desde luego, el erudito bhikhu negaba la existencia de un *jiva* o *ego* que existiera fuera del *santâna*. Los fenómenos que componen la corriente eran acontecimientos discontinuos que se sucedían en procesión sin estar vinculados unos con otros, a la manera de un desfile de hormigas.

En lo que a mí respecta, esa corriente que parece correr aislada conservando su identidad entre las múltiples otras corrientes parece derivar de una teoría insostenible. Los Maestros tibetanos de las Enseñanzas orales tampoco la admiten.

tercer artículo de la declaración y dicen: "No hay *ego* en el individuo, no hay *ego* en cosa alguna".

Todas las cosas, todo ser que está compuesto de elementos derivados de otro, son productos y, puesto que es así, no tienen en absoluto naturaleza propia, aislada, independiente en la cual el otro no esté presente.

⁷ *Santâna*, término sânscrito que significa un fluir continuo, una línea, una sucesión. He discutido la teoría de los *santânas* en "Le Bouddhisme du Bouddha et ses développements", edición ampliada, pág. 54 (*Plon*).

⁸ Nyânatiloka es el nombre religioso de un orientalista alemán que vivió por más de cuarenta años en Ceilán como monje budista. Publicó numerosas obras: traducciones de las Escrituras palis del canon del Budismo del sur u obras originales. Falleció en mayo de 1947.

**La Cadena de los "Orígenes interdependientes",
está enumerada en la forma siguiente**

	<i>En sánscrito</i>	<i>Pronunciación</i>	<i>En tibetano Ortografía</i>
Ignorancia	Avidya	marigfa	ma rig pa
Samskara (formaciones-confeccio- nes mentales	Samskara	du téhé	hdu byéd
Conciencia, conocimiento	vijnána	namparshés pa	rnam par chés pa
Nombre y Forma (corporalidad, mentalidad)	náma-rupa	ming tang zug	ming tang gzugs
La esfera de los sentidos (sentidos y sus objetos, el espíritu consi- derado como 6º sentido	sadáyatana	kyé tchéd tug	skyé rnechéd trug
Contacto	sparsha	rég pa	régpa
Sensación	vedána	tsorwa	tsorba
Deseo, sed	trishna	sédpa	srédpa
Prehensión	upádána	lénpa	lénpa
Existencia (devenir)	bhava	sidpa	srid pa
Nacimiento	Jati	kyéwa	skyé ba
Vejez, muerte	jára-marana	ga-shi	rga-shi

Muy al contrario, encontramos en las obras de los autores mahayanistas interpretaciones que dan al *pratitya samutpada* una significación cósmica, y en seguida se plantea una cuestión: ¿Por qué los doce términos de la Cadena de los Orígenes interdependientes son comprendidos de manera diferente en los sūtras que los mencionan y en las obras filosóficas que los interpretan?

Vasubandhu⁹, adelantándose a esta cuestión, responde: Porque en los sūtras, la Cadena de los Orígenes está expuesta de un modo popular para uso de la masa de los auditores y al alcance de su grado de comprensión, es decir como si se refiriese a la vida individual, mientras que las obras dan interpretaciones que contemplan su significación profunda.

Se ve, pues, que Vasubandhu distingue una explicación completamente exotérica y una explicación que ahonda más en el tema.

Los tibetanos encuentran aquí su acostumbrada clasificación de la doctrina exterior *tchi* y de la doctrina interior *nang*. Les agregan el *Sangs wai Damnags* al que consideran como un cuerpo de doctrinas secretas. *Secretas en el sentido que sólo los espíritus particularmente perspicaces pueden tener acceso a ellas.*

Los Maestros que exponen las Enseñanzas orales de esta categoría no dejan de aconsejar a sus alumnos que se familiaricen primero con las interpretaciones "interiores" (*nang*) de la Cadena de los Orígenes interdependientes.

Su significado entero está enunciado en fraseología técnica por la declaración: "*Siendo esto así, surge aquello*", o también: "No hay en absoluto producción real, no hay sino interdependencia".

Una fórmula explicativa es expresada en la forma

⁹ De su nombre tibetano *Ignên* (*thyig gnien*). Vivió hacia el siglo v.

Aquellos que conciben la Cadena de los Orígenes como si se refiriese a la vida de los individuos la explican de las dos maneras siguientes o en forma análoga

I. — Vida pasada

ignorancia
samskara (actividad mental)

II. — Vida presente

conocimiento
corporalidad — mentalidad
órganos de los sentidos y el espíritu (6º sentido)
impresión recibida por los sentidos
sensación

deseo
prehensión — apego

acciones

III. — Vida futura

nacimiento
vejez — muerte

I. — Vida pasada

ilusión
samskara = karma

II. — Vida presente

— primer momento de una nueva vida, concepción
— los 5 elementos constitutivos de la existencia
— en el embrión antes de la formación de los órganos de los sentidos
— formación de los órganos
— los órganos y la conciencia-conocimiento comienzan a cooperar
— sensaciones determinadas
— despertar del instinto sexual; comienzo de un nuevo *karma*
— diferentes ocupaciones en la vida. Vida, es decir diferentes géneros de actividad consciente

III. — Vida futura

renacimiento
nueva vida — vejez — muerte

siguiente: “No aparece cosa alguna que se haya producido por sí misma (que sea la causa de su aparición). No aparece cosa alguna que sea producida por otra cosa. Nada llega a existir sin causa. Todo lo que llega a existir existe en dependencia de causas”.

La teoría de los Orígenes interdependientes está íntimamente ligada a la de la instantaneidad y de la impermanencia de todos los fenómenos, ya que éstos consisten, como se dijo anteriormente, en destellos discontinuos de energía.

El término interdependiente indica también que no se trata de una línea de ilación directa.

Es preciso evitar creer que *esto* engendra *aquello* que surge; carece de tiempo para ello, cabe decir, pues los destellos de energía no tienen duración alguna que pueda permitirles un acto real de producción.

Además, no hay cosa que sea el producto de una causa única, ya que la combinación de varias causas siempre es necesaria para dar lugar a un resultado. La semilla sin la cooperación de la tierra, la humedad, la luz, etc. . . . , jamás se convertirá en árbol.

El hecho de que la teoría de los Orígenes interdependientes apunta a esclarecer, es simplemente que la existencia pasajera de ciertos fenómenos es necesaria para que tal otro fenómeno llegue a existir.

Ninguno de los destellos de energía que constituyen el mundo no se manifiesta sin descansar sobre la existencia, tan efímera como la suya, de otros destellos de energía que reemplazan causas u ocasiones favorables.

En la interpretación mahayanista de la “Cadena de los Orígenes interdependientes”, ésta cobra amplitud. El nacimiento, la decrepitud, la muerte, ya no están más representados como las etapas de la vida de un individuo humano que nace, se desarrolla, envejece y muere para renacer y volver a empezar un

curso análogo a través de las alternativas de sensaciones agradables o dolorosas. Se trata de la ley universal de la impermanencia en virtud de la cual todo lo que surge como siendo el resultado de una unión de elementos debe forzosamente disgregarse cuando se manifiestan causas diferentes de aquellas que llevaron a la constitución del agregado. Las últimas palabras que el Buda moribundo dijo a sus discípulos fueron: "Todo lo que es producido, lo que es compuesto, es perecedero".

Esta ley de la impermanencia rige los soles en las honduras del insondable espacio, así como rige el más diminuto insecto, el menor grano de polvo.

No basta comprender que nacimiento, decrepitud y muerte sobrevienen a la medida de los progresos que nuestros sentidos achacosos son capaces de registrar. El proceso es incesante en todos los seres, en todas las cosas: en el sol o en el grano de polvo, cada uno de los átomos que lo constituyen vive individualmente el drama perpetuo del nacimiento, la vejez y la muerte.

El ciclo de los Orígenes interdependientes se desarrolla pues en todo, por doquier, tanto en lo infinitamente pequeño como en lo infinitamente grande. Su desarrollo no se opera progresivamente en el tiempo: las doce causas enumeradas están siempre presentes, coexistentes e interdependientes, su actividad está conjugada, y no existen sino las unas por las otras.

De hecho, los "Orígenes interdependientes" no son de ningún modo una descripción de incidentes que sobrevienen en torno de un ser que existiría fuera de ellos. Cada ser es la Cadena de los Orígenes interdependientes, como es el universo y fuera de su actividad no existe ser alguno, universo alguno.

El Maestro que comunica a un alumno las enseñanzas orales no deja de exponerle las teorías que acabo de resumir sucintamente y muchas otras que fueron elaboradas por los sutiles filósofos budistas de la

India y de China, y por autores tibetanos tales como Gambopa, Jamyang Shespa, por diferentes jefes de la secta de los Sakyapas, etc. . . . El Maestro alienta a su alumno para que estudie la vasta literatura filosófica que tiene a su alcance en las bibliotecas de los grandes monasterios. No desdeña la erudición; a menudo él mismo es un distinguido letrado, pero la utilidad de la erudición no supera según su parecer la de una provechosa gimnasia mental apropiada para flexibilizar las facultades intelectuales, apropiada para engendrar tendencias críticas, la desconfianza y la duda, ese primer paso hacia la investigación y el conocimiento.

Luego se pone al estudiante en contacto con los elementos del *sang wai damngag* y nuevas interpretaciones de la Cadena de los Orígenes le son propuestas.

Desde el enunciado de los primeros temas: *ignorancia, samskara*, se apela a la atención del alumno.

¿Qué es ignorar? Es no saber. Sin embargo, la ignorancia nunca puede ser total. Se ignora tal cosa, pero al mismo tiempo se conocen otras. En última instancia, aquel que se da cuenta que “ignora”, ¿no posee por eso mismo el conocimiento de su existencia, sea cual fuere la naturaleza de ésta?

¿No podríamos pues contemplar esta inasible ignorancia que abre la serie de las doce causas como si fuera un conocimiento erróneo, una vista falsa?

En lugar de imaginar la ignorancia¹⁰ como una suerte de poder vago y oculto agazapado en el trasfondo del espacio y las eternidades, fuente original del peregrinaje doloroso de los seres a través del *samsâra*, ¿no podríamos reconocer que ese “no saber” es puramente “nuestro”, en el sentido que es parte integrante de nuestro ser?

¿Qué es lo que produce la ignorancia, qué es lo que

¹⁰ Tibetano: *ma rig pa* = no saber. Sánscrito: *avidya*, igual significado.

la alimenta? Es nuestra actividad compuesta de actos físicos y de actos mentales.

Si bien están basados sobre una concepción filosófica del mundo muy diferente de la que inspiró al autor de la Bhagavad Gitá, las Enseñanzas orales concuerdan con el poema hindú en declarar:

“Nadie puede permanecer, aunque sea un solo instante, sin actuar. Todos se ven constreñidos a ello por la naturaleza misma de los elementos¹¹ con que están compuestos (por las funciones naturales de su ser)”¹².

¿Qué agentes nos incitan a la acción? Son los sentidos productores de percepciones y sensaciones, y hemos visto, en el capítulo anterior, que nuestros sentidos nos proporcionan informaciones erróneas. Nos inducen al error, y si nos dejamos engañar, cultivamos la ignorancia. A defecto de tener acceso a la realidad no sólo “ignoramos” sino que construimos sobre informaciones falsas conceptos falsos, y la estructura de un mundo fantasmagórico.

Estas construcciones mentales descansan sobre la irreprimible actividad de nuestro espíritu y sobre la ignorancia descansan los *samskâras* o “confecciones”; los *dutchéd* (hdubyéd), es decir los “conjuntos”, como son denominados por los tibetanos.

Estos “conjuntos” son mantenidos por la fe que tenemos en su realidad y por el uso que hacemos de ellos. Es así como una suerte de realidad ilusoria es conferida al mundo que creamos considerándolo exterior a nosotros, mientras que emana de nosotros y mora en nosotros en dependencia de la ilusión de la cual somos presa.

Es en nuestro espíritu donde la “Cadena de los Orígenes interdependientes” efectúa su revolución, vol-

¹¹ Los *gunas*.

¹² Bhagavad Gita III, 5.

viéndose sobre sí misma con sus tres factores: ignorancia - deseo - acto, apoyándose uno sobre el otro.

En lugar de considerar el *Pratitya samutpada* como una ley que nos rige (opinión exotérica - *tchi*) o considerar como si nosotros mismos fuéramos esta cadena de orígenes que "fluye como un río" (enseñanza interior *nang*), daremos otro paso con las enseñanzas secretas comprendiendo que si somos la Cadena, somos también su creador.

"Te conozco, Oh constructor del edificio,
en adelante ya no construirás más"¹³.

En este punto se deja al alumno para que medite y el Maestro pasa al examen de otra teoría, pero puede transcurrir mucho tiempo en ese intervalo.

¹³ Dhammapada, 154.

CAPÍTULO IV

EL SABER

Luego de habernos interiorizado rápidamente de lo que se nos dijo respecto a la doctrina de los "Orígenes interdependientes", podemos retornar al examen de las teorías que conciernen a las "memorias" a las que nos hemos referido brevemente en el Capítulo II.

En el Budismo tardío, es decir entre los siglos v y vi, se cedió un lugar importante a las teorías relativas al *âlaya vijñâna*. Estas no fueron inventadas precisamente en esa época, existían anteriormente en germen, pero el haberlas puesto de relieve y su desarrollo fue obra de los doctores del Mahayana.

Alaya es un término sánscrito que significa morada, receptáculo, depósito. Lo hallamos en el nombre muy conocido de la elevada cadena de montañas que separa a la India del Tibet: Himalaya, es decir morada o receptáculo de las nieves. *Alaya vijñâna* es por tanto un receptáculo de conciencia-conocimiento.

El lector debe recordar que en el Budismo el término "conciencia" siempre significa "conocimiento", como en las expresiones "tener conciencia de alguna cosa" o "tomar conciencia", ser consciente de un hecho material o mental, haberlo notado de manera de recordarlo. En suma, se trata de *saber* y no de una facultad mental imaginaria que, instalada en nosotros a la manera de un juez, estimaría el valor mental de nuestros actos

basándose sobre la noción íntima de un Bien y de un Mal en sentido absoluto y exigiría la obediencia a sus mandamientos ¹.

El *álaya vijnána*, receptáculo de conocimiento-conciencia, no se menciona en absoluto en el Tibet, en las enseñanzas populares de grado elemental. La encontramos en el grado *nang*, enseñanzas "interiores" y en los *sangs wai damngags*, enseñanzas orales secretas.

¿Qué nos dicen?

Toda acción física o mental, todo movimiento que se produce en el dominio de la materia grosera o en el del espíritu da lugar a una emisión de energía ². Para emplear la expresión consagrada, produce una "semilla" ³.

Esta semilla, lo mismo que todas las semillas materiales, tiende —dadas circunstancias favorables— a producir un ser ⁴ de la misma especie que la del padre que ha emitido la semilla. La semilla de una encina tiende a producir una encina, la semilla de un animal, perro o ave, tiende a producir un perro o un ave.

De modo similar, las innumerables semillas-fuerzas proyectadas en el universo por el deseo, la aversión, el amor, el odio y los actos suscitados por esos sentimientos, por el apego a la existencia individual con la actividad material que incita a desplegar para preservarla, perpetuarla, para acrecentar el poder y ampliar la esfera en que se mueve, todas esas semillas tienden a reproducir semillas semejantes a sus padres psíquicos y materiales.

No es en absoluto necesario para que la siembra

1 Más o menos como el imperativo de Kant.

2 En tibetano: *chug* o *tsal* (rtsal); en sánscrito: *shakti*.

3 En tibetano: *sabon* (pronunciado sabeune); en sánscrito:

bija.

4 Por "ser" no hay que entender únicamente un ser animado, sino en general, algo que existe, que *es*, sea cual fuere la naturaleza material o sutil de ese "algo".

tenga lugar que los sentimientos que experimentamos se materialicen en actos. Las aspiraciones que alimentamos sin realizarlas, también aquellas que refrenamos, nuestros pensamientos, sea cual fuere su naturaleza, proyectan incesantemente simientes. Aún más, la actividad oscura, que siempre obra sin que lo sepamos en la parte subconsciente de nuestro ser, es uno de los más poderosos focos emisor de simientes.

Es preciso ir más lejos, dicen las enseñanzas secretas, es preciso comprender, captar, ver que no hay una brizna de hierba, ni un grano de arena⁵ que no sea emisor de simiente por la actividad de su vida física y la de una vida psíquica, particular a su género de ser, que no debemos imaginar, en modo alguno, semejante a la nuestra.

No se produce el menor movimiento —en este mundo que es movimiento— sin que ese movimiento no desencadene otros movimientos, otras manifestaciones de energía tendientes a repeticiones apoyándose en “memorias” (vâsanâ) o, como las denominan los tibetanos, en propensiones (pagtchag). Cada uno de nuestros movimientos físicos o mentales es el fruto de causas que provienen de todo el universo y que repercuten en todo el universo. Así se despliega el juego, sin comienzo concebible, de la actividad que es el universo.

De acuerdo con una de las teorías que tratan de la suerte de las semillas-fuerzas proyectadas en el universo, éstas se depósitosan en un receptáculo (*âlaya*) donde permanecen en estado de energías latentes que sólo esperan para manifestarse la aparición de condiciones apropiadas, de igual modo que el grano alma-

⁵ Los átomos (dul tén, ortografía: rdul phran) comparados a granos de arena o de polvo de los cuales los Maestros de las Enseñanzas secretas dicen que cada uno de ellos es un mundo que encierra miríadas de seres y donde se representa un drama de la vida y la muerte semejante al que nos es perceptible en nuestro mundo.

cenado en un granero espera para germinar que lo pongan en contacto con la húmeda tierra.

Sin embargo, no dejan de producirse condiciones apropiadas; así, mientras que caen continuamente simientes en el receptáculo, otras se escurren también continuamente bajo la forma de hábitos, de propensiones, de "memorias" (vâsanâ) de orden físico o de orden psíquico que favorecen la repetición de actos materiales o de actividades mentales que ya se habían producido anteriormente.

¿Cuáles son las "condiciones" que permiten la germinación de las simientes? Ellas mismas son el producto de simientes pues nada existe fuera de la ronda de los actos y de sus frutos, del encadenamiento de las causas y los efectos, siendo la causa el efecto de una causa anterior y el efecto deviniendo la causa de otro efecto.

Según la expresión de algunos doctores del Mahayana, el *âlaya* es un "río sin ruptura cuya corriente es perpetua".

Esta comparación de "río que corre" nos lleva lejos de la concepción de una morada o de un receptáculo de simientes, que más bien evoca la idea de la inmovilidad, del estancamiento.

Empero, algunos han conservado, más o menos parcialmente, esta idea bajo diferentes formas y bajo diferentes nombres. Un mundo que no era sino movimiento les daba vértigo, sentían que allí perdían el pie y, a defecto de no encontrar el apoyo estable al que anhelaban fijarse, lo imaginaban, terminando por convertir el *âlaya* en la matriz (*garbha*) que contiene a los seres, un equivalente del Brahman de la filosofía Vedanta.

Las enseñanzas orales secretas asumen una posición muy diferente basándose en la impermanencia fundamental de todos los fenómenos y en el hecho que éstos son compuestos, agregados diversos. Las simientes,

productos de la actividad mental asociada o no a una actividad material, e incluyendo diferentes elementos no pueden ser consideradas estables. Como todas las formaciones consisten en sucesiones de instantes fugitivos. Luego, ¿qué género de receptáculo, de morada cabe imaginar para contener en un estado de espera, es decir de reposo, lo que es inasible, por carecer de duración apreciable?

En verdad, sólo existe el perpetuo fluir, a la vez continuo (nunca se detiene) y discontinuo (consta de movimientos distintos) de los destellos de fuerza: causas y efectos se engendran sin que el padre-*causa* pueda nunca conocer su progenie-efecto pues desaparece mientras ésta surge o, más bien, su desaparición misma es lo que constituye su efecto: el fenómeno nuevo.

Prestando cierto apoyo a la teoría del *ālaya* receptáculo, Vasubandhu⁶ declaraba: El acto perece inmediatamente después de haber nacido, por lo tanto no cabe admitir que él mismo produzca el fruto, pero imprime en la raíz de la conciencia (*mūla vijñāna*) virtualidades, energías o simientes que producirán su fruto. Estas virtualidades reciben el nombre de *vāsanā* (memoria).

Esta “raíz de la conciencia” que recibe improntas ¿es asimilable al receptáculo al que algunos casi lo convirtieron en una personalidad mística? Veremos de qué manera es contemplada en las enseñanzas orales.

Detengámonos empero en una declaración de Hiuan Tsang⁷ en la que se retoma la idea de Vasubandhu de que el fruto no es producido directamente por el acto sino por mediación de la traza que éste imprimió en la “raíz de la conciencia”.

“El fruto no pertenece a la naturaleza del acto”,

⁶ Vasubandhu, eminente filósofo budista, cuya fecha se sitúa entre los siglos v y vi. Algunos hablan del siglo iv.

⁷ Hiuan Tsang, 633, religioso budista chino, filósofo y gran viajero.

dice Hiuan Tsang, "porque no es engendrado directamente por el acto".

Las enseñanzas secretas no contradicen en modo alguno este punto de vista. Ya advirtieron al estudiante que el efecto no es nunca el producto de una causa única, sino siempre de varias causas cuyo poder no es igual. En lo que concierne a las simientes, desde su origen son compuestos, que encierran elementos diferentes. Por otra parte, el medio en el que están proyectadas es, también, una mezcla de elementos heterogéneos, en el cual la simiente antes de producir su efecto sufrirá forzosamente múltiples contactos con otras simientes y las "improntas", como las denomina Vasubandhu, al superponerse en diferentes sentidos, pocas veces una de ellas adoptará exactamente la forma de otra. Así, como consecuencia de estos contactos, de estas superposiciones, las simientes e improntas tomarán una naturaleza más o menos diferente de su naturaleza original.

Se sigue de ello que las *vâsanâs*: memorias, simientes, propensiones, hábitos, etc., nunca recrean el tejido del pasado —actividades físicas o actividades psíquicas— según un diseño absolutamente idéntico. El dibujo que ha de ser el porvenir al estar influido por las "memorias" ofrecerá semejanzas más o menos marcadas con el diseño del pasado, pero nunca será exactamente el mismo.

Esto excluye la posibilidad de cualquier profecía definitiva. Algunos pensaron que si se pudiera conocer todas las causas que existen en el momento presente, se podrían prever los efectos y contemplar así el cuadro del porvenir. Esta idea es rechazada en las enseñanzas orales.

Basadas sobre la ley de la impermanencia universal, mientras sostienen la doctrina determinista del encadenamiento de las causas y efectos, éstas previenen al estudiante contra la idea de que un determinismo

absoluto está a su alcance; sólo le es accesible el dominio de las probabilidades.

Aun suponiendo que todas le fueran conocidas en un momento dado y que pueda calcular, *en ese momento*, los efectos que está en la naturaleza de esas causas producir, *en el momento que sigue a éste*, estas causas ya habrán sufrido modificaciones debido al hecho de su contacto con otras causas-fuerzas. No sólo no serán idénticas a lo que eran anteriormente sino que, en realidad, otras causas, de diferente constitución, las habrán seguido. Se sigue que los efectos que se pueden esperar de estas últimas serán diferentes de aquellos que se habrían podido pronosticar en el momento precedente.

Al mismo tiempo, una actividad análoga se produce en los sentidos y en el "mental" del observador que, ellos también, se renuevan de instante en instante⁸.

¿Qué momento, entre esa doble corriente de fenómenos fugitivos podría haber ofrecido un cuadro estable de causas apropiadas para servir de base que determinase exactamente los elementos que han de constituir el rostro del porvenir?

Los tibetanos tradujeron *álaya vijnâna* por *kun ji namparshéspa*. Esta traducción ¿es exacta? Discutir una cuestión de este género está fuera del marco del presente libro, lo que nos interesa es el significado que los tibetanos dan a ese término en sus enseñanzas secretas.

La idea de "receptáculo" no puede aplicarse a *Kun ji*. *Ji* (ortografía *gzi*) significa base, fundamento. Se llama *ji* un bien patrimonial. El *ji* de un individuo es el domicilio que, antes de ser de él, ha sido el de la casta familiar de la cual surgió. En sentido figurado, *ji* puede ser la base sobre la cual se funda una doc-

⁸ Véase capítulo II.

trina. *Ji* se aplica también a los cimientos de un edificio, a no importa qué cosa sobre la cual algo descansa.

Kun significa simplemente: "todo".

En cuanto a *namparshésa* se descompone en dos palabras: *nampar* que quiere decir "perfectamente" y *shésa* que significa "saber", "conocer".

En suma, *Kun ji namparshésa* significa "saber-conocimiento base de todo". O más claramente en nuestra lengua: "el conocimiento fundamental".

Se imponen aquí explicaciones:

Ante todo es menester estar informado de que, el saber, la toma de conciencia de que se trata no son en absoluto el Conocimiento superior denominado *Shésraba*⁹.

El saber que nos es presentado como siendo la base de todo es aquel que distingue, diferencia, que fracciona, distribuye los nombres, las formas, las cualidades, en suma, es aquel que precede al arreglo del mundo. El mundo es su obra.

Este saber es un engaño: depende de nuestros sentidos, de los cuales cada uno provee su contribución al fondo común.

También se distingue:

El conocimiento adquirido por el ojo... formas, colores.

El conocimiento adquirido por el oído... sonidos.

El conocimiento adquirido por la lengua... sabores.

El conocimiento adquirido por la nariz... olores.

El conocimiento adquirido por el conjunto de la epidermis, aquel que resulta de las sensaciones producidas por el tacto en los contactos.

Y como sexto y no menos importante, el conoci-

⁹ *Shés* = conocimiento: *rab* = superior. Análoga diferencia existe entre los términos sánscritos *vijnāna* y *prajna*, siendo el primero un saber discriminatorio aplicado a las cosas del mundo, y el segundo la sabiduría trascendental.

miento adquirido por el espíritu, es decir por los contactos mentales: ideas que se oyeron expresar, etcétera.

Se mencionan también otros dos saberes: su significado se aparta sensiblemente de los términos sánscritos que figuran en las nomenclaturas de las *viñānas* redactadas por los doctores del Budismo indio. Uno de ellos se presenta como una suma de seis saberes ya enumerados, es el saber o conocimiento que posee el espíritu oscurecido (*nieun mongpa tchén gy yid kyi namparshéspa*¹⁰). De hecho, es un saber falso: es el error que domina al espíritu incorrectamente informado por los sentidos que le comunican sus impresiones siempre viciadas debido a su ineptitud para captar la realidad.

El conocimiento-saber del "espíritu oscurecido" es el aliado del "conocimiento-saber que capta" (*lén pai namparshéspa*). Las nociones falsas que posee el espíritu oscurecido, entenebrecido, son captadas, reunidas, se convierten en motivos que incitan a la acción. Una actividad mental basada sobre los saberes erróneos construye, sobre estos datos, la imagen de un mundo sin relación alguna con la realidad.

Es este mundo el que contemplamos como un espectáculo que se despliega fuera de nosotros cuando de hecho, no hay allí sino una tela que lleva dibujos multicolores que hemos tejido e impreso en nosotros según las indicaciones de nuestros conocimientos erróneos.

Así, el *Kun ji namparshéspa* formado por las contribuciones de todos los *namparshéspas* es, de ningún modo un receptáculo mítico, sino nuestra propia conciencia-conocimiento, base del mundo de los fenómenos de todo *nuestro* universo.

El "río de corriente a la vez continua y discontinua" hecho de "simientes" no es otra cosa que nuestro

¹⁰ Ortografía: *ngong mongs pa tchan gyi kyi rnam par shéspa*, que traduce el sánscrito: *ādana viñāna*.

espíritu en el cual los *namparshéspas*, saber-conocimiento, las ideas, etc., que suscita aparecen y desaparecen en series de momentos distintos pero que surgen continuamente.

Aquí, el Maestro que comunica a un alumno las enseñanzas reservadas le hace una pregunta:

—¿Qué entendéis por “vuestro espíritu” cuando habláis de él, cuando pensáis en él?

Para expresar eso que denominamos “espíritu”, los tibetanos disponen de tres palabras que no son absolutamente intercambiables. Son: *séms*, *yid* y *lo* (blo).

Lo comprende todos los modos del espíritu: ánimo agitado o calmo, atento, escrutador, distraído, indiferente, impresionable o insensible a las influencias exteriores, inclinado a la discriminación, a la clasificación o no percibiendo las diferencias, el ánimo imaginativo u ocupado únicamente por los hechos que están a su alcance, el ánimo comprensivo o entumecido, el ánimo agitado, apasionado o impasible, el ánimo que mueve las ideas, las reúne, razona, el ánimo desalentado, deprimido o vivo, animado, ardiente, etc., todos los modos por los cuales se manifiesta el ánimo.

Yid designa más especialmente el espíritu en cuanto puro intelecto.

Séms goza, en general, de una aplicación bastante amplia como “principio pensante” que distingue a los seres animados de las cosas consideradas como inertes. *Séms*, en la concepción exotérica, reviste un sentido que se aproxima al del *Namshés*, la “conciencia” que transmigra (el *jiva* de los indios). *Séms tchen* (provisto de *séms* o de ánimo) es un término que, en el lenguaje literario, designa a todos los seres animados, incluso los hombres, pero en el lenguaje corriente no se llama así sino a los animales: empleado a propósito de un hombre el término es injurioso.

El candidato a las enseñanzas secretas, que se instruye, casi continuamente, sobre las diversas acepcio-

nes de las tres palabras que designan los tres aspectos del espíritu, comprende pues la pregunta que se le hace cuando el Maestro, usando el término general *séms*, le interroga:

—¿Qué entendéis por “vuestro espíritu” cuando habláis de él, cuando pensáis en él?

Con el fin de hacer sensible a su alumno la diversidad y la momentaneidad de lo que se denomina “espíritu”, el maestro insiste sobre los diferentes modos de éste, algunos de los cuales ya fueron enumerados. Así como el concepto de un “yo” que existe separado de los elementos que lo constituyen ha sido refutado, el de un espíritu que existe separado de los modos, de los géneros de actividad que lo manifiestan es igualmente negado.

¿No es acaso ese “espíritu” al que se le atribuyen modos y géneros de actividad, sin que se lo identifique con ellos, el que la mayoría de los hombres consideran su “yo” real y duradero?

Sin embargo, según las declaraciones que las Escrituras budistas atribuyen al Buda:

“Más valdría considerar el cuerpo como un *yo* que contemplar al espíritu como tal pues el cuerpo parece subsistir durante un año, dos años o cien años, pero lo que es llamado espíritu o pensamiento o conocimiento se presenta y desaparece de día y de noche en un perpetuo cambio.

”Así como un mono que retoza en el bosque aferra una rama, luego la deja escapar y aferra otra, así lo que es llamado espíritu, pensamiento o conocimiento, se presenta y desaparece en un perpetuo cambio de día y de noche”¹¹.

El estudiante que aborda las enseñanzas secretas no está solamente familiarizado con sus teorías, sino que ha experimentado su exactitud.

¹¹ Samyutta Nikāya.

En el curso de sus meditaciones, al vigilar su espíritu con perspicaz atención ha alcanzado el *lhag thong* y “viendo más” que la mayoría de los hombres, ha contemplado la continua aparición y desaparición de las ideas, las voliciones, los recuerdos, etc., que pasan como una procesión de efímeras burbujas que corren río abajo. Se dio cuenta por sí mismo que el “espíritu” no es sino una palabra que sirve para designar un proceso de fenómenos mentales.

A pesar de todo, el hábito inveterado de pensar a la medida de un “yo” puede inclinarle a estrechar la extensión del espíritu. Así, mientras lo considera como una corriente de instantes fugitivos podrá, al mismo tiempo, adherir consciente o inconscientemente a la teoría de las *sântânas*, corrientes aisladas de conciencia-conocimiento y de operaciones mentales que siguen individualmente su curso.

Ahora bien, con arreglo a las enseñanzas reservadas, lo que es preciso llegar a comprender, a ver, a sentir, es que no existe corriente que sea *mi* espíritu y, de ahí, una pluralidad de corrientes que son los espíritus de otros individuos, sino una corriente única que es el *Kun ji namparshésa*, el conjunto de la actividad mental que obra sin punto de partida conocible. Es en él donde baña lo que llamamos *nuestro* espíritu y que nos esforzamos en delimitar, en separar. Vano esfuerzo, por otra parte: estemos conscientes o no de ello, los pensamientos que pensamos no son *nuestros* pensamientos, los deseos, las necesidades que experimentamos no son en modo alguno las nuestras, el desenfrenado apego que sentimos por la vida, la sed que tenemos de ella, nada de todo eso es completamente nuestro, todo esto es colectivo, es el río en movimiento, incalculables instantes de conciencia-conocimiento que llegan del impenetrable fondo de las eternidades.

Y he aquí que se vuelve a encontrar de este modo, bajo otra forma, el concepto del *âlaya vijnâna*, mezcla

de “simientes” frutos de los actos, que determinan nuevos actos por el efecto de las “memorias” como suelen decir los tibetanos.

Con todo, no basta oír enseñar estas cosas o leer su exposición en obras filosóficas. Es preciso verlas, *verlas* por sí mismo por medio de la vista perspicaz, la vista penetrante *lhag thong* que hace “ver más” que lo que se percibe generalmente y que nos hará ver más lejos de lo que hemos visto hasta el presente.

Lhag thong, la vista que perfora las apariencias y penetra más allá de ellas, siendo susceptible, como cualquier otra facultad, de ser cultivada y desarrollada, nos pertenece hacerlo y prepararnos, así, para la más fascinante de las exploraciones.

CAPÍTULO V

LA VIA

La doctrina más conspicua del Budismo tibetano, aquella que se tiene en cuenta especialmente en las Enseñanzas Secretas, se refiere al "pasar más allá"¹. Esta doctrina se basa sobre el Prâjna pâramitâ a la cual la importante obra de Nagarjuna está dedicada.

Al término prâjna pâramitâ, los tibetanos, lo mismo que los chinos, le dieron un sentido muy diferente de aquel que le es atribuido por los autores mahayanistas indios y que la mayoría de los orientalistas occidentales han adoptado según ellos.

Según éstos, prâjna pâramitâ significa: excelente sabiduría, la mejor, la más elevada sabiduría. Si bien esta traducción es gramaticalmente justificada, tibetanos y chinos lo han comprendido de otra manera y tienen igualmente buenas razones para sustentar su interpretación.

Ante todo, al transcribir la palabra pâramitâ en caracteres tibetanos, los tibetanos lo han escrito sin una â larga final, sea pâramita. Luego, estimaron que pâramita no representaba una sola palabra sino dos palabras, sea: "más allá" o "del otro lado" e "ir" (*pâram* e *ita*). Por su lado, los chinos traducen *pâram ita* por "ir a la orilla opuesta".

¹ Que ya he sucintamente señalado en "Initiations Lamaïques".

Me cuidaré de inmescuirme en discusiones que son del resorte de los doctos sanscritistas. Me limitaré a señalar que la traducción presentada por los tibetanos y los chinos no es de ningún modo equivocada y que, más aún, es sustentada por el mantram denominado “mantram de la prâjnapâramita” recitado en todos los países que profesan el Budismo mahayanista: Tibet, China, Japón, Mongolia, Transbaikalia, etcétera.

“¡Oh, sabiduría que se fue, que se fue más allá, que se fue más allá del más allá, a ti te honro!”²

Empero aquí se impone una observación: mientras el mantram nos muestra una sabiduría “que se fue más allá”, la traducción tibetana de la prâjnapâramita es “ir más allá de la sabiduría”: *shésrab kyi pharol tu tchinpa*³.

El genitivo *kyi* no permite duda alguna en cuanto al sentido deseado por los traductores. Para expresar que la sabiduría realiza el acto de ir hubiera debido escribirse *kyis*. Pero mucho más que consideraciones de orden gramatical, el hecho de que la totalidad de una doctrina se funde sobre el precepto de “pasar más allá” nos fija en cuanto al espíritu en que los tibetanos entienden la prâjna pâramitâ.

Me pareció necesario proporcionar esta explicación a mis lectores porque los que entre ellos están familiarizados con las obras del Budismo, podrían sorprenderse por la manera en que se consideran aquí las “virtudes excelentes” que han encontrado en el curso de sus lecturas.

² Gaté, gaté paramgaté, parasamgaté Bôdhi, swâha!

³ En ortografía tibetana: *pharol tu phynpa*. Cabe notar que la *ph* se pronuncia, en tibetano, como *p* con una ligera aspiración y no *f* como en francés en la palabra *photographie* (fotografía). También cabe notar que en las palabras sânskritas o t'etanas, los sonidos nasales tales como *in* en francés no existen, se pronuncian como *in* en castellano, *am* se pronuncia alargando algo la *m* final.

Las “virtudes-excelentes” o, para los tibetanos, aquellas más allá de las cuales es preciso ir, son:

	<i>Sánscrito</i>	<i>Tibetano</i>
El don	dána	djinpa (sbynpa)
La observancia de las reglas de la moralidad	sila	tsul time (tsul grims)
La paciencia	kshánti	seupa (bsod pa)
El heroísmo, energía, esfuerzo	virya	tseundup (brtson hgru)
La meditación, concentración del espíritu	dhyána	samtén (bsam gtan)
La sabiduría trascendental	prájna	shérab (shés rab)

Más las cuatro “virtudes” agregadas ulteriormente:

El método, habilidad en los medios	upaya	thabs
Los deseos, buenos votos *	pranidhána	meunlam (smonlam)
La fuerza, vigor	baladhána	tob (stobs)
El saber, conocimiento	jnána	yéshes

* Muy incorrectamente traducido como “plegaria” por ciertos autores occidentales, en el sentido en que es entendida en Occidente, no tiene lugar alguno en el Budismo.

El nombre de éstas eran originalmente seis; luego cuatro otras "virtudes" fueron agregadas a la lista, pero éstas sólo desempeñan un papel accesorio.

En esta lista cada "virtud" es tratada con arreglo al modelo de la sabiduría-conocimiento (shérab), es decir que su nombre es seguido de la mención "ir más allá". Así, mientras que en las obras de los autores que se inspiran en la traducción de *pâramitâ* como "excelente", hallamos: el don excelente, la moralidad excelente, etc., los tibetanos nos dicen: ir más allá del don, ir más allá de la moralidad, etc., tal como nos dicen: ir más allá de la sabiduría-conocimiento.

¿Conviene poseer esas virtudes y practicarlas? Evidentemente sí, pero ninguna de ellas tomada aisladamente ni todas juntas son capaces de producir la liberación (tharpa). El justo, el santo, lo mismo que el malvado y el criminal permanecen prisioneros en la ronda (samsâra)⁴ de los nacimientos y las muertes, de las agregaciones y las disoluciones que constituyen el mundo ilusorio de los fenómenos aunque, en esta ronda, la suerte de los primeros pueda diferir de la de los segundos.

De acuerdo con las creencias religiosas populares, la práctica de las virtudes conduce a renacimientos felices en el mundo de los humanos o en el mundo de los Dioses, mientras que las malas acciones llevan a renacimientos desdichados en las esferas donde reina el dolor. El común de los tibetanos apenas vislumbra algo más allá de estos dos géneros de vida futura, empero, la idea de que la salvación, la liberación del samsâra, el estado de iluminación de un Buda son cosas muy diferentes de la práctica de las virtudes y el cumplimiento de ritos religiosos no les es completamente ajeno. Se trata aquí, piensan las buenas gentes del País de las

⁴ El término sánscrito *samsâra* se dice en tibetano *korwa* (skorwa), siendo idéntico el significado: la "ronda".

Nieves, de cuestiones y de un dominio completamente fuera del alcance de su inteligencia y no se detienen en examinarlos.

En un grado superior, el de las enseñanzas denominadas *nang* (esotéricas), se explica que para que las virtudes y su práctica sean "excelentes", deben haberse convertido en partes integrantes de nuestro carácter. Deben ser maquinales; haber pasado al estado de reflejos. Así, el acto de socorrer a un ser que sufre debe producirse tan espontáneamente, tan instintivamente como el de retirar vivamente la mano si ésta llega a tocar un cuerpo ardiente.

Si nuestra caridad, nuestra paciencia, nuestro esfuerzo, etc., no importa cuál de las virtudes excelentes se manifiesta después que una operación mental nos ha demostrado la utilidad o la necesidad de entregarnos a ella por obediencia a ciertos principios morales que nos aprendieron a respetarlas, los actos que cumpliremos así podrán ser bienhechores para quienes son su objeto, pero para nosotros no tendrán más valor que el de un ejercicio de entrenamiento apto para convertirnos en robots, movidos por agentes exteriores. La naturaleza íntima de nuestro ser no habrá sido modificada, y ésta es la única transformación que cuenta.

La salvación budista, la liberación, consiste en una inversión de nuestras percepciones, de nuestras nociones, de nuestros sentimientos: es un despertar que resulta de la vista perspicaz, profunda (*lhags thong*) que hace "ver más" y descubrir más allá del mundo de las virtudes y los vicios, del Bien y el Mal, una esfera donde los pares de contrarios ya no tienen más lugar. Se trata, después de haber practicado las "virtudes excelentes" de pasar más allá de ellas porque la vista penetrante mostró que son pueriles, vacías de sentido, no fundadas e ineficaces.

La doctrina del "pasar más allá" asociada a las del "camino directo" y de la "liberación súbita" for-

ma el verdadero núcleo de las enseñanzas de grado superior llamadas enseñanzas secretas, y se aconseja a quienes están iniciados en ellas o que comprendieron su exactitud, no difundirlas a la ligera porque son peligrosas para el común de los hombres cuya inteligencia está demasiado limitada para captar su verdadero sentido.

¿Debemos considerar la colección de doctrinas y teorías cuyo conjunto constituye las enseñanzas secretas como siendo de origen esencial y únicamente tibetano? Al menos es azaroso. Las ideas no surgen como si proviniesen de un foco único. En épocas particulares vemos que ideas análogas nacen entre hombres separados unos de otros por dilatadas distancias y sin que se hubiera producido entre ellos ningún contacto material. Con todo, en lo que concierne al Tibet, no podemos descuidar la idea de que los pensadores tibetanos pudieron tener relaciones directas o indirectas con los filósofos que vivían, o habían vivido, cerca de sus fronteras: chinos o indios.

El célebre filósofo budista Nagarjuna ha proclamado elocuentemente la Vía media (Madhyamika) que no se inclina ni hacia la afirmación, ni hacia la negación porque éstas no existen sino relativamente una respecto de otra y, en consecuencia, ni una ni otra tienen realidad propia, independiente. Es preciso superar el "sí" y el "no", la idea del "ser" como la del "no ser", dice Nagarjuna. La "sabiduría" debe "pasar más allá" de todos los conceptos o, como lo traducen los tibetanos, debemos pasar más allá de la sabiduría (la sabiduría tal como la concebimos) lo que equivale, en resumidas cuentas, a la misma cosa.

Mucho antes que Nagarjuna el Buda ya había enunciado los principios de una disciplina espiritual e intelectual análoga, pues dirigiéndose a uno de sus discípulos le dice en sustancia:

"Las gentes acostumbran atenerse a declarar 'esto

es' o 'esto no es', mas para aquel que percibe según la verdad y según la sabiduría, cómo las cosas se presentan en el mundo, para aquel no hay 'esto no es'. Y para aquel que percibe en verdad y en sabiduría cómo las cosas parecen en este mundo, para aquel no hay 'esto es'.

"*Todo es* es uno de los extremos. *Nada es* es el otro extremo. Enseño en medio de los dos, la verdad de los orígenes interdependientes"⁵.

Es decir que cuanto existe depende, para existir, de la existencia de otras cosas que lo producen o lo sostienen y que la existencia de aquello que existe deja de existir cuando dejan de existir las causas o las condiciones que lo sostenían. Así, toda existencia es relativa. No se puede decir que *es* porque no es autónoma y, por otra parte, no se la puede considerar como pura nada.

"Pasar más allá" es, de hecho, dejar de atarse a las opiniones, a los conceptos que pertenecen al mundo de la ilusión, es comprender que no tienen sino un valor relativo que se relaciona con objetos que no tienen, ellos mismos, sino una existencia relativa, pero que nos equivocaríamos considerándolos completamente inexistentes.

Los Maestros que, en el Tibet, afirman ser los depositarios de las enseñanzas secretas⁶ y a quienes se reconoce como tales, nunca pretenden que las doctrinas que exponen a reducidos círculos de discípulos escogidos fueron enteramente elaboradas en el mismo Tibet. Muy al contrario, declaran que estas doctrinas y las disciplinas que se vinculan con ellas se remontan a considerable antigüedad, muy anterior a los más antiguos tiempos evocados en la historia del Tibet. Si a veces atribuyen el origen de la transmisión de las

⁵ Samyutta Nikāya.

⁶ *Sang wai damnag (gsang bai gdam snag)*.

enseñanzas secretas a personalidades míticas tales como Dordji tchang es, la confiesan sin pena alguna, una manera colorida de expresar que la raíz de éstas escapa a nuestras investigaciones y que el espíritu que estas enseñanzas alientan ha siempre animado en un mundo o en otro, una élite de pensadores particularmente perspicaces “que ven más” (lhags thong) que lo que aparece a la mayoría de los seres.

En lo que nos atañe, evitando aventurarnos en la azarosa vía de las hipótesis, hemos de reconocer que la historia íntima de la revolución religiosa y filosófica de los tibetanos nos es mal conocida, hasta se podría decir desconocida. Los documentos que poseemos son de fecha relativamente reciente y poco nos informan excepto sobre el establecimiento y la difusión del Budismo en el país gracias al cuidado de misioneros pertenecientes a diversas escuelas mahayanistas o tántricas. Sin embargo otras influencias pudieron ejercerse en el Tibet, sea antes de la penetración del Budismo, sea en la época en que proseguía la edificación de ese cuerpo compuesto de teorías filosóficas y místicas y de religión popular que los occidentales denominaron lamaísmo.

Los Böns⁷, vencidos por el clero lamaísta y que lo copian de muchas maneras en cuanto Böns blancos, o que son —salvo raras excepciones— hechiceros en cuanto Böns negros, otrora contaron probablemente entre sus filas a adeptos esclarecidos de las doctrinas taoístas. Aun se encuentran ocasionalmente en el Tibet algunos ejemplos de esos pensadores entre los anacoretas sin que, empero, éstos hagan profesión de Taoísmo.

Examinando las Teorías pertenecientes al ciclo de

⁷ Pronunciado *Peune*. Más correctamente los *Bön* pos secretarios de la religión Bön. Los chinos los asimilan a los taoístas.

las Enseñanzas secretas, cabe preguntarse si algunas de éstas, tales como el no actuar vinculado, en las Enseñanzas secretas, a las doctrinas del "pasar más allá", de la senda directa y de la iluminación súbita, no han penetrado de algún modo debido a contactos con los taoístas chinos. Esta no es evidentemente sino una conjetura y nuestra atención no debe fijarse únicamente en estos últimos.

Los maestros místicos tibetanos mencionan a menudo enseñanzas de origen nórdico que habrían sido transmitidas de un modo misterioso. El dominio de la leyenda rodea esos dichos llenos de reticencias que más bien parecen apoyarse sobre tradiciones que sobre hechos históricos. Por lo demás, no siempre debemos tomar la mención del norte como una indicación geográfica. En el Tibet, como en la India, "norte" tiene un sentido místico.

Por otra parte, algunos indios, entre quienes el erudito M. Tilak, creen en el origen nórdico de los arios⁸ cuya cuna habría estado, según ellos, situada en las regiones árticas, lo que explicaría, por la persistente influencia de los recuerdos atávicos, la fascinación que el norte ejerce sobre algunos de sus místicos.

Esta explicación no puede aplicarse al Tibet donde empero se encuentra la misma fascinación y en un grado al parecer más pronunciado. Se hacen muchas alusiones en las leyendas tibetanas a un país septentrional de donde serían originarias las doctrinas trascendentales. Ciertos *naldjorpas*⁹ pretenden conocer las rutas que llevan a ese país misterioso e ir allá oca-

⁸ Cabe recordar que *arya* significa: honorable, venerable, noble, los antepasados de la raza blanca ahora llamada raza aria se dieron el título de "nobles" debido al desprecio que sentían por los pueblos de otras razas, así como los alemanes se llamaron a sí mismos "raza de señores" (*herren volk*).

⁹ Literalmente, "aquel que posee la paz, la serenidad". Es el nombre de los yoguines tibetanos.

sionalmente. Los tibetanos esclarecidos creen que se trata de experiencias de orden psíquico realizadas en el curso de meditaciones particulares y no de viajes efectuados materialmente.

En el plano histórico —o semihistórico— las doctrinas tántricas, según el parecer de algunos eruditos, fueron supuestamente importadas en Bengala por mercaderes viajeros que venían del norte. ¿De qué norte puede tratarse en este caso? ¿Del Tibet o de Cachemira, situados al norte de la India, o de las regiones más lejanas que se extienden más allá del Tibet? Carecemos de informaciones precisas y válidas sobre este particular. Por lo demás, pertenece al dominio de la investigación histórica y, como tal, no me puedo demorar más sobre este tema porque está fuera del marco del presente libro.

Regresemos, pues, a las doctrinas propuestas a los estudiantes admitidos para iniciarse en las enseñanzas secretas.

La doctrina del “ir más allá” que fue esbozada a grandes rasgos en las páginas anteriores ¿es acaso definitiva? Lleva lejos, dicen los Maestros de las Enseñanzas secretas; pero si se les pide categóricamente: “¿Conduce a la Meta?” —se limitan a sonreír y permanecen silenciosos.

El término Meta, como también la idea de Meta —meta final, absoluta— no figuran en las Enseñanzas secretas. Los dos son abandonados al superar el límite de las enseñanzas “interiores” (nang).

De buena gana, los Maestros de las Enseñanzas secretas recuerdan a sus alumnos la antigua parábola búdica de la balsa.

El viajero a quien un río corta el camino se sirve de una balsa para alcanzar la orilla opuesta, pero una vez que ha alcanzado ésta, no carga la balsa sobre sus

hombros para llevarla. La abandona como un objeto que se ha vuelto inútil.

Esta balsa representa los medios de cualquier naturaleza, entrenamiento intelectual o disciplina moral, que se ofrecen como capaces de llevar a la "otra orilla" a quien aspira a la liberación. En ésta uno y otra han perdido todo valor; no tienen relación alguna con las condiciones que prevalecen en "la otra orilla" y, semejantes a la balsa de la parábola, no serían más que un fardo inútil.

Con todo, esta "otra orilla" no es sino una expresión figurada. No está situada en ningún lugar y está en todas partes.

La "otra orilla" es el "ir más allá" de todos nuestros conceptos, y por eso tiene como equivalente el *shésrab pharol tu ichinpa*, ir más allá de cuanto hay de más elevado: la sabiduría trascendental porque ella, también, es una concepción de nuestro espíritu y nada más que una balsa que permite pasar: la mejor, la más segura de las balsas, pero a la que la vista penetrante (lhag thong) muestra lo que es en realidad, es decir un instrumento.

Y luego, abordar la otra orilla ¿es acaso alcanzar la meta definitiva? Es lo que imaginan la mayoría de los budistas. Empero, el punto de vista es diferente en las Enseñanzas secretas.

El hombre que ha cruzado el río tal vez descansa algún tiempo sobre la ribera que ha alcanzado, pero más allá de ésta se extiende una comarca que es preciso recorrer, el hombre se levanta pues y prosigue su viaje. El paso del río, el aterrizaje sobre la "orilla opuesta" no son sino una etapa.

¿Etapa que conduce a qué destino? Los místicos taoístas nos han legado una declaración enigmática a la que suscriben plenamente los Maestros de las Enseñanzas secretas que, bajo una forma apenas diferente, presentan el problema a sus alumnos.

“El país que no está en parte alguna es el verdadero hogar”¹⁰.

Por lo demás, ¿acaso existe un viajero que logre cruzar? ¿Acaso existe *alguien* que alcance la otra orilla?

Si fuera así, ese viajero llevaría consigo el “lado de acá” en el “lado de allá”, como se transporta de un lugar a otro el polvo pegado a la suela de los zapatos. El viajero transformaría “la otra orilla” en esta “orilla de acá” porque *aquí* y *allá* están en él, *son él* y fuera del espíritu que piensa “aquí” y “allá”, no hay otros “aquí” y “allá”.

Pasar más allá de las virtudes, los vicios, las opiniones, las creencias¹¹ es pasar más allá de las construcciones mentales que el espíritu edifica incesantemente y reconocer por la vista penetrante, que están vacías de realidad. Es también reconocer, por la vista penetrante que *aquel* que ha sido imaginado como practicando virtudes, abandonándose a vicios, como profesando opiniones y elaborando teorías, como encaminándose hacia una meta y alcanzándola no es sino un fantasma inconsistente, vacío de realidad.

¹⁰ Esta sentencia es atribuida al Maestro chino Lü Tzú.

¹¹ A uno de sus discípulos que le preguntaba: “Si me interrogan respecto de las opiniones que profeso mi Maestro, ¿qué debo decir?”, el Buda responde: “Le dirás: el Venerable no profesa ninguna opinión, se ha liberado de todas las opiniones”.

CAPÍTULO VI

LIBERACION

A la doctrina del "pasar más allá", las enseñanzas orales secretas asocian las de la no actividad, del camino directo y de la iluminación súbita. Más exactamente, consideran estas últimas como incluidas en el "pasar más allá", como aspectos particulares de esta doctrina.

El "pasar más allá" equivale a la liberación y las tres teorías mencionadas más arriba se refieren a ella directamente.

Pero primero ¿qué aspecto toma la liberación en las enseñanzas secretas?

Es sabido que la salvación budista consiste en la liberación de la ronda de muertes y renacimientos sucesivos en un viaje perpetuo que comprende múltiples incidentes dolorosos en cuyo curso nos vemos unidos a lo que aborrecemos y separados de lo que amamos. Al menos ésta es una descripción exotérica de la salvación, corriente entre los budistas.

Esta liberación fue denominada *Nirvâna*, término muy conocido por todos aquellos para quienes la literatura budista es un tanto familiar.

Literalmente, *nirvâna* significa extinción y a causa de este significado se difundieron las ideas más erróneas respecto de la naturaleza de la salvación búdica. No nos incumbe aquí examinar estas interpretaciones

falsas. Bastan dos palabras. A aquellos que imaginan que la salvación búdica consiste en la aniquilación del "yo", de la "persona" a la muerte, cabe responder que al negar el Budismo la existencia de un "yo", *ego* o alma, sea cual fuere el nombre que se le dé, no puede ser cuestión de la aniquilación de *aquello* que se considera como no existente.

En realidad, hay aniquilación, pero es la de las vistas falsas, de la ignorancia y, más precisamente, de la creencia en la existencia de un "yo" independiente, homogéneo y permanente, creencia que falsea nuestra comprensión del mundo, al deformar nuestra visión mental.

Los tibetanos no tradujeron de ningún modo el término *nirvâna*. No es que no fueran capaces, sino porque probablemente la idea de la salvación les aparecía bajo un aspecto un tanto diferente de aquel que dominaba en otras Escuelas filosóficas budistas.

Su equivalente para *nirvâna* es la expresión "pasado más allá del dolor"¹. Este no tiene la solemnidad del término *nirvâna*; es empleado corrientemente para decir que un alto personaje religioso ha muerto, sin que se quiera necesariamente dar a entender que el difunto había alcanzado la iluminación espiritual perfecta y se había convertido en Buda.

Para expresar esta última idea, no sólo a propósito de un difunto sino muchas veces también, de un individuo viviente, los tibetanos dicen simplemente "haberse convertido en Buda", "se ha convertido en Buda", o "es un buda"².

Sin embargo el término más usado, tanto en el lenguaje hablado como en la literatura es: *liberación* (*tharpa*) o la expresión: "estar liberado" (*thar song*).

¹ *Nia nieun les despa*, ortografía: *mya ngen las hdas pa*.

² *Sangs gyaipa* (*sangs rgyas pa*) a menudo abreviado en *sangs gya* en el habla corriente.

Ninguna idea de muerte está ligada a la de liberación. Se libera uno en la vida presente y sin abandonarla ³.

Muy al contrario, los budistas de los países del Sur de la escuela de los theravadins se muestran inclinados a creer que el iluminado muere, cuando no instantáneamente, al menos a corto plazo, luego de haberse convertido en *arhan*, es decir después de haber logrado la iluminación espiritual.

Asimismo, los theravadins (hinayanistas) establecen diferencias entre el estado a que ha llegado un *arhan* iluminado y el estado de Buda, luego también entre un *nirvâna* logrado en esta vida, lo que es el caso del Buda, y un *parinirvâna* alcanzado después de la muerte.

Estas distinciones son conocidas por los Maestros de las Enseñanzas secretas, pero las desechan, poniéndolas en el número de las "confecciones mentales" de que es autor nuestro espíritu y "más allá de las cuales" es preciso pasar.

Los Maestros de las Enseñanzas secretas afirman que las teorías que conciernen a la no actividad (teu méd)⁴ fueron transmitidas de maestro a discípulo, en sus generaciones, desde tiempos inmemoriales.

En apoyo de sus opiniones cabe señalar que una doctrina de no actuar conocida bajo el nombre de *wou-wei* había sido igualmente preconizada en China desde la más remota antigüedad. Empero, la manera de comprender el no actuar no es en modo alguno idéntica en las enseñanzas tibetanas a la que era aceptada entre los antiguos taoístas o los místicos chinos que les precedieron.

³ Las Enseñanzas secretas insisten sobre el carácter instantáneo de la liberación y la posibilidad de alcanzarla en la vida presente a ejemplo del Buda.

⁴ En ortografía tibetana: *spros méd*.

La liberación se alcanza por la práctica de la no actividad, declaran los Maestros de las enseñanzas secretas.

¿Qué es, según ellos, la no actividad? Notemos ante todo que no tiene nada de común con el quietismo de algunos místicos cristianos u orientales. ¿Es preciso creer que consiste en la inercia y que los discípulos del Maestro que la preconiza son exhortados a abstenerse de hacer cualquier cosa? Por cierto no.

Primero, le es imposible a un ser viviente no hacer nada. Existir es, en sí mismo, un género de actividad. La doctrina del no actuar no apunta de ningún modo a los actos habituales de la vida: comer, dormir, andar, hablar, leer, estudiar, etc. A la inversa de los místicos taoístas que, casi generalmente, estimaban que la práctica del no actuar requería un completo aislamiento en una ermita, los Maestros de las Enseñanzas secretas, aunque se inclinan a apreciar lo que los budistas denominan "las delicias de la soledad", no la creen en absoluto indispensable. En cuanto a la práctica misma del no actuar la juzgan absolutamente necesaria para producir el estado de liberación (tharpa).

Se dijo en el capítulo anterior que ni la práctica de una virtud particular ni la de muchas virtudes asociadas pueden traer la liberación. Este hecho es constantemente recordado a los alumnos por los Maestros que les exponen las enseñanzas tradicionales orales secretas. No se cansan de repetir la comparación clásica de las dos cadenas. Que esté uno atado por una cadena de hierro o por una cadena de oro es, en un caso como en el otro, estar atado. La actividad aportada a la práctica de las virtudes es la cadena de oro, la que se despliega al cometer malas acciones es la cadena de hierro. Las dos mantienen prisionero.

El Dhammapada que forma parte de la literatura canónica sagrada de la escuela budista del Sur y que se puede considerar como representando la doctrina

budista original, señala igualmente las dos cadenas y la necesidad de romperlas.

“Aquel que ha sacudido las dos cadenas, la del Bien y la del Mal, de aquel digo que es un Brâhmana”⁵.

El calificativo Brâhmana es tomado, por ese texto, en el antiguo sentido indio de “aquel que ha adquirido el conocimiento del Brahmán”, es decir del Ser absoluto, de la Verdad suprema. Es el hombre espiritualmente iluminado que ha “pasado más allá” de la fantasmagoría del *samsâra*.

¿Cuál es entonces esta actividad de la cual es preciso abstenerse? Es la actividad desordenada del espíritu que, sin respiro, se entrega a un trabajo de edificador que construye ideas, creando un mundo imaginario en el cual se encierra a sí mismo como la crisálida se encierra en su capullo.

El autor de las Yoga sûtras se refería a ese mismo trabajo de edificador cuando escribía: “Yoga es la supresión de los movimientos del espíritu”⁶.

Asimismo, Tsong Khapa⁷, el fundador de la secta de los Gelungs pa⁸ (popularmente llamados los “gorros amarillos”) que estaba verosímilmente iniciado en las enseñanzas secretas, afirmaba la misma necesidad de suprimir esa “agitación de los pensamientos y las simientes a que es debida”.

Sandrakirti emite también una opinión semejante⁹.

⁵ Dhammapada 412.

⁶ Yoga citta vritti nirodha.

⁷ Tsong Khapa, nacido hacia 1356 en Amdo, un territorio tibetano incluido ahora en la provincia fronteriza china de Chinghai. Un importante monasterio fue construido en el lugar de su nacimiento. La autora del presente libro pasó allá varios años.

⁸ Pronunciar *guelongs pas*.

⁹ Sandrakirti (hacia fines del siglo VI o a comienzos del siglo VII). Algunos lo sitúan en el siglo VIII, pero esto es al parecer un error. Su nombre tibetano es Dawa Tagspa (Zlawa grags pa). Cuando fue al Tibet, era profesor en la Universidad monástica de Vikramasila en el país de Magadha (India).

Según él: "la esencia del *nirvâna* consiste simplemente en la extinción de la actividad constructiva de nuestra imaginación".

Ningún agente exterior forja las cadenas de oro o de hierro, nadie se sirve de ellas para atarnos al mundo de la ilusión. Son las ideas que sustentamos y no nuestra actividad material, por sí misma, la que fabrica las cadenas y nos ata con ellas.

¿Y por qué esta actividad mental que se ejerce sobre datos falsos es un obstáculo a la liberación? Simplemente porque es esta actividad edificadora de construcciones mentales¹⁰, de castillos en las nubes, la que, incesantemente, construye de nuevo el edificio del mundo ilusorio en el que estamos prisioneros, y fuera de nuestro espíritu que lo crea, ese mundo no existe.

Aquí el Maestro de las enseñanzas secretas concluye: Lo que se necesita es entrar en la "Vía de la Vista" (*thong lam*). Esta vía es aquella en la cual los hechos son examinados y analizados con sostenida atención y en la que no se deja lugar alguno a las divagaciones de la imaginación.

En esta vía, *lhag thong* la vista penetrante es constantemente empleada y allí ella se perfecciona incesantemente a sí misma de resultas del ejercicio.

Tal es el concepto del no actuar en las enseñanzas secretas. No es pues en absoluto cuestión de cultivar una inercia material o espiritual a la que uno se constreñiría, ya que este constreñimiento constituiría un esfuerzo y, en consecuencia, sería actividad. Basta dejar fluir, sin trabarla o intentar desviarla, la corriente de la existencia, contemplándola como espectador interesado, quizá divertido, pero siempre desligado aun-

¹⁰ Cabe recordar aquí la declaración que constituye el primer artículo de la cadena de los Orígenes interdependientes: "Dependen de la ignorancia las construcciones mentales (*samskâras*)".

que sintiéndose uno con el espectáculo, inmerso en la corriente y fluyendo con ella.

“Vía de la Vista” (*thong lam*) es otro nombre de la “senda directa”. Los tibetanos la pintan de una manera colorida como un repecho que trepa por el flanco de una escarpada montaña para llegar rápidamente a la cima, mientras que un amplio y bien construido camino se eleva en suave cuesta contorneando lentamente la montaña. El primero es un camino suicida sólo para uso de los alpinistas de pie seguro, el otro conviene a los paseantes sin prisa que, en realidad, no sueñan con cimas vertiginosas y tampoco aspiran a semejante conquista.

La vía larga es también aquella en la que se demoran los peregrinos para pulir la cadena de oro de las virtudes. La mayoría se imaginan que así progresan, sin encontronazos ni riesgos, hacia un porvenir que, por lo general, conciben como un feliz renacimiento, en este mundo, en condiciones agradables o bien en una morada paradisiaca ¹¹.

Aquellos que se forjan una idea más correcta, aunque vaga de lo que puede ser la liberación, el *nirvâna*, no se abandonan fácilmente a la creencia de que es posible encaminarse gradualmente y con seguridad y en su dirección por la larga vía de la santidad. Se les oye reconocer la excelencia del camino directo si bien lo declaran peligroso porque el pretil de las leyes religiosas, sociales y morales no existe a lo largo de sus orillas y el viajero que da un paso en falso corre el riesgo de caer en un abismo.

Tal vez sea imprudente predicar a un individuo de mentalidad vulgar que no hay ni Bien, ni Mal, que sus actos carecen de importancia y que, más aún, no es autor de ellos porque está movido por causas cuyos

¹¹ Confróntese el capítulo V, pág. 69.

mezclados orígenes se pierden en la inescrutable noche de las eternidades.

El hombre de espíritu vulgar —de espíritu “infantil”, como dicen cortésmente los tibetanos— no puede captar la coexistencia de los dos mundos: el del Absoluto y del Vacío y el de la relatividad en que, él, el peregrino, efectúa el viaje de su vida.

En contradicción con la opinión corriente, los Maestros de las enseñanzas secretas no vacilan en declarar a aquellos de sus discípulos a quienes juzgan capaces de oír esta revelación: “la Vía gradual, el cultivo perseverante de las Virtudes, la santidad, no conducen a la liberación”. El más grande de los santos, aunque hubiera sacrificado mil veces todo cuanto le es más querido y aun su vida misma por amor al prójimo, por el de un Dios o por un noble ideal, permanece prisionero del *samsâra* si no ha comprendido que todo ello es juego de niños desprovisto de realidad, vana fantasmagoría de sombras que su propia mente proyecta sobre la pantalla infinita del Vacío.

Esta comprensión le logra en el camino directo sin aparente preparación. El trepador no vaciló en inclinarse sobre los abismos que el sendero orilla, no vaciló en descender a veces para examinar las profundidades, supo subir de nuevo y luego, un día, bruscamente, con motivo de lo que parece una nada: el color de una flor, la forma de una rama de árbol, una nube, el canto de un pájaro, el gañido de un chacal, el aullido de un lobo a lo lejos, o hasta el simple guijarro con el cual el pie tropieza al pasar y de pronto surge una visión en el espíritu, *thag thong*, la vista penetrante ha nacido.

No hay que esperar una descripción grandilocuente de la naturaleza de esta visión. La contemplación de una escena de maravilla no está de ningún modo prometida al discípulo que se encamina por la senda directa, ya que las enseñanzas secretas se expresan en

un lenguaje sobrio y severo que es adecuado a los temas de que se tratan. La iluminación es el descubrimiento de la realidad existente bajo las apariencias y el iluminado se da cuenta del lugar que ocupa verdaderamente en esta realidad.

Basta esto; dejará de ser engañado por un espejismo, al dejar de crearlo, habrá roto las cadenas y será liberado — *thar song*.

Así como otras religiones, el Budismo de la Escuela del Sur (hinayana) tiende a presentar a sus adeptos un sombrío cuadro del mundo. Si los cristianos consideran este mundo como un “valle de lágrimas”, los fieles del Hinayana son invitados a meditar sobre el aspecto repugnante del cuerpo considerado como un saco que contiene un estómago, intestinos, etc., llenos de sustancias sucias: bilis, orina, excrementos, etc., siendo el resultado buscado el de provocar la repugnancia y de combatir el apego a la forma física y la sensualidad.

Muy diferente es la actitud de las enseñanzas secretas. No se busca de ningún modo provocar la repugnancia del alumno. La aversión no es sino una forma de desapego a contrapelo y los dos producen idéntico efecto: el de atar a lo que se concede importancia permitiéndole que ocupe el espíritu.

No se prescribe en las enseñanzas secretas ningún sentimiento especial hacia una cosa cualquiera. El Maestro espera que el alumno que ha examinado los temas hacia los cuales fue atraída su atención halle en ellos las razones de una serena indiferencia. Si no puede negarse a desempeñar un papel en la representación —comedia o drama— del mundo, al menos comprende que allí no hay otra cosa que un juego. Si le es adjudicado personificar un rey, un hombre ilustre, un gran sabio, no se enorgullece; si debe figurar como un desdichado, un ignorante, no concibe vergüenza alguna. Sabe que esas diferencias sólo existen en el

tablado y que, una vez la representación terminada, los actores serán despojados de los pingos con los cuales se mostraron.

Las enseñanzas secretas llevan al alumno más lejos. Le enseñan a mirar con la misma serena indiferencia el incesante trabajo de su espíritu y la actividad física que su cuerpo despliega. Debe llegar a comprender, a comprobar que en todo ello nada es *de él*, no proviene únicamente *de él*, no es *él*. *El*, física y mentalmente, es la multitud de los otros.

Esta "multitud de los otros" comprende los elementos materiales —el terreno podríamos decir— que debe a su herencia, a su atavismo, luego los que ha ingerido, que ha respirado desde antes de su nacimiento, con cuya ayuda se formó su cuerpo y que, asimilados por él, se han convertido en complejas fuerzas que le son inherentes, que son partes constituyentes de su ser.

En el plano mental, esta "multitud de los otros" incluye múltiples presencias contemporáneas del individuo: las gentes que frecuenta, con las cuales tiene relaciones, a quienes ve actuar. Así se opera una continua inhibición mientras el individuo absorbe una parte de las diversas energías emitidas por aquellos con quienes está en relación y esas energías dispares se instalan en lo que considera su *Yo* y forman allí una ruidosa muchedumbre.

Igualmente comprende ésta un considerable número de presencias que pertenecen a lo que llamamos el Pasado.

En un occidental, Platón, Zenón, Jesús, San Pablo, Calvino, Diderot, Jean-Jacques Rousseau, Cristóbal Colón, Marco Polo, Napoleón y muchos otros pueden constituir una multitud heterogénea, turbulenta y querelladora en la que cada miembro, ávido de preeminencia, tiende a imponer la repetición de sus propios gestos físicos y mentales y, para conseguirlo, tira en sentido opuesto de los hilos que ponen en movimiento

al desdichado *Yo*, demasiado ciego para distinguir esos fantasmas e impotente para relegarlos al lugar que les corresponde.

He citado nombres al azar por ser los de aquellas personalidades con las cuales un occidental pudo estar en relación en el curso de sus lecturas y durante su educación. Sólo los cito a título de ejemplos. Los huéspedes que X... alberga en su hospedería íntima no son en absoluto los mismos que los que moran en Z...

Las influencias que actúan sobre un indio o un chino emanan evidentemente de personajes de sus respectivas razas o que estuvieron mezclados con la historia de su país.

Cuando el estudiante toma conciencia de esta multitud en él, debe evitar imaginarse, como algunos lo hacen, que representa recuerdos de sus vidas anteriores. No faltan las gentes que afirman y están persuadidas que tal o cual personaje que ha vivido otrora se ha reencarnado en ellas¹². Las historias que pintan reencarnaciones son innumerables en Asia y alimentan la sed pueril de maravilloso de las masas populares.

Según las enseñanzas secretas, la "multitud de los otros" está hecha de una cosa que no tiene nada que ver con los "recuerdos". Está constituida por seres vivientes cuya actividad sigue su curso y la continuará indefinidamente asumiendo diversas formas porque *no hay muerte*.

No es el "recuerdo" de Platón, de Jesús o de Cris-

¹² Tal creencia no es absolutamente particular a los asiáticos. Se la encuentra en algunos occidentales. Sobre este particular es preciso advertir un hecho divertido: el "reencarnado" se jacta generalmente de haber sido en sus vidas anteriores un personaje destacado, o sucesivamente varios de éstos. Nadie parece recordar haber sido un oscuro remendón o una humilde criada de granja. Al menos, no se oye proclamarlo.

tóbal Colón lo que mora en el *Yo* llamado Sr. Pedro. Es el mismo Platón, Jesús o Cristóbal Colón quienes están siempre vivos y actuantes por las energías que han desencadenado antaño. Y los hombres que llevaron esos nombres no eran ellos mismos sino las manifestaciones de energías múltiples. En Platón que enseñaba en Grecia, en Jesús que recorría Galilea, en Colón que se aventuraba por el océano como también en el Sr. Pedro, moraban una multitud de presencias vivientes cuyas ascendencias se pierden en las insondables honduras de la eternidad.

¿Equivale a decir que las diversas personalidades reunidas que forman un *Yo* permanecen inertes o, en otros términos, decir que este *Yo* no es de ningún modo actuante? Lejos de ello, se responde en las enseñanzas orales secretas. El individuo Pedro o Pablo es un centro de energías que, cada uno de sus gestos, cada una de sus palabras, cada uno de sus pensamientos, arrojan al mundo y allá producen efectos. No son sólo personajes destacados: Platón, Jesús, Cristóbal Colón, etc., los que se encuentran en las asambleas que constituyen los individuos, nuestros contemporáneos; son también oscuros remendones, humildes criadas de granja que nadie parece inclinado a reivindicar como habiendo sido "sí mismo" en vidas anteriores.

Todos, grandes y pequeños, fuertes y débiles, trabajan incesantemente —y por lo general inconscientemente— en la formación de nuevos grupos cuyos miembros al carecer de clarividencia no discernen su heterogeneidad y, sin percibir la discordancia de sus voces, o sin detenerse, claman en coro: "Yo", ¡soy YO!

Tales son en sus líneas principales las teorías relativas a la multiplicidad y la sucesión de las vidas de formas individuales, que son expuestas en las enseñanzas secretas.

Conviene agregar que las fuerzas reunidas bajo el aspecto de Pedro o bajo el de Pablo no tienen igual

poder. Las hay que asumen una posición rectora y relegan a sus compañeras al fondo, hasta las suprimen ¹³.

Es a esas fuerzas predominantes a las que apelan los Maestros tibetanos de las enseñanzas reservadas para explicar de una manera no vulgar y estrictamente conforme a la doctrina de la no existencia del "yo" homogéneo y permanente, el fenómeno de los *tulkus* ¹⁴ muy en vista en su país.

Es sabido que los *tulkus* son personajes que los extranjeros denominan muy impropriamente "Budás vivientes". De hecho, el *tulku* es considerado como la reencarnación de un individuo precedente, siendo este último, él mismo, la reencarnación de otro individuo precedente y así en lo sucesivo, formando una serie de reencarnaciones que remonta, en el pasado, a una personalidad más o menos eminente que puede haber vivido hace varios siglos.

Inmediatamente se comprende que esta concepción implica la creencia en un *ego* permanente que transmigra a la manera de un hombre que cambia de domicilio, lo que es el punto de vista de los hindúes. Pues bien, el Budismo niega categóricamente la existencia del *ego*. Las multitudes budistas repiten automáticamente la fórmula clásica de esta negación, así como los fieles de todas las religiones recitan los respectivos *credos* sin comprender el sentido de las palabras que recitan, pero, prácticamente, la mayoría de los budistas ve en las vidas sucesivas las peregrinaciones de un ente vagabundo.

Acabo de decir que los iniciados en las enseñanzas secretas contemplan las cosas de un modo diferente.

¹³ Véase sobre este particular mi libro "Le Bouddhisme, ses doctrines et ses méthodes". Apéndices: "Parabole tibétaine concernant la Personne".

¹⁴ Ortografía: *sprul sku*. Sobre el tema de los *tulkus* véase mi libro "Parmi les Mystiques et les Magiciens du Tibet", página 109.

Entre las fuerzas agrupadas bajo el aspecto de un individuo una de ellas, o algunas de ellas unidas, pueden tender a una meta que les es imposible alcanzar en el breve lapso de una vida humana. Una poderosa voluntad de crear un instrumento capaz de proseguir los esfuerzos que la muerte interrumpe puede, se suele decir, lograr suscitar el nacimiento de un individuo que se convertirá en ese instrumento, o puede apoderarse de un individuo que ya existe y aguijonear su actividad en la dirección propia a conducir al resultado deseado.

Tal es la teoría. El nombre de *tulku* la refleja fielmente. *Tulku* significa literalmente un "cuerpo ilusorio" creado por magia¹⁵. No hay de ningún modo un *ego* permanente que transmigra.

¿Qué se dice en las enseñanzas secretas respecto del cuarto de los poderes supranormales, el que permite conocer las vidas anteriores, los domicilios anteriores como se suele decir a veces de manera colorida y muy apta para hacer concebir una falsa noción del tema?

El lector ya ha entendido, después de lo que se le acaba de decir, que el iniciado en las enseñanzas secretas considera *sus* vidas precedentes como siendo múltiples. No sólo múltiples en una sucesión que se prolonga en el tiempo, sino múltiples en diferentes di-

¹⁵ Los tibetanos distinguen los *tulkus* de los *tulpas*. Los *tulkus* son hombres o mujeres que viven, aparentemente, una vida normal semejante a la nuestra. Los *tulpas* son creaciones más o menos efímeras que revisten no importa qué aspecto: hombre, animal, árbol, roca, etcétera, a voluntad del mago que los creó y comportándose como el ser cualquiera del cual tienen la forma. Esos *tulpas* coexisten con su creador y pueden ser vistos al mismo tiempo que él. En algunos casos, pueden sobrevivirlo, durante su vida, liberarse de su dominio y conquistar cierta independencia. El *tulku* es, al contrario, la encarnación de una energía persistente dirigida por un individuo con el fin de continuar un género dado de actividad después de su muerte. El *tulku* no coexiste pues con su antecesor.

recciones, en episodios coexistentes, en radios divididos que emanan de múltiples haces de fuerzas —haces que denominamos *individuos*.

Se sigue de ello que si Platón, Jesús, Cristóbal Colón y otros prosiguen su vida en muchos Pedros y Pablos, ninguno de esos Pedros ni de esos Pablos está autorizado a creerse Platón, Jesús o Cristóbal Colón reencarnado. De esas personalidades sólo una fracción revive en él. Tomó la forma de tendencias, de sentimientos transmitidos por el vehículo de las lecturas, de los discursos que han evocado los pensamientos, las palabras o las acciones de esas eminentes individualidades. Pero, otra vez, repetimos que la audición de las palabras y la vista de los gestos de actores vulgares: el remendón, la criada, pudieron aportar a Pedro o a Pablo, aun durante la vida de ese remendón o de esa criada, elementos que se arraigaron, que se encarnaron y determinaron ciertas actividades mentales o físicas de Pedro o de Pablo. Es decir, que han vivido en ellos.

Esta fragmentación de las causas y de las energías debe recordarse cuando se aborda la investigación relativa a los “antiguos domicilios”.

Rècordarlos es apelar a personalidades variadas que moran en nosotros, pasarles revista, interrogarlas con insistencia, descubriendo las mentiras acostumbradas, quitando la máscara de las que intentan asumir una identidad falsa y, sobre todo, no buscar engañarse a sí mismo respecto de la calidad y el valor moral, intelectual y social de los huéspedes que albergamos o más exactamente que han sido *nosotros* en el pasado y siguen siendo *nosotros* en el presente.

CAPÍTULO VII

LA DOCTRINA DEL VACIO

“A los ojos de un Buda los esplendores de los reyes y sus ministros aparecen semejantes a escupidajos y al polvo.

“A sus ojos el oro, la plata y todos los tesoros aparecen semejantes a guijarros.”

*Sûtra en 42 artículos*¹.

“Como imágenes vistas en sueños, así hay que ver todas las cosas.”

*Vajracchedika sûtra de la Prâjna pâramitâ*².

Dos puntos de vista, dos actitudes mentales. El Sûtra en 42 artículos refleja el estado de espíritu de quien ha comprendido la vanidad y hasta el carácter

¹ El sûtra en 42 artículos fue llevado a China desde la India hacia el año 65 de nuestra era. Existen traducciones chinas, tibetanas, manchúes, mongolas. Es considerado como la primera de las obras budistas que fueron traducidas al chino.

² Vajracchedika en traducción tibetana: *Dordji tchen pa* (rdo rjé gchad pa) lo que significa “el Diamante cortador”. Ese término “diamante” es tomado en la literatura sagrada como significando “lo que hay de más excelente”. Se considera que este sûtra lleva a quienes lo estudian a un Conocimiento que corta, separa las ligaduras debidas al error, en especial a la creencia en el Yo, y produce la iluminación espiritual.

repugnante de todo cuanto el vulgar considera como bienes deseables. Es la actitud del hombre que, de resultas de una semiclarividencia, se aparta del mundo con desprecio y repugnancia.

La otra actitud es la del pensador calmo cuya vista ha penetrado más profundamente en la naturaleza de las manifestaciones por medio de las cuales el mundo nos es hecho sensible. Esté no se aparta. No experimenta ni desprecio, ni repugnancia. "Esplendores de los reyes, riquezas", no los ve en absoluto bajo el aspecto de "escupitajos y guijarros"... Los ve *vacíos*.

El significado del término *vacío* que ya hemos empleado y que repetiremos a continuación dio lugar a numerosos comentarios y a ardientes controversias entre los filósofos budistas. Escasos son en Occidente quienes han captado el significado. Aunque presentado de manera diferente por los theravadins (hinyanistas) y por los doctores mahayanistas, ni unos ni otros nunca soñaron en hacer del vacío al que se refieren un equivalente de la nada.

La nada es uno de esos términos de los cuales nos servimos sin tratar de concebir una idea neta de lo que pueden representar. La Nada absoluta es inconcebible. Aquel que dice "Nada" se incorpora a esta vacuidad por el sólo hecho de que debe existir, él mismo, para tener idea de ella. Y esto vuelve a traer la idea de nada, como la de un límite definitivo y absoluto, en el tiempo o en el espacio y, la de su infinitud absoluta, a no ser sino vaga imaginación de nuestro espíritu que intenta vanamente desbordar la esfera de su poder de percepción, representación y comprensión.

Ya hemos visto en los capítulos anteriores que vacío significa vacío de naturaleza propia, desprovisto de un "sí" distinto e independiente de los elementos

que lo constituyen, que lo hacen sensible, activo, eficiente.

Ya se expuso que lo que es "compuesto", que está constituido por la unión de elementos como una casa está hecha de piedras, madera, etc., no es sino un conjunto, un grupo, y de ningún modo un "yo" verdadero. Así, el individuo es vacío, todas las cosas son vacías, porque no se encuentra nada fuera de las partes que las constituyen.

Es especialmente de esta manera que los Theras de la Escuela del Sur (Hinayana) explican el significado del término vacío que emplean.

Entre los mahayanistas, vacío tiene el sentido de "relativo". Todo cuanto existe, existe en relación con alguna cosa, tiene su punto de apoyo sobre otra cosa y no existe sino en razón de esta relación. A causa de esta relación que es el soporte indispensable de su existencia, los individuos y todas las cosas están vacíos de esencia propia. Son productos debidos al encuentro y a la coexistencia de causas; no son ni autógenos ni autónomos y en consecuencia no son sino nombres que cubren un vacío de realidad intrínseca.

Las dos explicaciones tienden a poner a la luz un mismo hecho; están reunidas en las enseñanzas secretas.

En cuanto el estudiante capta su significado se le invita a considerar otra acepción del vacío, la que, en las obras de los filósofos mahayanistas da el vacío como el origen de todas las cosas.

En este sentido, los tibetanos denominan metafóricamente el vacío *ka dag*, abreviatura de *ka nes dag pa*, es decir: puro desde el origen o *ji (gzhi) ka dag*: pureza fundamental. En el sentido propio el vacío es llamado *tong pa gnid* (stong pa nid).

El adjetivo "puro" no es tomado aquí en la acepción moral que a veces le damos en Occidente. Signi-

fica “no mezclado”, no encerrando ningún elemento heterogéneo.

Vacío es entendido como un estado en que los elementos no producen ninguna combinación, no dan lugar a ningún fenómeno, un estado en que son indiscernibles, o más bien, un estado en que no existen sino fuerzas latentes no manifestadas. Al ser completa la ausencia de manifestación, el vacío es inconcebible.

Cabe señalar que en las enseñanzas secretas, la expresión “origen de las cosas” no se aplica a un comienzo del universo semejante al que las diferentes religiones o doctrinas filosóficas pintan de variadas maneras en sus tratados de metafísica.

Según las enseñanzas secretas, el origen de las cosas no se sitúa en ningún lugar y en ningún momento de los tiempos pasados; se produce ahora en cada instante, en nuestro espíritu. En cada instante, la imagen subjetiva que es el mundo surge en nuestro espíritu para hundirse en él y disolverse al cabo de un instante, semejante a las “olas que se levantan en el océano para volver a caer en él”³.

Esta raíz originariamente pura de mezcla, origen del mundo ilusorio en el que vivimos, es un fugitivo contacto con algún desconocible instante de Realidad, alguna indefinible fuerza que las *vásanás*, las “memorias”, velan en seguida, sobreponiéndoles la pantalla sobre la cual están pintadas las imágenes que vemos⁴.

Dieciocho modos de Vacío⁵ son enumerados en la

³ Una comparación frecuente en las obras de filosofía india.

⁴ Véase capítulo II, pág. 24.

⁵ Vacío interno, Vacío externo, Vacío interno y externo, Vacío de vacío, Gran Vacío, Vacío real, Vacío compuesto, Vacío no compuesto, Vacío sin límite, Vacío sin comienzo ni fin, Vacío que no rechaza nada, Vacío intrínseco, Vacío de todos los elementos, Vacío de carácter propio, Vacío de percepciones, de representaciones, Vacío de propiedades, Vacío de esencia propia, Vacío de esencia desprovista de propiedades.

Estos tres últimos modos son también calificados de: Vacío

filosofía budista, ilustrando lo que acaba de decirse, sea que el Absoluto, la Realidad, están vacíos de todos nuestros conceptos.

Hemos retornado indirectamente a la coexistencia de dos mundos indisolublemente unidos: el mundo de la Realidad y el mundo relativo que ya fue señalado anteriormente. A ello se agrega un tercer mundo en las enseñanzas secretas, el mundo imaginario. A decir verdad, este último es mencionado por los autores mahayanistas, pero éstos, en la mayoría de los casos, lo declaran completamente irreal mientras que cierto género de realidad le es concedido en las enseñanzas secretas.

¿Qué es el mundo imaginario? Es definido igualmente como el dominio de la fantasía pura, de las visiones subjetivas, de las ideas que se construyen sin base alguna o que parecen surgir sin ninguna causa. Son "flores en el cielo", según la colorida expresión clásica en la filosofía india.

Las enseñanzas secretas objetan a esta definición diciendo que nada se produce sin que haya una causa y que las imaginaciones desordenadas tienen fundamentos fáciles de descubrir en el mundo relativo.

Si se imagina un perro verde provisto de una trompa de elefante, los elementos de este fantástico animal nos fueron proporcionados por la memoria de los objetos que nuestros sentidos nos han mostrado. Hemos visto perros, visto el color verde y visto los elefantes que tienen una trompa.

Ocurre lo mismo con las imágenes que se ven en los sueños, ya que éstas son igualmente tomadas en prés-

de existencia, Vacío de no existencia, Vacío, a la vez, de ser y de no ser. La denegación o la afirmación de una cosa que coexiste con su contraria es corriente en la fraseología filosófica budista, es una manera de expresar que el espíritu tropieza con lo inconcebible. Véase el Apéndice.

tamo a las que nos son familiares en el estado de vigilia. También ocurre lo mismo con las ideas y sentimientos que surgen en nosotros durante nuestro sueño; también ellos tienen su raíz en nuestra mentalidad, sea en la parte consciente de ésta, sea en su subconsciente.

De estas diferentes comprobaciones las enseñanzas orales secretas concluyen que el mundo imaginario no es completamente irreal, que está próximo al mundo relativo y en muchos puntos se confunde con él.

Los *dubtobs*⁶ tibetanos son considerados como expertos en el arte de crear formas imaginarias, *tulpa*⁷, suerte de robots que dirigen según su voluntad pero que, a veces, llegan a adquirir una especie de personalidad autónoma.

También se refiere que durante sus períodos de meditación profunda los *dubtobs* se rodean de una zona protectora infranqueable que asegura su completo aislamiento, extendiéndose a veces esta zona a todo el contorno de su ermita cuando adoptan la vida de anacoreta.

Se aconseja a veces a los novicios que se entrenan según los métodos de las enseñanzas secretas ejercitarse en crear mentalmente a su alrededor un contorno muy diferente de aquel que es considerado como real. Por ejemplo, sentados en su cuarto, evocan un bosque. Si el ejercicio tiene éxito, pierden conciencia de los objetos que los rodean, reemplazando éstos por

⁶ *Dubtob* (*grubthob*), es decir aquel que ha "tenido éxito", que se ha "realizado"; se sobreentiende, aquel que ha adquirido poderes supranormales. Son aquellos que en sánscrito son llamados *sidhha*.

⁷ La creencia en los *tulpas* es unánime en el Tibet y a este respecto corren numerosas historias, algunas de las cuales son atrozmente trágicas. Con relación a los *tulpas*, véase "Parmi les Mystiques et les Magiciens du Tibet", "Initiations lamaïques", "La Vie surhumaine de Guésar de Ling" (la "Iliada" tibetana).

árboles, malezas y andan a través del bosque experimentando todas las sensaciones habituales de quien circula entre los bosques.

La utilidad atribuida a este género de ejercicio es la de llevar al novicio a darse cuenta de la naturaleza superficial de nuestras sensaciones y de nuestras percepciones puesto que pueden ser provocadas por objetos a los cuales les negamos el carácter de realidad.

Según las enseñanzas secretas se la negamos quizás equivocadamente, pues toda creación mental posee un género de realidad que le es propio ya que puede mostrarse eficiente.

El mundo relativo apenas difiere del mundo imaginario puesto que, como ya se dijo, el error y la ilusión reinan en ellos. Lo que nos parece redondo puede ser en efecto cuadrado, y así sucesivamente. La mayoría de los hombres no se dan cuenta que se mueven en medio de una fantasmagoría; empero, algunos lo advirtieron y descubrieron en ellos el origen de esta fantasmagoría. ¿Equivale a decir que, desde ese momento, se liberan enteramente de ella? No siempre. Tal vez sea preciso decir: no a menudo. Permanecen en la posición de esas personas dormidas que si bien saben que están soñando, siguen soñando y hasta se interesan en seguir las peripecias de sus sueños⁸. Pero las imágenes que se presentan ya no los conmueven más. Percepciones y sensaciones los dejan calmos, resbalando sobre ellos sin provocar ni deseo, ni repulsión⁹. Según los términos de los textos budistas, toda la agitación del mundo de la relatividad y de la ilusión no les inspira sino esta apreciación: “¡Es sólo esto!”¹⁰

⁸ Es ésta una cosa ordinaria entre la mayoría de aquellos que han practicado ejercicios de yoga a este efecto.

⁹ “Como el agua resbala sobre una hoja de loto o el grano de mostaza sobre la punta de una aguja” (Dhamapada 401).

¹⁰ Digha Nikāya.

El que dice: “¡Es sólo esto!” no afirma que esto no exista. Declarar que el mundo en el que vivimos no existe en absoluto sería, por nuestra parte, proferir una absurdidad. Tal declaración equivaldría a proclamar que no existimos, pues, *tal como somos*, pertenecemos al mundo de lo relativo, nuestra existencia se apoya sobre su existencia y, fuera de él, no existimos en absoluto.

Pero, como ese mundo, somos “sólo esto”. La vanidad del hombre respinga ante esta comprobación empero irrefutable. El hombre se acostumbró a creerse importante, se complace en esta idea halagadora, inventó doctrinas para darse un lugar central en el universo, incluso hasta para declarar que el universo entero con las miríadas de mundos que encierra, fue construido en su intención. Su “Yo”, gusta pensar, mantiene la atención de los Poderes sobrehumanos; Dioses y Demonios espían cuidadosamente sus actos y pensamientos, aplaudiendo a algunos de ellos y castigando a los otros. En sí mismo, el hombre ha erigido una sucursal del tribunal invisible de los jueces divinos, allí se distribuyen lisonjas y culpas; de las sentencias que pronuncia deriva la vanidosa satisfacción lograda por el cumplimiento de los actos llamados “virtuosos” y los dramas trágicos del arrepentimiento siguen a los actos calificados de faltas y pecados.

Cuando Nietzsche se levantaba en una dramática proclamación del más allá del Bien y el Mal, su vehemencia provenía de la creencia que conservaba en la existencia del Bien y el Mal según la acepción vulgar, y también, de su fe persistente en la importancia del hombre y de sus actos. Un adepto de las enseñanzas secretas hubiera sonreído al oírlo pues toda grandilocuencia está proscrita en estas enseñanzas. “Aprende, se dice sobriamente al alumno, que no eres sino vacío y que tus actos no son de ningún modo tuyos, sino el simple juego de energías que forman combina-

ciones pasajeras por el efecto de múltiples causas entre las cuales una vista penetrante y ejercitada (*lhag thong*) descubre las más inmediatas y de las cuales son innumerables las otras que permanecen indiscernibles en el trasfondo de los tiempos y los espacios, en el trasfondo de las 'memorias' (*vásaná*) sin comienzo conocible. En suma, no tienes motivo alguno para enorgullecerte o humillarte. Toma conciencia de tu insignificancia."

Haber concebido una idea justa del lugar mínimo que se ocupa, hasta en este mundo relativo, no conduce necesariamente a permanecer inerte, aplastado por la comprobación de la propia pequeñez. Este no excluye de ningún modo la acción.

El estudiante que ha llegado a comprender que su vida es un sueño que él mismo alimenta con imágenes agradables o terroríficas puede esforzarse en impedir que el sueño se convierta en pesadilla. Puede esforzarse en amoblar ese mundo relativo, su creación, con objetos aptos para asegurarle su bienestar, su felicidad. Objetos ilusorios, cuadros semejantes a los que ofrecen los espejismos, sin duda, pero eficientes, es decir reales, para el soñador hecho de la misma sustancia que ellos y compartiendo, con ellos, el mismo grado de existencia ilusoria.

O bien, el soñador avisado puede dejar de complacerse en soñar. Puede dejar de imitar a esos dormidos que, complaciéndose en la fantasmagoría que contemplan, y en la que desempeñan un papel, se empeñan en no querer despertar. En resumidas cuentas, ¿por qué los soñadores temen el despertar, por qué imaginan de antemano otros sueños de infiernos y de paraísos que los esperan después de la muerte? Es porque temen ver desvanecerse con las "imágenes vistas en el sueño" el *Yo* ilusorio que es la parte integrante de ellas. No han percibido aún que el verdadero rostro de ese quimérico *Yo* es el rostro de la Muerte. Mien-

tras subsista la idea de ese *Yo* impermanente, simplemente agregado de elementos que fueron provisionalmente unidos por unas causas y que otras causas han de separar, también subsiste la muerte. Es la desaparición de ese fantasma del campo de nuestra actividad mental al que alude el *Dhammapada* cuando nos habla de aquel a quien "la muerte no ve", de aquel para quien ella no existe.

El despertar es la liberación, la salvación. Las enseñanzas secretas no proponen sino esta sola meta a sus alumnos.

Despertar... Los Budas no hicieron otra cosa, y es ese despertar lo que los convirtió en Budas.

Algunos podrán preguntar: ¿Qué lugar dejará al otro el hombre que ha despertado en su nueva condición de "despierto"?

A esto se responde: ¿Existe realmente el *otro*? *El otro*, no es acaso como los demás objetos que amueblan nuestro contorno, una proyección de nuestro pensamiento, y mientras nuestros sentidos nos engañan acerca de todo, debemos prestar fe a su testimonio cuando colocan enfrente de nosotros la imagen de un *otro* completamente distinto de nosotros?

Por lo demás nos es imposible a nosotros, que no estamos despiertos, forjarnos una idea de la condición en la que se puede hallar un *despierto*. Ocurre lo mismo con la imposibilidad en que está el durmiente absorto por su sueño de darse cuenta de lo que existe fuera de éste.

Desde el punto de vista práctico, hallamos invitaciones a la acción tal como la del *Vajracchedika sūtra*.

"Cuando ya no se cree más en el 'Yo', en la 'persona', cuando se han rechazado todas las creencias ha llegado el tiempo conveniente para distribuir dones."

Los Maestros de las enseñanzas secretas dan este texto y otros análogos a sus alumnos como temas de

meditación. Su carácter enigmático se atenúa y desaparece poco a poco en el curso de prolongadas meditaciones y arrojan mucha luz sobre el camino del peregrino que anda a través del mundo relativo, en marcha hacia la más extrema de las concepciones de su espíritu; un mundo de la Realidad, un mundo del Vacío.

La cuestión del *nirvâna* se sitúa naturalmente aquí, pues el *nirvâna* es, según la opinión corriente entre los budistas, lo opuesto al mundo de la impermanencia y la ilusión: al *samsâra*.

Esta opinión es examinada y discutida en las enseñanzas orales secretas. Está "teñida", se dice, por las ideas de "Yo" y de "otro", por las ideas de los lugares separados que ocupan sitios distintos en el espacio, siendo rechazadas todas las concepciones en estas enseñanzas.

Nirvâna y *samsâra*, nos dicen, no son en modo alguno dos cosas opuestas, sino una sola y misma cosa vista bajo dos aspectos diferentes por espectadores cuyo grado de agudeza visual mental difiere. El ignorante, aquel cuyo "ojo mental está cubierto por gruesa capa de polvo"¹¹, ve la penosa ronda de las muertes y renacimientos sucesivos con todo lo que comporta de perturbación y dolor. El sabio, cuyo "ojo mental ha sido librado de todo polvo" capaz de obstaculizar su penetración, éste por medio del *lhag thong* (la vista penetrante) contempla el *nirvâna*.

El despertar del sueño en el que estamos sumergidos y en el que continuamos viviendo aunque tengamos quizá conciencia que soñamos, ¿este despertar nos transportará a otro mundo? ¿No consistirá más bien en percibir la realidad subyacente al mundo en el que nos hallamos? ¿No hemos pues de comprender que *nirvâna* y *samsâra*, como relatividad y realidad, son mo-

¹¹ Mahâvagga. Véase capítulo I.

dos que nuestro espíritu crea, atribuyéndoles lo inconocible?

Se dice en la gran obra de Nagarjuna, "La Prájna pârâmitâ", a propósito del Vacío, ese sinónimo de Realidad:

"La forma es el vacío y el vacío es la forma. El vacío no es otra cosa que la forma y la forma no es otra cosa que el vacío. Fuera del vacío no hay forma y fuera de la forma no hay vacío."

La misma declaración se repite con motivo de los otros elementos que constituyen el individuo: percepciones, sensaciones, actividad mental, conciencia¹². Cabe decir lo mismo respecto de todos los puntos de la doctrina budista, del Buda mismo, de todas las cosas. Todo esto, lo que llamamos "nosotros mismos" y el mobiliario de objetos y fenómenos que componen nuestro contorno, ya sean materiales, ya sean psíquicos: el "mundo", todo ello es el Vacío y el Vacío es todo ello. Fuera de ello no hay Vacío y fuera del Vacío nada de todo ello existe.

Por tanto, el mundo relativo no es en absoluto una esfera limitada que una rígida frontera separa de la esfera de un mundo real. No existe en lugar alguno una frontera rígida, todo se interpenetra.

El mundo relativo es el Vacío-Realidad y el Vacío-Realidad es el mundo relativo. Fuera de este último, no hay en absoluto Vacío-Realidad y fuera del Vacío-Realidad no hay mundo relativo.

El estudiante ¿piensa ahora que ha alcanzado la Verdad? ¿Va a detenerse ahí? Su maestro lo disuade enérgicamente. Si llegara a detenerse, sólo habría tropezado con un escollo que lo inmovilizaría. *Creer* que se *sabe* es el mayor de los obstáculos que impide *saber*.

¹² Cabe recordar lo que se dijo con motivo del sentido de "conciencia" que significa "conocimiento". Véase capítulo IV, pág. 56.

Imaginar que se posee la certeza engendra un fatal estancamiento mental.

La actitud preconizada en las enseñanzas consiste en una enérgica voluntad de conocer cuanto es posible conocer, en nunca detenerse en el camino de la búsqueda que ante los pasos del explorador se extiende hasta el infinito.

A su alumno, quizás un tanto desorientado por haber visto tambalearse, luego caer a su alrededor las concepciones más sólidamente fundadas, el maestro le sugiere que al no ver en todo sino ilusión podría muy bien ser también una ilusión que conviene descartar al pasar y, de buena gana, concluye estas lecciones con estas palabras:

“No he pretendido en modo alguno aprenderos alguna cosa, sino invitaros solamente a pensar, a dudar, a buscar.

El tema de las Enseñanzas orales llamadas secretas impartidas por los Maestros que pertenecen a diferentes Escuelas filosóficas tibetanas, está lejos de haber sido agotado. Comprende numerosas interpretaciones originales de los teorías promulgadas por los doctores del Hinayana y del Mahayana. Mi “reportaje” se limitó a señalar las líneas principales de estas enseñanzas y el espíritu de que están imbuidas. En qué medida he logrado dar de ellas una idea suficientemente clara es una cosa de la cual yo misma no puedo darme cuenta, dejando la apreciación a mis lectores.

En todo caso, me parece conveniente terminar con la declaración acostumbrada en los autores orientales al presentar una doctrina: Si mis lectores hallan oscuridad y errores en mi exposición, la culpa es mía al no haber sido capaz de expresar las enseñanzas secretas que me fueron comunicadas como hubiera debido hacerlo.

CAPÍTULO VIII

REGLAS DE CONDUCTA

*Según las directivas recogidas por el Lama Yongden
en el curso de charlas con los Maestros espirituales
tibetanos*

MIRAR — VER — COMPRENDER — ACTUAR

Algunas de las reglas de conducta cuyo resumen damos a continuación, se inscriben en el marco de las enseñanzas impartidas en los círculos cerrados de sus discípulos íntimos, por los Maestros espirituales tibetanos.

Las líneas principales de estas enseñanzas fueron expuestas en las páginas anteriores. Las reglas de conducta apuntan a aplicar las enseñanzas en la práctica y hacer que se experimenten sus resultados.

Todas las reglas de este programa se inspiran, sin temor a repetirse, en el tema fundamental de la doctrina budista, la persecución de las *Vistas justas*, el desarrollo de la Vista penetrante profunda, a la cual nos hemos referido anteriormente¹.

Aquí, de ningún modo se trata de *crear*: es preciso *ver*.

En nuestra charla espiritual tomaremos como punto de partida el *mirar*, con el fin de *ver*, de *conocer*.

¹ Véanse págs. 25-68-73-80.

Mirar, así como cada uno de los otros tres términos de nuestro programa comporta un sentido literal y varios sentidos figurados. Estos últimos pueden ser contemplados, por lo demás, en sus respectivos dominios.

Por el momento consideraremos *mirar* en su sentido propio. Según la definición de los diccionarios, mirar significa "echar una mirada sobre un objeto".

Este es un acto que depende de la *curiosidad*.

A menos que no se trate de un movimiento casi completamente reflejo, por ejemplo, el que nos hace volver vivamente la cabeza y fijar la mirada en la dirección de donde surgió un violento ruido, inesperado, que nos sobresaltó, el acto de mirar sucede a un sentimiento de curiosidad: un deseo de conocer lo que se ignora.

En el origen de todo conocimiento, hallamos la curiosidad. Es una condición esencial del progreso. Gracias a su curiosidad nuestros antepasados prehistóricos, entregándose a investigaciones cada vez más amplias, pudieron, poco a poco, conocer el medio en que se hallaban y descubrir la manera de emplear, para su provecho, los materiales que tenían a su alcance.

Es la curiosidad, el deseo de proyectar la mirada en el misterio de lo desconocido, lo que ha guiado, en sus diferentes dominios, a los exploradores, los naturalistas, los físicos, los astrónomos.

Es la curiosidad, el deseo de aprender, lo que nos ha hecho triunfar de la ignorancia: la ignorancia que el Budismo denuncia como la fuente del sufrimiento.

Existen diferentes géneros de curiosidad. Los hay absurdos, vueltos hacia objetos cuyo conocimiento no puede resultar en ningún conocimiento aprovechable para nosotros o para los otros. Conviene eliminarlos. Pero no se puede decir que existen conocimientos nefastos, que es preferible ignorar ciertas cosas. Siempre es bueno saber. Es el uso que hacemos de los cono-

cimientos adquiridos, la meta que nos esforzamos en alcanzar por su medio lo que puede ser nocivo. La dirección hacia la cual dirigimos nuestro saber depende de nuestras inclinaciones, opiniones, pasiones, cosas todas que es conveniente ver de cerca mediante un razonamiento esclarecido con el fin de corregir los errores.

Es en este punto donde la práctica de la atención demuestra ser eficaz. Si siempre estamos claramente concientes de lo que ocurre en nosotros y a nuestro alrededor, discerniremos las causas que determinan nuestras tendencias, captaremos el origen de las incitaciones internas o externas que provocan nuestra curiosidad, como también todos nuestros actos cualesquiera que sean ² y podremos juzgar, con conocimiento de causa, si conviene ceder a nuestra curiosidad y si es preferible permanecer indiferente.

Mirar no acarrea, inevitablemente, el hecho de *Ver* en el sentido de la “vista profunda”³ que fue definido anteriormente. La “percepción de un objeto por el contacto del ojo” no acarrea siempre una operación mental, la que consiste en hacernos concientes del objeto percibido. Esta conciencia puede ser más o menos clara: más o menos duradera, no producir sino un rastro ligero, en seguida borrado, o bien puede inscribirse profundamente en el espíritu y crear la memoria duradera del hecho percibido. Es la manera en que se efectúa el acto de *mirar* lo que determina la calidad del acto de *ver* que lo sigue.

Como se acaba de decir, se puede echar, maquinal, distraídamente, una mirada en una dirección cualquiera que no se ha escogido deliberadamente. Al ha-

² En lo que concierne a la *atención* y su papel esencial en el entrenamiento espiritual budista, véase el capítulo especial en “Initiations Lamaïques”, A. D. Neel (Editions Adyar).

³ Véanse págs. 73-76.

cerlo, la mirada ha tocado muchos objetos. Los ha rozado al pasar, hubo un contacto fugitivo, muy superficial, sin resultado aparente. Diferente es la mirada que se ha detenido sobre objetos particulares escogidos con intención, aquel que produce la *Vista*, y que transmite a la parte mental del organismo una señal que éste interpreta, y que se traduce pensando: "he visto un perro, una casa, he visto un hombre, he visto el Sr. Juan, etc.". Por el efecto de una mirada análoga, pero más insistente, agregaremos progresivamente: "ese perro era amarillo; estaba echado delante de una puerta; esta puerta estaba entreabierta; el Sr. Juan estaba pálido, parecía estar en mala salud, etc.", u otros detalles captados por la mirada en la misma oportunidad y que son transmitidos a nuestra memoria, donde se almacenan, bajo formas de imágenes, aptas para ser representadas por nosotros para ser utilizadas en otras circunstancias.

¿Cómo podemos pues concebir el acto de *ver*, de una manera eficaz, que seguirá a la mirada precisa, atenta, que la había precedido?

La vista especial engendrada por esa mirada es la "Vista penetrante", la "vista profunda" (*lags thong*)⁴. Es la que guía al discípulo en la "vía de la Vista" (*lam thong*)⁵, es decir en la vía por la que se anda con los ojos abiertos, alertas, al acecho, inspeccionando en todos sus detalles más secretos y sin dejar que nada escape, los miles de espectáculos minúsculos o grandiosos que orillan el camino.

Si la *Vista penetrante* consiste, como lo indica el calificativo que va adjunto, en penetrar bajo las apariencias que encuentra primero, en perforarlas para alcanzar la sustancia misma del objeto material o men-

⁴ Véanse págs. 68-73-80.

⁵ Véase pág. 73.

tal que quiere *conocer*, no se sigue de ello, muy al contrario, que haya la necesidad de descartar completamente estas apariencias, que haya que pasar más allá sin tenerlas en cuenta, que sea preciso desdeñarlas, considerarlas carentes de valor.

La Vista integral, a menos que no se produzca espontáneamente, como en los raros casos de iluminación súbita, se alcanzará pues por etapas.

En primer lugar viene una atenta contemplación del aspecto exterior del objeto que, en un grado cualquiera, ha despertado nuestra curiosidad, hacia el cual hemos dirigido nuestra mirada.

Este aspecto exterior del objeto contemplado debe inscribirse especial y tan profundamente en nuestra memoria como para que seamos capaces, en todo momento, de evocar mentalmente su imagen y ésta se presente a nosotros, visualizada con perfecta nitidez.

No conviene jactarse inconsideradamente de no interesarse sino por temas trascendentes. La sabiduría ordena progresar paso a paso, en la *Vía de la Vista*, registrando, uno tras otro, los descubrimientos que se realizan a lo largo de su camino, examinando minuciosamente cada uno de éstos, sometiéndolos a un riguroso control por temor de no dejarse engañar por errores de percepción y atribuirse, en el orden físico o en el orden mental, la posesión de facultades excepcionales, mientras se entrega uno a visiones surgidas del desarreglo de nuestro sentidos o del de nuestro espíritu.

Las apariencias externas de los objetos que tocan nuestras miradas revelan, muchas veces, las estructuras íntimas que recubren y, así, son aptas para proporcionarnos indicaciones válidas.

Estas apariencias no son independientes de la sustancia fundamental que envuelven. Es por medio de su observación como percibiremos el tejido que extien-

den sobre los trasfondos en los cuales ha de sumergirse la Vista profunda.

A medida que avanzamos hacia la Vista perfecta, a medida que nuestro espíritu acoge nuevos conocimientos, se presentan a nosotros cuestiones.

Las cosas que veo, todas las que amueblan, entre el cielo y la tierra, el espacio accesible a mis miradas y las que puedo imaginar como existiendo más allá del alcance de mi vista, ¿cómo se produjeron?

Desde los tiempos más remotos los hombres se plantearon cuestiones de este género. Estrechamente ligadas a éstas aparecieron las cuestiones que se plantearon con motivo de su propia individualidad. ¿Qué lugar ocupa el hombre en el universo? ¿Qué es él? ¿De dónde viene? ¿A dónde va?...

De estos múltiples interrogantes y de las respuestas que han suscitado nacieron las diversas doctrinas, teorías, filosofías, religiones que, en una época o en otra, fueron propuestas a los hombres por hombres.

La Vista profunda, luego de haber considerado las formas que revisten estas diferentes teorías, etc., busca descubrir, bajo ellas, el fondo de instintos de que son expresión y las circunstancias exteriores que han provocado el despertar de estos instintos y su desarrollo.

Los descubrimientos que se harán en este terreno serán fértiles en asombros.

Algunos rudimentos de ciencia —que es muy útil adquirir— podrán responder bastante rápidamente a las demandas de nuestra curiosidad en lo que concierne a los objetos pertenecientes al mobiliario de nuestro contorno, desde el sol a las hormigas. Estos no nos inspiran un interés apasionado y acogeremos con calma lo que aprenderemos sobre este tema.

Muy diferente será la situación cuando descendamos a la región profunda donde se entremezclan, se

juntan, se combaten, los elementos variados llegados de lejos y de mucha edad y que forman lo que consideramos nuestro *Yo*.

Los descubrimientos podrán ser, entonces, desconcertantes, pavorosos, en exceso dolorosos. ¿Es esto lo que soy yo? —pensaremos—. Hasta entonces no habíamos dudado de ello.

Muchas veces, nos rebelaremos ante esta revelación. Habríamos querido ser *otro*, tener *otro* origen, tener *otro* destino, ocupar un lugar importante en la economía del universo.

Sin embargo, hay que rendirse a la evidencia que el examen revela.

Lo que consideramos ser un individuo, un *Yo*, lo dividimos bastante arbitrariamente, por lo demás, en dos partes: la física y la mental.

Ahora bien, veamos: La parte material del individuo consistió, primeramente, en un conjunto de elementos provistos por otros individuos; poco a poco, se unieron a este conjunto otros elementos extraídos de su contorno. Se nutrió con ellos y, por su medio, creció, manifestó actividad.

La parte mental del individuo se construyó con arreglo al mismo modelo. También ella se apoya sobre un fondo de elementos que son las disposiciones, las tendencias que calificamos de innatas. Estas parecen vincularse con la naturaleza particular de los materiales que constituyen la parte física del individuo.

Por un proceso idéntico al que se describió con relación a la parte física del individuo, este conjunto se acrecienta por la unión de otros materiales que son las ideas, los modos de ver y de comprender, todos extraídos del contorno.

El individuo no tiene razón alguna para creerse el productor de alguno de esos elementos; tampoco ha dirigido su agrupamiento.

Así, la Vista penetrante, el dominio de la materia

y el del espíritu, aparecen, no como si estuvieran divididos como un compartimiento estanco, sino como dos formas que se interpenetran continuamente, de la Existencia.

Esta segunda etapa de nuestro itinerario: *Ver-Comprender*, nos condujo a descubrir diversas verdades que tal vez hasta ahora no nos habían aparecido. Pero pueden surgir dudas en cuanto a su valor, a su veracidad misma. ¿Son estas verdades otra cosa que expresiones de nuestras percepciones⁶, que descripciones de puntos de vista?... Si nuestra estructura fuera diferente de lo que es, si poseyéramos un número más o menos grande de sentidos, de sentidos diferentes de los nuestros, capaces de captar aspectos diferentes de las cosas; si nuestras facultades mentales fueran diferentes de lo que son, si fueran más sutiles o más obtusas, ¿acaso percibiríamos las cosas bajo un aspecto idéntico al que las vemos?...

Una simple mirada que echemos sobre nuestro contorno nos muestra la multitud de maneras con que nuestros semejantes perciben los aspectos de los objetos que tocan sus miradas, la multitud de opiniones que conciben, de creencias que se forjan. ¿Y quién puede afirmar que la *Verdad* que aparece a uno de ellos es más o menos *Verdadera* que la que aparece a su vecino..., al hombre perteneciente a otra raza, que vive en otro medio?...

⁶ Véanse págs. 24 y siguientes.

De hecho, no vemos con nuestros ojos, no oímos con nuestros oídos, etcétera. Nuestros sentidos no son sino instrumentos que nos transmiten sensaciones. Es nuestro espíritu el que interpreta esas sensaciones fundándose en sensaciones análogas experimentadas anteriormente. Descartes decía más o menos esto: "Miro por la ventana, llueve, pienso, pasa una multitud". ¿Qué *vi*? Mantos, sombreros, paraguas en movimiento. Referir esta impresión a la idea de un grupo de individuos en marcha es una interpretación.

¿Qué razones podría tener un león, un águila, para creer que el mundo que perciben es un mundo de formas, colores, etc., más *Verdadero* que el que percibe un cocodrilo, un pez o una serpiente?...

Estamos pues autorizados a concluir: a cada cual *su Verdad*; no hay Verdad absoluta que no nos sea accesible.

Cabe repetir, sobre este particular, lo que se dijo anteriormente. "No conviene jactarse de no interesarse sino por temas trascendentes." La verdad relativa, la que está adaptada a nosotros, que está adaptada al mundo que nos permite percibir, en la que vivimos, conviene desarrollarla cada vez más por la observación, por el estudio. Es apta para dictarnos un sabio comportamiento en nuestro medio y, de ahí, evitarnos muchos sufrimientos.

En el marco de esta verdad relativa se ubica el sufrimiento al que están sujetos todos los seres que moran en este mundo; el sufrimiento en el que están inmersos debido al hecho de su constitución que tropieza con un ambiente físico y con un ambiente moral a menudo antagónicos.

La vista profunda nos ha llevado a la comprobación de esta verdad, relativa, sin duda, pero que es la única sensible para nosotros, *nuestra verdad*, "Vivir es una lucha".

Todos los seres, cada cual a su manera, luchan continuamente para apropiarse de los elementos necesarios a su subsistencia. Al parecer no pueden subsistir sino alimentándose en el doble sentido propio y figurado de ese término —unos de otros, asegurándose presas en su medio ambiente.

La verdad relativa, la de nuestro mundo, la *nuestra*, es ésta. La vista profunda nos la reveló, no podríamos, sin quedar ciegos, escapar a este doloroso espectáculo.

¿Qué resultará de él?...

Ya hemos llegado a la última etapa de nuestro programa: vamos a *actuar*.

No se trata de emprender una actividad nueva, inusitada para nosotros. Hemos actuado siempre, desde el primer momento de nuestra existencia, los diferentes elementos cuyo agregado constituye nuestro individuo —nuestro *Yo*— fueron activos. Pero ahora nuestra actividad será dirigida por las nociones que habremos formado en el curso de nuestra encuesta, entre nuestro mundo, bajo la dirección de la “Vista profunda”. Vamos a *actuar* fundando nuestra actividad sobre verdades.

La más evidente de éstas es el aspecto de campo de batalla que presenta el mundo, al ser examinado por la Vista profunda. La reacción que le sigue para quien ha percibido nítidamente el carácter universal de esta lucha sin tregua, sin fin, es, dicen los Maestros, el surgimiento de una infinita, irresistible piedad.

Si se objeta a uno o a otro de los Maestros espirituales que una reacción de este género no es absolutamente cierta; si se les hace ver que existen muchos egoístas que permanecen indiferentes ante el dolor del prójimo, contestan que estos egoístas son impotentes mentales. De ningún modo han percibido la extensión del desastre que contemplan, se creen fuera del alcance de su radio de acción, en el tiempo y en el espacio. No ven que se hallan cercados por el sufrimiento en sus diversas formas, que sube en torno de ellos y va a sumergirlos en el sufrimiento último: la muerte.

Desde entonces, habiendo comprendido su inseguridad en un medio impregnado de sufrimiento, el hombre razonable se esforzará por sanear ese medio eliminando los gérmenes de sufrimiento: las concepciones erróneas bajo cuya influencia unos causan el sufrimiento, otros lo aceptan pasivamente.

La piedad infinita e irresistible, experimentada por quien ha *Visto* en el sentido completo de *Ver*, se tra-

duce pues por una eficaz actividad: la demostración de la falsedad de los sentimientos egoístas, la necesidad imperiosa de la ayuda mutua.

Conviene ahora recordar el consejo que nos fue dado a propósito de las apariencias exteriores, de las cuales no debemos apartar nuestra atención so pretexto de no interesarnos sino por una "Realidad" oculta tras esas apariencias.

La verdad relativa es una "apariciencia". Es parte integrante, indisoluble de una verdad "más verdadera", de una verdad quizás absoluta en cuya existencia es razonable creer, pero que, al presente, en el estado de nuestra constitución física y mental, permanece inaccesible.

La verdad relativa no es "falsa". Es una vista de las cosas, a nuestra escala; es verdadera para nosotros porque es eficiente en nuestra esfera, y conviene tenerla en cuenta en todos los actos de nuestra vida. Empero, sería una equivocación estimarla más de lo que merece, consagrarle un culto, ser sus esclavos. Muy al contrario, conviene dominarla, y sabiendo que es una creación puramente humana, emplearla para nuestro provecho. Al mismo tiempo, debemos proseguir su desarrollo, acrecentar cada día su alcance, por el estudio, la investigación, la introspección.

Habiendo comprendido la fragilidad de las bases sobre las cuales se fundan nuestra opiniones y viendo que un nuevo descubrimiento, debido a una modificación de nuestros sentidos, puede llevarnos a considerar hoy como cierto lo que la víspera nos había aparecido como falso, nos guardaremos de toda terquedad. Sabiendo, como lo enseñan los "Maestros de la secta budista de la Meditación"⁷, que lo que nos parece negro, puede ser blanco; sabiendo, sobre todo, que nuestro vecino puede ser sensible a otras impre-

7 Ts'an en chino, Zen en japonés.

siones que las nuestras y ver como blanco lo que nos parece negro, nos guardaremos de querer imponerle nuestra manera de ver.

Contemplando cualquier género de dogmatismo como algo irrazonable y nefasto, practicaremos una inteligente tolerancia que es la única capaz de ser seguida por los mejores bienes a que puede pretender el hombre: la concordia y la Paz.

APENDICE

Según una antigua tradición, el rey Srong bstan Gampo (siglo VII), el más ilustre de los reyes del Tibet, habría explicado, ante un círculo de auditores escogidos, la profunda significación de la doctrina del Vacío.

Si bien el Buda declaró de manera categórica que había expuesto su doctrina en su integridad, sin ocultar nada ni retener cosa alguna para formar una división esotérica, los diversos grados de inteligencia de sus auditores y, más aún, los diversos grados de comprensión de los que, después de él, siguieron difundiendo su doctrina, crearon forzosamente divisiones entre los que pretendían ser sus discípulos. Entre ellos nadie soñó en rechazar los principios fundamentales de la doctrina del Maestro, aunque las divergencias se produjeron respecto del lugar más o menos importante que había de dar a uno u otro de esos principios básicos y la manera en que debían ser comprendidos. De ahí provino que desarrollos particulares y una manera juzgada más profunda de contemplar los datos fundamentales de la doctrina original ocasionaron la constitución de series de enseñanzas consideradas fuera del alcance de las inteligencias inferiores, y los Maestros cuya clave creían poseer estimaban que no debían comunicarlas sino a alumnos aptos para captar su sentido¹.

¹ Véase lo que se dijo anteriormente sobre este tema.

Srong bstan Gampo aparece en la historia como un jefe hábil y audaz. Rey de Lhasa, se mostró bastante fuerte como para imponerse al emperador chino Tai Tsun y obligarle, pese a la repugnancia que éste experimentaba por aliarse con un "bárbaro", a enviarle como esposa a una de sus hijas, la princesa Wen Tchen ².

Sin embargo, en la memoria de los tibetanos, quien sobrevive no es el poderoso soberano, sino un Srong bstan Gampo sobrehumano dotado de una biografía mitológica.

Según ésta, Srong bstan Gampo era mucho más que un gran iniciado. Poseía, innata, la comprensión profunda de los más elevados Conocimientos ya que era un avatar del sublime e infinitamente compasivo Chenrezigs ³, patrono del Tibet, que se había encarnado para instruir y guiar a sus hijos predilectos: las buenas gentes del País de las Nieves.

Las predicaciones atribuidas a Srong bstan Gampo se escalonan en las diversas etapas de comprensión de la doctrina budista y alcanzan su punto culminante en las que se refieren a las teorías del Vacío.

Vacío, ya lo hemos visto, no significa "nada". Por otra parte, este término no pertenece a un sistema cosmogónico que empieza por una declaración análoga: "En el Principio estaba el Vacío" ⁴.

No obstante, algunos creyeron encontrar una explicación del origen del universo en la declaración clásica: "*ji ka dag — Tsal lén dup*" ⁵ que significa:

² La boda tuvo lugar en 641.

³ Chenrezigs, nombre tibetano del Bodhisatva Avalokiteshvara.

⁴ Es sabido que la doctrina budista excluye todo sistema cosmogónico, toda descripción de un comienzo, en sentido absoluto, del universo.

⁵ Ortografía: *gzi ka dag — rtsal len grub*: Esta declaración es especialmente sustentada por la secta de la "Gran Realización" (Dzogs pa tchéu po).

“En la base originalmente pura, una energía surge por sí misma”.

Las enseñanzas secretas reflejadas en los discursos atribuidos a Srong bstan Gampo contradicen esta opinión. Según ellas, el Vacío original (*ji ka dag*) es el modo inconcebible del espíritu existente antes que una energía autógena (*tsal lén dup*) haya hecho surgir los *samskâras* (confecciones mentales), creadoras de las imágenes que constituyen nuestro mundo. Es en este vacío del espíritu, comparable al vacío del espacio, donde nacen, se mueven y desaparecen todos los fenómenos percibidos por nuestros sentidos, fenómenos que consideramos equivocadamente como un espectáculo que se desenvuelve fuera de nosotros mientras que no existe sino en nosotros.

En el curso de las predicaciones del rey, las dieciocho clases de vacío enumeradas en las obras filosóficas son explicadas en relación con el Vacío del espíritu original. En sustancia, nos dijo:

El espíritu es comparable al espacio; como el espacio no tiene ni interior, ni exterior; en sus honduras no se encuentra sino el vacío.

Las nociones de continuidad o de discontinuidad no pueden ser aplicadas al espíritu; le escapan, semejantes al espacio que no se puede concebir ni como limitado, ni como infinito.

Es imposible descubrir un lugar donde el espíritu nace, un lugar donde luego mora, un lugar donde deje de existir. Semejante al espacio, el espíritu es vacío en los tres tiempos (pasado, presente, futuro).

En el espacio, vemos surgir y desvanecerse las nubes, sin poderles fijar una morada de la que emerjan o en la que entren. En el espacio vemos brillar el sol, la luna, los planetas, las estrellas, pero ¿qué es el espacio mismo?...

La esencia del espacio, su propia naturaleza, el espacio *en sí*, están más allá de toda expresión, de toda

imaginación. Lo mismo ocurre con el espíritu original, vacío de esencia propia, de cualidades propias: inasible.

Los "que están más allá"⁶ son, también ellos, explicados en relación con el Vacío. Pasar más allá del Conocimiento significa volver a zambullir al espíritu en un mundo virgen original que, semejante al espacio, puede contener todo porque es vacío.

Como conclusión a estas disertaciones, la vanidad de las doctrinas y los métodos que se presentan como aptos para elevarnos por encima de nuestro mundo relativo, son denunciados. Nuestro mundo es limitado, pero sus límites no nos son perceptibles y, a nuestra escala, es prácticamente infinito.

Cuanto más lo amoblamos de una manera compacta con la ayuda de teorías, de opiniones, de imaginaciones, mas éstas, actuando como ligaduras, nos encierran y mantienen prisioneros.

El "pasar más allá", la "no actividad"⁷, son medios para desembarazarnos mentalmente. De hecho, no tenemos nada *que hacer*, se trata de *deshacer*, de desbrozar el terreno de nuestro espíritu, de volverlo en lo posible limpio, vacío. El vacío es, aquí, para nosotros, sinónimo de liberación.

Luego de haber recorrido esta breve exposición de las Enseñanzas impartidas por los Maestros espirituales tibetanos en el círculo de sus discípulos íntimos, conviene recordar:

Primero, que la *élite* filosófica y religiosa del Tibet se mantiene muy alejada del Tantrismo ritualista compuesto de doctrinas y prácticas sivaístas-hindúes cuya mayoría fueron importadas del Nepal.

Segundo, que rechaza, igualmente, las creencias y

⁶ Véase pág. 75.

⁷ Véanse págs. 69-73.

los ritos conservados de la religión prebudista de los tibetanos: los de los Böns, mezcla de chamanismo y de taoísmo popular.

Descartando el Tantrismo y el chamanismo, aunque uno y otro se presentan disfrazados bajo una fraseología budista y constituyen la religión predominante en el Tibet, la *intelligentsia* tibetana, ya sea en los monasterios, ya sea fuera de éstos, profesa estrictamente la filosofía promulgada por Nagarjuna cuyo principio fundamental es: “No os entreguéis a vuestra imaginación”.

Como el Buda, también, esos intelectuales denuncian nuestra propensión a tejer conceptos erróneos con los materiales que nos proveen los datos de nuestros sentidos engañados por apariencias y la imperfección de su capacidad de percepción. Siempre, como el Buda que, desde el comienzo de su predicación, puso a sus oyentes en guardia contra las *samskâras* (las confecciones mentales), los Maestros de la alta enseñanza espiritual, en el Tibet, exhortan, igualmente, a sus discípulos a buscar las Vistas justas, correctas, a comprender que el drama del mundo tiene lugar, no fuera de nosotros, sino en nosotros, y, como lo canta el poeta asceta Milarespa, “surge de nuestro espíritu y en él vuelve a hundirse”.

INDICE

Prefacio a la primera edición	7
Prólogo a la primera edición aumentada	9

Capítulo

I. El secreto	13
II. Ver	24
III. Los orígenes interdependientes	44
IV. El saber	56
V. La vía	69
VI. Liberación	81
VII. La doctrina del vacío	96
VIII. Reglas de conducta	109
Apéndice	121

Este libro se terminó de imprimir en los talleres de
Industria Gráfica del Libro S.R.L., Warnes 2383,
Buenos Aires, junio de 1981